

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 23

Кривий Ріг
2022

ЗАСНОВНИК І ВИДАВЕЦЬ:
КРИВОРІЗЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

Рекомендовано до друку рішенням Вченої ради
Криворізького державного педагогічного університету
(протокол № 6 від 08 грудня 2022 р.)

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

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

Редакційна колегія:

Андрій Дахній, Львівський національний університет ім. Івана Франка, Україна; **Інна Голубович**, Одеський національний університет ім. І.І. Мечникова, Україна; **Наталя Кудрявцева**, Криворізький державний педагогічний 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; **Ірина Хоменко**, Київський національний університет ім. Тараса Шевченка, Україна; **Дмитро Шевчук**, Національний університет «Острозька академія», Україна.

Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць. Вип. 23 / Гол. ред. Я.В. Шрамко. Кривий Ріг : Криворізький державний педагогічний університет, 2022. 300 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

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ	7
<i>Ярослав Шрамко</i> Аналітична нормативна етика і тенденції її розвитку	9
<i>Андрій Абдула</i> Проблема Сократа: класичні стратегії розв'язання та їх аналітичні інтерпретації в дослідженнях К. Пошпера та Г. Властоса	32
<i>Оксана Панафідіна</i> Чим І. Кант завершує «критичну справу»? (До питання про зміст третьої «Критики»)	47
<i>Дмитро Сепетий</i> Психофізична взаємодія, фізична причинність і природа субстанцій у філософії Декарта	64
<i>Олена Мішалова</i> Аналітична філософія історії А. Данто: парадокси історичного знання	85
<i>Харілаос Стампуліс</i> Теорія міжнародної справедливості Роулза: коротка реконструкція та критичний коментар	103

НАШІ ПЕРЕКЛАДИ	131
<i>Оксана Панафідіна</i> Невідомий Поппер: передмова до перекладу глави «Взаємодія і свідомість»	133
<i>Карл Поппер</i> Знання і психофізична проблема. Глава 5. Взаємодія і свідомість ..	145
АКТУАЛЬНІ ТЕОРЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ	171
<i>Олександр Тягло</i> Інформаційна війна: аналіз феномена.....	173
<i>Андрій Леонов</i> Інженерія ума, звичка та людська природа	190
<i>Ірина Хоменко</i> Емпірикалізація в сучасній теорії аргументації: історичні передумови та напрями досліджень	217
<i>Володимир Навроцький</i> Про деякі аргументаційні модифікації в логіці.....	233
<i>Надія Козаченко</i> Толерантність і критичність: нетолерантність до хиби.....	243
<i>Олена Оліфер</i> Ідентичність в аналітичній філософії, соціології та психології: спільне і відмінне.....	266
<i>Галина Балута</i> До проблеми формування теоретико-методологічної платформи інвайронментальної освіти.....	287

CONTENT

HISTORY OF PHILOSOPHY AND MODERNITY	7
<i>Yaroslav Shramko</i>	
Analytic normative ethics and its development trends	9
<i>Andrii Abdula</i>	
The Socrates problem: classical solution strategies and their analytical interpretations in the studies of K. Popper and G. Vlastos	32
<i>Oksana Panafidina</i>	
How does I. Kant end his «critical enterprise»? (Revisiting the subject matter of the third Critique)	47
<i>Dmytro Sepetyi</i>	
Mind-body interaction, physical causation, and the natures of substances in Descartes's philosophy	64
<i>Olena Mishalova</i>	
Analytic philosophy of history of A. Danto: paradoxes of historical knowledge	85
<i>Charilaos Stampoulis</i>	
Rawls's theory of international justice: a brief reconstruction and critical commentary	103

OUR TRANSLATIONS	131
<i>Oksana Panafidina</i>	
Unknown Popper: preface to the translation of the chapter «Interaction and consciousness»	133
<i>Karl Popper</i>	
Knowledge and the body-mind problem. Chapter 5. Interaction and consciousness	145
TOPICAL ISSUES IN THEORETICAL AND PRACTICAL PHILOSOPHY	171
<i>Oleksandr Tiaglo</i>	
Information warfare: an analysis of the phenomenon	173
<i>Andrii Leonov</i>	
Mind engineering, habit, and human nature.....	190
<i>Iryna Khomenko</i>	
Empiricalization in the modern theory of argumentation: historical preconditions and areas of research	217
<i>Volodymyr Navrotskyi</i>	
About some argumentative modifications in logic	233
<i>Nadiia Kozachenko</i>	
Tolerance and criticality: intolerance to falsehood	243
<i>Olena Olifer</i>	
Identity in analytic philosophy, sociology, and psychology: similarity and difference.....	266
<i>Halyna Baluta</i>	
On the problem of forming a theoretical and methodological platform of environmental education.....	287

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ

АНАЛІТИЧНА НОРМАТИВНА ЕТИКА І ТЕНДЕНЦІЇ ЇЇ РОЗВИТКУ

Ярослав Шрамко

Анотація. У статті подано огляд основних концепцій і підходів у галузі нормативної етики, яка розвивається в межах сучасної аналітичної філософії. Розглянуто два основних типи нормативних етичних теорій: телеологічні та деонтологічні, — які розрізняються за способом визначення поняття правильного та поняття добра і трактуванням їх взаємозв'язку. Для теорій телеологічного типу (консеквенціалізм та етика чеснот) характерне визнання добра як первинної категорії етики, яка визначається незалежно від інших етичних понять, зокрема, від того, що може вважатися правильним або неправильним. Категорія моральної правильності, навпаки, визначається в цих теоріях через поняття добра, а саме, як те, що збільшує (максимізує) добро чи сприяє його втіленню. Тож, телеологічний (у широкому сенсі) підхід до етики передбачає похідність моральних норм, зокрема тих, які визначають правильну поведінку, від поняття добра, що виступає як деяка основна (кінцева) мета, досягнення якої прагне будь-яка моральна людина. Це остаточне та безумовне добро не залежить від жодних моральних норм, і може визначатися по-різному. Виходячи з того, як конкретизується поняття добра, виділяють різні телеологічні концепції нормативної етики. Зокрема, маємо змогу розрізнити егоїзм, альтруїзм та утилітаризм. Як егоїзм, так і альтруїзм мають своїх послідовників серед аналітичних філософів, які займаються розробкою нормативних етичних теорій, проте найбільшого поширення серед концепцій консеквенційного типу отримав утилітаризм. У теоріях деонтологічного типу (етика обов'язку) відношення між основними етичними поняттями фактично змінюється на протилежне, а саме: як основна та первинна розглядається категорія моральної правильності. Відповідно, добро в таких теоріях виявляється підпорядкованим поняттям і, зрештою, визначається через моральні норми, які закріплюють і кодифікують те, що вважається морально правильним.

Ключові слова: телеологія, деонтологія, консеквенціалізм, етика чеснот, етика обов'язку.

За самою своєю назвою нормативна етика покликана обґрунтовувати певні *норми* людської поведінки, тобто деякі правила, принципи та стандарти, яким мають відповідати як окремі вчинки, так і характер особистості та людське життя загалом. Із цього боку людські вчинки, самі люди та їхнє життя підлягають моральній оцінці в таких термінах, як «правильний» («неправильний»), «хороший» («поганий»), «допустимий» («недопустимий») тощо. Тож, моральна теорія складається з нормативних суджень, які виражають модус того, що повинно бути, та оперують такими категоріями, як «обов'язково», «дозволено», «заборонено».

Оцінка людських вчинків полягає в їх характеристикі як (морально) правильних чи неправильних, тобто таких, які слід здійснювати або від скоєння яких потрібно утримуватися. Оцінка ж людської особистості та людського життя здійснюється з погляду позитивних моральних якостей, тобто таких якостей, які вважаються морально добрими або морально правильними. Важливим завданням нормативної етичної теорії є розробка критеріїв для таких оцінок, які дозволяють нам отримати «уявлення про те, як ми повинні поводитися та які аргументи доречні у процесі обґрунтування нашого схвалення або осуду людських вчинків»¹. Із цією метою етичні теорії використовують різні етичні поняття, які, як правило, утворюють розгалужену, ієрархічно організовану структуру. Центральне місце в цій структурі займають категорії *морального добра* та *моральної правильності*. Як пише Джон Ролз у першому розділі «Теорії справедливості»:

Два основних поняття етики — це поняття правильності та поняття добра; я вважаю, що поняття моральної особистості виводиться з них. Структура етичної теорії багато в чому залежить від того, як вона визначає та співвідносить ці два основні поняття².

Ролз виділяє два основних типи нормативних етичних теорій: *телеологічні* (від грец. *τέλος*, *telos* — «ціль», «результат») та *деонтологічні* (від грец. *δέον*, *deon* — «належне»), — які розрізняються за способом визначення зазначених основних понять і трактуванням їх взаємозв'язку³.

Для теорій телеологічного типу характерне визнання добра як первинної категорії етики, яка визначається незалежно від інших етичних

¹ *Driver J. Ethics: The Fundamentals. Wiley-Blackwell, 2006. P. 3.*

² *Rawls J. A Theory of Justice (revised edition). Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 24.*

³ *Пор.: Frankena W. Ethics. Englewood Cliffs. New York: Prentice Hall, 1963. P. 14-17.*

понять, зокрема, від того, що може вважатися правильним. Категорія моральної правильності, навпаки, визначається в цих теоріях через поняття добра, а саме, як те, що збільшує (максимізує) добро чи сприяє його втіленню. Отже, телеологічний (у широкому сенсі) підхід до етики передбачає похідність моральних норм, зокрема тих, які визначають правильну поведінку, від поняття добра, що виступає як деяка основна (кінцева) мета, досягнення якої прагне будь-яка моральна людина. Це остаточне та безумовне добро, будучи вищою та самодостатньою цінністю, на яку орієнтується будь-яка моральна поведінка, не залежить від жодних моральних норм, і може визначатися по-різному — як щастя, користь, задоволення, досконалість, чеснота або якимось інакше. Виходячи з того, як конкретизується поняття добра, виділяють різні телеологічні концепції нормативної етики.

У теоріях деонтологічного типу відношення між основними етичними поняттями фактично змінюється на протилежне, а саме: як основна і первинна розглядається категорія моральної правильності. Відповідно, добро в таких теоріях виявляється підпорядкованим поняттям і, зрештою, визначається через моральні норми, які закріплюють і кодифікують те, що вважається морально правильним.

Розглянемо деякі важливі різновиди телеологічних і деонтологічних концепцій.

1. Телеологічні нормативні концепції

Телеологічне обґрунтування моралі передбачає перш за все просування й утвердження добра як найвищої цінності. Таке просування й утвердження може відбуватись як завдяки окремим людським вчинкам, так і на рівні всього людського життя та людської діяльності. Вчинок, у цьому сенсі, оцінюється як моральний і морально правильний, якщо в результаті його здійснення досягається перевага добра над злом (максимізація добра), тобто, якщо він призводить до збільшення добра та зменшення зла. Моральній оцінці можуть підлягати як уже скоєні вчинки, з погляду їх актуальних і потенційних наслідків (також з урахуванням майбутніх наслідків), так і будь-які можливі вчинки, щодо яких ставиться питання про моральну доцільність їх здійснення. Більше того, така оцінка може даватися не лише самим вчинкам, а й нашим намірам їх здійснити; в останньому випадку до уваги береться наявність у морального суб'єкта прагнення просування й утвердження добра.

Важливо пам'ятати, що моральній оцінці можуть підлягати не тільки (і навіть не стільки) окремі вчинки, а й людська особистість, і навіть людське життя загалом. У цьому випадку можна говорити про добродісну особистість, яка всім своїм життям і всіма своїми справами сприяє перевазі добра над злом.

Залежно від того, що саме підлягає моральній оцінці — вчинок і його наслідки або особистість загалом, — у межах широко потрактованого телеологічного підходу розрізняють етичні концепції *консеквенціалізму* й *етики чеснот*.

1.1. Консеквенціалізм

У найточнішому сенсі консеквенціалізм в етиці — це підхід, згідно з яким моральна оцінка дій і людей, які їх вчиняють, визначаються насамперед *наслідками* цих дій. Тобто, якщо нам необхідно дати моральну оцінку тому чи тому вчинку, ми маємо перш за все вивчити всі його наслідки (включно з можливими майбутніми наслідками). Саме ці наслідки і мають бути розглянуті в контексті максимізації добра, як того вимагає основний постулат етичної телеології: чим більше наслідки вчинку сприяють такій максимізації, тим правильнішим і більш добрим у моральному відношенні буде вважатися самий вчинок.

Розглядаючи можливі наслідки того чи того вчинку, іноді беруть до уваги не всі з них, а лише ті, що ведуть до максимізації добра для певних людей і соціальних груп. Залежно від цього виділяють такі основні види консеквенційних теорій:

1. *Етичний егоїзм* — враховує тільки ті наслідки вчинку, які мають безпосереднє відношення до суб'єкта, що його здійснює, і ототожнює правильність вчинку з максимізацією добра виключно для того, хто цей вчинок здійснює.

2. *Етичний альтруїзм* — бере до уваги ті наслідки вчинку, які стосуються будь-яких інших людей, але тільки не тих, хто цей вчинок безпосередньо здійснює, і визначає моральну правильність вчинку через максимізацію добра для всіх людей, без урахування суб'єкта дії.

3. *Утилітаризм* — знімає будь-які обмеження щодо осіб, на яких поширюються наслідки оцінюваних вчинків, і як основний критерій їхньої правильності приймає максимізацію загального благополуччя.

Незважаючи на те, що як егоїзм, так і альтруїзм мають своїх послідовників серед аналітичних філософів, які займаються розробкою нормативних етичних теорій⁴, слід визнати, що найбільшого поширен-

⁴ Див., напр.: *Morality and Rational Self-Interest* / ed. David P. Gauthier.

ня серед концепцій консеквенційного типу отримав саме утилітаризм, який має глибоке коріння в традиціях англійської філософії.

Класичний утилітаризм, представлений насамперед роботами Джеремі Бентама, Джона Стюарта Мілля та Генрі Сіджвіка⁵, ґрунтується на так званому «принципі корисності», відповідно до якого моральна оцінка людських вчинків залежить виключно від того, наскільки ці вчинки, з погляду їх наслідків, виявляються корисними для певної спільноти, інтересів якої ці вчинки та їх наслідки тією чи тією мірою торкаються. Бентаму належить стандартне формулювання принципу корисності:

Під принципом корисності розуміється принцип, який схвалює чи не схвалює будь-яку дію, залежно від того, наскільки вона спрямована на збільшення чи зменшення щастя тієї сторони, чиїх інтересів вона стосується: або, що те ж саме, наскільки вона сприяє чи протидіє цьому щастю⁶.

У цьому формулюванні корисність тлумачиться через категорію щастя (а також протилежну їй категорію нещастя, оскільки під час моральної оцінки вчинків можна враховувати як наявність першого, так і відсутність другого), яке зі свого боку можна ототожнити з поняттям задоволення (і, відповідно, страждання). Інакше кажучи, для класичного утилітаризму характерна гедоністична інтерпретація того, що слід вважати «корисним» для окремих людей і суспільства загалом, що, знову ж таки, із парадигмальною точністю висловив Бентам:

Під корисністю розуміється та властивість будь-якого об'єкта, яка полягає у здатності породжувати вигоду, перевагу, задоволення, добро чи щастя (усе це в окресленому випадку є одним і тим самим), або (що знову ж таки зводиться до одного й того ж) запобігати заподіяно шкоди, болю, зла чи нещастя тій стороні, чиї інтереси зачіпаються: якщо цією стороною буде якась соціальна група, то йдеться про щастя цієї групи (якщо це конкретна людина, то мається на увазі щастя цієї людини)⁷.

Englewood Cliffs, New York: Prentice-Hall, 1970; Nagel T. *The Possibility of Altruism*. Princeton. New York: Princeton University Press, 1978.

⁵ Див.: *Bentham J. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press, 1907; *Mill J.S. Utilitarianism*. London: Parker, Son & Bourn. West Strand, 1863; *Sidgwick H. The Methods of Ethics*. London: Macmillan, 1874.

⁶ *Bentham J. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press, 1907. P. 2.

⁷ *Ibid.*

За такого розуміння класичний утилітаризм поєднує в собі чотири основні принципи: (1) консеквенціалізм (правильність вчинку визначається виключно його наслідками, а саме корисністю цих наслідків); (2) гедонізм (корисність ототожнюється із задоволенням і відсутністю страждань); (3) максималізм (правильний вчинок не просто приносить задоволення, а максимально можливе задоволення); (4) універсалізм (під час моральної оцінки вчинку необхідно враховувати його наслідки для всіх людей, яких він зачіпає)⁸.

Сучасні версії утилітаризму прагнуть вийти за межі чистого гедонізму, а також замість дещо старомодного та доволі неточного поняття «щастя», надають перевагу більш визначеному поняттю *благополуччя* (або добробуту в максимально широкому розумінні), яке може мати як суб'єктивне, так і об'єктивне тлумачення. У суб'єктивному плані благополуччя визначається через особисті переживання та особистий досвід суб'єкта і може співвідноситись із почуттям задоволення (незадоволення) або ж з устремліннями та бажаннями суб'єкта (виконання бажань приносить задоволення, невиконання бажань змушує страждати). Об'єктивний підхід до визначення благополуччя пов'язаний із виділенням деякого кола істотних потреб, задоволення яких необхідні для хорошого (щасливого) життя. До таких потреб, поряд із необхідними для виживання базовими потребами в їжі, теплі та безпеці, зазвичай відносять потреби в самореалізації, пізнанні, свободі, соціалізації та інші. Виділення таких потреб дозволяє, хоч і менш делікатно, «виміряти» кількість наявного благополуччя (добробуту) як окремих людей, так і соціальних груп і суспільства загалом.

Отже, узагальнене визначення утилітаризму передбачає його розуміння як такого підходу в нормативній етиці, який чітко пов'язує моральну оцінку людських вчинків із загальною сукупністю благополуччя, що продукується цими вчинками та реалізується внаслідок їх здійснення.

Можна стверджувати, що в аналітичній філософії саме утилітаризм є однією з найпоширеніших етичних теорій, хоча версії утилітаризму, що розробляються в межах аналітичної нормативної етики, у деяких важливих аспектах істотно відрізняються від класичного утилітаризму. Так, Джордж Мур, а слідом за ним Гастінгс Рашдаль⁹ висунули особливий негедоністичний різновид утилітаризму, який отримав назву «ідеальний утилітаризм». Ця концепція спирає-

⁸ Boatright J., Smith J. *Ethics and the Conduct of Business*. Pearson, 2017. P. 48.

⁹ Rashdall H. *The Theory of Good and Evil: A Treatise on Moral Philosophy*. V. 1 and 2. Oxford: Elibron Classics, 2004.

ться на об'єктивне тлумачення благополуччя через досягнення справжнього блага, яке виходить далеко за межі суб'єктивного стану свідомості та відчуття задоволення чи щастя. До такого справжнього добра можна віднести різноманітні вищі цінності, як-от краса, істина, любов, дружба і т. п. Ідеальний утилітаризм визначає основним завданням моральності якомога більше поширення (максимізацію) цих цінностей у житті окремих людей і суспільства загалом.

Особливого значення для розробки утилітаристської етики в аналітичній філософії набула дискусія між *утилітаризмом дій* (вчинків) та *утилітаризмом правил*. У межах першого моральна оцінка вчинків здійснюється виключно з позиції їх безпосередніх (позитивних або негативних) наслідків. Утилітаризм правил оцінює вчинки з погляду їх відповідності чи невідповідності певним моральним нормам (правилам), які сприяють збільшенню загального добробуту.

Слід зазначити, що утилітаризм дій натикається на серйозні заперечення, які звинувачують його, по-перше, у несправедливості, а по-друге, у завищених вимогах до людської поведінки. Ці заперечення пред'являють утилітаризму претензії у тому, що він, з одного боку, вимагає від людини вчиняти дії, які з погляду здорового глузду очевидно є аморальними, з іншого боку, забороняє вчинки, які є цілком прийнятними з погляду загальноновизнаної моралі.

Як ілюстрацію першого заперечення можна розглянути таку гіпотетичну ситуацію. Уявімо, що в хірургічному відділенні лікарні перебувають 5 хворих, які потребують термінової пересадки органів та очікують на відповідні донорські органи (кожен — на різні: одному з них необхідно замінити серце, іншому — печінку, третьому — нирки тощо). Хворі перебувають на штучному життєзабезпеченні та без зазначених операцій вони помруть протягом місяця. У цей час на профілактичне обстеження в лікарню приходить стороння людина, у результаті огляду якої з'ясується, що вона абсолютно здорова, і крім того, за дивним збігом обставин, усі її органи ідеально підійшли б, як донорські, тим п'яти хворим, які перебувають зараз у хірургічному відділенні. Елементарний підрахунок загальної кількості благополуччя призводить до рекомендації, яка на перший погляд цілком логічно випливає із загальної концепції утилітаризму — вбити цю здорову людину для того, щоб використати її органи для порятунку п'яти хворих людей. Проте, з погляду будь-якої загальноприйнятої моралі, такий спосіб дій буде не просто аморальним, а злочинним і просто жахливим.

Ба більше, буквальне дотримання утилітаристських принципів ви-

магає від людини таких дій, які виходять за межі звичайної людської поведінки (наприклад, зобов'язує постійно здійснювати героїчні вчинки або віддавати всі гроші на благодійність), оскільки такі дії сприяють збільшенню загальної суми добробуту, що є у світі («щастя»).

У відповідь на такі заперечення в аналітичній нормативній етиці була висунута концепція утилітаризму правил, згідно з якою моральна оцінка окремих вчинків залежить від моральної оцінки тих правил поведінки, якими керується моральний суб'єкт, скоюючи вчинки. Так, правила поведінки оцінюються як добрі чи погані залежно від того, наскільки ці правила сприяють (або перешкоджають) збільшенню загального добробуту. Отже, принцип корисності застосовується тут насамперед для моральної оцінки правил поведінки, а не окремих вчинків. Однак, утилітаризм правил зовсім не відмовляється від моральної оцінки самих вчинків, хоча ця оцінка здійснюється й опосередковано, виходячи з наслідків тих правил, під які підпадають вчинки, що оцінюються. За цих обставин під наслідками того чи того правила розуміють ті результати, які ми отримуємо, якщо це правило стане загальноприйнятим, або ж, якщо всі будуть йому слідувати.

Наприклад, утилітаризм правил оцінює вбивство лікарем здорового пацієнта як моральне зло, навіть якщо внаслідок цього вбивства ми отримуємо можливість вилікувати п'ятьох інших пацієнтів. Підставою для такої оцінки є відповідь на питання, яке з правил дійсно збільшує загальний добробут у разі його прийняття — те, що дозволяє лікарям вбивати здорових пацієнтів із метою використання їхніх органів для лікування інших пацієнтів, або те, що забороняє це робити. Очевидно, що прийняття першого правила мало б руйнівні наслідки для всієї системи охорони здоров'я — у результаті його прийняття люди просто боялися б звертатися до лікарів і, як наслідок, сукупність загального добробуту істотно зменшилася б, порівняно із правилом, яке накладає абсолютну заборону на вбивство здорових пацієнтів.

Ця концепція відновлює роль і значення моральних правил у межах загального утилітаристського підходу. І все ж, утилітаристське обґрунтування таких правил виглядає доволі сумнівним із погляду загальноприйнятої моральної інтуїції, яка відкидає жорстку залежність моральних правил від їхньої ймовірної суспільної користі — вбивство безневинних людей погане саме собою, а не тому, що негативно позначається на суспільному добробуті. Основний недолік утилітаризму будь-якого ґатунку часто вбачають саме в тому, що він виносить джерело моралі й основоположні моральні цінності за межі морального суб'єкта та розміщує їх у чомусь зовнішньому щодо нього,

зокрема, у наслідках людської діяльності та людських учинків. У результаті основний принцип утилітаризму небезпечно наближається до морально сумнівного принципу «мета виправдовує засоби».

1.2. Етика чеснот

Інший напрямок телеологічної нормативної етики, що отримав назву етики чеснот, вбачає джерело і підставу моралі в самій моральній особистості, в її особливих якостях, володіння якими дозволяє охарактеризувати таку особистість як *доброчесну*. Телеологічний характер цього напряму проявляється в тому, що доброчесність як вища моральна цінність виявляється головною метою для будь-якої особи, яка бажає прожити «хороше (добре) життя» і цим досягти добра (здійснити або втілити добро). Такий підхід походить від етичних концепцій Платона, Аристотеля, стоїків та епікурейців, де блага життя тлумачилося саме як життя доброчесної особистості, оскільки, зрештою, тільки таке життя може вважатися максимально осмисленим, наповненим і щасливим.

Отже, в етиці чеснот моральна оцінка окремих людських вчинків є похідною від комплексної моральної оцінки людської особистості та людського життя загалом. Людина вважається доброчесною не тому, що вона робить добрі вчинки, а навпаки, вчинок оцінюється як хороший у моральному відношенні, якщо його здійснює доброчесна особистість.

Незважаючи на те, що етика чеснот була переважною етичною традицією в античній філософії¹⁰, починаючи з філософії Нового часу вона була повністю витіснена іншими етичними концепціями, як-от етика обов'язку й утилітаризм. Тим паче показово, що в аналітичній філософії другої половини ХХ ст. ця традиція була не тільки відновлена, а й набула подальшого розвитку. Фактичне відродження етики чеснот у сучасній моральній філософії зазвичай пов'язують зі статтею Елізабет Енском, яка так і називається «Сучасна моральна філософія»¹¹, і яка справила значний вплив на розвиток аналітичної етики. У цій статті науковиця піддає серйозній критиці сучасні й етичні напрями (зокрема, утилітаризм та етику обов'язку) і пропонує, як альтернативу, повернутися до етики чеснот аристотелівського типу.

¹⁰ Як зазначає Аласдер Макінтайр, уся давньогрецька етика була по суті етикою чеснот (*MacIntyre A. Virtue ethics. Encyclopedia of Ethics / L.C. Becker and Charlotte B. Becker. 2nd ed. New York and London: Routledge, 2001. P. 1757*).

¹¹ *Anscombe E. Modern moral philosophy. Philosophy 53, 1958. P. 1-19.*

Надалі в межах аналітичної філософії були розроблені й інші варіанти (версії) етичних теорій, що ґрунтуються на понятті чесноти.

Христина Свантон пропонує таке максимально широке визначення цього поняття:

Чеснота — це позитивна якість особистості (good quality of character), точніше, це є схильність, у межах її сфери (тобто тієї сфери, на яку поширюється ця чеснота), реагувати на предмети з цієї сфери чи сприймати їх у відмінний або доволі гарний спосіб¹².

Під сферою тієї чи тієї чесноти тут розуміється її «предметна область», тобто множина речей, явищ, станів, вчинків, ситуацій тощо (предметів — у широкому сенсі), у момент зіткнення з якими, й у певній реакції на які виявляються чесноти людини. Так, сферою такої класичної чесноти як мужність можуть виступати всілякі небезпечні ситуації, сферою дружби — множина взаємин між друзями, сферою розсудливості — множина всіх тих предметів, щодо яких слід бути розсудливим тощо. Свантон підкреслює, що предмети з різних сфер висувають певні вимоги до людської особистості та добродішності людини проявляється насамперед у тому, як вона реагує на ці вимоги, які у своїй сукупності можуть бути позначені як «вимоги світу»¹³.

Взагалі, етика чеснот виводить поняття правильного вчинку з поняття чесноти, інакше кажучи, останнє поняття є первинним стосовно першого. Як зазначає Лінда Загребські, тут йдеться про первинність не тільки в суто концептуальному (поняттєвому) плані, а й у більш глибокому, онтологічному сенсі. Концептуальна первинність означає лише, що поняття правильного вчинку визначається через поняття чесноти, тоді як онтологічна первинність дозволяє витлумачити саму властивість вчинку «бути правильним у моральному відношенні» як онтологічно похідне від певних внутрішніх властивостей добродішної особи:

Отже, згідно з чистою теорією чесноти, вчинок є правильним або неправильним лише завдяки його відношенню до певних внутрішніх якостей особистості¹⁴.

Таке онтологічне відношення між правильністю вчинку та добродішністю особистості можна обґрунтувати відповідним відношенням між

¹² Swanton C. *Virtue Ethics: A Pluralistic View*. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 19.

¹³ *Ibid.* P. 21.

¹⁴ Zagzebski L. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. New York: Cambridge University Press, 1996. P. 79.

особистістю як такою та її вчинками. Насправді особистість є онтологічно первинною щодо своїх вчинків, отже, і моральні властивості особистості мають пріоритет перед моральними властивостями людських вчинків, інакше кажучи, «чесноти та вади є онтологічно фундаментальнішими, ніж правильність чи неправильність вчинків»¹⁵.

Зі свого боку взаємовідношення між категоріями чесноти та добра визначає дві основні форми етики чеснот. Одна така форма, що зазвичай характеризується як неоаристотелівська, приймає категорію добра (морального блага) як найбільш фундаментальну та тлумачить окремі чесноти через ту роль, яку вони грають для досягнення добра, під яким зазвичай розуміється те, що Аристотель позначив як евдемонія, тобто «добре життя», процвітання чи щастя. Відповідно до такого підходу, саме досягнення евдемонії є головною метою будь-якої людини, оскільки щастя «ми завжди обираємо заради нього самого та ніколи заради чогось іншого»¹⁶. Починаючи принаймні з вищезгаданої статті Енском, саме цей підхід визначає магістральну лінію розвитку аналітичної етики чеснот¹⁷. Неоаристотелівська форма етики чеснот розглядає чесноту як певну «якість особистості, яка потрібна людині для евдемонії, щоб процвітати або добре жити»¹⁸, а той чи той вчинок, своєю чергою, тлумачиться як правильний, якщо саме такий вчинок, за певних обставин, зазвичай здійснює добродішний моральний суб'єкт¹⁹. У межах окресленого типу концепцій встановлюється такий порядок основних моральних понять:

Добро, яке розуміється як евдемонія, є базовим поняттям. Поняття чесноти є похідним від поняття евдемонії, а поняття правильного вчинку — похідним від поняття чесноти²⁰.

Інша форма етики чеснот розглядає поняття чесноти як первинну етичну категорію, що не зводиться до жодного іншого поняття, і

¹⁵ *Ibid.* P. 80.

¹⁶ *Аристотель*. Нікомахова етика, 1097b.

¹⁷ Після публікації статті Енском ця лінія була продовжена та детально опрацьована в ряді робіт інших авторів (серед яких особливо варто виділити монографію Макінтайра «Після чесноти», що вийшла в 1981 р.): *MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. Third edition, (2007). Серед інших робіт, у яких розвиваються різні концепції етики чеснот неоаристотелівського типу, можна навести: *Foot P.* Natural Goodness. Oxford: Clarendon Press, 2001; *Hursthouse R.* On Virtue Ethics. Oxford: Oxford University Press, 1999; *Russell D.* Practical Intelligence and the Virtues. Oxford: Oxford University Press, 2009.

¹⁸ *Hursthouse R.* On Virtue Ethics. Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 167.

¹⁹ Див.: *Ibid.* P. 28.

²⁰ *Zagzebski L.* Opt. Cit. P. 82.

в цьому відношенні такий підхід являє собою певну альтернативу неаристотелівському підходу. Існують різні версії такого альтернативного підходу, серед яких виділяється так звана «агентно-фундована» (agent-based) концепція етики чеснот, розвинута, зокрема, у роботах Майкла Слоута²¹. У цій концепції пріоритетне значення надається безпосередньо мотивам і схильностям самого морального суб'єкта, проте інші етичні якості та поняття, зокрема й поняття евдемонії, виводяться з цих мотивів і схильностей людської особистості, які самі собою є доброчесними чи мають вади. Зі свого боку людські вчинки оцінюються як правильні чи неправильні залежно від того, якого роду мотивами (доброчесними чи ні) керується моральний суб'єкт під час їх здійснення.

За такого підходу виникає проблема визначення морального суб'єкта, мотиви та схильності якого можуть бути визнані доброчесними (доброчесного морального суб'єкта). Для вирішення цієї проблеми Загребськи висуває так звану «екземпляристську теорію чеснот»²². Згідно з цією теорією, доброчесність визначається шляхом прямої вказівки на деякий типовий зразок, що втілює ту чи ту конкретну чесноту або доброчесність загалом. Таких зразків може бути кілька, але кожен із них парадигмальним чином втілює та представляє певну властивість, що підлягає визначенню. Зазвичай за такий зразок вибирається якась конкретна (реальна чи вигадана) особистість, яка володіє зазначеними якостями, і яка в цьому сенсі може бути зразком для наслідування. Механізм відбору таких зразкових особистостей має, як правило, не раціональну, а емоційну природу, тобто ми зупиняємо свій вибір на тій чи тій особистості не в результаті якогось логічного процесу, а тому що ми відчуваємо до цієї особи емоційну схильність, відчуваємо почуття захоплення перед її чудовими якостями, яким ми хочемо слідувати. У межах такого підходу Загребськи формулює такі визначення основних моральних понять:

Доброчесність — це якість, якою ми захоплюємося в гідній захопленні особистості. Це та якість, яка робить особистість парадигмально гарною в певному відношенні.

Правильний вчинок (вчинок, здійснення якого має найбільші моральні підстави) у певних обставинах — це той вчинок, який гідна захоплення особистість воліла б здійснити в цих обставинах.

Обов'язок (дія, яку було б неправильно не вчиняти) у певних обставинах — це те, що гідна захоплення особистість відчуває зобов'язаною

²¹ Див.: *Slote M. Morals from Motives*. New York: Oxford University Press, 2001.

²² Див., напр.: *Zagrebški L. Exemplarist virtue theory. Metaphilosophy*. 2010. Vol. 41. P. 41-57.

здійснити в цих обставинах, у тому сенсі, що в разі його невиконання вона відчувала б провину.

Хороший стан справ (точніше, ті з них, які можуть виникнути в результаті людських дій) — це такий стан справ, якого прагнуть гідні захоплення особистості²³.

Важливо зазначити, що поняття чесноти є одним із основних етичних понять, яке розглядається та пояснюється не лише власне в етиці чеснот, а й практично у будь-якій етичній теорії. Так, цілком можливо вбудувати це поняття в етичну концепцію консеквенційного типу, визначивши чесноту, за Муром, як «звичну схильність здійснювати певні вчинки, які зазвичай дають найкращі можливі результати»²⁴. Як зазначає Бен Бредлі, таке розуміння чесноти тісно пов'язане з консеквенційним визначенням морального обов'язку через наслідки вчинків, які обов'язок наказує здійснювати; зокрема, ми зобов'язані здійснювати певні вчинки, якщо їх наслідки кращі за наслідки будь-яких альтернативних вчинків. Отже, добродішність виявляється звичною схильністю до скоєння того, що слід робити, оскільки відмова від його вчинення призводить до поганих наслідків²⁵.

Добре відоме також кантівське визначення добродішності як схильності особистості до виконання свого обов'язку з чистої поваги до морального закону і водночас як рішучості та сили волі до подолання перешкод на шляху до такого виконання²⁶. Добродішність у кантівському розумінні є особливою «формою, у якій раціональний суб'єкт, що має вільну волю, виражає свою вищу відданість моралі; повною постійно культивованою здатністю керувати своїми схильностями, аби виконувати всі свої обов'язки; здатністю, культивування та реалізація якої здійснюється з поваги до морального закону»²⁷.

Ці приклади демонструють, що треба проводити різницю між етикою чеснот і більш загальною теорією чеснот, частиною якої етика чеснот може бути. Така теорія може розроблятися в межах різних етичних концепцій і її завдання полягає в тому, щоб надати певний теоретичний аналіз поняття чесноти. Відмінною рисою етики чеснот

²³ Ibid. P. 54-55.

²⁴ Moore G.E. Principia Ethica, § 103.

²⁵ Див.: Bradley B. Contemporary consequentialist theories of virtue. *The Oxford Handbook of Virtue*. Oxford University Press, 2018. P. 463.

²⁶ Див.: Denis L. Kant's conception of virtue. *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge University Press, 2006. P. 477-537; Cureton A., Hill T. E. Jr. Kant on virtue: seeking the ideal in human conditions. *The Oxford Handbook of Virtue*. Oxford University Press, 2018. P. 311.

²⁷ Див.: Denis L. Opt. Cit. P. 513.

є не те, що вона аналізує та використовує поняття чесноти, а та роль, яка в ній відводиться цьому поняттю серед інших етичних понять. В етиці чеснот поняття чесноти є основним поняттям, тоді як в інших етичних концепціях воно, навіть якщо й вважається важливим поняттям, пояснюється через інші, більш фундаментальні, етичні поняття. Отже, як самостійна етична концепція етика чеснот є альтернативною консеквенційним і деонтологічним концепціям, незважаючи на те, що останні цілком можуть включати в себе власні підходи до розуміння того, що таке моральна чеснота.

2. Деонтологічна нормативна етика

У завершальних розділах «Критики чистого розуму» Кант формулює три відомі питання, друге з яких — «Що я маю робити?» — має суто практичний, моральний характер. Саме така постановка питання є характерною для нормативних етичних концепцій деонтологічного типу, де основною категорією виступає поняття правильного вчинку, а основним завданням — визначення критеріїв моральної правильності будь-яких людських вчинків самих собою.

У цьому відношенні етична концепція Канта є яскравим прикладом деонтологічного підходу, оскільки в ній правильність чи неправильність вчинку визначається особливими правилами, що мають силу закону, який правильний за своєю суттю і в дотриманні якого полягає моральний обов'язок будь-якої людини, яка бажає бути моральною (доброчесною). Категорія добра виявляється тут похідною від категорії правильного вчинку (здійсненого згідно з обов'язком відповідно до вимог морального закону), а отже, саме ця остання категорія є основною категорією кантівської етики: «Поняття добра та зла має бути визначене не до морального закону [...], а тільки [...] після нього та за допомогою нього»²⁸.

Не випадково теорію Канта, як і будь-яку моральну концепцію деонтологічного типу, називають *етикою обов'язку*, оскільки поняття правильної поведінки (правильного вчинку) вказує на «всю область обов'язкового, область обов'язку, область деонтології, на противагу області добра»²⁹. Фактично Кант обґрунтовує нове розуміння самого предмета етики як «науки про обов'язок»³⁰, що зі свого боку означає

²⁸ Кант І. Критика практичного розуму. Ч. I, розд. 1, гл. 2.

²⁹ Fried C. Right and Wrong. Cambridge: Harvard University Press, 1978. P. 9.

³⁰ Пор.: Bascom J. Ethics or Science of Duty. New York: G.P. Putnam's Sons, 1879.

революційний розрив із багатовіковою традицією, яка сягає античної етики (передусім — етики Аристотеля).

Чарльз Лармор описує два різні підходи до розуміння моральних цінностей, на які звернув увагу ще Сіджвік у своєму трактаті «Методи етики» (1874), і які мають не тільки систематичний, але й історичний вимір³¹. А саме, якщо за основну моральну категорію береться «правильність» (вчинку), через яку визначаються й інші моральні цінності, тоді ці цінності мають імперативний характер, наказуючи в тих чи тих обставинах діяти в певний спосіб. Якщо ж ми оцінюємо людські вчинки в термінах «добра», що не є засобом для досягнення якихось інших цілей, то моральні цінності набувають атрактивного характеру, тобто служать як деякий ідеал, прагнення якого похвальне саме собою. Сіджвік зазначає³², що в історичному плані атрактивний підхід до тлумачення «морального ідеалу» був характерний для античної етики і якраз заміна в ієрархії моральних цінностей поняття добра на поняття правильної дії означило перехід до етики сучасного типу, яка загалом слідує імперативному канону, розробленому ще Кантом³³.

Характерне для Нового часу зближення моралі й права в межах теорії природних (невід'ємних) прав людини призводить до свого роду «юридичного» розуміння моральних норм як універсальних вимог до поведінки людини, які можуть бути раціонально обгрунтовані та мають силу закону. Категорія універсального морального закону була узагальнена Кантом у вигляді поняття категоричного імперативу, що виступає як найвищий моральний принцип, якому ми повинні слідувати за будь-яких обставин. Цей вищий принцип, маючи об'єктивний, необхідний і безумовний характер, є основою для всіх конкретних моральних норм, а будь-який аморальний вчинок виявляється ірраціональним, оскільки він порушує категоричний імператив³⁴.

Кантівський категоричний імператив часто піддавався критиці через його суто формальний характер, який не передбачає змістовного визначення конкретних моральних норм. Такий формалізм може призвести до внутрішньої суперечливості множини моральних норм,

³¹ Див.: *Larmore Ch. The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 20.

³² Див.: *Sidgwick H. The Methods of Ethics*. London: Macmillan, 1874. P. 105.

³³ Див.: *Gaus G. What is deontology? Part two: reasons to act*. *The Journal of Value Inquiry* 35, 2001. P. 188-189

³⁴ Див.: *Johnson R., Cureton A. Kant's moral philosophy*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition)* / Edward N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/kant-moral/>

кожна з яких за своєю суттю відповідає категоричному імперативу. Так, наприклад, норми, що забороняють вбивати і говорити неправду, можуть за певних обставин увійти в суперечність одна з одною, коли висловлена правда виявляється причиною смерті іншої людини, як це показано вже у знаменитій статті Канта «Про уявне право брехати з людинолюбства» (1797). Небезпека такого конфлікту між нормами існує для будь-якої деонтологічної етичної системи, яка претендує на те, щоб обґрунтувати принципи людської поведінки. Тому одним із напрямків розвитку таких систем у межах аналітичної філософії стало наповнення визначених ними моральних норм реальним змістом, а також розробка механізмів, що дозволяють уникати зазначених суперечностей.

Прикладом такого роду системи є «етика умовних обов'язків», створена Девідом Россом у першій третині ХХ ст.³⁵, яку Девід Філіпс позначив, як «класичну деонтологію», на відміну від етичної концепції Канта, яка може бути названа «абсолютною деонтологією»³⁶. Росс критикує моністичний підхід до побудови нормативної етики, відповідно до якого всі етичні норми виводяться з якогось одного (базового) морального принципу. Типовими моністичними теоріями є утилітаризм із його принципом корисності й абсолютний деонтологізм Канта, заснований на категоричному імперативі як єдиній формулі для здійснення й оцінки людських вчинків. Критика Россом цих теорій є досить характерною для ранньої аналітичної філософії, з її суттєвим спиранням на здоровий глузд.

Так, Росс зазначає, що коли «пересічна людина» вважає, що вона повинна виконати дану комусь обіцянку, то вона робить це зовсім не тому, що вона «прорахувала» всі можливі наслідки такої своєї дії та переконалася, що вона призведе до збільшення загальної користі. Дійсно, зазвичай під час дотримання обіцянки ми думаємо насамперед про минуле, а не про майбутнє, а саме про самий факт обіцянки, наявність якого і є єдиною підставою для того, щоб оцінювати дотримання обіцянки як морально правильний (і морально необхідний) вчинок. Отже, зовсім не заперечуючи, що врахування наслідків вчинку може відігравати важливу роль у їх моральній оцінці, Росс наголошує, що

³⁵ Див.: Ross W.D. *The Right and the Good* (1930) / ed. Philip Stratton-Lake. New York: Oxford University Press, 2002; Ross W.D. *Foundations of Ethics: the Gifford Lectures Delivered at the University of Aberdeen, 1935-6*. Oxford: Clarendon Press, 1939.

³⁶ Див.: Phillips D. *Rossian Ethics. W.D. Ross and Contemporary Moral Theory*. Oxford University Press, 2019.

можуть бути й інші підстави моральної правильності вчинків, зокрема, той факт, що ми просто вважаємо себе зобов'язаними вчинити так, а не інакше.

Щодо категоричного імперативу Канта, то, будучи сформульованим у тій формі, яку він йому надав, — як абсолютна вимога, що не допускає жодних винятків, — категоричний імператив виявляється надто ригористичним і непридатним для практичного застосування. Адже навіть закони природи зазвичай формулюються як деякі тенденції, а не як операції, що завжди реально відбуваються:

Ми не можемо стверджувати, наприклад, що певна сила, яка прикладається до тіла певної маси, завжди змушуватиме його рухатися з певною швидкістю в напрямку прикладеної сили; бо, якщо на тіло впливає така сама сила у протилежному напрямку, воно залишається нерухомим; а якщо на нього впливає якась сила в третьому напрямку, напрямком руху тіла відхилитиметься від напрямків обох сил. Ми можемо тільки сказати, що будь-яка сила прагне (має тенденцію) надати тілу руху за напрямком своєї дії³⁷.

Саме таке формулювання дозволяє надати законам універсального характеру та саме такий сенс, на думку Росса, мають закони моралі:

Якщо ми хочемо сформулювати універсальні моральні закони, ми можемо формулювати їх лише як закони, що встановлюють зобов'язання на перший погляд (*prima facie obligation*), тобто закони, що встановлюють тенденції вчинків до обов'язковості в силу деякої особливості останніх³⁸.

Як зазначає Росс, саме ототожнення абсолютної обов'язковості з усього лише тенденцією бути обов'язковим і може породжувати конфлікт між моральними нормами, який легко усувається шляхом проведення відмінності між тенденцією та її реалізацією. Справді, якщо розглядати норми моралі як деякі абсолютні обов'язки, що імперативно наказують у тих чи тих обставинах діяти в певний спосіб, то доведеться визнати, що рано чи пізно результатом практичного застосування таких норм будуть взаємовиключні (суперечливі) вимоги до людської поведінки, що істотно підриває ідею моральної норми як такої.

Щоб уникнути зазначеної суперечливості, Росс вводить поняття *умовного морального обов'язку* (*prima facie duty*), як такого, що не має абсолютного характеру безумовного до виконання, але який актуалізується (стає справжнім обов'язком) за відсутності достатньо

³⁷ Ross W.D. *Foundations of Ethics: the Gifford Lectures Delivered at the University of Aberdeen, 1935-6*. Oxford: Clarendon Press, 1939. P. 86.

³⁸ *Ibid.*

обґрунтованих перешкод морального чи позаморального характеру (наприклад, якщо немає інших більш вагомих умовних обов'язків, які вимагають зворотного). Усі моральні норми (моральні принципи) є не чим іншим як умовними обов'язками, актуалізація яких залежить від конкретної ситуації, у якій перебуває моральний суб'єкт. Отже, приймаючи рішення, як слід діяти в тому чи тому випадку (відповідно до морального обов'язку), необхідно враховувати всі умовні обов'язки суб'єкта (а також інші можливі обставини) і те, у який спосіб ці умовні обов'язки співвідносяться один з одним у цій ситуації, які з них пре-валюють, які мають другорядне значення. Усі ці конкретні фактори неможливо передбачити заздалегідь (тим більше, апріорно), тобто, незважаючи на те, що ми можемо знати свої умовні обов'язки загалом, ми не можемо заздалегідь знати, які з них повинні актуалізуватися в тих чи тих конкретних обставинах. Інакше кажучи, Росс фактично пропонує таку відповідь на «практичне питання» Канта: «Ми маємо певне знання моральних принципів, але ми не знаємо, як ми повинні взагалі чинити в кожній конкретній ситуації»³⁹.

Зі свого боку, знання моральних принципів має апріорний і невіддільний характер, тобто воно походить не з досвіду та не дедукується логічним шляхом із якихось позаморальних положень, а ґрунтується на особливій моральній інтуїції. Фактично, моральні норми відіграють роль свого роду аксіом, які приймаються без доведення в силу їх самоочевидності. У цьому контексті Росс займає позиції етичного плюралізму, постулюючи низку умовних моральних обов'язків, які лежать в основі відповідних моральних норм. А саме до таких основних обов'язків він відносить: (1) чесність (ми повинні дотримуватись обіцянок і не брехати); (2) відшкодування збитків (якщо унаслідок наших дій хтось зазнав шкоди, то ми зобов'язані її відшкодувати); (3) вдячність (ми повинні бути вдячні іншим людям за принесене нам добро та намагатися відповідати взаємністю); (4) справедливість (ми повинні розподіляти духовні та матеріальні блага відповідно до гідності та внеску кожного в спільну справу); (5) доброта (ми повинні прагнути покращувати якнайбільше умови життя інших людей); (6) самовдосконалення (ми зобов'язані покращувати наші позитивні якості й умови нашого життя); (7) незаподіяння шкоди (ми не повинні завдавати будь-якої шкоди іншим людям)⁴⁰.

³⁹ Dancy J. An ethics of prima facie duties. *A Companion to Ethics*. Blackwell Publishing, 2011. P. 223.

⁴⁰ Див.: Ross W.D. *The Right and the Good* (1930). Philip Stratton-Lake, ed. New York: Oxford University Press, 2002. P. 21.

Роберт Ауді запропонував цікаву комбінацію плюралістичного підходу, характерного для етики умовних обов'язків, з кантівським монізмом, яка спирається на той факт, що інтуїтивна самоочевидність тверджень цілком сумісна з можливістю їх виведення з інших тверджень⁴¹. Відповідно до такого розуміння, умовні обов'язки в сенсі Росса, будучи інтуїтивно самоочевидними, втім, логічно випливають із певного формулювання кантівського категоричного імперативу, а саме, з того його формулювання, яке вимагає ніколи не ставитися до людини як до засобу, а завжди — тільки як до мети. У результаті, перелічені вище умовні обов'язки — до яких Ауді додає ще обов'язок збереження та розширення свободи (власної та інших людей), а також обов'язок шанобливого ставлення до людей — отримують надійне та єдине обґрунтування.

Загалом, інтерпретація моральних норм як таких, що висловлюють умовні обов'язки, дозволяє уникнути їхньої абсолютизації та наближає етичну теорію до реальних життєвих умов. Як зазначає Чарльз Фрід, хоча деонтологічні нормативні системи, які визначають правильність людських вчинків, можуть здаватися жорсткими та навіть суворими, насправді це далеко не так:

Деонтологічні системи зазвичай є складними та будуються з низки окремих норм. Хоча всі ці норми взаємопов'язані та впливають із деякого загального розуміння, що означає бути моральною особою, проте вони не зводяться ні один до одного, ні до якогось одного головного морального припису. Область правильного не може бути вичерпана якоюсь однією всеохоплюючою нормою, так само як поняття щастя не можна звести до якоїсь окремої насолоди. Більше того, навіть у всій своїй системі категоричні норми не повністю покривають моральний простір. Не можна прожити життя, керуючись лише вимогами моралі. Після того, як ви уникли зла та виконали свій обов'язок, залишається ще багато можливостей для вибору. Справді, саме консеквенційні системи, на кшталт утилітаризму, є деспотичними за всією сукупністю вимог, що висувуються ними до морального суб'єкта. Для утилітариста будь-якої миті існує лише один правильний спосіб дій, а саме: завжди і в будь-який спосіб сприяти найбільшому щастю для найбільшої кількості людей. Зупинитися хоча б на мить чи задовольнитися другим кращим рішенням — значить не виконати свій обов'язок. [...] Порівнюючи з таким деспотичним і всепоглинаючим режимом, обмежений абсолютизм деонтології є позитивним полегшенням⁴².

⁴¹ Audi R. *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value*. Princeton University Press, 2004.

⁴² Fried C. *Right and Wrong*. Cambridge: Harvard University Press, 1978. P. 13-14.

References

1. *Anscombe E.* Modern moral philosophy. *Philosophy* 53, 1958.
2. *Audi R.* The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value. Princeton University Press, 2004.
3. *Bentham J.* An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Oxford: Clarendon Press, 1907.
4. *Boatright J., Smith J.* Ethics and the Conduct of Business. Pearson, 2017.
5. *Bradley B.* Contemporary consequentialist theories of virtue. *The Oxford Handbook of Virtue*. Oxford University Press, 2018.
6. *Cureton A., Hill T.E.Jr.* Kant on virtue: seeking the ideal in human conditions. *The Oxford Handbook of Virtue*. Oxford University Press, 2018.
7. *Dancy J.* An ethics of prima facie duties. *A Companion to Ethics*. Blackwell Publishing, 2011.
8. *Denis L.* Kant's conception of virtue. *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge University Press, 2006.
9. *Driver J.* Ethics: The Fundamentals. Wiley-Blackwell, 2006.
10. *Foot P.* Natural Goodness. Oxford: Clarendon Press, 2001.
11. *Frankena W.* Ethics, Englewood Cliffs. New York: Prentice Hall, 1963.
12. *Fried C.* Right and Wrong. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
13. *Gaus G.* What is deontology? Part two: reasons to act. *The Journal of Value Inquiry* 35, 2001.
14. *Hursthouse R.* On Virtue Ethics. Oxford: Oxford University Press, 1999.
15. *Johnson R., Cureton A.* Kant's moral philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition)* / Edward N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/kant-moral/>
16. *Larmore Ch.* The Morals of Modernity. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
17. *MacIntyre A.* Virtue ethics. *Encyclopedia of Ethics* / L.C. Becker and Charlotte B. Becker. 2nd ed. New York and London: Routledge, 2001.

18. *MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press. Thrid edition, 2007.
19. *Mill J.S.* Utilitarianism, London : Parker, Son & Bourn. West Strand, 1863.
20. *Morality and Rational Self-Interest* / ed. David P. Gauthier. Englewood Cliffs, New York : Prentice-Hall, 1970.
21. *Nagel T.* The Possibility of Altruism. Princeton. New York : Princeton University Press, 1978.
22. *Phillips D.* Rossian Ethics. W.D. Ross and Contemporary Moral Theory. Oxford University Press, 2019.
23. *Rashdall H.* The Theory of Good and Evil: A Treatise on Moral Philosophy. V. 1 and 2. Oxford : Elibron Classics, 2004.
24. *Rawls J.* A Theory of Justice (revised edition). Oxford: Oxford University Press, 1999.
25. *Ross W.D.* Foundations of Ethics: the Gifford Lectures Delivered at the University of Aberdeen, 1935-6. Oxford : Clarendon Press, 1939.
26. *Ross W.D.* The Right and the Good (1930) / ed. Philip Stratton-Lake. New York : Oxford University Press, 2002.
27. *Russell D.* Practical Intelligence and the Virtues. Oxford : Oxford University Press, 2009.
28. *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. London : Macmillan, 1874.
29. *Slote M.* Morals from Motives. New York : Oxford University Press, 2001.
30. *Swanton C.* Virtue Ethics: A Pluralistic View. Oxford : Oxford University Press, 2003.
31. *Zagzebski L.* Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. New York : Cambridge University Press, 1996.
32. *Zagrebski L.* Exemplarist virtue theory. *Metaphilosophy*. 41. 2010.

ANALYTIC NORMATIVE ETHICS AND ITS DEVELOPMENT TRENDS

Yaroslav Shramko

Abstract. The paper presents an overview of the main conceptions and approaches in the field of normative ethics, developed within modern analytical philosophy. Two main types of normative ethical theories are considered — teleological and deontological ones, which differ in defining the concept of right and the concept of good and interpreting relationship between them. Theories of the teleological type (consequentialism and virtue ethics) are characterized by putting good as the primary category of ethics, which is defined independently of other ethical concepts, in particular, what can be considered right and wrong. The category of morally right, on the contrary, is defined in these theories through the concept of good, namely, as something that increases (maximizes) good or contributes to its realization. Thus, the teleological (in a broad sense) approach to ethics assumes the derivation of moral norms, in particular those that determine right behavior, from the concept of good, which acts as some basic (ultimate) goal, the achievement of which is seeking by any moral person. This ultimate and unconditional good does not depend on any moral norms and can be defined in different ways. Based on how the concept of good is concretized, various teleological concepts of normative ethics are possible. In particular, we can distinguish between egoism, altruism and utilitarianism. Both egoism and altruism have their followers among analytical philosophers, but the most widespread is utilitarianism. In theories of the deontological type (ethics of duty), the relationship between the main ethical concepts actually changes to the opposite, namely: the category of moral right is considered as the main and primary one. Accordingly, the good in such theories appears to be a subordinate concept and is ultimately defined through moral norms that enshrine and codify what is considered morally right.

Keywords: teleology, deontology, consequentialism, virtue ethics, ethics of duty.

Надійшла до редакції 24 травня 2022 р.

Шрамко Ярослав Владиславович

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Shramko Yaroslav

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086



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



shramko@rocketmail.com



<https://doi.org/10.31812/apm.5519>

ПРОБЛЕМА СОКРАТА: КЛАСИЧНІ СТРАТЕГІЇ РОЗВ'ЯЗАННЯ ТА ЇХ АНАЛІТИЧНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ В ДОСЛІДЖЕННЯХ К. ПОППЕРА ТА Г. ВЛАСТОСА

Андрій Абдула

Анотація. Проблема Сократа — одна з давніх філософських проблем. Сократа називають «засновником Західної філософії» і «першим справжнім філософом», але, можливо, той Сократ, якого ми знаємо, був лише літературним персонажем у діалогах Платона. Навіть його сучасники не могли однозначно відповісти на запитання «ким був Сократ насправді?». Три найближчих до нього античних автори, твори яких збереглися, — Аристотель, Ксенофонт і Платон — давали йому суперечливі характеристики, а більш пізні автори довільно використовували його образ.

Водночас, дослідники не полишали спроб відтворити «історичного Сократа». На кінець XIX ст. остаточно сформувались декілька стратегій щодо вирішення проблеми Сократа саме як історико-філософської та методологічної проблеми. На основі цих стратегій виникли їх сучасні інтерпретації як в аналітичній філософії, так і за її межами.

У статті розглянуто основні підходи до розв'язання сократівської проблеми з урахуванням тих методологічних орієнтирів, які було вироблено протягом останнього часу: виокремлення літературно-контекстуального (герменевтичного) й аналітичного напрямів дослідження, унітарного й еволюційного підходів, історично зорієнтованого аналізу та ін.

Також акцентовано на двох підходах, що представляють аналітичний напрям і які можна розглядати в межах еволюціоністської парадигми щодо розв'язання проблеми Сократа. Ці підходи поєднують як спільна методологічна настанова, так і загальна тенденція щодо протиставлення портретів Сократа і Платона. Однак за філософською вагою і впливом ці підходи значно різняться.

Перший із цих підходів представлений у працях відомого британського філософа К. Поппера, зокрема в його основоположній праці «Відкрите суспільство та його вороги». Він у цій праці приділив значну увагу постаті Сократа, протиставивши його Платону. Сократ для К. Поппера — представник відкритого, вільного суспільства, водночас як Платон — «пророк» закритого суспільства. Розв'язання проблеми Сократа для К. Поппера —

це філософське обґрунтування такого протиставлення, тому цій проблемі приділена значна увага.

Другий підхід репрезентує методологію, розроблену видатним американським істориком філософії Г.Властосом, яку характеризують як «аналітичний девелопменталізм». Загалом вона також спрямована на пошук аргументів на користь протиставлення філософії Сократа та філософії Платона. Водночас дослідження Г.Властоса зосереджено переважно навколо питань історико-філософського змісту. Його концепція вважається однією із засадничих у цьому напрямі дослідження.

Ключові слова: проблема Сократа, К.Поппер, Г.Властос, аналітичний девелопменталізм.

Проблема Сократа належить до числа тих філософських проблем, які зберігають свою значущість протягом усієї історії філософії, залишаючись джерелом нових плідних ідей, дискусій, інтерпретацій. У своєму вихідному варіанті і її сучасних звучаннях ця проблема пов'язана зі спробами реконструювати історичний образ Сократа та визначити приналежну йому філософську спадщину на основі праць його сучасників, учнів і низки більш пізніх джерел. Водночас, проблема Сократа передбачає і містить у своїй основі питання щодо принципової можливості таких реконструкцій, їх методології та історичних варіацій, взаємозв'язку між ними. Нарешті, проблема Сократа — це не лише дискусія щодо того, ким насправді був Сократ, але й спосіб визначити статус сформованого навколо нього образу як певного культурного феномену.

Враховуючи той стійкий інтерес, який продовжує викликати сократівська проблема, спробуємо проаналізувати класичні стратегії її розв'язання та виявити тенденції, що характеризують сучасні дослідження. Також зацентруємо на аналітичному напрямі дослідження сократівської проблематики, представленою у працях К.Поппера та Г.Властоса.

Якщо спробувати сформулювати деяке узагальнене уявлення щодо спроб розв'язання проблеми Сократа протягом останніх декількох століть, то слід звернути увагу на значну кількість публікацій, присвячених цій тематиці. Однією з ключових робіт окресленого напрямку у XIX ст. прийнято вважати¹ есе Ф.Шлейермахера «Цінність Сократа як філософа» [1], а також дослідження К.Ф.Германа², які багато в чому стали основою тих ідей, від яких явно чи неявно відштовхувались

¹ Див.: *Dorion L.-A. The Rise and Fall of the Socratic Problem. The Cambridge Companion to Socrates. New York: Cambridge University Press, 2011. P. 1-24.*

² Стосовно значення досліджень К.Ф.Германа див.: *Kahn Ch.H. Vlastos's Socrates Phronesis. 1992. Vol. 37, No. 2. P. 240-241.*

у ХХ ст. А. Тейлор [2], Дж. Бернет [3], Г. Властос [4], К. Поппер [5], П. Вандер Вердт [6], Ч. Кан [7] та ін., а у ХХІ ст. — Л.-А. Доріон [8], Д. Нейлз, С. Моносон [9], Г. Барух [10], Д. О'Коннор [11] та ін.

Сократ не залишив після себе літературної спадщини. Тому стратегії розв'язання сократівської проблеми, перш за все, вибудовуються навколо історико-філософської інтерпретації праць його сучасників та учнів, твори яких збереглися, — Аристофана, Ксенофонта і Платона — хоча не вичерпуються ними³.

Найдавнішим джерелом вважається комедія Аристофана «Хмари» [12], у якій сатирично зображений Сократ уособлює збірний образ тогочасних інтелектуалів (натурфілософів, софістів), до яких Аристофан ставився вороже. Історичної ваги свідченням Аристофана надає те, що Сократ у платонівській «Апології» [13, с. 23-24], відкидаючи звинувачення проти нього, намагається спростувати цей образ, стверджуючи, що Аристофан «отруїв розум» присяжним, коли ті ще були молодими [9]. Якщо абстрагуватись від комедійної форми і порівняти цей портрет із портретом філософа, запропонованим Платоном, то розбіжності між ними можна пояснити і тим, що Платон характеризує більш зрілого Сократа, на якого могли суттєво вплинути політичні та соціальні потрясіння [2, с. 21].

Другим визначальним історичним джерелом щодо пошуку відповіді на питання, ким насправді був Сократ, вважаються праці давньогрецького історика Ксенофонта, найбільш значущою з яких є *Memorabilia* — «Спогади про Сократа» [14]. Прийнято вважати, що за своїм філософським та інтелектуальним рівнем Ксенофонт не дорівнював Платону, а тому і змістовно його праці поступаються роботам Платона [15, с. 48]. Зміст текстів Ксенофонта зазвичай характеризують як спробу виправдати Сократа і засвідчити той позитивний вплив, який він мав на учнів і друзів. Образ, змальований Ксенофонтом, який у деяких питаннях (фінансових, господарських) видається досвідченішим за Сократа, суттєво відрізняється від сократівського портрету Платона, що може пояснюватись тим «практичним» рівнем, на якому спілкувався з Ксенофонтом Сократ [9]. Водночас, як зазначають дослідники, на відміну від платонівського Сократа, Сократ Ксенофонта був досить «банальним», тобто, якщо цей образ є найближчим до реального Сократа, то важко пояснити його вплив на подальший розвиток філософії [8, с. 3]. До того ж

³ Особливу увагу дослідників привертають також праці Аристотеля та Діогена Лаєрція.

існують й інші застереження щодо автентичності цього портрету: наприклад, неспроможність Ксенофонта фізично приділяти стільки уваги спілкуванню з Сократом і суперечність між тим історичним фоном, який створює Ксенофонт у своїх творах та альтернативними джерелами з археології, історії та літератури [9].

Нарешті, ключовим джерелом у постановці та розв'язанні проблеми Сократа є праці його найвидатнішого учня — Платона, якому на момент судового процесу над Сократом було приблизно двадцять п'ять років. Існують археологічні та літературні підтвердження історичної достовірності наведених Платоном певних подій, дат, місць в аутентичних діалогах, у яких Сократ є домінуючою фігурою [9]. Платону віддають перевагу також тому, що зміст його ранніх діалогів, на відміну від текстів Ксенофонта, дозволяє пояснити факти, засвідчені обома філософами і підтверджені з інших джерел (зокрема, висунуті проти Сократа звинувачення, якщо слідувати образу, окресленому Ксенофонтом, взагалі втрачають свій сенс) [4, с. 6]. Існує і низка застережень стосовно того, чи відповідає платонівський образ Сократа дійсності, навіть у ранніх діалогах, які мали б бути написані під впливом Сократа. По-перше, Сократ, яким його зображує Платон, міг бути лише літературним персонажем, створеним для досягнення певних філософських цілей; по-друге, діалоги, що представляють Сократа як юнака, були, якщо вони взагалі існували, до народження Платона або припадали на часи його дитинства; по-третє, існує проблема точності певних дат та опису подій, оскільки стародавні описи могли містити певну похибку; по-четверте, Сократ Платона захищає різні (іноді протилежні) позиції в різних діалогах [9].

Проблематичність аналізу та зіставлення трьох основних джерел полягає також у тому, що кожен з авторів мав певні літературні амбіції, що ускладнює їхню філософську оцінку [6, с. 2]. До того ж, лише Аристофан писав за життя самого Сократа. Два інших ключових автора, учні Сократа — Платон і Ксенофонт — писали свої твори пізніше, ймовірно в літературному жанрі, який Аристотель назвав *logos sokratikos* («сократівські розмови»), де головною дійовою особою є Сократ. Цей жанр за свою сутність передбачає певну долю вигадки і значну свободу в тому, що стосується контексту та змісту, хоча Аристотель і розглядає *logos sokratikos* як певну форму мімізису (імітації) [8, с. 8].

Незважаючи на ці труднощі, протягом останніх століть було сформульовано декілька дослідницьких стратегій щодо проблеми Сократа, які можна вважати основними. Д. Нейлз і С. Моносон виокремлюють

чотири таких стратегії [9]. Перша з них, як зазначають дослідниці, передбачає зіставлення праць Аристофана, Ксенофонта з діалогами Платона та пошуку в них тих спільних моментів, на основі яких і має бути реконструйовано постать Сократа. До її недоліків відносять те, що між цими джерелами існує відносно невелика кількість прямих співпадінь. Водночас це не завадило розширити поле використання окресленої методології шляхом долучення праць досократичних філософів, що дозволило б засвідчити прогрес у філософських ідеях у порівнянні з їхніми поглядами.

Відповідно до другої стратегії, справжній Сократ виявляє себе в тих діалогах, де він не вважає себе мудрецем, натомість залишає філософські питання невіршеними, відкритими для подальшого розгляду. Проблематичним у цьому підході було те, що деякі визначальні діалоги, такі як-от «Апология» чи «Крітон», не підпадають під окреслені критерії, водночас інші важко чітко ідентифікувати.

Наступна інтерпретація виходить з того, що історичний Сократ зображений у ранніх Платонівських діалогах. Як один із головних недоліків цього підходу розглядають неможливість точно встановити хронологію діалогів, тобто визначити критерій, який дозволив би виокремити ранні твори Платона. Водночас використовувалися як різноманітні методи стильометрії, так і спроби змістовно прослідкувати еволюцію філософських поглядів Платона.

Нарешті, ще одна стратегія, ідентифікує Сократа крізь призму «Метафізики» Аристотеля через перехід від досократичних питань натурфілософії до проблем етики та через відсутність у нього теорії окремих форм.

На думку Д. Нейлз і С. Моносон, у ХХ ст. спроби розвинути та переосмислити ці стратегії були реалізовані у двох напрямках: літературно-контекстуальному (герменевтичному) й аналітичному [9]. Перший напрям пов'язаний з іменами Ф. Ніцше, С. К'єркегора, М. Гайдеггера, Г.-Г. Гадамера, розглядає філософські джерела як літературні твори, які є внутрішньо самодостатніми та самоцінними, і не передбачає однозначного розв'язання сократівської проблеми. Другий напрям, вигоки якого слід шукати в англо-американській філософській традиції, був розроблений у працях Г. Властоса [4] й апелює до аргументів у текстах і пошуку, зокрема, тез Сократа, несумісних із тезами Платона. До цього напрямку, на наш погляд, слід віднести і розв'язання проблеми Сократа, запропоноване К. Поппером [5].

Ч. Кан, зі свого боку, виокремлює дві основні тенденції тлумачення Платона, що сформувались у ХІХ ст. та знайшли продовження у

XX ст.: унітарний підхід, що відсилає до Ф. Шлейєрмахера, та еволюційний погляд, представником якого був К. Ф. Герман. Як зазначає Ч. Кан, К. Ф. Герман був першим, хто визнав «сократівський» період у попередніх роботах Платона та витлумачив послідовність діалогів, посилаючись на інтелектуальну біографію Платона [7, с. 240-241].

Л.-А. Доріон пропонує розгляд сократівської проблеми крізь призму есе Ф. Шлейєрмахера «Цінність Сократа як філософа», акцентуючи увагу на вихідній ідеї цієї праці щодо протиріччя між важливістю внеску, приписуваного Сократом в історії філософії, та типовими уявленнями щодо постаті Сократа [8]. У цьому есе Шлейєрмахер відзначає, що «з Сократом більшість письменників розпочинають новий період в історії грецької філософії; що в усякому разі явно означає, що він вдихнув новий дух і характер у ті інтелектуальні зусилля своїх співвітчизників, які ми розуміємо під назвою філософії», але водночас звертає увагу на те, що «він зовсім не займався фізичними дослідженнями, які становили головну частину грецької філософії [...] і що навіть щодо моральних досліджень, якими він займався найглибше, він жодним чином не прагнув звести їх до наукової форми, і що він не встановив для цього жодного фіксованого принципу, як і для будь-якої іншої галузі людського знання» [1, с. 539-540]. Тобто, відповідно до цих уявлень, Сократ цікавився виключно моральними питаннями, дбав передусім про покращення своїх учнів, розпитував своїх співрозмовників про найкращий тип життя, доступний людству, тощо [8, с. 2].

Щоб подолати це протиріччя, Шлейєрмахер, як зазначає Доріон, намагався дистанціюватись від праць Ксенофонта, з якими на той час асоціювався окреслений образ Сократа, виходячи з двох наступних принципів: а) Ксенофонт не був філософом, а отже не може вважатись кваліфікованим свідком; б) Ксенофонт настільки завзято захищав свого вчителя, що Сократ фігурує у його творах як представник усталеного порядку та найбільш традиційних цінностей. Таким чином формується настанова щодо пошуку «справжнього Сократа» не у Ксенофонта, а у Платона, але так, щоб не суперечити відомим фактам, які стосуються рис характеру Сократа і його практичних сентенцій [8, с. 3-4]. Наслідком реалізації цієї настанови, як зазначає Доріон, стала дискредитація (філософської цінності — А.А.) сократівських творів Ксенофонта, що знайшла відображення у працях відомих дослідників початку XX ст., зокрема А. Тейлора [8, с. 5].

Дійсно, А. Тейлор зазначає, що, «за винятком однієї чи двох деталей, Ксенофонт формально не суперечить нічому з того, що Платон

повідомляє нам про Сократа. Те, що він робить, це залишає речі поза увагою або зводить їх до рівня буденності» [2, с. 21]. Також Тейлор доходить висновку, що «опис Платоном свого Вчителя значною мірою є точним і що інформація, яку він повідомляє про нього, повинна сприйматися як історичний факт» [2, с. 35]. У підсумку, як відмічає Доріон, дослідники зосередились на дискусії щодо цінності інших джерел — Аристофана, Платона та Аристотеля [8, с. 6].

Критичну позицію щодо цієї настанови зайняв К. Поппер, який прагнув спростувати аргументацію Тейлора, вибудовуючи власний погляд на її розв'язання. Поппер пише: «Я намагався пояснити суперечливість між ранніми діалогами, зокрема між “Торгієм” та “Державою”, як таку, що виникає з фундаментальної розбіжності у поглядах Сократа і пізнього Платона. Кардинальна важливість цього питання, яке звичайно називають “сократівською проблемою”, певно виправдає те, що я втягнувся у довгу і почасти методологічну суперечку» [5, с. 374].

Основу аналізу згаданої суперечки для Поппера становлять згадані вище методологічні стратегії. Перша з них, яку Поппер називає «давнім розв'язанням сократівської» проблеми виходить з того, що певна група діалогів, яку можна назвати *сократівською* (зокрема, «Апологія Сократа», «Крітон») є історично достовірною, тобто вони описують реальні події і задумувались як такі. Водночас, більшість діалогів, включно з «Державою», є платонівськими, що підтверджується апеляціями до творів Ксенофонта, як незалежного свідка. Протилежна позиція, представлена у працях А. Тейлора та Дж. Бернета, виходить з того, що «свідчення» Ксенофонта не можна вважати незалежними і що Платон в усіх своїх діалогах описує погляди, характерні для сократівського вчення [5, с. 374].

Поппер підкреслює, що оскільки він загалом поділяє першу точку зору, об'єктом його критики має стати методологічний принцип, відповідно до якого «свідчення Платона — єдині доступні для нас свідчення з перших рук», і «Платон справді мав на увазі саме те, що він сказав» [5, с. 376]. Тези щодо спростування цього принципу Поппер будує навколо ідеї про внутрішню суперечливість Сократівського портрету Платона. При цьому можна виокремити принаймні дві групи аргументів.

Перша група аргументів Поппера стосується тих знайдених у Платона суперечностей, що торкаються питань загальнофілософського змісту: суперечності між Сократом як «піфагорійським філософом природи», зображеним у «Федоні» і «Державі», та Сократом, що

заперечує інтерес до філософії природи в «Апології»; обґрунтування доказів безсмертя душі у «Федоні» і скептичного ставлення до нього в «Апології»; розуміння мудрості в «Апології», яка полягає в усвідомленні власної обмеженості та її тлумачення у пізніх діалогах («Закони», «Політик»), де під мудрістю розуміється осягнення таємниць буття та мистецтво керувати державою, та ін.

Друга група аргументів демонструє суперечності між портретом Сократа (у ранніх діалогах) як захисника правди і свободи слова, представника індивідуалізму та егалітаризму, загалом, людини лояльної до афінської демократії та «платонівського» Сократа як догматика, готового видавати з політичних міркувань хибу за істину, колективіста та ворога демократії [5, с. 379].

З цих аргументів, на думку Поппера, випливає, що платонівські діалоги не є до кінця історично правдивими, а тому потребують додаткової інтерпретації. Виключенням може вважатись «Апологія», оскільки вона описує підтверджену історичну подію. Відповідно, вибудовуються дві лінії: та, в якій образ Сократа відповідає «Апології» (вона включає усі діалоги, сумісні з «Апологією», тобто є сократівською), і та, в якій образ Сократа суперечить «Апології», тобто платонівська⁴ [5, с. 380].

Якщо для К. Поппера проблема Сократа, незважаючи на її важливість, — лише засіб для досягнення його філософських цілей, то для іншого представника аналітичного напрямку, видатного історика філософії Г. Властоса, — це вихідна проблема у його філософських дослідженнях. Тим не менше, їхні позиції мають багато спільного. Як зазначає з цього приводу Г. Барух: «Властос, можливо, найвідоміший мейнстрімний коментатор Платона з 1950-х років минулого століття,

⁴ Слід зауважити, що дослідницький інтерес К. Поппера до проблеми Сократа виникає у процесі розгляду широкого кола проблем, які розроблялися як складова концепції «відкритого суспільства» у праці «Відкрите суспільство та його вороги». Один з основних мотивів цієї книги — протиставлення «відкритого» та «закритого» суспільств — має не лише аналітичний, але й історико-філософський та, навіть, історичний контекст — обидва типи суспільства розглядаються в межах протиставлення філософських традицій — з одного боку, систем Платона, Гегеля та Маркса, а з іншого — Сократа і Канта, та апелюють до історичних прикладів. Постать Сократа, мабуть, найбільше відповідає тому, щоб її можна було назвати символом «відкритого суспільства», у той час, як Платон представлений у значній мірі як ідеолог тоталітаризму. Тобто настанова Поппера щодо проблеми Сократа, зумовлена не в останню чергу спрямованістю і змістом його праці, полягає у протиставленні Сократа та Платона як ключових постатей в історії філософії, реальних історичних фігур і водночас як представників протилежних філософських традицій та систем цінностей

просуває цю інтерпретацію більш явно і систематично, але, на жаль, не згадує Пошпера» [10, с. 305].

Програму Г. Властоса характеризують як «аналітичний девелопменталізм» (analytic developmentalism), відрізняючи її від підходів тих аналітичних філософів, які звертались до інших аспектів сократівської проблеми [9]. Як відмічає Д. Нейлз, відповідно до цього підходу, платонівські діалоги розглядаються як дискретні послідовності, порядок яких дозволяє аналітику «відокремити» Сократа від Платона на основі різних періодів інтелектуальної еволюції Платона: у тій мірі, у якій змінюється Платон, змінюється і філософська особа його Сократа. Властос, на думку дослідниці, виходить з тих передумов, що Платона не слід розглядати як діалектика у поясненні неузгодженостей і суперечностей між діалогами, а також, що існують перспективи достовірного визначення хронологічного порядку, у якому були написані діалоги, і зіставити їх із розвитком поглядів Платона. Наслідком прийняття цього методу є висновок, що «ранні» діалоги Платона («Апологія», «Крітон», «Держава» — книга I та ін.) характеризуються прихильністю до історичного Сократа, «перехідні» («Євтидем», «Гіппій більший» та ін.) — відходом від «сократівських» поглядів і появою основних теорій, а «середні» («Кратіл», «Федон», «Держава» — книги II-X та ін.) — філософською зрілістю, в якій персонаж «Сократ» став рупором різних доктрин Платона [18, с. 273].

Застосовуючи окреслену методологію, Г. Властос формулює десять тез (порів. з аргументами К. Пошпера), у яких протиставляється Сократ «раннього» періоду творчості Платона («Socrates E») та Сократ «середнього» періоду («Socrates M»): 1) сфера інтересів «Socrates E» обмежується виключно моральною філософією, у той час як інтереси «Socrates M» охоплюють майже усі галузі філософії; 2) у Сократа «середнього» періоду була теорія форм та пізнання як пригадування, якої не було у Сократа «раннього» періоду; 3) «Socrates E» постійно шукає знання, але не знаходить його, у той час, як «Socrates M» впевнений у своїх знаннях; 4) Сократ «раннього» періоду не мав складної моделі душі, яку мав «більш пізній» Сократ; 5) «Socrates E» не цікавився математичними науками, на відміну від «Socrates M»; 6) «Socrates E» орієнтувався на простих людей, у той час, як «Socrates M» на еліту; 7) у Сократа «середнього періоду» творчості Платона є розвинута політична теорія, у якій він критикує демократію, якої немає у Сократа раннього періоду; 8) для різних періодів мають місце різні оцінки метафізичних засад краси; 9) має місце різне розуміння релігії; 10) наявні відмінності у використанні філософського методу

[19, с. 48-49].

Щодо оцінки результатів і наслідків використання запропонованої Г. Властосом дослідницької настанови, то вони досить різняться. З одного боку, відзначають значний вплив, пояснювальну цінність та широке використання, які мали запропоновані ним методологія та термінологія. З іншого боку, під сумнів ставиться достовірність такої реконструкції, враховуючи використання спеціальних та додаткових аргументів для її підтримки [18, с. 274].

Зокрема, Е. Вуд і Н. Вуд, піддають критиці один з найважливіших висновків, який є спільним у характеристиці Сократа як для К. Поппера, так і для Г. Властоса, а саме те, що Сократ (на відміну від Платона) був прибічником демократії. На думку дослідників, навіть в інтерпретації Властоса, демократія Сократа є чужою всьому, що взагалі можна було б розуміти як демократію, а наслідки цієї доктрини у кращому випадку є неоднозначними. Відповідно, набагато більш послідовною, простішою та історично обґрунтованою виглядає позиція, яка не потребує узгодження суперечливих свідчень різних авторів чи протиставлення Сократа у різних творах одного автора, і характеризує Сократа скоріше як ворога демократії, ніж як її захисника [20].

Л.-А. Доріон, у свою чергу відносить Г. Властоса до числа тих, «хто визнає вигадану природу *logoi sokratikoi*, але хто, тим не менш, сподівається розв'язати проблему Сократа». Адже і «*Socrates E*» і «*Socrates M*» можуть бути лише персонажами, створеними Платоном у літературному жанрі *logos sokratikos* [8, с. 14]. Апеляції ж до творів Ксенофонта, до яких вдається Властос, не дозволяють вирішити цю проблему, оскільки вони можуть підтвердити лише деякі з наведених тез і не враховують цілісності портрету Сократа, створеного Ксенофонтом [8, с. 15].

На думку дослідника, найбільш актуальна сучасна тенденція щодо можливості розв'язання сократівської проблеми як проблеми історичності Сократа загалом відповідає скептичній настанові та реалізується у спробах розглядати усі можливі версії Сократівського портрету як самоцінні й автономні, та як такі, що можуть бути інтерпретовані відповідно до тих філософських переконань, що належать їх авторові [8, с. 20].

Дійсно, як класичні, так і сучасні дослідження представлені не лише численними варіантами розв'язання сократівської проблеми, але різними, часто протилежними методологічними стратегіями: від спроб знайти надійну основу в фактах до посилення скептицизму щодо можливості відтворення історичного образу Сократа. Однак навіть

«розмиття» проблеми до меж літературних інтерпретацій не знижує її статусу: залишаючи без відповіді питання «ким був Сократ як історична постать?» ми повертаємось до питання «ким був Сократ для філософії, культури та цивілізації?». З іншого боку, відмова від пошуку історичної ідентичності сократівського портрету не обов'язково означає ігнорування фактів. Навіть якщо припустити, що, наприклад, коли ми звертаємось до розв'язання проблеми Сократа К. Поппером, ми маємо справу лише з певною філософською інтерпретацією, то ми можемо передбачати, що ця інтерпретація орієнтується на максимально можливу достовірність у межах тих цілей, які переслідував автор. Вочевидь, саме такий підхід і є характерним як загалом для аналітичної філософії, так і для аналітичних стратегій розв'язання проблеми Сократа, представлених у працях К. Поппера та Г. Властоса.

Література

1. *Schleiermacher F.* On the Worth of Socrates as a Philosopher. The Philological Museum. Vol. 2 / Ed by J. C. Hare. New York: Cambridge University Press, 2013. pp. 538-556.
2. *Taylor A.E.* Socrates. Boston: The Beacon Press, 1951.
3. *Burnet J.* Greek Philosophy: Thales to Plato. New York: St. Martin's Press, 1914.
4. *Vlastos G., Graham D.W.* Studies in Greek Philosophy. Volume II: Socrates, Plato, and Their Tradition. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.
5. *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги: в 2 т. Т. 1. Київ: Основи, 1994.
6. *The Socratic Movement / ed. by Paul A. Vander Waerdt.* Ithaca and London: University Press, 1994.
7. *Kahn C.H.* Vlastos's Socrates. *Phronesis*. 1992. Vol. XXXVII/2. P. 223-258.
8. *Dorion L.-A.* The Rise and Fall of the Socratic Problem. The Cambridge Companion to Socrates. New York: Cambridge University Press, 2011. P. 1-24.

9. *Nails D.*, Monoson S. Socrates. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition) / Edward N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/socrates/>.
10. *Baruch H.* Re-examination of Popper's Portrayal of Socrates. *Rethinking Popper*. Boston : Springer Science + Business Media B.V., 2009. P. 379-389.
11. *O'Connor D.* Xenophon and the Envious Life of Socrates. The Cambridge Companion to Socrates. New York : Cambridge University Press, 2011. P. 48-75.
12. *Арістофан.* Комедії. Харків : Фоліо, 2003.
13. *Платон.* Діалоги. Харків : Фоліо, 2008.
14. *Xenophon's* Memorabilia and the Apology of Socrates / translated by Sarah Fielding. Piscataway, NJ : Gorgias Press, 2016.
15. *Döring K.* The Students of Socrates. The Cambridge Companion to Socrates. New York : Cambridge University Press, 2011. P. 24-48.
16. *The Socratic movement* / ed. by Paul Vander Waerdt. Ithaca and London : Cornell University Press, 1994.
17. *Аристотель.* Поетика. Київ : Мистецтво, 1967.
18. *Nails D.* Problems with Vlastos's Platonic Developmentalism. *Ancient Philosophy. Mathesis Publications*, Vol. 13. 1993.
19. *Vlastos G.* Socrates, Ironist and Moral Philosopher. Ithaca, New York : Cambridge University Press, 1991.
20. *Wood E.*, Wood N. Socrates and democracy. A Reply to Gregory Vlastos. *Political Theory*, Vol. 14. No. 1, February 1986. P. 55-82.

References

1. *Schleiermacher F.* On the Worth of Socrates as a Philosopher. The Philological Museum. Vol. 2 / Ed by J. C. Hare. New York : Cambridge University Press, 2013. pp. 538-556.

2. *Taylor A.E.* Socrates. Boston : The Beacon Press, 1951.
3. *Burnet J.* Greek Philosophy: Thales to Plato. New York : St. Martin's Press, 1914.
4. *Vlastos G., Graham D.W.* Studies in Greek Philosophy. Volume II: Socrates, Plato, and Their Tradition. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1995.
5. *Popper K.* Vidkryte suspilstvo ta yoho vorohy: v 2t. T.1. Kyiv : Osnovy, 1994.
6. *The Socratic Movement* / Edited by Paul A. Vander Waerdt. Ithaca and London : University Press, 1994.
7. *Kahn C.H.* Vlastos's Socrates. *Phronesis*. 1992. Vol. XXXVII/2. P. 223-258.
8. *Dorion L.-A.* The Rise and Fall of the Socratic Problem. The Cambridge Companion to Socrates. New York : Cambridge University Press, 2011. P. 1-24.
9. *Nails D., Monson S.* Socrates. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition) / Edward N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/socrates/>.
10. *Baruch H.* Re-examination of Popper's Portrayal of Socrates. *Rethinking Popper*. Boston : Springer Science + Business Media B.V., 2009. P. 379-389.
11. *O'Connor D.* Xenophon and the Envidable Life of Socrates. The Cambridge Companion to Socrates. New York : Cambridge University Press, 2011. P. 48-75.
12. *Aristofan.* Komedii. Kharkiv : Folio, 2003.
13. *Platon.* Dialohy. Kharkiv : Folio, 2008.
14. *Xenophon's Memorabilia and the Apology of Socrates* / translated by Sarah Fielding. Piscataway, NJ : Gorgias Press, 2016.
15. *Döring K.* The Students of Socrates. The Cambridge Companion to Socrates. New York : Cambridge University Press, 2011. P. 24-48.

16. *The Socratic movement* / edited by Paul Vander Waerdt. Ithaca and London : Cornell University Press, 1994.
17. *Arystotel. Poetyka*. Kyiv : Mystetstvo, 1967.
18. *Nails D. Problems with Vlastos's Platonic Developmentalism. Ancient Philosophy. Mathesis Publications*, Vol. 13. 1993.
19. *Vlastos G. Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, New York : Cambridge University Press, 1991.
20. *Wood E., Wood N. Socrates and democracy. A Reply to Gregory Vlastos. Political Theory*, Vol. 14. No. 1, February 1986. P. 55-82.

**THE SOCRATES PROBLEM: CLASSICAL SOLUTION STRATEGIES
AND THEIR ANALYTICAL INTERPRETATIONS IN THE STUDIES OF
K. POPPER AND G. VLASTOS**

Andrii Abdula

Abstract. The Socrates problem is one of the oldest philosophical problems. Socrates is called «the founder of the Western philosophy» and «the first real philosopher», but perhaps the Socrates we know was just a literary character in Plato's dialogues. Even his contemporaries could not unequivocally answer the question «Who was a real Socrates?». Three ancient authors closest to him, whose works have survived (Aristophanes, Xenophon, and Plato), gave him contradictory characteristics, and later authors arbitrarily used his image.

At the same time, researchers did not abandon attempts to recreate the «historical Socrates». By the end of the 19th century, there had been formed several strategies for solving the Socratic problem as a historical-philosophical and methodological problem. Based on these strategies, modern interpretations arose both in analytic philosophy and outside of it.

The article examines the main approaches to solving the Socratic problem, taking into account the methodological guidelines that have been developed recently: distinguishing literary-contextual (hermeneutic) and analytic directions of research, unitary and evolutionary approaches, historically oriented analysis, etc.

It also focuses the attention on two approaches representing the analytic direction of research and considered within the framework of the evolutionist paradigm for solving the problem of Socrates. These approaches are united by a general methodological guideline and a general tendency to contrast the portraits of Socrates and Plato. However, these approaches differ significantly in terms of philosophical weight and influence.

The first of these approaches is presented in the works of the famous British philosopher Karl Popper, in particular, in his pivotal work *The Open Society and its Enemies*. In this work, Popper paid considerable attention to the figure of Socrates comparing him with Plato. For Popper, Socrates is a representative of an open, free society, while Plato is a «prophet» of a closed society. For K. Popper, solving the problem of Socrates is a philosophical justification for

such an opposition; therefore, the paper draws considerable attention to this problem.

The second approach represents the methodology developed by the preeminent American historian of philosophy G. Vlastos, which is characterized as «analytic developmentalism». In general, it is also aimed at finding arguments in favor of opposing the philosophy of Socrates and the philosophy of Plato. At the same time, Vlastos's research is mainly focused on questions of historical and philosophical content. His concept is considered one of the fundamental ones in this direction of research.

Keywords: the Socrates problem, Karl Popper, Gregory Vlastos, analytic developmentalism.

Надійшла до редакції 22 вересня 2022 р.

Абдула Андрій Іванович

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Abdula Andrii

Department of Philosophy

Kyryvi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kyryvi Rih

50086



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



standrewne2@gmail.com



<https://doi.org/10.31812/apm.7626>

ЧИМ І. КАНТ ЗАВЕРШУЄ «КРИТИЧНУ СПРАВУ»? (ДО ПИТАННЯ ПРО ЗМІСТ ТРЕТЬОЇ «КРИТИКИ»)

Оксана Панафідіна

Анотація. У статті розглянуто завершальний етап «цілої критичної справи» І. Канта в контексті критичної філософії загалом (викладеної ним у трьох «Критиках»: «Критиці чистого розуму», «Критиці практичного розуму» та «Критиці сили судження»). Головна ідея статті полягає в тому, що змістом третьої «Критики» є не естетика, телеологія, біологія, екологія, теорія систем чи філософія науки, як і всі вони разом, а рефлектувальна сила судження як одна із вищих пізнавальних спроможностей трансцендентального суб'єкта. Вона має власний апріорний принцип (суб'єктивний принцип формальної доцільності природи) і власну ділянку (ein Boden) для легітимного вжитку (проте не царину (das Gebiet)). Автор наводить три аргументи на користь цієї ідеї: (1) важливо розрізнати власне критику (як пропедевтику) і філософську доктрину, що складається з метафізики природи та метафізики звичаєвості; (2) головне завдання третьої «Критики» — не побудова цілісної філософської системи (доктрини), а розв'язання загальної проблеми, що стосується умов можливості і меж пізнання індивідуальних формоутворень; (3) перш ніж судити про численні окремі ідеї, варто схопити цілісну ідею, тобто вписати зміст «Критики сили судження» в контекст «критичної справи» загалом. І. Кант приділяє особливу увагу окресленню границь правомірного вжитку ключових термінів у конкретному контексті, як-от «доцільність природи» та «сила судження». Предметом розгляду у третій «Критиці» є естетичні судження рефлексії (судження про прекрасне і піднесене природи та мистецтва) і телеологічні судження про предмети природи як цілі. Якщо трансцендентальний принцип рефлектувальної сили судження в аспекті її естетичного різновиду виступає конститутивним принципом для почуття задоволення та незадоволення, то в аспекті її телеологічного різновиду — регулятивним для спроможності пізнання. І. Кант наголошує на тому, що критика сили судження не стосується того, як ми пізнаємо природу, а охоплює те, як ми можемо судити про неї за межами теоретичного пізнання з огляду на реальність надчуттєвого, що є предметом практичної філософії.

Ключові слова: І. Кант, критична справа, «Критика сили судження» (третья «Критика»), рефлектувальна сила судження, доцільність природи, естетичні судження, телеологічні судження.

Наприкінці Передмови до першого видання «Критики сили судження» (далі КСС, або третя «Критика») І. Кант говорить, що він цим твором завершує свою «цілу критичну справу» та не зволікаючи переходить до розробки доктринальної частини філософії. Але чим саме завершується Кантова «критична справа»? Щодо цього питання в дослідницькій літературі існують доволі різні позиції.

Як зазначає Е. фон Гартман, упродовж ХІХ ст., починаючи з романтиків, домінуючим підходом у сприйнятті Кантової третьої «Критики» був т. зв. естетикоцентризм, згідно з яким вона тлумачилася як «засаднича книга» з естетики, а сам І. Кант вважався «засновником всієї сучасної естетики» (цит. за: [4, с. СХХХІV-СХХХV]). Така позиція є небезпідставною. Відомо, що філософ, працюючи над книгою, яка мала завершити його критичну справу, спочатку планував назвати її «Критика смаку».

Менш поширеним є підхід, біля джерел якого стоїть Г. Гегель, — вбачати головний зміст цього класичного твору в телеології. Якщо Г. Гегель виходив із того значення, яке мала телеологія для традиційної метафізики, яку він перевів на діалектичні рейки, то сучасні дослідники пов'язують її здебільшого з філософією науки. Зокрема, П. Наттерер називає КСС «філософським дослідженням із біології та екології» [10, с. 35]. В. Терлецький головною тематикою КСС називає естетику і телеологію, у той час як першої «Критики» — теоретичне пізнання, а другої — моральне вчення [3, с. 49].

Дійсно, на перший погляд КСС складається із двох розділів («Критика естетичного судження» і «Критика телеологічного судження»), які мало корелюють або не корелюють взагалі одне з одним, а отже, структура цього твору сучасному читачеві видається дещо штучною. Складається враження, як зауважує Р. Вікс, що дві частини Кантівського трактату мають різні предмети, а те, що вони мають і спільну тему, стає очевидним тільки після ознайомлення з Кантівською філософією загалом [13, с. 2]. Натомість, як стверджує К. Америкс, унаслідок великої кількості накопиченого наукового матеріалу та загального прагнення до спеціалізації більшість сучасних дослідницьких робіт, присвячених філософії І. Канта, продовжує зосереджуватися на одній «Критиці», і зазвичай лише на відносно невеликій частині тексту [5, с. 2].

Метою цієї статті є обґрунтування тези, що в «Критиці сили судження» І. Кант завершує побудову свого проєкту критики чистого

розуму (у широкому сенсі¹) не розробкою естетичного чи телеологічного вчення, як і їх разом, а аналізом і встановленням межі легітимного вжитку особливої пізнавальної спроможності трансцендентального суб'єкта — рефлектувальної сили судження, яка є зв'язною ланкою між розсудом і розумом. Як видається, І. Кант, будучи представником Просвітництва, має амбіцію надати вичерпну структуру всіх наявних у людини як розумної істоти пізнавальних спроможностей, які є умовою можливості різних типів досвіду (досвіду наукового пізнання, морального та рефлексивного досвіду, зокрема естетичного), і представити їх як цілісну систему.

Для обґрунтування цієї головної тези важливими є такі три попередні зауваги, які уможливають введення читача в контекст розглядуваної проблеми. По-перше, І. Кант неодноразово наголошував, що в межах його філософії необхідно (принаймні мислено) *розрізнати критику та доктрину*. Якщо перша є пропедевтикою, необхідною передумовою розгляду філософських проблем по суті, то друга — це і є власне метафізика, побудована відповідно до висновків критики, що складається із двох частин — метафізики природи (або натурфілософії) і метафізики свободи (або ж моральної філософії). «Метафізика як природи, так і звичаєвості, а надто *підготовча* (пропедевтична) критика розуму, що наважується [злетіти] на власних крилах, і становлять, власне, усе те, що в справжньому сенсі можна назвати філософією», — говорить І. Кант ще в «Критиці чистого розуму» [KdV B 878]². І хоча в листі до К. Л. Райнгольда від 28 грудня 1787 р. філософ пише, що йому тепер відомі три частини філософії — теоретична філософія, телеологія і практична філософія, — у самій третій «Критиці» він знову принаймні двічі підкреслює двоподіл метафізики (саме з проголошення й обґрунтування цієї тези він розпочинає обидві редакції Вступу). Згідно з І. Кантом, ані естетика, ані телеологія не

¹ Мається на увазі цілісний Кантівський проект критики, викладений у трьох його трактатах: «Критиці чистого розуму», «Критиці практичного розуму» та «Критиці сили судження». Як слушно зауважує В. Терлецький, «читач жодної з «Критик» не відчуватиме, що має бути ще наступна, хоча ретроспективно і помічатиме зв'язок із попередньою» [4, с. XVI]. Сам І. Кант, судячи з усього, не передбачав, що «критична справа» вимагатиме написання аж трьох книг, однак, для того, щоб судити про неї як про «цілу критичну справу», необхідно узгодити ідеї всіх трьох «Критик», знайти те, що утворює їх спільне ядро та реконструювати у вигляді системи критичної (не доктринальної) філософії.

² Посилання на праці І. Канта здійснюється відповідно до загальноприйнятої пагінації. KdV — Критика чистого розуму (В — друге видання 1787 р.), KdU — Критика сили судження.

утворюють самостійної частини доктрини, а тому за потреби можуть примикати до теоретичної або практичної філософії, хоча критика такої пізнавальної спроможності як сила судження має розглядатися як повноцінна частина загального проєкту критики чистого розуму (як спроможності трансцендентального суб'єкта давати принципи, незалежні від досвіду) [KdU 168]. Із цього слідує, що увага І. Канта у КСС зосереджується не стільки на естетиці чи телеології, скільки на самій *силі судження* та виявленні умов і меж її легітимного вжитку.

По-друге, Кантова третя «Критика» як завершальна частина його «критичної справи» є настільки багатоплановою, багатofункціональною і тематично розмаїтою, що доволі важко збагнути її зміст і вичленувати її концептуальне ядро. Український перекладач КСС В. Терлецький звертає увагу на те, що читач у творі натрапляє на досить різні теми та сюжети: естетика, яка внутрішньо диференціюється на теорію суджень смаку, теорію літератури та мистецтва, теорію продукування творів мистецтва, естетику природи; філософська телеологія; філософська теологія; ідея системи філософії, що має пов'язати природу (пізнання) та свободу (мораль); філософія природи, передусім органічної; питання пізнання з теоретичної філософії; моральна філософія; філософія культури; філософія історії; ряд полемічних історико-філософських сюжетів [4, с. XVI-XVII].

В. Дадлі та К. Енгельгарт вважають, що І. Кант, працюючи над КСС, намагався розв'язати цілу низку проблем, що залишились відкритими після публікації перших двох «Критик», головною з-поміж яких вони називають нездоланну прірву, яка утворилась між нашим теоретичним (науковим) поглядом на світ природи та нашим практичним (моральним) поглядом на нашу власну свободу дій. Завдання третьої «Критики» — примирити ці дві перспективи, продемонструвавши, що ми спроможні судити (хоча і не знати), що свобода діє у світі природних закономірностей, оскільки природа як система містить не тільки діючі причини, але і цілеспрямовані істоти [7, с. 7-8]. Р. Вікс також стверджує, що головний філософський інтерес І. Канта зосереджується на питанні філософської координації того, що *існує* з наукової перспективи, і того, що *має бути* з моральної, а тому максимально прагне поєднати факти із цінностями, дійсність з ідеалами [13, с. X].

Справді, сам І. Кант у другій редакції Вступу до КСС згадує про глибоку безодню (Kluft), що відмежовує надчуттєве від явищ і не дозволяє їм у певний спосіб впливати одне на інше, а також про те, що рефлектувальна сила судження робить можливим перехід від чистого теоретичного розуму до чистого практичного, від способу думання

згідно з принципами природи до способу думання згідно з принципами свободи [KdU 175-176]. Утім, указану проблему можливості побудови цілісної системи філософії (доктрини) можна вважати значимою з огляду на використання висновків із пропедевтичної критики для утворення її міцних підвалин, тобто не стільки за змістом, скільки *за наслідками*. Більш слушною в цьому контексті мені видається думка Е. Касірера, який пропонує оцінити історичне значення Кантової третьої «Критики», виходячи із того, що саме із філософії кінця XVIII ст. утворено матеріал для його критичного питання, і перш ніж розглядати численні окремі питання, які піднімаються І. Кантом у цьому творі, виявити ту *загальну проблему*, над розв'язанням якої він працював. Такою загальною проблемою для філософа, як стверджує Е. Касірер, є одна із базових проблем традиційної метафізики, зокрема метафізичної телеології, — *проблема індивідуального формоутворення* (individuellen Formung) [6, с. 303, 306]³. Цілком у дусі критики І. Кант міркує в такому напрямку: перш ніж що-небудь говорити про доцільні формоутворення у природі та мистецтві, необхідно дати відповідь на питання «Завдяки якій пізнавальній спроможності я можу про них судити, наскільки правомірним і об'єктивно значущим буде мое судження?» (Е. Касірер також нагадує, що принаймні з часів Плотіна ідея організму й ідея краси пов'язуються із проблемою форми та виражають відношення світу чистої форми до світу явищ; усе дійсне як загалом, так і в окремих частинах має форму, оскільки за ним стоїть абсолютний формуючий розум [6, с. 298].)

По-третє, виявляючи головний зміст і проблематику третьої «Критики», необхідно керуватись Кантовою настановою — перш ніж судити про окремі ідеї, варто *схопити ідею загалом*, адже, як він зазначає наприкінці Передмови до другого видання першої «Критики», «в усякому творі, особливо якщо він розгортається у формі вільної бесіди, можна викопати, вириваючи з контексту окремі місця і порівнюючи їх одне з одним, позірні суперечності, що кидають тінь на весь твір в очах тих, що покладаються на чужу оцінку, але дуже легко можуть бути розв'язані тим, хто опанував ідею в цілому»; це дозволить не тільки освоїти авторський задум як системне ціле, але, порівнюючи

³ Щоправда в англо-американській традиції представлена інша версія того, що спонукало І. Канта до написання КСС. Так, П. Гайер, посилаючись на другу редакцію Вступу, зазначає, що Кантова «концепція систематичності форм і законів природи передбачає пряму відповідь на Юмову проблему необхідності каузальних законів» [8, с. 551]. Напевне, І. Кант і в третій «Критиці» по-своєму синтезував континентальну раціоналістичну та британську емпіричну філософію.

думки автора щодо певного предмета, подекуди і зрозуміти його навіть краще, ніж він сам себе розумів [KdV В XLIV, 370]. Якщо в цьому контексті брати за ціле всю Кантову «критичну справу», то її головна інтенція полягає в тому, щоб *поставити у правомірні для них межі всі пізнавальні спроможності трансцендентального суб'єкта* і на цьому підґрунті з'ясувати відповідь на питання: чи можлива і як можлива завдяки критиці чистої спроможності пізнання (тобто спроможності судити за апіорними принципами) доктрина на основі того, що властиво цим нашим спроможностям? [KdU 176]. Отже, у першій «Критиці» І. Кант поставив у межі законності (теоретичний) розсуд, у другій — (практичний) розум, а в третій — (рефлектувальну) силу судження. Разом вони утворюють систему вищих пізнавальних спроможностей, які мають власні апіорні конститутивні або регулятивні принципи, а розсуд і розум, крім того, ще й законодавствують у певній царині (das Gebiet) — царині понять природи та поняття свободи відповідно. Сила судження, хоча і не має власної царини, проте має ділянку (ein Boden) для побудови метафізики, яку необхідно дослідити настільки глибоко, наскільки сягає перша підвалина спроможності незалежних від досвіду принципів. Для цієї ділянки дійсним є її власний трансцендентальний принцип — *принцип формальної доцільності природи* [KdU 176-177]. Хоча цей принцип є суто *суб'єктивним* (у Кантівському сенсі), тобто сила судження встановлює закон не природі та не свободі, а виключно для самої себе (геавтономія), проте він апіорний, а отже, вказує на всезагальну умову, виключно за якої речі можуть стати об'єктами нашого пізнання [KdU 31-32; 181-182].

Висновком до наведених міркувань може стати твердження самого І. Канта щодо кола питань, яким присвячена КСС. Воно, по суті, обмежується трьома: (1) чи має сила судження як одна із вищих пізнавальних спроможностей (поруч із розсудом і розумом) свої апіорні принципи; (2) якими є ці принципи: конститутивними або суто регулятивними (і не посвідчують жодної власної царини); (3) чи дає вона правила а пріорі почуттю задоволення та незадоволення⁴

⁴ В. Терлецький переклав це Кантівське поняття як почуття втіхи та невтіхи. Однак, на мій погляд, більш точним буде «почуття задоволення та незадоволення». В Академічному тлумачному словнику слово «задоволення» — почуття і стан вдоволення чим-небудь; задоволеність. «Втіха» — почуття радості, задоволення, викликане ким-, чим-небудь; але має також додаткові нерелевантні конотації — забава, розвага; те, що заспокоює кого-небудь, полегшує горе, сум, неспокій, хвилювання і т. ін. Для порівняння: у трьох перекладах КСС англійською мовою різні перекладачі (James Creed Meredith (1911/1928), Werner S. Pluhar (1987), Paul Guyer та Eric Matthews (2000)) перекладали Gefühle der Lust und Unlust як feeling

(Gefühle der Lust und Unlust) як середньому члену між спроможністю пізнання та спроможністю бажання, тобто як одній із вищих спроможностей душі (чи, як пропонує перекладати Кантівське *das Gemüt* В. Терлецький, помислу), що містять у собі автономію (поруч із спроможністю пізнання та спроможністю бажання) [KdU 168]. Що стосується Кантової відповіді на вказані питання, то це потребує не тільки уважного прочитання та коментаторського викладу тексту КСС, але і значною мірою *аналітичної реконструкції Кантового задуму загалом* (з урахуванням вказаних вище трьох моментів).

Відштовхуючись від тези Е. Касірера про те, що саме метафізична телеологія стала відправним пунктом для міркувань І. Канта у третій «Критиці», можна спробувати реконструювати те, що він здійснив у межах цього твору на завершення власної «критичної справи». Ще з часів античності телеологія трактується як вчення, що містить у собі два аспекти: *онтологічний* (вчення про цільову причину, про доцільність як світу загалом, так і окремих його частин) та *гносеологічний* (пізнавальний підхід і пояснювальний принцип). *І. Кант*, виходячи із загальної настанови «коперніканського перевороту», *робить наголос на гносеологічному аспекті телеології* і навіть вважає, що всі попередні телеологічні вчення є неспроможними (чому присвячені § 72-73 «Діалектики телеологічної сили судження»).

Кантовий критичний підхід значно трансформує загальну настанову гносеологічного аспекту традиційної метафізичної телеології. Якщо в межах останньої визнавалось два шляхи пізнання (з позиції кінцевого та залежного інтелекту та з позиції безумовного і творчого інтелекту) [6, с. 298], то І. Кант бере до уваги тільки один, проте суттєво його видозмінює. Згідно з філософом, трансцендентальний суб'єкт має *обмежені пізнавальні спроможності*; він, справді, починає пізнання з одиничних речей, порівнює їх і об'єднує у види і роди, але, на відміну від емпіриків, І. Кант визнає, що цей суб'єкт керується також і власними апріорними формами та принципами. Що стосується такого шляху пізнання як з позиції безумовного і творчого інтелекту (з перспективи Бога), то філософ його відкидає, причому не тільки у третій «Критиці», але ще і в першій. Так, у «Критиці чистого розуму» він розрізняє людський дискурсивний розсуд, якому доступне тільки чуттєве споглядання та підведення особливого під загальне, і розсуд якоїсь іншої можливої розумної істоти, який спроможний на інтелектуальне споглядання (інтуїтивний). Крім того, він у трансцендентальній

діалектиці доводить, що розум, який у теоретичному пізнанні виходить за межі будь-якого можливого досвіду, заплутується в суперечностях (вчення про антиномії чистого розуму), тому розум законодавствує тільки в царині поняття свободи, а отже, може легітимно застосовуватись виключно у сфері практичного (у сфері теоретичного його функція зводиться лише до регулятивної).

У третій «Критиці» І. Кант знову повертається до ідеї «іншого можливого розсуду» і у зв'язку з цим — до проблеми специфіки наших (людських) пізнавальних спроможностей, тепер уже в аспекті сили судження, яка як раз і відповідає за підведення особливого під загальне. У § 77 він приходить до висновку, що, якби насправді існував такий інший розсуд, то це б елімінувало всю проблематику останньої з-поміж трьох «Критик», адже для нього не було б потреби в чуттєвому спогляданні особливого та руху думки від частин до цілого (а саме ціле не містило б у собі випадковості зв'язку між частинами, тобто можливість цілого не розглядалась би як залежна від частин, а навпаки, можливість частин в аспекті їх властивостей і зв'язку мислилась би як залежна від цілого), а також у розрізненні можливого та дійсного [KdU 405-408]. Оскільки ми не можемо ані підтвердити, ані спростувати існування такого розсуду, нам залишається тільки гіпотетично припустити, що він існує, а це дозволить нам, з огляду на наявність у нас рефлектувальної сили судження, міркувати про неймовірне розмаїття особливого у природі з *позиції цілого*, тобто підводити особливе під загальне, яке ще не дане⁵ (а саме в цьому і полягає функція вказаного різновиду сили судження порівняно з визначальною, якій загальне задає розсуд). Саме в цьому контексті має розглядатись Кантовий *принцип «немовби»* (als ob)⁶.

Центральним поняттям КСС є *поняття доцільності природи*, че-

⁵ Як зауважує Р. Закерт, рефлектувальні судження «представляють об'єкти єдиними з урахуванням їхнього складу, специфічних і різноманітних характеристик»; у них ми приділяємо особливу увагу тому, що відрізняє певний об'єкт від інших, об'єднаних під обраним нами певним поняттям. А це дозволяє виправити або ж підтвердити наше емпіричне визначальне судження [14, с. 70, 76].

⁶ Як зазначає В. Терлецький у коментарях і примітках до «Критики сили судження», І. Кант використовує цей сполучник у своїй критичній філософії для позначення такої теоретичної чи практичної ситуації, у якій стосовно певних понять або ідей ми не можемо говорити про пізнання чи поведінку у властивому значенні цих понять. Різні модуси «немовби»-настанови («найвища інтелігенція», «кожна розумна істота» як «законодавчий член у загальному царстві цілей», вживання понять в естетико-телеологічній настанові так, немовби завдяки ним описується те, як улаштований світ) дають змогу утворювати судження про нереальне, не перетворюючись у розмови про фіктивне [1, с. 542-543].

рез яке розкривається зміст трансцендентального принципу рефлектувальної сили судження. Як зазначає Е. Касіер, у сучасному слововжитку поняття доцільності значною мірою відрізняється від того, яке семантичне значення воно мало наприкінці XVIII ст.⁷ За часів І. Канта воно означало *взаємозв'язок і взаємодію частин завдяки ідеї цілого*, узгодженість, доречність чого-небудь для чогось іншого. Багато в чому поняття доцільності у філософа покривало те поле значень, яке у Г. В. Ляйбніца поняття гармонії⁸ [6, с. 306-307]. Ціле чуттєво не сприймається, тому його необхідно в певний спосіб мислити (або як реально існуюче, або як гіпотетично передбачуване для нас як суб'єктів пізнання); а оскільки підведення особливого під загальне, співвідношення частини та цілого належить до юрисдикції сили судження, то цілком закономірно, що предметом аналізу останньої Кантової «Критики» стає саме ця вища пізнавальна спроможність в її особливому — рефлектувальному — модусі.

Доцільність природи в межах КСС — це особливе апріорне поняття, яке не є категорією, оскільки породжене не розсудом, а виключно рефлектувальною силою судження для власних потреб, тобто для того, щоб користуватись ним, міркуючи про предмети природи (як предмет відчуттів), мати на увазі максимально повний *зв'язок досвіду*. Оскільки реального існування такої систематичної єдності ми не можемо довести, то ми її тільки постулюємо та припускаємо, а отже, цей апріорний принцип є всього лише *максимую рефлектувальної сили судження*. Завдяки останній ми по формі міркуємо про природу як про доцільну, як про таку, у якій багатоманітне є системно організованим. Як зазначає І. Кант, без допущення такої *трансцендентальної доцільності природи* (щодо спроможності пізнання суб'єкта) для нас неможливо було б збагнути за безкінечно розмаїтим у природі на емпіричному рівні будь-який порядок, ділити її продукти на роди

⁷ Про широту сучасного розуміння понять «ціль» (Zweck) і «доцільність» (Zweckmäßigkeit) можна скласти уявлення, наприклад, звернувшись до роботи Тьопфера (див.: [12]).

⁸ М. Санчес-Родрігес стверджує, що ставлення І. Канта до ляйбніцевсько-вольфівської метафізики є амбівалентним. З одного боку, їй, на думку філософа, бракувало критики людського розуму та було властиво нехтування дискурсивним характером людського пізнання, а з іншого — ідея наперед встановленої гармонії, правильно проінтерпретована, цілком спроможна витримати таку критику. Відтак, І. Кант у КСС критично трансформував ідею Г. В. Ляйбніца наперед встановленої гармонії і використав її для обґрунтування суб'єктивного принципу доцільності [11, с. 191-192]. А. Йорніг (Jauernig) також підтримує думку, що Кантівська критика філософії Г. В. Ляйбніца скоріше була спрямована проти ляйбніцеанства, ніж самого Г. В. Ляйбніца (див.: [9]).

і види (здійснювати «специфікацію природи»), щоб принципи пояснення та розуміння одного застосовувати також для пояснення і розуміння іншого, зрештою з такого заплутаного для нас різноманіття (у силу обмеженості наших пізнавальних спроможностей) створювати зв'язний досвід; як наслідок, ми не мали б провідної нитки для досвіду і його дослідження. Відтак, головне призначення рефлектувальної сили судження полягає в тому, що вона завдяки своєму апріорному принципу наказує суб'єкту міркувати про природу відповідно до закону, який І. Кант називає законом специфікації природи щодо її емпіричних законів (об'єктивний статус якого залишається проблематичним) [KdU 182-186].

Особливу складність для експлікації трансцендентальної філософії І. Канта загалом, як і змісту КСС зокрема, утворюють його численні *класифікації та протиставлення*. Проте вони є доволі важливими для розуміння суті всієї «критичної справи», оскільки дають можливість окреслити межі допустимого вжитку певного терміну в конкретному контексті. Що стосується поняття доцільності природи, то І. Кант спочатку відрізняє його від поняття практичної доцільності [KdU 180-181] (на що важливо окремо вказати, бо «ціль» і «доцільність» — це поняття розуму, і в контексті другої «Критики» асоціюються передусім із Кантовою практичною філософією), а потім проводить його внутрішній поділ на різних підставах. Це обов'язково необхідно брати до уваги, аналізуючи окремі частини тексту КСС. Так, саму доцільність природи філософ поділяє на природну й умисну (інтенційну); якщо перша належить до рефлектувальної сили судження та потребує іманентного вжитку розуму, тільки заради досвіду, то друга — до визначальної сили судження та потребує розуму в його позамежному (трансцендентному) вжитку [KdU 41-42]. Перший різновид доцільності природи І. Кант поділяє на суб'єктивну й об'єктивну [KdU 193; § 61], і саме цей поділ лежить в основі поділу трактату на «Критику естетичної сили судження» і «Критику телеологічної сили судження». У першій частині третьої «Критики» філософ проводить аналіз доцільності форм природи щодо наших пізнавальних спроможностей, а в другій — доцільність предметів природи уже щодо одне до одного, але тільки з перспективи нашого сприйняття цього відношення. Тобто, якщо в першому випадку йдеться про аналіз відношення об'єкта до суб'єкта з позиції суб'єкта (*суб'єктивна доцільність*), то у другому — про відношення об'єкта до об'єкта, але знову ж таки з позиції суб'єкта (*об'єктивна доцільність*). Крім того, І. Кант поділяє доцільність природи на формальну та матеріальну [KdU §§ 10-11, 62],

а також на відносну та внутрішню [KdU §§ 15, 63].

Що стосується поняття «сила судження», то важливо також усвідомити, про який її різновид філософ говорить у кожному окремому випадку. Він систематично наголошує на необхідності розмежування визначальної (*bestimmenden*) і рефлектувальної (*reflektierenden*) сили судження, причому таке розрізнення вводиться І. Кантом саме у третій «Критиці» (у першій «Критиці» те, що відтепер іменується визначальною силою судження, позначалось як «трансцендентальна сила судження взагалі», а в другій — як «практична сила судження»), у якій предметом аналізу стає її другий різновид. Рефлектувальну силу судження він поділяє на естетичну і телеологічну. А говорячи про види рефлектувальних суджень, ще більше уточнює та конкретизує предмет свого дослідницького інтересу. У першій частині КСС філософ аналізує *естетичні судження рефлексії* (на відміну від естетичних суджень відчуття, наприклад, приємного, і суджень про морально добре), поділяючи їх на судження про прекрасне та судження про піднесене, а в другій — *телеологічні судження про предмети природи як цілі, або про організовані сутності* (*Organisierte Wesen*)⁹ (на відміну від об'єктивних формальних (математичних), телеологічних визначальних та об'єктивних матеріальних відносних суджень). Отже, якщо співвіднести різні Кантові класифікації доцільності природи та види рефлектувальної сили судження, то вийде, що естетичні судження про прекрасне (чисті судження смаку) передбачають суб'єктивну, формальну та внутрішню доцільність; естетичні судження про піднесене — суб'єктивну, формальну та відносну доцільність; телеологічні судження про продукти природи як цілі — об'єктивну, матеріальну та внутрішню доцільність.

Із такого уточнення І. Кант робить висновок, що трансцендентальний принцип рефлектувальної сили судження в аспекті її естетичного різновиду виступає *конститутивним принципом для почуття задоволення та незадоволення*, а в аспекті її телеологічного різновиду — *регулятивним для спроможності пізнання*. Він зазначає, що завжди має силу максима: там, де пізнання об'єктів перевищує спроможність розсуду, необхідно мислити об'єкти відповідно до властивих для нашої людської природи умов використання цієї спроможності; і якщо судження не можуть бути конститутивними принципами, які визначають

⁹ Кантовий термін *Organisierte Wesen*, як правило, перекладають як «організм», хоча, на мій погляд, це надто звужує сферу його застосування. Тільки у § 81 КСС зустрічається слово «*organisches*» (органічне), в інших місцях у І. Канта йдеться про організовані (впорядковані, системні) сутності (сущє, зокрема істоти).

об'єкт яким він є, то вони все ж залишаються регулятивними принципами, що відповідають людським цілям. З огляду на це, поняття доцільності природи в її продуктах є суб'єктивним принципом розуму для людської сили судження, який, будучи регулятивним, має таку саму необхідну значимість, як нібито він був об'єктивним принципом [KdU 402-405]. Що стосується естетичних суджень рефлексії та конститутивного принципу для почуття задоволення і незадоволення, то задоволення як від прекрасного, так і від піднесеного є за кількістю — загальнозначимим, за якістю — позбавленим інтересу, за відношенням — дає уявлення про суб'єктивну доцільність, за модальністю — представляє таку доцільність як необхідну [KdU § 24]. Відмінність між ними полягає тільки в тому, що задоволення від прекрасного є *позитивним задоволенням* від гармонії пізнавальних спроможностей (виображення, або уяви, і розсуду), яку ми пов'язуємо з уявленням про предмет, коли називаємо його прекрасним [KdU 217-218], а від піднесеного — скоріше *негативним (шануванням чи повагою)*, оскільки ми відчуваємо невідповідність уяви в естетичному визначенні величин із визначенням через розум, *але водночас* ми відчуваємо *задоволення* від того, що усвідомлюємо наші необмежені можливості через спроможність виходу за межі чуттєвості, у царину практичного [KdU 244-245; 257-258].

Насамкінець важливо зазначити, що, згідно з І. Кантом, телеологічні судження більше потребують критики, ніж естетичні, адже без такої критики перші закликають розум робити умовиводи, які можуть загубитись у позамежному, тоді як другі вимагають клопіткого дослідження тільки для того, щоб вони навіть за своїм принципом не обмежувались виключно емпіричним, а претендували на необхідну значимість для кожного [KdU 51-53].

Висновки. «Критикою сили судження» І. Кант завершує власну «критичну справу», головне завдання якої полягало в дослідженні питання про джерела та межі апріорного пізнання. Для самого філософа це завдання не було самоціллю, адже він неодноразово і в самих «Критиках», і в листах наголошував, що мріє, спираючись на критику трьох вищих пізнавальних спроможностей (розсуду, сили судження та розуму), побудувати метафізику як науку, яка б складалась із теоретичної і практичної частин, а в контексті третьої «Критики» переймався і питанням можливих переходів між ними. Однак, що стосується власне «критичної справи», то в КСС І. Кант завершує її окресленням правомірних меж для рефлектувальної сили судження, яка має власний апріорний трансцендентальний принцип формальної

доцільності природи. Він, хоча і є суб'єктивним (максимою), але диктує суб'єкту певний спосіб розгляду природи як обов'язковий, поруч із тим, що визначає розсуд у союзі із чуттєвістю (тобто не все, із чим має справу людина, вона пояснює через постановку питання «Чому щось має місце?», але і «Яка ціль?», «Заради чого?», «У чому сенс?» і т.п.). Трансцендентальний принцип рефлексивної сили судження є конститутивним і дає а priori правило почуттю задоволення та незадоволення, якщо йдеться про естетичні судження рефлексії, і регулятивним щодо спроможності пізнання, якщо йдеться про телеологічні судження про продукти природи як цілі. Більше того, коли І. Кант говорить про людину як цілеспрямований продукт природи, який спроможний судити про прекрасне та піднесене природи і мистецтва, а також рефлексувати про живу природу, якісно відмінну від неживої, то перед нею відкривається перспектива позадосвідного світу — того, що утворює предмет Кантівської практичної філософії. У такий спосіб І. Кант, можливо, і не прокладає міст над нездоланою прірвою між світом природи і світом свободи, між предметом теоретичної і практичної філософії, але точно пускає пороми, які курсують з однієї «царини» до іншої, від одного способу думання до іншого.

Література

1. *Кант І.* Критика сили судження. Київ : Темпора, 2022.
2. *Кант І.* Критика чистого розуму. Київ : Юніверс, 2000.
3. *Терлецький В.* Дискусійні питання в історії виникнення третьої «Критики» Імануеля Канта. *Sententiae*. 2018. 37 (2). С. 49-61.
4. *Терлецький В.* Передмова перекладача. На порозі завершення «критичної справи»: естетика, телеологія і система в «Критиці сили судження». Кант І. Критика сили судження. Київ : Темпора, 2022. С. XV-ССІІ.
5. *Ameriks K.* Interpreting Kant's Critiques. Oxford : Oxford University Press, 2003.
6. *Cassirer E.* Kants Leben und Lehre. Berlin : B. Cassirer, 1921.
7. *Dudley W., Engelhard Kr.* eds. Immanuel Kant: key concepts. Key concepts (Acumen Publishing). Durham : Acumen, 2011.

8. *Guyer P.* Kant's ambitions in the third Critique. The Cambridge companion to Kant and modern philosophy / Ed. by P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 538-587.
9. *Jauernig A.* Kant's Critique of the Leibnizian Philosophy: Contra Leibnizians, but Pro Leibniz. *Kant and the Early Moderns.* / Hrsg. D. Garber und B. Longuenesse. Princeton: Princeton University Press, 2008. P. 41-63.
10. *Natterer P.* Philosophie der Biologie: Mit einem Abriss zu Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft und einer interdisziplinären Bilanz der Evolutionsbiologie. Norderstedt: Books on Demand, 2010.
11. *Sánchez-Rodríguez M.* Der Begriff der Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie als kritischimmanente Transformation des leibnizschen Prinzips der Harmonie. *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie* / Hrsg. von P. Ordenes und A. Pickhan. Wiesbaden: Springer, 2019. P. 191-212.
12. *Toepfer G.* Zweckbegriff und Organismus: Über die teleologische Beurteilung biologischer Systeme. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.
13. *Wicks R.* Routledge philosophy guidebook to Kant on judgment. Oxford, UK: Routledge, 2007.
14. *Zuckert R.* Kant on beauty and biology. An Interpretation of the Critique of Judgment. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

References

1. *Kant I.* Krytyka syly sudzhennia. Kyiv: Tempora, 2022.
2. *Kant I.* Krytyka chystoho rozumu. Kyiv: Yunivers, 2000.
3. *Terletskyi V.* Dyskusiini pyttannia v istorii vynyknennia tretoi «Krytyky» Imanuela Kanta. *Sententiae.* 2018. 37 (2). S. 49-61.
4. *Terletskyi V.* Peredmova perekkladacha. Na porozi zavershennia «krytychnoi spravy»: estetyka, teleolohiia i systema v «Krytytsi syly sudzhennia». *Kant I. Krytyka syly sudzhennia.* Kyiv: Tempora, 2022. S. XV-CCII.

5. *Ameriks K.* Interpreting Kant's Critiques. Oxford : Oxford University Press, 2003.
6. *Cassirer E.* Kants Leben und Lehre. Berlin : B. Cassirer, 1921.
7. *Dudley W.*, Engelhard Kr. eds. Immanuel Kant: key concepts. Key concepts (Acumen Publishing). Durham : Acumen, 2011.
8. *Guyer P.* Kant's ambitions in the third Critique. The Cambridge companion to Kant and modern philosophy / Ed. by P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 538-587.
9. *Jauernig A.* Kant's Critique of the Leibnizian Philosophy: Contra Leibnizians, but Pro Leibniz. *Kant and the Early Moderns.* / Hrsg. D. Garber und B. Longuenesse. Princeton : Princeton University Press, 2008. P. 41-63.
10. *Natterer P.* Philosophie der Biologie: Mit einem Abriss zu Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft und einer interdisziplinären Bilanz der Evolutionsbiologie. Norderstedt : Books on Demand, 2010.
11. *Sánchez-Rodríguez M.* Der Begriff der Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie als kritischimmanente Transformation des leibnizschen Prinzips der Harmonie. *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie* / Hrsg. von P. Órdenes und A. Pickhan. Wiesbaden : Springer, 2019. P. 191-212.
12. *Toepfer G.* Zweckbegriff und Organismus: Über die teleologische Beurteilung biologischer Systeme. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.
13. *Wicks R.* Routledge philosophy guidebook to Kant on judgment. Oxford, UK : Routledge, 2007.
14. *Zuckert R.* Kant on beauty and biology. An Interpretation of the Critique of Judgment. Cambridge : Cambridge University Press, 2007.

HOW DOES I. KANT END HIS «CRITICAL ENTERPRISE»? (REVISITING THE SUBJECT MATTER OF THE THIRD CRITIQUE)

Oksana Panafidina

Abstract. The article examines the final stage of I. Kant's «entire critical enterprise» in the context of critical philosophy in general (explained by Kant in his three Critiques: *Critique of Pure Reason*, *Critique of Practical Reason*, and *Critique of the Power of Judgment*). The main idea of the article is that the content of the third *Critique* is not the aesthetics, teleology, biology, ecology, system theory or philosophy of science, like all of them together, but the reflective power of judgment as one of the higher cognitive faculties of a transcendental subject. It has its own a priori principle (the subjective principle of the formal purposiveness of nature) and its own territory (ein Boden) for rightful use (but not the domain (das Gebiet or ditio)). The author gives three arguments for this idea: (1) it is important to distinguish between *critique* itself (as propaedeutics) and philosophical doctrine, which consists of the metaphysics of nature and metaphysics of morals; (2) the main task of the *third Critique* is not the construction of a coherent philosophical system (doctrine), but the solution of a general problem concerning the conditions of the possibility and limits of knowledge of individual formations; (3) before judging numerous particular ideas, it is worth grasping the whole idea, that is, placing the *Critique of the Power of Judgment* in the context of the «critical enterprise» in general. Kant pays special attention to delineating the limits of rightful use of key terms in a specific context, in particular, such as «the purposiveness of nature» and «the power of judgment». The subject of consideration in the *third Critique* is the aesthetic judgments of reflection (judgments about the beautiful and the sublime of nature and art), and teleological judgments about objects of nature as ends. If the transcendental principle of the reflective power of judgment in the aspect of its aesthetic variety acts as a constitutive principle for the feeling of pleasure and displeasure, then in the aspect of its teleological variety, it is regulative for the faculty of knowledge. Kant emphasizes that the critique of the power of judgment does not concern to how we know nature, but how we can judge it beyond theoretical cognition in view of the reality of the supersensible, which is the subject of practical philosophy.

Keywords: I. Kant, critical enterprise, «*Critique of the Power of Judgment*» (third *Critique*), reflective power of judgment, purposiveness of nature, aesthetic judgment, teleological judgment.

Надійшла до редакції 20 серпня 2022 р.

Панафідіна Оксана Петрівна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Panafidina Oksana

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086



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



oxanapanafidina@gmail.com



<https://doi.org/10.31812/apm.7623>

MIND-BODY INTERACTION, PHYSICAL CAUSATION, AND THE NATURES OF SUBSTANCES IN DESCARTES'S PHILOSOPHY

Dmytro Sepetyi

Abstract. The article discusses the problem of the compatibility of Descartes's doctrine of interactionist substance dualism with his claims about the law of the conservation of the quantity of motion, about the way God maintains the world in existence, and about minds and bodies having only properties that are modes of thinking or extension respectively. The case is made that although there seem to be *prima facie* conflicts, they can be neutralised as merely apparent. The position that mental states cause some motions in the brain is consistent with Descartes's postulation of the existence of the law of conservation of the quantity of motion, insofar as it derives from God's immutability whereas souls are not immutable, as well as with the laws of conservation established by Newtonian physics, insofar as they don't prohibit purely redistributive changes and are established only for physical interactions. Descartes's interactionism does not conflict with his statements about the way God maintains the world in existence, if the latter are construed in the sense that God preserves motion in the world by preserving the laws of nature, and the conservation of the world by God is a continuation of the initial act of creation. The principle that all properties of a substance are modes of its main attribute agrees with substance dualism and interactionism, if we admit that Descartes's ontology of the world includes, besides substances of two kinds with their main attributes and modes of those attributes, something more — irreducible *sue generis* entities, such as the substantial union of body and soul and/or psychophysical laws of nature.

Keywords: Descartes, mind, body, attribute, substance, modus, dualism, interactionism.

Introduction

René Descartes's philosophy of mind-body relationship is a matter of intense debate both in contemporary philosophy of mind and history of philosophy. The former is concerned with the tenability of interactionist

substance dualism (the direction classically represented by Descartes); the latter focuses on the intrinsic coherence of Descartes's philosophy as a whole — especially, the relationship between Descartes's dualism and his explanations about the substantial union of soul and body ([7], [21], [23], [24], [25], [31], [34], [42], [43], [46], [52], [53]).

In particular, contemporary historians of philosophy pay much attention to a number of apparent tensions (conflicts) between, on the one hand, Descartes's thesis that mind and body causally interact, and, on the other hand, several other specific positions Descartes upheld. One source of such apparent tensions is found in the causal principle formulated in the Third Meditation. It was amply discussed in the recent literature ([2], [4], [6], [8], [9], [19], [20], [25], [28], [33], [34], [35], [37], [38], [40], [41], [44], [48], [49]), and I explored a number of possible ways to deal with the tensions elsewhere [47]; so we will not consider this issue here. Instead, we will focus on three other objections that purport to reveal incoherence in Descartes's views about substances and their interaction. Two of these originate in Descartes's physics, and the third one proceeds from his ontology in terms of substances, attributes and modes.

(1) Many contemporary opponents of interactionism think that the action of something non-physical (mind) on something physical (body) would violate fundamental laws of nature, such as the law of conservation of energy or momentum. Cartesian scholars ([13], [14], [18], [32]) point out that Descartes also postulated the existence of a law of this kind — the law of the conservation of the total *quantity of motion*. If mind-body interaction contradicts such laws, then Descartes's views are incoherent.

(2) A number of Cartesian scholars ([3], [15], [16], [17], [21], [22]) argued that some Descartes's statements in *Principles of Philosophy* and *Meditations* entail that bodies are causally inert, even with respect to other bodies. All motions in the world are caused by God; moreover, God maintains the world in existence *in the same way as he had created it* (AT VIII-1, 61-62 / CSM I, 240).¹ That is, God permanently recreates the world anew. Accordingly, the motions of bodies are just a matter of the

¹ Here and forthwith, references to the texts of Descartes and his correspondents are made to the classical French/Latin edition by Adam and Tannery [10], abbreviated as AT, and the English editions: Volumes I and II of *The Philosophical Writings of Descartes*, transl. by J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch [11], abbreviated as CSM; Volume III of *The Philosophical Writings of Descartes*, transl. by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, and A. Kenny [12], abbreviated as CSMK. The abbreviation is followed by a blank, the volume (if any, in Roman numerals), a comma, and the page number.

changes of their relative spatial locations in the process of God's permanent recreation of the world. In this perspective, it seems that there cannot be genuine causation between the physical (human body) and the mental (soul). Bodies cannot cause any mental states because they are inert, and the mental states (souls) have no influence on any motions in human bodies, because all such motions are entirely results of the continuous recreation of the world by God.

(3) In Descartes's philosophy, the fundamental ontology of the (God-created) world is described as constituted by substances of two kinds, minds or souls (*res cogitans*) and bodies (*res extensa*), such that all the properties and states of any substance are modes of one fundamental property, *attribute*, that of thought for minds and of extension for bodies. That is, no substance has any property, which is not a mode of the one attribute that represents its nature. Let us designate this claim as "the unification principle". This principle was explicitly formulated by Descartes (at least for substances of fundamental kinds, «pure substances»²) at least twice. Marleen Rozemond, in a recent influential re-examination of Descartes's dualism [42] made a special emphasize on the (underestimated, in her opinion) importance of this principle for Descartes's argument for dualism. And this seems to create a problem for Descartes's interactionism that, as far as I know, was not explicitly formulated and discussed in Cartesian scholarship.

The problem is that the principle of one attribute seems to entail that body and soul cannot have causal-dispositional properties-powers, such as the powers of some brain states to evoke certain sensational-perceptive states of the soul and the powers of some (volitional) states of soul to evoke certain states of (processes in) the brain (which, in their turn, cause behaviour). Such causal-dispositional properties-powers are neither modes of thoughts nor modes of extension. So, it seems that Descartes's ontology of substances, attributes, and modes is insufficient because it leaves no place for causal dispositions (powers), — at least, if Descartes was not a covert occasionalist (an adherent of the view of causation that was advanced later by Nicolas Malebranche). However, the hypothesis of Descartes's occasionalism is not supported by weighty textual evidence and seems to contradict to many statements about causation in Descartes's

² It is not clear, and is a matter of debates in the contemporary Cartesian scholarship, whether Descartes admitted the existence of «mixed» substances, in particular, whether he considered a human being, a *composite of soul and body*, as a substance (some representative pieces of the debate are [7], [23], [24], [26], [34], [46], [50], [51]).

texts throughout all periods of his work.

In what follows, we will consider these objections and problems in detail in order to find out whether and how Descartes's interactionism can be reconciled with his views about the existence of the law of conservation of the quantity of motion (as well as the conservation laws known to modern physics), about God's maintenance of the world in existence, and the unification principle.

1. Cartesian psychophysical interaction and the natural laws of conservation

The natural laws of conservation (of energy and momentum) can pose problems for Descartes's doctrine in two ways. First, if Descartes's physical theory posits the existence of such laws, it may seem that psychophysical interaction would violate them, and so holding both is incoherent. Second, even if psychophysical interaction does not contradict *Descartes's physics*, it may be ruled out by the conservation laws known by *modern physics*.

As for the first, Descartes's physical theory really posits the existence of the law of conservation of the quantity of motion (as one of the three fundamental laws of nature), pretty much like the law of conservation of momentum of modern physics. Although Descartes's account of this law is cast in terms that don't directly map into the terms of Newtonian and later physics, it suggests the following interpretation: «the total *quantity of motion*, as measured by the mass of each body multiplied by its speed, remains constant for the whole of the material world» [14, p.107]. It is important to note that Descartes's *quantity of motion* is a *scalar* quantity that involves speed but not its direction (unlike Newtonian physics's *momentum*, which involves velocity as a *vector* quantity, *speed and its direction*) [Ibid.]. Accordingly, there is «a standard view about Descartes that most commentators get from Leibniz»; on this view, «Descartes, of course, held that the quantity of motion in the world is conserved by God, as part of his conservation of the world as a whole through his doctrine of continual recreation», and so «Descartes held that mind can act on body only by changing the direction of motion in the world» [18, p.2]. Daniel Garber argues that this view is mistaken:

Descartes never held any such theory about how mind acts on body. For Descartes, it does not matter if the action of mind on body through volition causes a change in the quantity of motion. The laws of nature for Descartes are a consequence of God's action of the world through his activity as a *causa secundum esse*, a cause that sustains the world from moment to

moment. Because God is immutable, he maintains the same quantity of motion. But human minds are also causes of motion in the world for God. However, we are not *causae secundum esse*: we do not sustain bodies and motion. Furthermore, we are not immutable. So there is no reason why my body cannot add motion to the world [18, p. 3].

As for the second, a number of philosophers (see, for example, [1], [5, p. 107-109], [36, p. 180]) pointed out that the causal influence of mind on body can be produced in a way that does not change the total quantity of energy and momentum in the world (or a closed system) but results in the redistribution of energy and momentum between different parts of the world (or a closed system). Besides, because scientific evidence for the laws of conservation of energy and momentum is based on the experiments involving interactions only within the physical realm (rather than interactions between physical bodies and presumably nonphysical minds), it may be that the laws pertain only to such interactions, and there is no evidence of their applicability to the mind-body relationship. Even if the total quantity of energy or momentum changed as a result of nonphysical mind's action, this should not be considered as a *violation of the laws of nature*; it would be merely a matter of an *additional source of influence* that makes its contribution into the general dynamics of the physical processes in the brain (arguments to this point were advanced in [27, p. 58], [39, p. 110]). Consider an analogy: although Newton's law of universal gravitation says that *all bodies attract one another* with the force directly proportional to their masses, in fact, *bodies can repel one another if they are electrically charged* and their charges are either both negative or both positive, or *attract one another much stronger* if one charge is negative and another positive. No physicist takes the fact that bodies sometimes repel or attract one another under the influence of other (non-gravitational) forces as a violation of Newton's law of gravitation.

2. Was Descartes an occasionalist with respect to physical events?

In *Principles of Philosophy*, Descartes wrote that the universal, primary and general cause of all motions in the world is God (AT VIII-1, 61 / CSM I, 240). This does not amount to ruling out the possibility that physical events can cause physical or mental events. It can be that God is universal and general cause of all motions in the world in the sense that he is the *initial cause* of all there is, insofar as he had created the world with all

its laws of nature and provided bodies with causal dispositions. If so, then bodies (their states and motions) can be *direct efficient causes* owing either to God-established laws of nature or to God-provided causal dispositions (powers).

However, Descartes stated also that God maintains the world in existence *in the same way he created it*. In the Third Meditation, Descartes explained his *continued* existence by there being «some cause which *as it were creates me afresh at this moment* — that is, which preserves me» (AT VII, 49 / CSM II, 33; italics mine) and then wrote that «the same power and action are needed to preserve anything at each individual moment of its duration as would be required to create that thing anew if it were not yet in existence» and so «the distinction between preservation and creation is only a conceptual one» (AT VII, 49 / CSM II, 33). *Principles of Philosophy* contain a similar statement: God «now preserves all this matter in the same way, and by the same process by which he originally created it» (AT VIII-1, 62 / CSM I, 240). Some Cartesian scholars, such as Martial Guérolt [21], Gary Hatfield [22], Daniel Garber [15, 16, 17], Jonathan Bennett [3], and Tad Schmaltz argued that this means that God permanently recreates the world anew and «conserves motion by creating bodies in different positions from one moment to the next» [43, p. 314].³ Let us designate this construal as «recreationism».

Recreationism entails *occasionalism with respect to the physical*: the locations of all bodies at any moment, and, hence, all their motions in any period are entirely determined by where God (re)creates them every moment and so not by actions of other bodies. However, *occasionalism with respect to the physical* conflicts with Descartes's interactionism, which entails that some motions (in a human brain) are caused by mental states of a soul.

However, is the recreationist-occasionalist construal correct? The dominant answer among the contemporary Cartesian scholars seems to be negative. The opponents of the occasionalist construal point out that Descartes very often, throughout all periods of his work, talks of the motions of bodies and the volitions of souls as causes of other motions of bodies and mental states of souls [51, p. 295-296], and that an important (although not sufficiently explicated) place in Descartes's philosophy belongs to the notion of *occasional causes*, or simply *occasions* considered as occasions *not for God but for other efficient causes, especially for a human soul*. In particular, Descartes sometimes described motions in the brain as occasi-

³ Schmaltz later changed his view.

ons on which a human soul (*mind*) forms the corresponding *sensational-perceptual states and sensory ideas* «by means of the faculty innate to it» (AT XI, 149; AT VIII-2, 359 / CSM I, 304; for a detailed discussion, see [33]). Descartes also often talks of the soul's causing motions in the brain and (by their means) motions of parts of the human body (behaviour). Against this background, the statement that Descartes was an occasionalist (in the usual sense of Malebranche) with respect to all physical motions requires very strong textual evidence. Descartes's statements to which the supporters of the occasionalist construal appeal fall short of this requirement because they allow for other, non-occasionalist construals.

In particular, considering Descartes's statement in the Third Meditation that there is «some cause which as it were creates me afresh at this moment» (AT VII, 49 / CSM II, 33), we should pay attention to the idiom «as it were» («quasi» in Latin original), which indicates non-literal, figurative use of language. «As it were creates» (Latin *quasi creet*) is clearly not the same as «creates». If so, we can construe the discussed statement simply in the sense «that the same level of power needed to create a thing anew is required to conserve that thing in existence» [45, p. 366]. This construal becomes even more plausible if we consider another Descartes's statement in *Meditations*, Second Set of Replies: proceeding from the same premise («There is no relation of dependence between the present time and the immediately preceding time»⁴), Descartes formulates his conclusion somewhat differently: «hence no less a cause is required to preserve something than is required to create it in the first place» (AT VII, 165 / CSM II, 116). So it is very likely that Descartes meant the same by his statements in the Third Meditation and *Principles of Philosophy*: that the preservation of the world requires the same power as its creation, and that the order (laws of nature) God had established when he created the world is retained unchangeable while he preserves the world. Note that in *Principles* Descartes was especially concerned with the immutability of the order in the world (the fundamental laws of nature) that follows from the immutable nature of its creator, God.

We can also interpret Descartes's claims that «the same power and action are needed to preserve anything at each individual moment of its duration as would be required to create that thing anew if it were not yet in existence» and that «the distinction between preservation and creation is only a conceptual one» (AT VII, 49 / CSM II, 33) in the sense that

⁴ The point here is about logical necessity: the totality of facts about the world at a certain moment does not entail any facts about the world at a next moment; in particular, a thing's existence in past does not entail its existence at present.

immutable God (who acts in eternity rather than in time) does not perform a multitude of distinct acts of world-creation and world-preservation but that in some sense, the creation and the preservation of the world is *one continuous God's act*. In this perspective, the creation of the world and its preservation can be seen as two aspects of one God's act, and that is why «the distinction between preservation and creation is only a conceptual one» — in roughly the same way as the distinction between such properties of a triangle as the property of having three sides and the property of having three angles (these properties are conceptually distinct but inseparable, because it is logically impossible for a polygon having three sides to have any other number of angles but three).

Tad Schmaltz ([44, 45]) draws attention to the relevant historical background: such eminent medieval philosophers as Thomas Aquinas and Suarez considered the conservation of the world not as a series of distinct God's acts but as a continuation of the initial act of creation, and Descartes was well acquainted with this doctrine. In *Discourse on the Method*, he wrote about the claim «that the act by which God now preserves it [the world] is just the same as that by which he created it» as «an opinion commonly accepted among theologians» (AT VI, 45 / CSM I, 133). So, Schmaltz suggests that Descartes's later statements in that vein (in *Meditations* and *Principles*) are to be understood in the sense that «divine conservation consists in the continuation of an initial act of creation, and not in a series of distinct creative acts» [45, p. 366].

In his main works about the physical world — relatively early treatise *The World* as well as relatively late *Principles of Philosophy* — Descartes attributed causation of the motions of bodies not only to God (as the primary cause of the world with all its bodies and their motions) but also to other bodies' motions and laws of nature. So, in *The World* he wrote:

God alone is the author of all the motions in the world in so far as they exist and in so far as they are rectilinear; but it is the various dispositions of matter which render them irregular and curved. Likewise, the theologians teach us that God is also the author of all our actions, in so far as they exist and in so far as they have some goodness, but it is the various dispositions of our wills that can render them evil (AT XI, 46-47 / CSM I, 97).

This statement apparently contradicts the recreationist construal because it attributes God with the authorship of only the existence of motions and their «natural» rectilinear course, whereas all the deviations are imputed to bodies themselves. A recreationist can object that *The World* is Descartes's early work and it is likely that «mature» Descartes, the author of *Meditations* and *Principles*, has changed his views. However,

Descartes's statements in *Principles* about causes of motions are also unfavourable for the recreationist construal.

In the same fragment in *Principles* where Descartes talks about God as the cause of all motions in the world, he describes this cause not merely as universal and general but also as primary, and mentions that besides this general *primary* cause, «there is the particular cause which produces in an individual piece of matter some motion which it previously lacked» (AT VIII-1, 61 / CSM I, 240). In the next paragraph, he explains that these «secondary and particular causes of the various motions we see in particular bodies» are laws of nature (AT VIII-1, 62 / CSM I, 240). The very distinction between God as primary, universal and general cause and laws of nature as secondary and particular causes implies that God does not directly assign locations to every body at any time by (re)creating the world with new locations anew every moment; rather, he rules them by means of the secondary causes, laws of nature (which were established and are preserved by his power).

Somewhat later, after repeating the view that God continuously preserves the world «through an action identical with its original act of creation», Descartes explained that «when he created the world in the beginning God did not only impart various motions to different parts of the world but also produced all the reciprocal impulses and transfers of motion between the parts»; so «the motion which he preserves is not something permanently fixed in given pieces of matter, but something which is mutually transferred when collisions occur» (AT VIII, 66 / CSM I, 243). This clearly conflicts with the recreationist construal: if we suppose that God creates the world anew every moment, and this determines locations of every body at any time, Descartes's claim that God initially, when he created the world, imparted bodies with motions and produced «all the reciprocal impulses and transfers of motion» would make no sense.

In other Descartes's texts we also often meet statements about bodies having causal powers. So, in a letter to Princess Elisabeth (21 May 1643) Descartes wrote about «the power one body has to act on another» (AT III, 667 / CSMK, 219) and «the body's power to act on the soul and cause its sensations and passions» (AT III, 665 / CSMK, 218); in a letter to Mersenne (28 October 1640) he explained that «a body, once it has begun to move, has in itself for that reason alone the power to continue to move, just as, once it is stationary in a certain place, it has for that reason alone the power to continue to remain there» (AT III, 213 / CSMK, 155). If Descartes believed that bodies have the powers to retain the states of movement and rest, and to act on other bodies, and that some (human)

bodies have the power to act on the associated souls, he could not hold that bodies are entirely passive (causally inefficient). Moreover, the attribution to bodies of the powers to retain the states of motion and rest conflicts with the recreationist claim that a body's motion or rest is just a matter of succession of the momentary relative locations of bodies continuously recreated (and so relocated) anew by God.

I think that there is yet one important consideration (that I did not happen to meet in the Cartesian scholarship) against the recreationist construal. Consider again Descartes's statement in the Third Meditation that God «as it were creates me afresh at this moment», and so preserves me (AT VII, 49 / CSM II, 33). Suppose we omit «as it were», as the recreationist construal enjoins. Now think: what would such «recreation» (not merely «as it were recreation», whatever that means) amount to? In the same way as physical bodies, human selves as mental subjects (souls, or minds) — those who feel, think, will *etc.* — would every moment end to exist, and God would create, in their place, selves with continuous mental states anew. However, this would hardly be the continuous existence of (numerically) the same «thinking thing», mental subject (me, for example); it would rather be a chain of momentary static entities (which would not even qualify as «thinking things» because every such entity exists only for a moment and its mental states don't change). If I cease to exist, a new self created next moment in my stead (however much like me mentally) is not myself; just like if I do continue to exist and God creates my mental twin, that twin is just that — my mental twin, not me. So Descartes's «as it were creating me afresh», *if it really preserves me*, cannot be what recreationism entails.

3. The problem of the place of causal dispositions (powers) in Descartes's ontology of substances, attributes and modes

Marleen Rozemond [42] argued that for Descartes's philosophy (in particular, his proof of the real distinctness of mind and body), one of the fundamental claims is that every substance has one fundamental property-attribute (thought or extension), and all other properties of a substance are modes of its attribute. We will refer to this claim as «the unification principle». Rozemond bases her construal on Descartes's statements in *Principles of Philosophy* (1.53) and *Comments on a Certain Broadsheet*. In the former, Descartes wrote that «each substance has one principal

property which constitutes its nature and essence, and to which all its other properties are referred», and explained:

Thus extension in length, breadth and depth constitutes the nature of corporeal substance; and thought constitutes the nature of thinking substance. Everything else which can be attributed to body presupposes extension, and is merely a mode of an extended thing; and similarly, whatever we find in the mind is simply one of the various modes of thinking. For example, shape is unintelligible except in an extended thing; and motion is unintelligible except as motion in an extended space; while imagination, sensation and will are intelligible only in a thinking thing (AT VIII-1, 25 / CSM I, 210-211).

Likewise in *Comments*, Descartes wrote that «at least when it is a question of a simple subject [...] rather than a composite one», it is impossible that one such subject (that is, substance) had several different «attributes which constitute the natures of things», so that «the concept of the one is not contained in the concept of the other» (that is, a property of a substance is not a mode of its main attribute). It is impossible because if a simple substance had several such (main) attributes, this would mean that it has two different natures, and Descartes considered this as a contradiction (AT VIII-2, 349-350/ CSM I, 298).

The focus on the unification principle is pivotal for Rozemond's view of Descartes's philosophy in at least two respects. First, she advances a construal of Descartes's argument for the real distinctness of soul and body as crucially dependent of the unification principle. Second, she claims that the principle «one substance – one main attribute» refutes the construal of Descartes's doctrine as *trialism* (rather than dualism), which involves the recognition that not only souls and bodies are substances but a *human being as a composite of soul and body* is a (third kind of) substance as well. Both these Rozemond's points are very controversial. As for the first, there are good alternative construals of Descartes's argument – such as one advanced by Margaret Wilson [47], [48, p. 185-199], which better fits the structure of Descartes's argument as it was explicitly formulated in *Meditations* and does not requires further principles, formulated by Descartes in other works for other purposes. As for the second, one can object, as Paul Hoffman [24, p. 269] did, that Descartes statement in *Comments* was made with the explicit reservation «at least when it is a question of a simple subject [...] rather than a composite one», and this reservation leaves open the possibility of a composite substance that has several conceptually independent attributes that are not modes of one another.

However, the fact that Descartes held the unification principle for simple substances, souls and bodies, can on its own be taken as posing a problem for his interactionism. According to the unification principle, all mental states (sensations, imaginings, volitions, etc.) belong to souls and are modes of thought, and all properties or states of bodies are modes of extension. However, where in this ontology is the place for such properties as powers (causal dispositions) of the human body (brain) to evoke mental states (sensations) of the soul and powers (causal dispositions) of the soul (when in some volitional state) to evoke some motions in the brain (that, in their turn, evoke the corresponding behaviour)? They are neither modes of thought nor modes of extension, so, according to the unification principle, they cannot belong neither to the soul nor to the body.

That Descartes's ontology of substances, attributes and modes leaves out causal powers was noted already by Nicolas Malebranche in *Dialogues on Metaphysics and on Religion*:

But that bodies should in themselves be capable of receiving a certain power by the efficacy of which they can act upon the mind I can not understand. For what would this power be? Would it be a substance or a mode? If a substance, then the bodies do not act, but only this substance in bodies. If this power is a mode, then there is a mode in bodies which will be neither movement nor figure ([30, P. 150-151] / [29, p. 180]).

In other words, if Descartes's fundamental ontology of the (God-created) world is confined to substances of two kinds (*res cogitans* and *res extensa*), and each substance has only the properties that are modes of its nature-constitutive main attribute (thought and extension accordingly), then causal powers (at least those that connect minds and bodies) are left out. If so, Descartes's should have repaired this deficiency, and there seems to be four alternative ways to do it:

- either (1) make such causal powers into special kind of substances, neither thinking nor extended;
- or (2) renounce the unification principle;
- or (3) allow for special ontologically fundamental kind(s) of entities that are neither substances nor substance's main attributes nor their modes;
- or (4) accept occasionalism, of the kind later developed by Malebranche (the view that all causation in the world is a matter of direct God's actions).

Malebranche considered a possible Cartesian reply that «God has united my mind to my body so that in consequence of this union my mind and my body can act reciprocally upon one another, in virtue of the natural laws», and objected that this reply lacks explanation as to what kind of reality is meant by such terms as «union» and «general laws» ([30, p. 152] / [29, p. 181]). It seems to be neither substance, nor substance's main attribute, nor its mode.

In the perspective of this criticism and weighty reasons (discussed in section 2) to think that Descartes was not an occasionalist, how can Descartes's substance dualism agree with his interactionism?

I think that the answer that best agrees with the corpus of Descartes's texts is that although the way Descartes usually explicitly sets forth and explains his philosophical system is as if his fundamental ontology reduces to the substances of two kinds with their main attributes and modes of these attributes, this exposition is not precise, because in fact, Descartes recognizes that there is something more — special relationship (substantial union) of soul and body and/or general laws of nature. The most adequate answer to Malebranche's question as to what kind of reality Descartes means by these terms would be that they are special kinds of reality, *sui generis*, that go beyond the ontology of substances, substances' main attributes and their modes. It is mistaken to require their explanation in terms of other notions, because they are themselves fundamental, *primary* notions that are sort of inherent in us. Descartes explicitly states this in his letter to Princess Elisabeth (21 May 1643):

First I consider that there are in us certain primitive notions which are as it were the patterns on the basis of which we form all our other conceptions. . . . as regards body in particular, we have only the notion of extension, which entails the notions of shape and motion; and as regards the soul on its own, we have only the notion of thought, which includes the perceptions of the intellect and the inclinations of the will. Lastly, as regards the soul and the body together, we have only the notion of their union, on which depends our notion of the soul's power to move the body, and the body's power to act on the soul and cause its sensations and passions. I observe next that all human knowledge consists solely in clearly distinguishing these notions and attaching each of them only to the things to which it pertains (AT III, 665 / CSMK, 218).

On the other hand, some Descartes's statements can suggest another construal, that as far as soul-body interaction is concerned, the «locus» of causal dispositions is the soul. Sometimes, Descartes states that the capacity of uniting with body (that is, of making with it a substantial union as a special relationship that underlies causal interactions) belongs

to the nature of the soul itself. So, in the letter to Chanut (1 February 1647) Descartes wrote that «[t]he soul's natural capacity for union with a body brings with it the possibility of an association between each of its thoughts and certain motions or conditions of this body so that when the same conditions recur in the body, they induce the soul to have the same thought; and conversely when the same thought recurs, it disposes the body to the same condition» (AT IV, 604 / CSMK, 307). Much earlier, in the *Treatise on Man*, Descartes, while considering the human body as a machine, explained that «when God unites a rational soul to this machine [...] he will place its principal seat in the brain, and *will make its nature such* that the soul will have different sensations corresponding to the different ways in which the entrances to the pores in the internal surface of the brain are opened by means of the nerves» (AT XI, 143 / CSM I, 102; italics mine). In both these statements, the causal connections between the soul and the body are described as something that *belongs to the nature of the soul*.

Besides, Descartes often talked of sensational-perceptive states of the soul as a result of activities of the soul on the occasion of the corresponding motions in the brain (AT XI, 149; AT VIII-2, 359 / CSM I, 304). On the other hand, Descartes more often talked of such states of the soul being caused by motions in the brain. However, these two ways of talking don't conflict if we suppose that Descartes held that motions in the brain are *occasional causes* of sensational-perceptive states of the soul, whereas their efficient cause are causal properties (powers) inherent in the soul itself. Of course, the soul is active also in the interaction with the body in the opposite direction, when its volitions cause brain motions that evoke the corresponding behaviour.

So, did Descartes hold that causal dispositions (powers) that enable mind-body interaction in both directions are inherent in the soul, are parts of its nature? Although this is possible, I think that the first construal, on which Descartes attributed such dispositions to laws of nature and/or the union of soul and body, is preferable for at least two reasons.

Firstly, on the second construal, Descartes should have renounced the unification principle that entails that the soul can have only such properties that are modes of its definitive attribute, thought. Dispositions (powers) to react and act on bodily (brain) motions in certain ways can hardly qualify as modes of thought.

Secondly, in his letter to Princess Elisabeth (21 May 1643), Descartes clearly gives at least *conceptual priority* to the notion of the union of soul and body as a *primitive* (that is, most fundamental) *notion*, «on which

depends our notion of the soul's power to move the body, and the body's power to act on the soul» (AT III, 665 / CSMK, 218). And it is natural to suppose that this conceptual priority reflects ontological priority.

On the other hand, Descartes's statements that the nature of soul is such that the soul can have various sensations depending on various motions in the brain can be construed without the attribution to the soul of inherent causal powers. A plausible possibility, suggested by the above statement in the *Treatise on Man*, is that Descartes meant merely that the nature of soul encompasses the capacity to have all kinds of human sensational-perceptive states, which are modes of thought and which God then associates with the corresponding motions in the brain by means of the union, or special psychophysical laws of nature (the Natural Institution, in terms of Margaret Wilson [50]).

Conclusions

Although Descartes's interactionism is likely to seem *prima facie* in conflict with some other aspects of his philosophy, there are sufficient interpretative resources to neutralise these apparent conflicts. In particular, the position that mental states (which belong to *re cogita* — minds, or souls) cause some motions in the brain is consistent with Descartes's postulation of the existence of the law of conservation of the quantity of motion, insofar as it derives from God's immutability whereas souls are not immutable, as well as with the laws of conservation established by later (Newtonian) physics, insofar as these laws don't prohibit changes involving only redistributions of momentum and energy (without changes in their total amount) and are established only for physical (rather than psychophysical) interactions. Another source of an apparent conflict with interactionism, the recreationist construal of Descartes's statements about the way God preserves the world, can be removed by considerations that suggest the inferiority of this construal to the one on which 1) God preserves motion in the world by preserving the laws of nature and 2) the conservation of the world by God is a continuation of the initial act of creation rather than a series of distinct God's acts. As for the unification principle, which posits that every substance has only those properties that are modes of its main attribute, thought for souls and extension for bodies, the best way to reconcile it with substance dualism and interactionism is to recognize that Descartes's ontology of the (God-created) world does not reduce to substances of two kinds with their main attributes and

modes of those attributes, but implies something more — irreducible *sue generis* entities, such as the substantial union of body and soul and/or psychophysical laws of nature.

References

1. *Averill E.*, Keating B.F. Does Interactionism Violate a Law of Classical Physics? *Mind*. 1981. Vol. 90 (357). P. 102-107.
2. *Bedau M.* Cartesian Interaction. *Midwest Studies in Philosophy*. 1986. Vol. 10. P. 483-502.
3. *Bennett J.* Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume. 2 vols. Oxford : Clarendon Press, 2001.
4. *Broughton J.* Adequate Causes and Natural Change in Descartes' Philosophy. *Human Nature and Natural Knowledge*. Dordrecht : D. Reidel Publishing Company, 1986. P. 107-127.
5. *Broad C.D.* The Mind and Its Place in Nature. London : Routledge and Kegan Paul, 1925.
6. *Brown D.* The Metaphysics of Cartesian Persons. *Mind, Body, and Morality: New Perspectives on Descartes and Spinoza*. London, New York : Routledge, 2019. P. 17-36.
7. *Cottingham J.* Cartesian Trialism. *Mind*, New Series. 1985. Vol. 94 (374). P. 218-230.
8. *Christofidou I.* Descartes: A Metaphysical Solution to the Mind-Body Relation and the Intellect's Clear and Distinct Conception of the Union. *Philosophy*. 2019. Vol. 94 (1). P. 87-114.
9. *De Rosa R.* Descartes' Causal Principle and the Case of Body-to-Mind Causation. *Canadian Journal of Philosophy*. 2013. Vol. 43 (4). P. 438-459.
10. *Descartes R.* Œuvres complètes. 11 vols. Paris : Vrin, 1996.
11. *Descartes R.* The Philosophical Writings of Descartes. Volumes I-II. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

12. *Descartes R.* The Philosophical Writings of Descartes. Vol.III. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
13. *Gabbey A.* Force and Inertia in the Seventeenth Century: Descartes and Newton. *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*. Sussex: Harvester Press, 1980. P. 230-320.
14. *Garber D.* Mind, Body and the Laws of Nature in Descartes and Leibniz. *Midwest Studies in Philosophy*. 1983. Vol. 8 (1). P. 105-133.
15. *Garber D.* Understanding Interaction: What Descartes Should Have Told Elisabeth. *Southern Journal of Philosophy*. 1983. Vol. 21 (S1). P. 15-32.
16. *Garber D.* How God Causes Motion: Descartes, Divine Sustenance, and Occasionalism. *Journal of Philosophy*. 1987. Vol. 84. P. 567-580.
17. *Garber D.* Descartes Metaphysical Physics. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1992.
18. *Garber D.* Séminaire Descartes. Nouvelles recherches sur le cartesianisme et la philosophie moderne. 2013. Retrieved November 13, 2017 from Mathesis. Séminaire Descartes website: https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1810/files/2015/03/SDGarber_Marion.pdf
19. *Gorham G.* Descartes on the Innateness of All Ideas. *Canadian Journal of Philosophy*. 2002. Vol. 32 (3). P. 355-388.
20. *Gorham G.* Descartes's Dilemma of Eminent Containment. *Dialogue*. 2003. Vol. 42 (1). P. 3-26.
21. *Guérault M.* Descartes selon l'ordre des raisons. 2 vols. Paris: Aubier, 1953.
22. *Hatfield G.* Force (God) in Descartes' Physics. *Studies in History and Philosophy of Science*. 1979. Vol. 10. P. 113-140.
23. *Hoffman P.* The Unity of Descartes's Man. *Philosophical Review*. 1986. Vol. 95 (3). P. 339-370.
24. *Hoffman P.* Cartesian Composites. *Journal of the History of Philosophy*. 1999. Vol. 32. P. 251-70.

25. *Hoffman P. Essays on Descartes.* New York, Oxford: Oxford University Press, 2009.
26. *Kaufman D. Descartes on Composites, Incomplete Substances, and Kinds of Unity. Archiv für Geschichte der Philosophie.* 2008. Vol. 90 (1). P. 39-73.
27. *Lewis C.S. Miracles: A Preliminary Study.* London & Glasgow: Collins/Fontana, 1960.
28. *Loeb L. From Descartes to Hume.* Ithaca: Cornell University Press, 1981.
29. *Malebranche N. Dialogues on Metaphysics and on Religion.* London: The Gresham Press, 1923.
30. *Malebranche N. Entretiens sur la Métaphisique et sur la Religion. Œuvres Completes de Malebranche, 20 vols. Tomes 12-13.* Paris: Vrin, 1965.
31. *Marion J-L. Sur la pensée passive de Descartes.* Paris: Presses Universitaires de France, 2013.
32. *McLaughlin P. Descartes on Mind-Body Interaction and the Conservation of Motion. The Philosophical Review.* 1993. Vol. 102 (2). P. 155-182.
33. *Nadler S. Descartes and Occasional Causation. British Journal for the History of Philosophy.* 1994. Vol. 2. P. 35-54.
34. *Nolan L. Cartesian Trialism on Trial: The Conceptualist Account of Descartes' Human Being. The Battle of the Gods and Giants Redux.* Leiden & Boston: Brill, 2015. P. 137-174.
35. *O'Neill E. Mind-Body Interaction and Metaphysical Consistency: A Defense of Descartes. Journal of the History of Philosophy.* 1987. Vol. 25 (2). P. 227-245.
36. *Popper K., Eccles J. The Self and Its Brain.* Springer International, 1977.
37. *Radner D. Descartes' Notion of the Union of Mind and Body. Journal of the History of Philosophy.* 1971. Vol. 9 (2). P. 159-170.

38. Radner D. Is There a Problem of Cartesian Interaction? *Journal of the History of Philosophy*. 1985. Vol. 23 (1). P. 35-49.
39. Reppert V. *Lewis's Dangerous Idea*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2003.
40. Richardson R. C. The «Scandal» of Cartesian Interactionism. *Mind*. 1982. Vol. 91 (1361). P. 20-37.
41. Richardson R. C. Union and Interaction of Body and Soul. *Journal of the History of Philosophy*. 1985. Vol. 23 (2). P. 221-226.
42. Rozemond M. *Descartes's Dualism*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1998.
43. Schmaltz T. Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union. *The Philosophical Review*. 1992. Vol. 101. P. 281-325.
44. Schmaltz T. *Descartes on Causation*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008.
45. Schmaltz T. Review Essay: Descartes on Forms and Mechanisms, by Helen Hattab, and Descartes's Changing Mind, by Peter Machamer and J. E. McGuire. *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. Vol. 6. Oxford: Clarendon Press, 2012. P. 349-372.
46. Sepetyi D. The Relationship between the Notions of the Substantial Union and the Interaction of Soul and Body in Descartes' Philosophy. *Sententiae*. 2018. Vol. 37 (1). P. 136-152.
47. Sepetyi D. The problem of mind-body interaction and the causal principle of Descartes's Third Meditation. *Sententiae*. 2021. Vol. 40 (1). P. 28-43.
48. Skirry J. *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*. New York: Continuum, 2005.
49. Wilson M. The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness. *Nous*. 1976. Vol. 10 (1). P. 3-15.
50. Wilson M. *Descartes*. London, New York: Routledge, 1978.
51. Wilson M. Descartes on the Origin of Sensation. *Philosophical Topics*. 1991. Vol. 19 (1). P. 293-323.

52. *Yandell D.* Did Descartes Abandon Dualism? The Nature of the Union of Mind and Body. *British Journal for the History of Philosophy*. 1999. Vol. 7 (2). P. 199-217.
53. *Zaldivar E.* Descartes's Theory of Substance: Why He Was Not a Trialist. *British Journal for the History of Philosophy*. 2011. Vol. 19 (3). P. 395-418.

ПСИХОФІЗИЧНА ВЗАЄМОДІЯ, ФІЗИЧНА ПРИЧИННІСТЬ І ПРИРОДА СУБСТАНЦІЙ У ФІЛОСОФІЇ ДЕКАРТА

Дмитро Сепетий

Анотація. У статті висвітлено проблему сумісності між інтеракціоністським субстанційним дуалізмом Декарта та його висловлюваннями про закон збереження кількості руху, про спосіб, у який Бог підтримує існування світу, і про те, що всі властивості душ і тіл є модусами, відповідно, мислення або протяжності. Обґрунтовано можливості інтерпретацій, які усувають позірний конфлікт між цими аспектами вчення Декарта. Зокрема, положення про те, що психічні стани (які належать до *res cogitans* — умів або душ) викликають певні рухи в мозку, узгоджується із вченням Декарта про закон збереження кількості руху, оскільки цей закон впливає з незмінності Бога, тоді як душі не є незмінними; воно також узгоджується із законами збереження у фізиці Ньютона, оскільки ці закони не забороняють змін, у яких відбувається лише перерозподіл енергії й імпульсу (без зміни їх загальної кількості), і оскільки вони встановлені лише для фізичних (а не психофізичних) взаємодій. Ще одна позірна суперечність у філософії Декарта, між інтеракціонізмом і висловлюваннями про спосіб, у який Бог зберігає світ, походить від рекреаціоністського тлумачення цих висловлювань (згідно з яким Бог щомиті створює світ наново), тому у статті запропоновано й обґрунтовано інше тлумачення, яке усуває цю суперечність. Згідно з пропонованим тлумаченням, відповідні висловлювання Декарта слід розуміти в тому сенсі, що, по-перше, Бог зберігає рух у світі через збереження законів природи і, по-друге, збереження світу Богом є радше продовженням початкового акту творення, ніж серією окремих актів Бога. Принципи уніфікації, згідно з яким будь-яка субстанція має лише такі властивості, які є модусами її головного атрибута (мислення для душ і протяжності для тіл), також узгоджується із субстанційним дуалізмом та інтеракціонізмом, якщо визнати, що у філософії Декарта онтологія світу (створеного Богом) не зводиться до субстанцій двох видів з їх основними атрибутами та модусами цих атрибутів, але включає ще дещо — такі особливі нередуковані сутності, як субстанційний союз тіла і душі та/або психофізичні закони природи.

Ключові слова: Декарт, ум, тіло, атрибут, субстанція, модус, дуалізм, інтеракціонізм.

Надійшла до редакції 20 серпня 2022 р.

Сепетий Дмитро Петрович

Кафедра суспільних дисциплін

Запорізький державний медичний університет

пр. Маяковського, 26

м. Запоріжжя

69035

Sepetyi Dmytro

Department of Social Studies

Zaporizhzhia State Medical University

Maiakovskiy Ave., 26

Zaporizhzhia

69035



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



dsepetij@ukr.net



<https://doi.org/10.31812/apm.7624>

АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ АРТУРА ДАНТО: ПАРАДОКСИ ІСТОРИЧНОГО ЗНАННЯ

Олена Мішалова

Анотація. Стаття розглядає концепцію аналітичної філософії історії Артура Данто як першу послідовну систематичну спробу аналітичного осмислення процесу історичного пізнання, визначення меж і можливостей пізнання минулого. Автор підкреслює, що Данто презентує постпозитивістський підхід до вирішення епістемологічних питань історії, тому його філософію історії можна вважати результатом вдалого подолання вузького позитивістського розуміння науки.

У своїй праці *Аналітична філософія історії* Данто чітко поділяє філософію історії на субстантивну філософію історії, спрямовану на опис «всієї історії» — усього минулого та всього майбутнього, — та аналітичну філософію історії, предметом вивчення якої виступають питання історичного пізнання. Концепції субстантивної філософії історії претендують на статус теорій історії, вони часто використовують історичні дослідження як просто фактичний матеріал для своїх умовляючих побудов. Субстантивна філософія історії піддається глибокій критиці з боку Данто як помилковий спосіб мислення про минуле, що невиправдано екстраполює оповідні структури історичної розповіді в майбутнє та передбачає й оповідає про події ще до того, як вони трапилися. Історик може робити передбачення стосовно тих чи тих подій у минулому і в результаті відкрити їх, якщо вони були правильними, однак історія має справу лише з минулим.

Наголошено, що Данто вирізняє й аналізує ряд «парадоксів» історичного пізнання, спричинених як малою обізнаністю істориків із тенденціями розвитку сучасної науки, так і відсутністю розуміння реальних проблем історичного пізнання в сучасній філософії науки. Наприклад, це стосується питання опосередкованості предмету вивчення, що скоріше є правилом, аніж виключенням для сучасних наук, тому не становить перед історією якихось виключних пізнавальних проблем. Також це стосується питання теоретичного й ціннісного навантаження історичного знання. Данто називає «помилкою Ф. Бекона» переконання, що науковець чи історик починає своє дослідження з вивчення «чистих» фактів, вони обидва потребують теоретичної підготовки, щоб ззагалі почати щось досліджувати. Особливої уваги потребує характерна особливість історії як науки, відповідно до якої історик, як обґрунтовано доводить Данто, часто знає більше та краще про події, які він вивчає, аніж учасники чи очевидці цих подій.

Ключові слова: філософія історії, аналітична філософія історії, наратив, наративне речення, ідеальна хроніка, часові цілісності.

Тридцять років тому Ф. Фукуяма, аналізуючи політичний та економічний розвиток провідних країн світу у другій половині ХХ ст., дійшов до висновку про кінець історії як завершення періоду боротьби між двома домінуючими ідеологіями — лібералізмом і комунізмом у зв'язку зі зникненням фундаментальних суперечностей і фактичною перемогою першої навіть у тих країнах, які формально все ще продовжували будувати комунізм. Фукуяма мав на увазі Радянський Союз періоду перебудови та Китай, для якого, на його думку, на рівні еліт комуністичні ідеї перетворилися на віртуальну надбудову, що не впливає на реальні процеси економічного розвитку цієї країни. Економічна лібералізація цих країн у решті-решт мала би спричинити політичну лібералізацію, хоча остання суттєво відстає від першої. У результаті людство дійшло до завершення історії як конкурентної боротьби та вирішення протиріч і поступово вступає в досить нудний період пост-історії, де головним викликом буде безкінечне вирішення проблем, пов'язаних із «технічними» особливостями функціонування ліберальної демократії, а саме: економічні проблеми, екологічні загрози тощо. Наприкінці своєї статті «Кінець історії?» він зазначає, що відчуває сильну ностальгію за тим часом, коли історія ще існувала, і сподівається, що вона коли-небудь почнеться знову¹.

Звичайно, Фукуяма був неодноразово покритикований стосовно розмірковувань, висловлених у цій роботі, однак він мав рацію у головному: розпад двополярної системи світу справді завершив один період історії та розпочав інший, проте не нудний пост-історичний, як він вважав, а якісно новий етап розвитку людства. Самуель Гантінгтон підкреслює, що з розпадом блоку соціалістичних країн і закінченням періоду «холодної війни» світова політика вперше в історії стала мультиполярною та мультицивілізаційною, а найбільші відмінності й суперечності між людьми тепер полягають не в ідеології, політиці чи економіці, як це було раніше, а в культурі. Тому змістом історії сучасного світу і на майбутнє виступатимуть конфлікти між різними цивілізаціями на основі культурної ідентичності².

Отже, історія продовжується, а суперечності і конфлікти між різними цивілізаційними регіонами лише посилюють увагу до культурних відмінностей між цивілізаціями, що означає більшу затребуваність і залучення питань історії і, відповідно, філософії історії в контекст

¹ Fukuyama F. The End of History? *The National Interest*. 1989. № 16. P. 3, 10-12, 18.

² Huntington S.P. The Clash of Civilization and the Remaking of World Order. New York: Simon and Schuster, 1996. P. 20-21, 128-130.

проблематики сучасного світу. На жаль, яскравим прикладом цього на сьогодні виступає російсько-українська війна, у якій не останню роль відіграють саме історичні питання та питання культурної ідентичності. Фантазмагоричне прочитання історії, засноване на пропагандистських кліше, підміні понять і намаганні вкрати чужу історію (і культурну традицію) за фактичної відсутності своєї власної, що російський режим вдало нав'язав своєму населенню та в чому намагається переконати світову спільноту, являє собою яскравий приклад вагомості історичного знання та механізмів його формування і захисту від неправомірного втручання політики, ідеології, релігії. На мою думку, корисні інструменти захисту історичного знання, які допоможуть провести лінію демаркації між науковим і ненауковим історичним знанням, здатна запропонувати аналітична нарративна філософія історії, перша систематична розробка якої була здійснена американським філософом Артуром Данто.

Субстантивна й аналітична філософія історії

Відповідно до аналітичної парадигми філософствування, Данто починає з чіткого поділу філософії історії на два види: субстантивну філософію історії й аналітичну філософію історії, — і підкреслює, що його праця присвячена виключно проблематиці аналітичної філософії історії³.

Перша з них пов'язана зі звичайним історичним дослідженням, а саме: субстантивні філософи історії, як і історики, намагаються описати все, що сталося в минулому, хоча вони зацікавлені зробити *значно* більше, аніж просто це. Аналітична філософія історії, з іншого боку, не просто пов'язана з філософією: вона *являє собою* ту філософію, яка застосовується для вирішення спеціальних концептуальних проблем, що виникають у практиці досліджень як історії, так і субстантивної філософії історії.⁴

Данто звертає увагу на те, що субстантивна філософія історії претендує на опис всієї історії, чим дуже чітко відрізняється від звичайних історичних досліджень, навіть найбільш амбіційних і масштабних. На перший погляд здається, що, якщо ми візьмемо всі старі історичні праці, додамо до них нові історичні дослідження, які закрийють усі білі плями історії, то в результаті ми можемо отримати

³ Danto A.C. *Narration and Knowledge*. New York: Columbia University Press, 2007. P. 1.

⁴ Там само: P. 1.

повний і завершений опис усього, що коли-небудь відбулося. Отже, ми могли би надати повне викладення всієї історії і, відповідно, створили б філософію історії. Однак насправді, як зазначає Данто, у такий спосіб у найкращому випадку ми отримали б лише викладення всього минулого. Тому філософ пропонує відрізнити цілісність історії від цілісності минулого. Ідеальна хроніка всього минулого, навіть якби вона була можливою, усе одно не становила б собою всієї історії⁵.

Субстантивна філософія історії, продовжує Данто, намагається використовувати праці істориків як просто фактичний матеріал («дані») для своїх побудов, оскільки вони здебільшого зацікавлені в ретельному вивченні й описі конкретних подій минулого. Концепції субстантивної філософії історії претендують на статус теорій історії. Вони зазвичай містять у собі два види таких теорій: описові та пояснювальні. Під описовими в цьому контексті маються на увазі теорії, які намагаються виявити деяку структуру в ряді подій минулого й екстраполювати цю структуру в майбутнє, роблячи висновок про те, що майбутні події або повторюють, або доповнюють структуру, виявлену в подіях минулого. Пояснювальні теорії мають на меті надати витлумачення цієї структури в термінах причинності. Філософія історії є поєднанням пояснювальної й описової теорій. Існує велика кількість причинних теорій, які намагаються надати загальні пояснення історичних подій за допомогою найбільш загальних термінів, покликаючись на расові, кліматичні або економічні фактори. Однак, такі теорії у кращому разі є корисними для соціальних наук і самі собою не становлять філософії історії. Як приклад субстантивної філософії історії Данто наводить марксизм, до якого належать обидва типи теорій — описова та пояснююча. Згідно з описовою теорією марксизму, змістом історії виступає конфлікт між класами: кожен певний клас створює собі антагоніста як умову власного існування і врешті знищується ним. Історія має діалектичний характер і тому ця структура буде існувати до тих пір, поки діятимуть причини, що її сформували. Намагання ототожнити ці причини з різноманітними економічними факторами створюють пояснювальну теорію марксизму. У майбутньому ця структура припинить своє існування, тому що зникнуть причини, що породжують конфлікт класів, як і самі класи в комуністичному суспільстві⁶.

Данто наголошує, що дійсно успішна історична теорія потребувала б набагато більше даних, ніж історія може надати, і вона намагалася

⁵ Там само: Р. 1-2.

⁶ Там само: Р. 2-3.

б не лише структурувати їх в певну систему, але також передбачити й пояснити навіть події майбутнього. У цьому сенсі субстантивна філософія історії має справу з «усією» історією — з усім минулим і майбутнім. Саме тут ми стикаємося з основною проблемою: історики досліджують лише минуле, а майбутнім починають цікавитися лише тоді, коли воно перетворюється на минуле. Звичайно, певне розуміння того, що відбулося в минулому, засноване на перевірених свідощтвах, надає історикам можливість передбачити деякий додатковий факт, про який він до цього не знав. Філософ акцентує на тому, що та обставина, що цей передбачений факт існував у минулому, не має нас збивати з пантелику: це, дійсно, передбачення. Якщо воно є вірним, то історик, провівши історичне дослідження, у результаті встановить передбачений раніше факт⁷. Однак, такого типу передбачення істориків стосуються виключно минулого, вони не можуть бути перенесені на майбутнє. Тому, на думку Данто, ототожнювати концепції субстантивної філософії історії з історичними теоріями є абсолютно неправильним.

Навіть якщо припустити, що запропоновані концепції філософії історії були спробами створити щось схоже до наукових теорій, то будь-хто, хоч трохи знайомий із ними, може зробити висновок, що вони являють собою досить примітивні спроби, настільки примітивні, що під час співставлення навіть із такою простою описовою теорією, як теорія Й. Кеплера, існуючі концепції філософії історії є невимовно незграбними та майже нездатними до передбачень. Навіть найбільш впливові концепції пояснювальної філософії історії є не набагато кращими за нариси теорій, які ще тільки мають бути сформульовані, і є набагато менше перевіреними. З іншого боку, якщо ми подумаємо про звичайні історичні праці (і навіть не про найкращі з них), вони здаються досить розвиненими зразками у своєму власному жанрі, які задовольняють критерії, застосовані до цього жанру, і роблять більш очевидним той факт, що концепції філософії історії серйозно не відповідають критеріям наукової теорії.⁸

Якщо вони на щось і схожі, то на звичайні історичні праці, до яких вони вносять твердження про майбутнє, що не є характерним для історії. Концепції субстантивної філософії історії також часто мають оповідну структуру, пропонують інтерпретації подій минулого, що існує в історії, але не в науці, а також не виправдано застосовують те саме поняття «значення», яке абсолютно виправдано використовується в звичайних історичних працях⁹.

⁷ Там само: Р. 4, 5-6.

⁸ Там само: Р. 5.

⁹ Там само: Р. 7, 9.

На думку Данто, запитувати про значення події в історичному сенсі цього слова означає ставити питання, на яке можна відповісти лише в контексті розповіді. Одна й та ж сама подія матиме різне значення в контексті різних історій або, інакше кажучи, у контексті більш пізніх подій, із якими вона може бути пов'язана. Саме розповідь створює той природний контекст, у якому події набувають історичного значення. Використовуючи поняття значення в тому ж сенсі, що й історики, які вважають, що події влітаються в розповідь, представники субстантивної філософії історії намагаються відкрити значення подій ще до того, як відбулися більш пізні події, які надають значення першим. Вони екстраполюють в майбутнє оповідні структури, тобто намагаються створити розповідь ще до того, як ця розповідь в принципі може бути розказаною. Розповідь, яка їх цікавить, — це вся історія, розповідь про історію загалом. Фактично, вони намагаються написати історію подій до того, як вони відбулися, і надати виклад минулого, спираючись на розуміння майбутнього¹⁰.

Згідно з позицією Данто, субстантивна філософія історії є помилковою діяльністю за своєю суттю. Сама думка, що ми можемо написати історію подій ще до того, як вони відбулися, є абсолютно хибною. Цю помилку можна представити наступним способом: філософи намагаються надати невідповідний за часом опис подій, описати події так, як їх не можна описувати в даний момент. Історик пише історію події лише після того, як вона відбулася. Крім того, історик описує деякі події, покликаючись на інші події, які щодо перших знаходяться в майбутньому, але для самого історика є минулим. Субстантивний філософ історії описує минулі події, посилаючись на інші, які знаходяться в майбутньому і для описуваних подій, і щодо самого субстантивного філософа історії. У зв'язку з цим Данто наполягає, що не можна приймати позицію, яка виправдовує таку інтелектуальну діяльність. Далі він пише:

Притаманний історії спосіб упорядкування подій, я маю наголосити, не передбачає екстраполяції в майбутнє, і в цьому сенсі структури, відповідно до яких здійснюється таке впорядкування, не є науковими теоріями. Частково це обумовлюється тим, що історичне значення пов'язане із поза-історичним значенням, а останнє зі свого боку змінюється разом зі змінами інтересів людей. Історії, які оповідають історики, пов'язані не лише з періодом, до якого вони належать, але й із поза-історичними інтересами істориків як представників людського роду. Якщо я маю рацію, то в історичному описі завжди є незмінний

¹⁰ Там само: Р. 11, 13.

фактор конвенціональності та довільності, тому є надзвичайно складним, якщо взагалі можливим, говорити, як того хоче субстантивний філософ історії, про єдину історію [story] стосовно всієї історії [history] або, у цьому відношенні, про історію будь-якої сукупності подій.¹¹

Завданням історії як науки, згідно з позицією Данто, є впорядкування історичних подій, організація минулого в часові цілісності та пояснення історичних змін. Відповідно, призначення аналітичної філософії історії полягає в послідовному філософському аналізі тих способів організації та впорядкування минулого, якими користуються як практикуючі історики, так і субстантивні філософи історії. Крім того, перед аналітичним філософом історії постають два обов'язкових завдання. Перше полягає в тому, щоб спробувати уявити, яким би був досвід сприйняття сучасності без знання чого-небудь взагалі про минуле. Друге завдання — у тому, щоб спробувати уявити, яким би був досвід сприйняття сучасності, якби ми знали також і майбутнє¹².

Опосередкованість предмета вивчення історії

Одне з перших питань, яке розглядає Данто, є питання опосередкованості історичного пізнання. Історик не має безпосереднього доступу до минулої реальності і не має можливості спостерігати предмети свого вивчення безпосередньо, як це роблять науковці. Зазвичай цей факт сприймають як істотний недолік історії порівняно з наукою. Таке звинувачення стосовно історії, на думку філософа, звучить досить парадоксально, оскільки саме тому, що ми не маємо прямого доступу до минулого, існує історія як така. Тобто саме цей факт відсутності безпосереднього доступу до минулої реальності уможливило існування історії як науки¹³.

Крім того, Данто наголошує, що таке звинувачення з боку критиків історії говорить також про їхнє недостатнє знання реалій розвитку сучасної науки. Сучасний вчений також не завжди здатен безпосередньо спостерігати об'єкти свого вивчення, сучасна наука також часто має справу із предметами, які вона не здатна вивчати в безпосередньому спостереженні та для дослідження яких вчені мають розробляти теорії і спеціальні технічні засоби. Данто підкреслює:

Те, що вчені можуть спостерігати безпосередньо, може знаходитися в не менш віддаленому відношенні до їхнього предмета дослідження,

¹¹ Там само: Р. 15.

¹² Там само: Р. 255, 15, 93-94.

¹³ Там само: Р. 95.

аніж те, що можуть спостерігати історики — медалі, рукописи, черепки, знаходиться у відношенні до їхнього предмету вивчення. Неможливість безпосереднього спостереження за предметом дослідження може обумовлюватися різними причинами. Те, що ми не можемо спостерігати минуле, можливо, становить логічну істину, а неможливість спостерігати електрони чи гени більшою мірою є випадковим фактом. Однак те, що підстави мають бути логічними в одному випадку і фактичними в іншому, не призводить до жодної різниці в поточній практиці дослідження.¹⁴

У сучасній науці існують такі галузі, що мають можливість безпосередньо спостерігати свій предмет вивчення, наприклад, певні розділи хімії, зоології чи геології. Однак це є характерним для елементарних наук на відміну, зокрема, від атомної фізики. І той факт, що розвинуті науки здебільшого мають справу з об'єктами, недоступними у прямому спостереженні, чітко показує нам, що як можливість, так і неможливість безпосередньо спостерігати свій предмет дослідження не надає науці жодних істотних переваг. Неможливість безпосередньо спостерігати предмети свого вивчення на сьогодні являє собою широко розповсюджену особливість наукового дослідження, яка не ставить перед історією ніяких особливих проблем. Данто стверджує, що без посилання на історію-як-реальність історики взагалі б не могли розглядати щось як документальні свідчення. Така сама ситуація існує і в науці: не спираючись на поняття, які належать до сутностей, що не наявні в безпосередньому досвіді, учені не могли б читати позначки на фотографічних пластинах чи треки в хмарних камерах чи осцилографах. Саме тому теоретичне дослідження вимагає ґрунтовної підготовки, у процесі якої студентів навчають читати — тобто бачити — такі показники. Та сама ситуація має місце і щодо історичних документів. Коли ми не здатні прочитати ці документи, нам потрібні не окуляри, а історіографічна майстерність¹⁵.

Теоретичне й ціннісне навантаження історичного знання

Друга обставина стосовно пізнання минулого, на яку звертає увагу Данто, полягає в теоретичній і ціннісній навантаженості будь-якого історичного дослідження. У цьому сенсі він мислить у руслі сучасних

¹⁴ Там само: Р. 95.

¹⁵ Там само: Р. 95.

ідей постпозитивістської філософії науки Карла Поппера та Хіларі Патнема.

По-перше, є абсолютно неправомірним думати, що історик приступає до вивчення свого предмета без деякої теоретичної й методологічної підготовки, тобто позбавляти історика «права» використовувати теорії для організації тих подій, свідчення про які він знаходить в історичних джерелах (історії-як-свідоцтві).

Моя позиція, однак, полягає в наступному: ніхто не ходить голим в архіви. З іншого боку, що також може бути доведеним, ніхто не заходить голим до лабораторії.¹⁶

Зазначене положення Данто є дуже співзвучним до тези К. Поппера про теоретичну навантаженість будь-якого емпіричного дослідження. Спостереження є завжди спостереженням у світлі певної теорії. Згідно з думкою К. Поппера, наша повсякденна мова вже містить у собі безліч теоретичних понять («сповнена теоріями»), і лише індуктивістське упередження змушує нас думати, що може існувати феноменальна мова, вільна від теорій¹⁷. Поппер називає «міфом Бекона» уявлення про те, що науковий метод полягає у спостереженні й експерименті, котрі мають призвести до формулювання теорії. Наукове знання не може бути дистильованим із не інтерпретованих чуттєвих даних¹⁸.

Навіть ретельна і твереза перевірка наших ідей досвідом зі свого боку надихається ідеями: експеримент є запланованою дією, кожен крок якої скеровується теорією. Ми не натикаємося на свій досвід і не дозволяємо йому текти, як струмку. Скоріше, ми маємо бути активними: ми маємо “створювати” наш досвід.¹⁹

Пізнання минулого стає доступним для нас вивідним шляхом, а такі висновки явно чи неявно спираються на певні теоретичні твердження, які пов’язують наявні свідчення з фактами минулого. Тому історик у своїй роботі так само застосовує теорії та гіпотези, як це роблять науковці. Данто слушно наголошує, що використання теорій і гіпотез фізиком у процесі свого дослідження, на відміну від історика, не призводить до звинувачень фізики в необ’єктивності отриманих результатів. Припустимо, що фізики серйозно поставилися б до тези, що їхнє прагнення до об’єктивності є несумісним із використанням

¹⁶ Там само: Р. 101.

¹⁷ Popper K. The Logic of Scientific Discovery. London and New York: Routledge Classics, 2005. Р. 37.

¹⁸ Там само: Р. 278-279.

¹⁹ Там само: Р. 280.

ними теорій, вони не змогли б більше продовжувати вважати себе об'єктивними людьми²⁰. Із погляду Данто, причиною такої ситуації також є помилкове розуміння сучасної науки, відповідно до якого наука нібито не використовує (на відміну від історії) універсальні схеми організації свого матеріалу, які значно виходять за межі наявних даних. Застосування таких схем являє собою невід'ємну рису будь-якого емпіричного знання. Завданням історика, навіть виходячи із сутності його діяльності, має бути не просте відтворення минулого (оскільки досконалий опис минулого в принципі не є можливим), а певна організація минулого. Далі він пише:

Відмінність між історією та наукою полягає не в тому, що історія застосовує, а наука не застосовує організуючі схеми, які виходять за межі того, що є даним. Обидві це роблять. Відмінність полягає в тому виді організуючих схем, які застосовує кожна з них. Історія розповідає історії.²¹

По-друге, слід завжди пам'ятати, що в історика, як і в будь-якої іншої людини, є переконання, світоглядні настанови та конкретні інтереси. Це не перешкоджає і не зменшує його можливості досягати своєї «мінімальної цілі», як її називає Данто, — висловлювати істині твердження про минуле. Історична оповідь завжди є вибірковою, вона на щось звертає увагу як на більш важливе в контексті дослідження, а щось, як менш важливе, залишає поза розглядом. Однак, крім цього, в історика можуть бути й інші мотиви говорити про одні події та не згадувати про інші. Наш спосіб організації минулого, наполягає Данто, є каузально пов'язаним з нашими конкретними інтересами²².

Ми не можемо уявити собі ані історію без організуючих схем, ані ці організуючі історичні схеми окремо від конкретних людських інтересів.²³

Важливу роль практичного «інтересу» в роботі історика також підкреслює Кріс Лоренц. Він порівнює роботу історика з працею палеонтолога або геолога, які теж займаються реконструкцією минулої реальності. Однак завдання історика є набагато складнішими, тому що останній зосереджений на реконструкції людського минулого, що має пряме відношення до формування як індивідуальної, так і колективної

²⁰ Там само: Р. 102.

²¹ Danto A.C. *Narration and Knowledge*. New York: Columbia University Press, 2007. Р. 111.

²² Там само: Р. 30-31, 33.

²³ Там само: Р. 111.

ідентичності²⁴, тому природно залучений до аналізу цінностей і ціннісних систем тих суспільств, які він вивчає як історик, а також сам є носієм і представником ціннісної системи сучасної для нього культури. У цьому власне і полягає практичний «інтерес» історії, який ми завжди маємо враховувати під час аналізу історичних наративів. Крім того, історики у процесі написання історичних наративів зазвичай орієнтуються на певну аудиторію, для якої є характерною наявність певного «горизонту очікувань». Лоренц спеціально вводить це поняття для того, щоб показати, у який спосіб ціннісно-нормативні концепції (що засновані на різних соціальних онтологіях і є частинами різних політичних ідеологій) пов'язані з тими чи тими описами історичної дійсності, і зазначає, що «горизонт очікувань» функціонує по суті як міст між основними світоглядними припущеннями історика та його аудиторією²⁵. Лоренц пише:

Історики не реконструюють минуле у вакуумі, а з урахуванням певної аудиторії; тому велика кількість поглядів в історіографії може також бути пояснена, виходячи зі споживацького боку історіографії, — професійної та непрофесійної. Отже, хоча всі «наукові» історики пов'язані «правилом дійсності», вони *водночас* пов'язані тим, що може бути позначено як «правило аудиторії». Це останнє правило може допомогти нам пояснити, у який спосіб істориками використовується «наративний простір»: це допомагає пояснити, які з усіх можливих істинних історій також *визначаються* 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* істини. Оскільки історичні джерела безпосередньо не «диктують» спосіб реконструкції минулого, вони завжди пропонують наративний простір для декількох пояснюючих описів (це залишається раціональним зерном *Метаісторії* Вайта). Які з цих описів є апіорно правдоподібними, це змінюється не тільки разом зі зміною пізнавальних очікувань, але також і разом зі зміною нормативних очікувань аудиторії, до якої звертається історик.²⁶

Лоренц дуже вдало імплементує концепцію внутрішнього реалізму Патнема в теорію історичного пізнання. Відповідно до цієї позиції, відбір та інтерпретація фактів завжди відбувається в межах певної концептуальної схеми, а вибір тієї чи тієї концептуальної схеми передбачає цінності. Патнем наголошує, що навіть вибір схеми опису

²⁴ Lorenz Ch. Historical Knowledge and Historical Reality: A Plea for «Internal Realism». *History and Theory: Contemporary Readings* / ed. by B. Fay, Ph. Pomper, R. T. Vann. Oxford: Wiley-Blackwell, 1998. P. 357.

²⁵ Там само: P. 364.

²⁶ Там само: P. 364-365.

звичайних міжособистісних відносин і соціальних факторів, як і розмірковування про власний життєвий шлях, включає, окрім всього іншого, також моральні цінності²⁷. На його думку, факти та цінності є глибоко взаємопов'язаними між собою: кожен наш факт навантажений певною цінністю, а кожна наша цінність навантажує деякий факт. Як підкреслює філософ, факт являє собою щось, у що раціонально вірити. Тому поняття «раціонально прийнятний» та «істинний» є залежними один від одного. Він доводить, що властивість бути раціональним передбачає критерії релевантності та критерії раціональної прийнятності, а останні є тісно пов'язаними з нашими цінностями. Рішення стосовно того, чи є та чи та картина світу істинною (або істинною згідно з нашими уявленнями), спирається на всю нашу систему ціннісних зобов'язань і розкриває її. Отже, Патнем робить висновок, що, якби ми не мали цінностей, то це означало б також, що ми не можемо мати ніяких фактів²⁸.

Патнем досить скептично ставиться до думки про існування ціннісно-нейтральної мови науки, особливо у випадку гуманітарних наук, історії чи психології. Його цікавить питання про те, чи справді досягнення ціннісної нейтральності є обов'язковою умовою наукового методу?²⁹ Тут його підтримує Данто, який також вважає не зовсім правомірним протиставляти наукову об'єктивність та упередженість. Про це свідчить вся історія науки, зокрема, наприклад, у XVIII ст. учені повсякчас керувалися етичними поглядами й естетичними уявленнями, оскільки по-іншому в той час взагалі бути не могло, враховуючи рівень релігійності тогочасного суспільства та моральну атмосферу загалом. Особливо це актуально для історії, оскільки історики мають справу з діями людей у минулому, а люди діють відповідно до своїх переконань. Однак лише на цій підставі ми не можемо проводити яке-небудь розрізнення між історичними та науковими дослідженнями. Сам образ безпристрасного об'єктивного вченого, як зауважує Данто, уже являє собою деякий етичний ідеал і, навіть якби всі вчені щиро намагалися йому відповідати, усе одно було б досить наївно вважати, що вони насправді є настільки нейтральними, як би нам хотілося про них думати. Тому що існують, наприклад, занадто багато заохочень, пов'язаних із науковими досягненнями, не говорячи вже про невід'ємне для кожного вченого бажання мати рацію стосовно того чи того

²⁷ Патнем Г. Розум, істина й історія. Київ: Видавничий дім Альтернативи, 2003. С. 224.

²⁸ Там само: С. 210.

²⁹ Там само: С. 208-209.

питання. Відповідно, насправді вченим доводиться докладати досить багато зусиль, щоб залишатися на нейтральній позиції³⁰.

Чому історик знає про минуле краще?

Доволі парадоксально на перший погляд звучить теза Данто про те, що історик знає про минулі події краще, аніж очевидці чи свідки тих подій. Історик має суттєву перевагу, яку в принципі не можуть мати дівці історії та їхні сучасники. Історик має унікальний привілей бачити події в часовій перспективі, тому, як неодноразово наголошує філософ, не варто вважати недоліком ту обставину, що історик, будучи віддаленим у часі від подій, які він досліджує, не здатний знати їх так, як їх знали очевидці, тому що він і не мусить знати їх у такий спосіб.

Уся сутність історії полягає не в тому, щоб знати про події так, як про них могли б знати свідки, а в тому, щоб знати про них саме як історики — у зв'язку з більш пізніми подіями і як частини часових цілісностей. Відмовлятися від цієї виняткової переваги було б безглуздо, а з погляду історії — як згубно, так і нездійсненно. Люди віддали б дуже багато, щоб мати можливість побачити свої дії очима майбутніх істориків.³¹

Данто пропонує нам уявний експеримент з Ідеальним хроністом та Ідеальною хронікою. Щоб не відбулося, Ідеальний хроніст дізнається про це миттєво, як тільки ті чи ті події сталися, навіть якщо все це лише у свідомості людей. Ідеальний хроніст також здатен миттєво записувати всі події у той послідовності, у якій вони відбулися, і у той спосіб, у який вони відбувалися. У результаті ми отримуємо опис подій, який можна назвати Ідеальною хронікою. Як тільки будь-яка подія стає минулим, її повний опис додається до Ідеальної хроніки. Більш того, роботу Ідеального хроніста могла би виконувати машина. Отже, ми могли б отримати повний опис минулого, а різні частини Ідеальної хроніки практикуючі історики могли б розглядати як ідеальні описи, на які вони мають рівнятися у створенні своїх оповідей³². Однак, навіть якби історик справді отримав би таку Ідеальну хроніку і міг нею користуватися для вивчення подій, які його цікавлять, на рівні з будь-яким іншими свідченнями очевидців, він все одно не зміг би дізнатися про ці події все, що його цікавить. Тому що ідеальна хроніка

³⁰ Danto A.C. *Narration and Knowledge*. New York: Columbia University Press, 2007. P. 96.

³¹ Там само: P. 183.

³² Там само: P. 149.

була би повним і досконалим описом того, що сталося, у розумінні повноти опису подій із погляду свідка, навіть якщо це Ідеальний свідок, здатний бачити все, що відбувається одразу і з усіх сторін. Данто зазначає, що цього замало в дослідженні минулого, тому що для будь-якої події існує клас описів, які не можуть бути результатом спостережень, і саме цих описів не могло би бути в Ідеальній хроніці.

Усю істину про подію можна дізнатися лише після того, як подія відбулася, іноді через дуже довгий час, і цю частину історії можуть розповісти лише історики. Це те, чого не може знати навіть найкращий свідок. Те, чого ми свідомо позбавили Ідеального хроніста, було знання майбутнього.³³

Філософ підкреслює, що наше знання про минуле істотно обмежується нашим знанням або незнанням майбутнього. Він має на увазі, що повне знання про ту чи ту подію ми отримуємо через знання про події, які «знаходяться» в майбутньому стосовно цієї події, тобто залежно від того, з якими більш пізніми подіями ми зможемо її пов'язати. Тому теоретично існує велика кількість описів події, які не можуть бути відомі свідкам чи історикам більш ранніх епох. Данто наводить наступний приклад. У 1715 році народився Дені Дідро, тому одним з істинних історичних описів цієї події є твердження: «У 1715 році народився автор “Племінника Рамо”, однак у 1715 році ніхто не міг би дати такого опису, оскільки він став можливий лише після того, як Дідро написав цей твір». Отже, Данто робить висновок, що завжди будуть існувати описи подій 1715 року, які залежатимуть від описів тих подій, які ще не сталися. Лише після того, як вони відбудуться, ми зможемо їх описати й отримати повний опис попередніх подій, пов'язаних із ними³⁴.

Для пояснення цієї особливості побудови історичного знання Данто вводить поняття «нарративного речення», яке він вважає специфічно історичним типом речень, хоча вони можуть зустрічатися в різних типах оповідей і повсякденній мові. Нарративні речення являють собою історичні речення, які містять посилення принаймні на дві відділені в часі події, однак мають на меті описати більш ранню з них за допомогою більш пізньої. Так, наприклад, речення: «Тридцятилітня війна почалася у 1618 році», — покликається на початок і завершення війни, однак описує в ньому лише її початок. Беручи до уваги, що ця війна була так названа через її тривалість, ніхто не міг охарактеризувати

³³ Там само: Р. 151.

³⁴ Там само: Р. 17-18.

її як «Тридцятилітню війну» у 1618 році. На думку Данто, використання наративних речень є відмінною рисою історичного знання, а їхній послідовний аналіз — одне з основних завдань сучасної філософії історії³⁵.

Наративні речення складають основу історичного наративу (оповіді), завданням якого є пояснення історичних змін (як правило, широкомасштабних змін) шляхом організації минулого в часові цілності, одночасно описуючи та пояснюючи ці зміни. Будь-який наратив являє собою структуру, яка накладається на події, поєднуючи одні та виключаючи інші як такі, що не мають значення. Інакше кажучи, оповідь має щось виключати чи лишати поза увагою³⁶, щоб мати змогу виконувати своє основне завдання — опис і пояснення певного аспекту минулого.

Іншою обставиною функціонування історичного знання, на яку звертає увагу Данто, є невід'ємний перспективізм історичного дослідження і, відповідно, постійний перегляд і переоцінка його змісту. У момент вчинення дій ми часто не усвідомлюємо того їхнього значення, яким наділяємо їх пізніше. У цьому полягає, на його думку, ключова особливість історичного впорядкування подій: історичні події постійно переописуються, а їхнє значення переоцінюється в контексті більш пізньої інформації. Завдяки цій інформації історик може сказати про події трохи більше, аніж свідки чи сучасники тих подій³⁷. Тому історичне знання ніколи не може бути завершеним або незмінним³⁸.

Ми завжди переглядаємо наші уявлення про минуле, і припускати, що вони мають бути «незмінними» було би несправедливо з погляду духу історичного дослідження.³⁹

Отже, підсумовуючи, слід ще раз наголосити: (1) аналітична філософія історії Данто є першою послідовною систематичною спробою аналітичного осмислення процесу історичного пізнання; (2) у своїй *Аналітичній філософії історії* Данто презентує постпозитивістський підхід до вирішення епістемологічних питань історії, тому його філософію історії можна вважати результатом вдалого подолання вузького позитивістського розуміння науки в конкретній предметній галузі; (3) Данто чітко поділяє філософію історії на субстантивну філософію історії, спрямовану на опис «всієї історії»: усього минулого та всього

³⁵ Danto A.C. Narrative sentences. *History and Theory*. 1962. Vol. 2. №2. P. 146, 155.

³⁶ Danto A.C. *Narration and Knowledge*. New York: Columbia University Press, 2007. P. 255, 14, 132.

³⁷ Там само: P. 11.

³⁸ Там само: P. 143.

³⁹ Там само: P. 145.

майбутнього, та аналітичну філософію історії, предметом вивчення якої виступають питання історичного пізнання; (4) субстантивна філософія історії піддається критиці з боку Данто як помилковий спосіб мислення про минуле, який не виправдано екстраполює оповідні структури в майбутнє (і передбачає та оповідає про події ще до того, як вони трапилися), що відповідає критиці позиції історичизму К. Поппером; (5) Данто виокремлює й аналізує ряд «парадоксів» історичного пізнання (опосередкованість історичного знання, його теоретична й ціннісна навантаженість, невід'ємний перспективізм), пояснюючи їхнє існування необізнаністю істориків із тенденціями розвитку сучасної науки, з одного боку, і недостатністю уваги та відсутністю розуміння реальних проблем історичного пізнання в сучасній філософії науки, з іншого боку, на виправлення чого спрямоване його дослідження.

References

1. *Putnam H.* Rozum, istyna u istoriia. Kyiv: Vydavnychhyi dim Alternatyvy, 2003.
2. *Danto A.C.* Narration and Knowledge. New York: Columbia University Press, 2007.
3. *Danto A.C.* Narrative sentences. *History and Theory*. 1962. Vol. 2. № 2. 146-179 pp.
4. *Huntington S.P.* The Clash of Civilization and the Remaking of World Order. New York: Simon and Schuster, 1996.
5. *Lorenz Ch.* Historical Knowledge and Historical Reality: A Plea for «Internal Realism». *History and Theory: Contemporary Readings*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1998. 342-376 pp.
6. *Popper K.* The Logic of Scientific Discovery. London and New York: Routledge Classics, 2005.
7. *Fukuyama F.* The End of History? *The National Interest*. 1989. № 16. pp. 3-18.

**ANALYTIC PHILOSOPHY OF HISTORY OF ARTHUR DANTO:
PARADOXES OF HISTORICAL KNOWLEDGE****Olena Mishalova**

Abstract. The paper claims that Arthur Danto's conception of analytic philosophy of history is the first systematic attempt of analytic analyzing the historical knowledge, its limits and possibilities of knowing the past. The author emphasizes that Danto presents a post-positivist approach to solving epistemological issues of history, so his philosophy of history might be considered as the result of a successful rethinking of a narrow positivist approach to science.

In Analytical Philosophy of History Danto clearly divides the philosophy of history into the substantive philosophy of history, aimed at describing "all history": all past and all future, and analytic philosophy of history, which is aimed at investigating issues of historical knowing. Conceptions of substantive philosophy of history assert of being theories of history, they often use historical research texts as simply factual material for their speculative constructions. Substantive philosophy of history is deeply criticized by Danto as a mistaken mode of thinking about the past that unjustified extrapolates the narrative structures of historical narrative into the future and predicts (and narrates) events before they happen. A historian can make predictions about certain events in the past and discover them as a result if his or her predictions were correct, but history deals only with the past.

It is stressed that Danto distinguishes and analyzes a number of "paradoxes" of historical knowledge, caused both by historians' lack of knowledge of the trends in the development of modern science, and by the lack of understanding of the real problems of historical knowing in the contemporary philosophy of science. For example, this applies to the issue of unobservability of subject-matter, which is more the rule than the exception for modern sciences, therefore it cannot pose any exceptional epistemological problems for history. This also applies to the issue of theoretical and value loading of historical knowledge. Danto calls it the Bacon's mistake to believe that a scientist or historian starts their research with the study of "pure" facts, they both need theoretical training to begin their investigation at all. History as a science is characterized by that feature, according to which a historian, as Danto soundly proves, often knows more and better about the events he or she studies than the participants or witnesses of these events.

Keywords: philosophy of history, analytic philosophy of history, narrative, narrative sentence ideal chronicle, temporal wholes.

Надійшла до редакції 14 листопада 2022 р.

Мішалова Олена Віталіївна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Mishalova Olena

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086



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



elenmishalova@gmail.com



<https://doi.org/10.31812/apm.7639>

RAWLS'S THEORY OF INTERNATIONAL JUSTICE: A BRIEF RECONSTRUCTION AND CRITICAL COMMENTARY

Charilaos Stampoulis

Abstract. The aim of this paper is to offer a concise and faithful account of Rawls' theory of international justice, in an effort, first, to elucidate the structure of the argument that is advanced in that theory and, second, to present a critical assessment of it. The critical assessment section attempts, on the one hand, to cope with crucial methodological issues, which have a more general bearing upon Rawls's overall political philosophical position, including the constructivist perspective of theory making and the division between a political conception and a comprehensive doctrine; on the other hand, to weigh up a set of substantive claims made in the Rawlsian theory of international justice including the recognition of peoples as the fundamental subjects of international law, the toleration of the so-called decent peoples and the considerably thin construal of human rights encompassed in *The Law of Peoples*. The paper attempts to provide a series of reasons that could be well-suited to explicate its author's doubts about the soundness of the Rawlsian theoretical perspective with regard to both its formal methodological features and its more content-oriented convictions.

Keywords: philosophy of law, political philosophy, human rights, Rawls.

1. Introduction

Few topics of Rawls' complex and multifaceted moral and political thought have ever been more inviting to dissatisfaction and criticism than his theory of international justice. Drawing on major issues, as the condensed list of rights demanding protection at the international level, or the absence, not only of a globally applicable «difference principle» but also of any global distributive principle at all, a legion of thinkers have doubted the status of Rawls's international law theory as an appropriate

extension of his domestic theory of justice. A source of ongoing controversy is, furthermore, his determination to recognize the peoples as the principal actors and ultimate bearers of right at the global stage of social interaction, not to mention his inclusion of the so called «decent peoples» as equal members of the global society. In that regard, the aim of this paper is to take up a brief reconstruction of the Rawlsian views on the topic of international justice, in an effort to appreciate, at a second stage, their argumentative force in relation to the aforementioned, by and large, issues without disregarding for an in passing commentary of some other debatable matters.

2. The *Law of Peoples* in outline

Rawls' *The Law of Peoples*, a work belonging to the later period of the philosopher's career, purports to put forth «a particular political conception of right and justice that applies to the principles and norms of international law and practice».¹ The compliance with the ideals and principles ingredient in this conception of international law is about to establish a «Society of Peoples», well-suited to put an end to political injustice, which is the main root of the great evils of human history, «unjust war and oppression, religious persecution and the denial of liberty of conscience, starvation and poverty, [...] genocide and mass murder»² etc. Accordingly, the particular content of the ideals and principles that must be introduced for the regulation of the global society «might be developed out of a liberal idea of justice similar to, but more general than, the idea»³ Rawls labels «justice as fairness».

A conception of justice is fair on the condition that the procedure that engenders it is similarly fair, that is, the parties called upon to agree on principles of justice are afforded a fundamentally equal status by virtue of their shared capacity to have a sense of justice and a conception of the

¹ *Rawls John*. *The Law of Peoples with the Idea of Public Reason Revisited*. Harvard University Press, 2001. P. 3. (hereafter LoP). Thomas W. Pogge locates the central difference between the domestic and the international law in that in the domestic case some matters are nonnegotiable, «for example, that none will be slaves or be left to starve», whereas in the international arena «the dominant assumption-and well-grounded fear-is that everything is negotiable, that any law, treaty, charter, or declaration may be reinterpreted, violated, renegotiated, abrogated, abandoned, or simply forgotten». See *Thomas W. Pogge*. *Realizing Rawls*. Cornell University Press, 1989, P. 228.

² *LoP*. P. 6-7.

³ *LoP*. P. 3.

good.⁴ The possession of this twofold capacity makes persons reasonable and rational respectively. The equal participants to this hypothetical and nonhistorical social contract procedure are, according to Rawls, neither individual persons nor states, but peoples, which are ideotypically seen as falling into five major categories: reasonable liberal peoples, decent peoples, outlaw states, societies burdened by unfavorable conditions, benevolent absolutisms. Among them, only liberal and decent people meet in an adequate way the criteria to qualify for the Rawlsian normative ideal of well-orderedness.

The arrangements that have to be in place at the international level for the sake of global justice, peace and stability ought to take seriously into consideration the empirical condition of «reasonable pluralism», a term Rawls employs in his *Political Liberalism* to describe the cardinal predicament of modern liberal democratic societies, being now extended to the global domain where comprehensive doctrinal diversity is regarded to be even more excessive, due to peoples' «different cultures and traditions of thought, both religious and nonreligious».⁵ A liberal political conception of global justice seeks to alleviate the potentially dissolutive consequences of the unregulated international pluralism, setting the stage for an all the more cohesive «Society of Peoples», an ideal larded with realistic and utopian features at the same time.

A liberal political conception of global justice is realistic, on the one hand, to the degree that it is not incompatible with the natural laws and the objective facts about human nature that can be deduced by them; on the other hand, to the extent that its contents «are workable and applicable to ongoing political and social arrangements».⁶ It is, respectively, utopian, in that its contents are expected to «specify a reasonable and just society»;⁷ that is, a conception, or a family of conceptions, conducive to the building of a global society that honors basic rights and liberties,

⁴ In his *Reason and Justice*, State University of New York Press, 1988, P. 107, Richard Dien Winfield appropriately remarks that «like the traditional social contract, the original position would forfeit its foundational role as the exclusive source of the principles of justice if its choice procedure were at all predicated upon any prior virtues, idea of the good, or rights and duties». In this regard, Rawls is guilty of inconsistency because «the rationale for the veil of ignorance lies [...] in a prior assumption that justice is fairness, where fairness is understood to consist in treating individuals equally in respect to their capacity as choosing selves, without regard for any other differences between them».

⁵ *LoP*. P. 11.

⁶ *LoP*. P. 13.

⁷ *LoP*. P. 14.

assigns special priority to them over other social concerns, grants «primary goods» for substantial and effective worth to be imparted to the basic rights and liberties and satisfies the «criterion of reciprocity» between equal, free and reasonable social agents. Other requirements for a realistic utopian conception of global justice are the following:

(1) it must lean on a construal of the political as a «free-standing» domain of public practical discourse, insulated from the Babel of «comprehensive doctrines»;

(2) it must result in the establishment of an institutional framework capable of inculcating into the social actors the sense of justice and the virtue of political cooperation for the sake of «stability for the right reasons» (following from the agents' sense of justice and conception of the good, i.e., their reasonableness and rationality, respectively);

(3) it must receive affirmation by an «overlapping consensus of comprehensive doctrines»,⁸ so that social unity and stability would not be the outcome of an external and mechanical political compromise, as it is the case, for instance, with Hobbes;

(4) it must constitutively enclose a reasonable idea of political toleration.

As already mentioned, Rawls asserts, in familiar, traditional contractual terms, that the content of the political conception of international justice is to be reached via a procedure of construction,⁹ invoking once again, at

⁸ See *Mandle Jon.* Rawls' A Theory of Justice. Cambridge University Press, 2009. P.147.

⁹ Rex Martin and David A. Reidy offer a lucid description of a constructivist conception of justice, which «represents the principles of justice not as part of some timeless and mind-independent moral order known through theoretical reason, but rather as an outcome of a procedure of construction rooted in practical rather than theoretical reasoning. Practical reason concerns the production of objects in accord with a particular conception of them. If our practical task is to produce a just society, we need practical principles to guide us in this undertaking. These we construct through a procedure that models both the noncontroversial empirical facts that constrain our undertaking as well as our shared understandings of the ingredient ideals of persons, fair social cooperation, well-orderedness, and so on. These ideals we draw from our moral and political self-understanding as practical moral agents. Whether the outcome of our procedure of construction, our tentatively selected conception of justice, is correct or not is not a function of its truth theoretically assessed, but rather of its reasonableness practically assessed. We have correctly identified the principles of justice if after due to reflection they are in wide reflective equilibrium with our other considered convictions. If they are, they mark the practically correct way for us to make together the just society we jointly desire. There is no further court of appeal beyond our shared practical reason». See their Introduction in *Rawls' Law of Peoples, A Realistic Utopia?*, ed. Rex Martin and David A. Reidy, Blackwell Publishing 2006, P.11.

this level, the idea of the «original position» and its attendant idea of the «veil of ignorance». Still, other than the construction of principles at the domestic level, the representatives of parties in this particular connection do not represent individual persons, as was the case with the domestic original position, but rather peoples, who act through their governments. Thus, in contrast with his domestic individualism, Rawls seems, to the discomfort of his liberal cosmopolitan readers, to subscribe to a, more or less, communitarian position in his international law theory, even though he resists the conservative realism of viewing the international arena as inescapably inhabited by and regulated on the basis of traditional political states.

The expressed reason for this maneuver is that the peoples are much more prone to act morally, namely, in a peaceful and respectful of human rights manner, in stark contrast with the, by definition, self-interested and trigger-happy character of the political states. In this regard, the people are deemed to be to a greater degree inclined to restrict their formal autonomy and arbitrary self-centeredness, abiding by the norms of international law to the benefit of global peace and stability, whereas the states, traditionally conceived in their irreducible sovereignty, are not realistically expected to do so.

Peoples, in general, are considered by Rawls as collective entities, the members of which are tightly connected by virtue of strong cultural and historical bonds, like common traditions, common historical past, common language etc. The liberal peoples, even in the differentiated variety of liberal doctrines they happen to espouse, figure as the most just, reasonable and well-ordered representatives of the global medley of peoples. The next lower position on this normative climax is reserved for «decent peoples», on the premise that their protection of human rights, their reluctance to carry out unjust wars, their commitment to a common good conception of politics, their provisions for basic liberties (though not the full set of liberal ones) allows for the inclusion of the notion of decency into the normative guiding framework of the international system of cooperation, even though the normative force of decency is much weaker and of lesser value for a political conception of global justice compared with the notion of liberal reasonableness.

The rest of the possible types of peoples, namely, outlaw states, burdened societies and benevolent absolutisms are, on Rawls' account, very far from satisfying the criteria of liberal reasonableness or decency, being under the sway of a multitude of adverse factors afflicting their political culture and institutions in many respects. They are, therefore, unsuited

for membership in the international «Society of Peoples».

The notion of the «original position» at the international level is deployed as a model of fair representation for the reasonable peoples, liberal and decent. Under the «veil of ignorance» the representatives are denied access to a great deal of particularities characterizing their peoples. They ignore, for instance, the comprehensive doctrines, the extent of the natural resources, the level of the economic development, «the size of the territory, or the population, or the relative strength of the people whose fundamental interests they represent».¹⁰ This is a formal condition employed to safeguard impartiality and foreclose the possibility for a biased outcome of the deliberative procedure.

Since the norms and principles ultimately to be agreed upon are intended to be component parts of a strictly political and not comprehensive conception of justice, the process of their identification is imperative to be conducted without appeal to any particular philosophical, moral or religious ideas, but only to the «various fundamental ideas drawn from the public political culture of a democratic society».¹¹ Only reasons that derive from the public political culture of a democratic society are, to Rawls' mind, relevant to the procedural workings of the original position, as enabling factors of a «political conception of justice that can be the focus of an overlapping consensus and thereby serve as a public basis of justification in a society marked by the fact of reasonable pluralism».¹²

In so far as the political conception of global justice is uncovered through a rational consideration of the norms inherent to the public political culture of a democratic society, its content is anything but unfamiliar and adventitious. Rather, it is seen by Rawls to frame principles deep-seated within the political culture of the modern world. In the general absence of systematic deductive processes in Rawls' philosophical methodology, the resulting principles of international justice are not regarded as definite and are placed in an order of mere enumeration:

- (1) peoples are to be respected as free and independent in their reciprocal relations;
- (2) they are to observe treaties and undertakings;
- (3) they are equal parties to the agreements that bind them;
- (4) they are to observe a duty of nonintervention;
- (5) they have the right of self-defense but no right to instigate war for reasons other than self-defense;

¹⁰ *LoP*. P. 32.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

- (6) they are to honor human rights;
- (7) they are to observe certain specified restrictions in the conduct of war;
- (8) they have duty to assist other peoples living under unfavorable conditions that prevent their having a just or decent political and social regime.

These principles are and must be open to different formulations and interpretations, which is actually the main task to be carried out by the representatives of the peoples. Moreover, the political conception of global justice is to encompass additional principles «for forming and regulating federations (associations) of peoples, and standards of fairness for trade and other cooperative institutions».¹³ On the ground of this, or maybe another comparable set of reasonable liberal principles, the global society attains to its specific public reason, which is the ultimate guiding framework for the evaluation and justification of any particular social and political normative claims made by peoples at the international level.

The liberal political conception of global justice expounded so far in outline belongs to the first part of the ideal theory,¹⁴ according to the architectonics of *The Law of Peoples*. In the second part of the ideal theory Rawls introduces and elaborates on the notion of the toleration of nonliberal peoples, laying out arguments for the extension of the liberal international law to decent hierarchical peoples, as he calls them. The case is made by means of an analogy with the domestic level. Namely, to the same extent that the principles of domestic justice are addressed, through the basic structure of domestic society, to the citizens, regardless of their reasonable comprehensive doctrines, the norms of international law are addressed to the peoples, no matter of their even more diversified and conflicting reasonable comprehensive doctrines. Given that the only kind of peoples, apart from the liberal democratic ones, who partially satisfy the social, institutional and political criteria to be counted as reasonable, are the decent peoples, the liberal political conception of justice is extended to them alike. Indeed, the conception in question has been sketched by Rawls in notably minimal terms, so as to be fitting to be agreed upon by decent

¹³ *LoP*. P. 38.

¹⁴ «Ideal theory asks which principles of justice would regulate a perfectly (or nearly perfectly) just society, that is [...] well-ordered. Nonideal theory in turn asks which principles to adopt under less happy conditions when perfect justice is, at best, a distant goal». See *Stemplowska Z., Swift A. Rawls on Ideal and Nonideal Theory. A Companion to Rawls* / ed. Jon Mandle, David A. Reidy. Wiley-Blackwell, 2014. P. 112. The topics included in the nonideal theory are the theory of punishment, the doctrine of just war, the justification of various ways of opposition to unjust regimes etc.

peoples too, on the fairly realistic assumption that the cultural background of those peoples (think of an Islamic society for example) figures as an unfavorable condition for their endorsing a fuller set of liberal democratic ideals, unless this was made by external force and imperialistic intervention on the part of liberal democratic peoples. But such an intolerant attitude is highly undesirable for Rawls, on the presumption that it would infringe on the equality, self-respect and self-determination of the decent peoples. After all, decent peoples, besides a large portion of other acceptably reasonable features of their background justice, pay due respect to human rights, which is the supreme normative criterion of international toleration for Rawls.

However, the conception of human rights enveloped in the «public reason» of the «Society of Peoples» as the ultimate arbiter of claims on war and toleration is, on par with the overall political conception of justice at this level, particularly weak from the perspective of the standard liberal mindset, in as much as it is incommensurate with the richer class of human rights enjoyed by the citizens of a constitutional democratic regime at the domestic level. In fact, what must count as intolerable in the international interaction, not only permitting but also dictating political, if not armed intervention in the internal affairs and external policy of other peoples, otherwise autonomous, is the violation of a considerably condensed list of human rights, which Rawls classifies as «urgent rights». These may include «freedom from slavery and serfdom, liberty (but not equal liberty) of conscience, and security of ethnic groups from mass murder and genocide».¹⁵ The upshot at this point is that the notion of human rights is rendered a subset of the more extended and demanding class of rights that is normally protected by the legal systems of constitutional democracies, in a pragmatically propelled attempt to relax the normative qualifications for membership in the «Society of Peoples», so that illiberal but decent peoples are not excluded, which would be to the detriment of global stability.

When it comes to the nonideal theory, or the more empirically-centered theory of noncompliance or only partial compliance with the mandates of the political conception of global justice that is ideally set forth as the supreme standard of international lawfulness, Rawls initially addresses the traditional issue of just war theory, accepting the right of resort to armed force only in the case of self-defense, or in the case of the violation of human rights, as already mentioned. Still, the exercise of the right to war

¹⁵ *LoP*. P. 79.

is not unlimited or unqualified, but is subject to principles restricting the conduct of war, mostly concerning the rights of the noncombatants.

Furthermore, in reference to societies burdened by unfavorable cultural, institutional or financial conditions, Rawls goes at length to adduce supporting arguments to his rejection of a global application of the difference principle, or of any other kind of global distributive principle of justice. To the discomfort of many of his readers, who justifiably cry out the outrageous inequalities in the global distribution of income, Rawls instead proposes a more moderate remedy, via the less requiring «duty of assistance», which is the duty «to assist burdened societies to become full members of the Society of Peoples and to be able to determine the path of their own future for themselves».¹⁶ Contrary to the difference principle or other distributive principles, the duty of assistance has a specific cut-off point designated by the assurance that the societies under assistance «have achieved just liberal or decent basic institutions».¹⁷ Beyond this point, any supply of assistance, financial, institutional, technological, could be a paternalistic deviation that falls short of the respect owed to the political autonomy of societies burdened with unfavorable conditions.

In the concluding remarks to *the Law of Peoples* and in response to the objection that the proffered political conception of global justice is hopelessly western-centered and actually at odds with its intended universal reach, Rawls pinpoints that, as it is the case also with the notion of human rights, the liberal political conception of international justice is not necessarily peculiar to western culture, but objectively valid. In consistency with his overall argumentative tactics, the epistemological claim on objectivity is not here, once again, advanced on the comprehensive grounds of philosophical epistemology. What is instead appealed to as the proper standard for objectivity to be measured by is whether the liberal political conception of global justice «satisfies the criterion of reciprocity and belongs to the public reason of the Society of liberals and decent Peoples».¹⁸ On this weaker, noncomprehensive account of objectivity, the criterion of reciprocity confers universal validity in the sense that it represents the sine qua non condition of minimal social cooperation at any level, while the notion of public reason is invoked as the appropriate politically-oriented epistemological antidote in a pluralistic world actually occupied by a large number of competing epistemological doctrines.

¹⁶ *LoP*. P. 118.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *LoP*. P. 121.

3. Elements of a critical commentary of *The Law of Peoples*

3.1. Rethinking the distinction between the political and the comprehensive

In the light of this sketchy reconstruction of the Rawlsian theory of international justice, I shall now proceed to lay out a series of critical remarks bearing in mind that any faithful and fair assessment at this point should, first of all, be reminiscent of the fact that this work is not primarily patterned upon the strong theoretical claims of the classic *A Theory of Justice*, but rather upon the weaker ones of the *Political Liberalism*. The latter work largely emerged from Rawls' growing discontent with the *Theory's* «congruence argument», which attempted to demonstrate the objective compatibility and necessary connection of the conception of justice as fairness with the good of the individual persons and the intrinsic worth of their converging with that principle of conduct.¹⁹ The optimistic view being held there, namely, that the principle of justice as fairness, by virtue of its more or less objective harmony with the autonomous moral nature of the individual persons, would come to be widely approved by them, even more on the premises just delineated, was about to decisively change during the next decades, once Rawls were to take more seriously into account the fact of «reasonable pluralism».

More exactly, Rawls progressively came to the pressing for him awareness that in a modern pluralistic society, where freedom of conscience, expression and association are institutionally secured, a little consensus is to be expected over the definition of the good, since in such a society the individual persons actually endorse many different «comprehensive doctrines», which, in fact, embrace many different, if not competing and conflicting conceptions of the good. What is thus needed for the practical applicability of the liberal norms of justice and the ensuing social stability is, to Rawls' mind, a merely «political conception» of justice appropriately configured to attain to an «overlapping consensus of comprehensive doctrines». Significantly, the consensus in question should indeed rely on reasons that are internal to the reasonable comprehensive doctrines advocated by individuals. The main reason for this provision is that the social stability thereby achieved would be firmer than just an externally and artificially accommodated *modus vivendi*.

This is not to say that Rawls ever came to cast doubt on his previous

¹⁹ See *Freeman S. Rawls*. Routledge, 2007. P. 315-322.

commitment to the notion of justice as fairness. Nevertheless, his change of perspective in the direction of the realistic concern regarding the possibility of the actual and consent-based enforcement of the principle of justice as fairness motivated a significant modification of the general sense of that principle for the sake of the removal of the comprehensive elements that stayed afflicting it as potential sources of disagreement with other comprehensive worldviews. In other words, the distinction drawn in the *Political Liberalism* and, by extension, in *The Law of Peoples*, between a neutral political conception of justice and a conception of justice articulated in terms of a comprehensive doctrine is predominantly attributable to the empirical contextualization of the principle of justice as fairness and the correlated prioritization of an inquiry into the prerequisites of a stable social unification under the precepts of a more minimal conception of liberal justice.

The aforementioned account may leave as with some puzzles to be solved (e.g., if a large majority of individual persons in a liberal democratic society are presupposed as accepting, for any reasons, the constitutional essentials of this society, why does the problem of stability loom so large in Rawls' account? Or, provided that the overlapping consensus rests on reasons interior to the several comprehensive doctrines, what is the reason for justification in terms of a political conception and the companion idea of public reason?), but it partially explains the strikingly condensed version of a modern conception of social justice to be implemented, according to *The Law of Peoples*, in the domain of international relations and within the theoretical framework of the Rawlsian distinction between the political and the comprehensive, particularly in the face of the truism that the global social and political stage is even more pluralistic than the domestic. But it is precisely that theoretical framework that I don't find adequately convincing.

As a matter of fact, one could ask for the underlying principle of the division of the political and the comprehensive, unless one resolves to distill it from merely contingent empirical considerations. For reasons of consistency, that principle must be political rather than comprehensive. However, that would condemn the explication and the justification of the division to a question-begging devoid of explanatory force. If, on the other hand, the division of the political and the comprehensive were deemed to be a comprehensive one, the priority of the political would be, incoherently, unsustainable. And, to my mind, this is at any rate the case.

To put it in slightly different terms, once «reasonableness» is rendered an attribute of a comprehensive conception that is in accord with the

liberal democratic political conception of justice, then the thus construed standard of reasonableness cannot be met by the political conception of justice itself if the inconsistency of *petitio principii* is to be evaded. If, on the other hand, the reasonableness of the political conception is affirmed to derive from its correspondence with an objectively reasonable comprehensive doctrine, then the political conception's supposed function as the primary foundation of reasonableness has to be repudiated. Either way, the freestanding political conception of justice cannot account for the reasonableness it allegedly confers to the comprehensive doctrines that are in conformity to it.

Moreover, if, in line with the requirements of practicability, political legitimacy and social stability, an ample amount of comprehensive doctrines can actually qualify for a reasonable compliance with the liberal democratic conception of justice, even more from their own resources, then the appeal to a strictly political conception is made redundant. The liberal-oriented content of those comprehensive conceptions is, in that event, sufficient for the purpose of social unity, well-orderedness and stability, and no recourse to the «doctrinal autonomy» of a «free-standing» political conception is necessary. If, by contrast, there could be hardly any possibility for such compliance, then the political conception of justice as a commonly accepted denominator of just conduct would end up being a chimera.

Furthermore, provided that the liberal political conception is invoked to override controversial philosophical claims susceptible to ignite socially harmful disagreement, one might wonder if the content of the liberal political conception itself is burdened with controversy too, which cannot be dispelled by a simple reduction to the alleged neutrality of the political. After all, the liberal democratic political conception is certainly not the fruit of a self-contained evolution of the western political culture that has taken place in isolation from decisive reorientations in modern philosophical theory, not to mention religion, or other comprehensive cultural aspects. The pursuit of a political justification that holds no communion with the other constitutive parts of a wider cultural horizon is vain, in as much as the concept of the political is itself dubitable (e.g., Marxists would eagerly discard it), let alone the notion of justification as such, whose nature is a complex and highly debatable epistemological problem for one to pin his hopes on any common sense reasoning resting on the formal procedures of the political discourse.

This is even more the case as regards the claims on personal value, liberty, autonomy, democracy, equality, which represent notions inerasably

charged with huge controversy, irrespective of whether they are subsumed to the category of the philosophical and comprehensive or the political. If these controversies were unlikely to be settled on philosophical grounds, their reduction to the political would fare no better, given that their normative content remained intact. A supporter of a comprehensive doctrine that casts doubt on the principles of a liberal democratic constitution is quite unlikely to agree and act at liberty upon just the same principles by virtue of their being robbed of any serious justification apart from their association with the presumably indubitable necessities of the political condition *per se*. On the contrary, if those controversies could be resolved by rational philosophical argument, which is what Rawls doubts, then it would be more appropriate, instead of consigning philosophical rationality to the formality of a political conception, to act the other way round and assign formality to the comprehensive views that fail to exhibit a rational content. In the same vein, a reply to the possible objection that that might injure the self-respect of those committed to those unfounded opinions could be that their self-respect is, in that regard, once again formal. By insuring the possibility of a «free-standing» sort of justification *per se*, Rawls is in essence taking this direction, though he should have insisted on locating it in the philosophical rather than the political.

The advantage of the philosophical over the political, in terms of doctrinal autonomy and exegetical independence, is that the conceptions developing within the former carry their fostering reasons within them, whereas the political conceptions, in the way Rawls construes them, either appear as accidental cultural stipulations, privileged in an ungrounded manner over any other political conceptions embedded in our political culture, or rather remain hostage to the heteronomy of the comprehensive justifications that constitute the overlapping consensus. Either way, the form of justification is stripped of its content and the content is stripped of its form. The remedy to this disruption is the promotion of a comprehensive philosophical account of justice, with the political conception being an indispensable constituent part of it. In this sense, the political domain is accorded a partial free-standingness, which lies in its role of supremely regulating and universally enforcing the whole system of justice. Nevertheless, it is at the same time part and parcel of a more thoroughly determined systematic conception of rationality that deserves to be considered as more perfectly free-standing in that it is liberated from unaccounted presuppositions and totally self-grounded by dialectically superseding the more abstract domains of morality and politics, while incorporating them as the constitutive building-blocks of its entirely

concrete doctrinal autonomy.²⁰ After all, the Rawlsian presupposition of persons' substantial allegiance towards the basic principles of the free modern world is clearly indicative of a considerable advance in our collective rationality, which has a huge effect on our traditional or other comprehensive doctrines, even the most illiberal and reactionary of them. Why should we not focus on the further development of the rational core implicit in these doctrines, rather than appealing to the problematic formalism definitive of the insulation of the political domain?

That could most probably bring about the desired legitimacy and stability, indeed for the right reasons, in accord with Rawls' prescription, and not for the often unfounded comprehensive reasons or the contingent politically determined reasons. With regard to the comprehensive doctrines, public reasoning would not be content with just bracketing and leaving intact their irrational dimensions on the condition that reasonable consent was given by them to the main set of principles informing the liberal democratic regime, but would predominantly prompt the acceleration of the cultural processes that would be most favorable for their gradual conversion. With respect, accordingly, to the political conception of justice, its justification would be rooted in stronger grounds than just relying on the immediacy of our «fundamental intuitive ideas» or on any given facts and features of social cooperation, whose empirical character would be an inappropriate basis for universal and necessary inferences, let alone judgments concerning the intrinsic value and worth of engaging in such cooperation.

Moreover, as regards the issue of toleration, its extent would then be determined by our substantially confident certainty about the stabilizing effects of our shared rationality leaving no room for compromising rationality by our formally confident appeal to the stabilizing effects of toleration. In the domestic case, where the proponents of comprehensive doctrines are presupposed by Rawls to grant sufficient consent to the essentials of the reasonable and rational conception of justice, this compromise is admittedly not so extensive as to shake the commitment to the universal appeal of the modern type of legitimizing moral and political claims in a decisive way. A full set of political liberties and their priority is insured, with the only compromise being the replacement of the possibly controversial, as for its consequences for the character of its attendant social and economic system «difference principle», with

²⁰ This is in outline the conception of rationality in work within Hegel's systematic philosophy.

the less radical but more widely accepted constitutional provision for a social minimum income. Nevertheless, when it comes to the theory of the international norms of justice, the predication of the ideal of worldwide stability upon the formal equality, consent, self-respect, self-determination and toleration of those who refuse to abandon cultural and political practices incommensurate with the modern world results in an unnecessary shrinking of the western, fundamentally rooted in the concept of freedom, paradigm of political legitimation. This is evident in Rawls' proposals regarding the normative regulation of a liberal democratic regime's relation with the so-called decent peoples.

3.2. Rethinking the concept of peoples and the toleration of decent peoples

Before commenting on this issue, I want, in passing, to express my misgiving in relation to Rawls' theoretical resolution of recognizing the peoples as the central agents of the international domain and the primary subjects of international law. This particular position issues from a further development of the realistic, preoccupied with the ideal of stability and legitimacy, perspective adopted in *Political Liberalism* and so far discussed in this paper. More precisely, the guiding framework prescribing the embrace of an uncontroversial political conception of international justice likely to gain global acceptance compels the Rawlsian account to be less critical than it is required in its confrontation with the current structure of the international stage of affairs. By assigning to the peoples, as the collective political entities in their representation by their governments, the role of being the fundamental legal subjects of international justice, no significant departure is made from the current state-determined predicament of the international arena.

Rawls appeals to morality as the distinguishing mark between peoples and states. The peoples are characterized by moral sentiments and peaceful dispositions towards other peoples, whereas the states can't help making usage of their unshaken sovereignty to infringe on the liberty of other states for purposes rooted in self-interest. In one word, peoples are conceived as more keen to be reasonable and make justice their highest-order regulative interest, whereas the agency of states is monopolized by the imperatives of the deliberative rationality.

Admittedly, our historical experience offers an unfortunate vindication of the Rawlsian misgivings about the particular traditional sovereign states and their capacity to observe the norms of international justice

and stability. However, it seems to me that the substitution of states with peoples, i.e., with an idealized version of states, makes little difference as regards the promotion of international justice and stability. Aside from the fact that the moral predisposition of peoples is anything but unquestionable (especially if one is reminded of the plethora of the unjust and brutal governments often supported or tolerated by their peoples), the moral disposition possesses no legal certification and authority in the domain of the international relations and its invocation is probably a mere wishful thinking. The appeal to the standpoint of morality in essence signifies that there is actually no objective guarantee that the peoples and their political representatives will ever develop other-regarding moral sensibilities, or that they will sincerely endorse principles of international law and act upon them.

In addition, unless the concern of realistic practicability is so tuned up as to shake the unconditioned rationality of normative philosophical theory, the states in their immediate particularity, even in their idealized version of peoples, do not meet the theoretical criteria for embodying the legitimate referents of the international political authority. On the one hand, the validation of their political status on the basis of common sympathy and shared cultural bonds among their members is unpromising, so long as those features are contingent upon random historical specificities that cannot be reasonably accounted for as factors of political relevance, let alone political legitimacy.

The point of view of any group of persons distinguished by certain subjective feelings for their national membership and by collective self-satisfaction for their cultural achievements is hopelessly particularistic and impertinent to the universal rationality of political normativity. National and cultural affiliations and differentiations may be well appreciated as major players in a global civil society, but not in a global political society.

On the other hand, if this contingency is surmounted by placing emphasis, not on the cultural particularities, but on the political dimension of peoples, irrespective of their national, territorial and other random affiliations, then the universalizable rational nature of political normativity runs, again, counter to the recognition of any political authority to separate states, or peoples. A political constitution that frames principles of justice addressable to all rational beings is not reducible to a political rule dispersed, by virtue of cultural or national considerations, into a variety of discrete territories of sovereign political authority, even if this right to sovereignty is subjected to qualifications in a well-ordered international

society, according to Rawls' prescription.²¹ In short, the voluntary cultural and national associations may well comprise subjects of legal concern within the horizon of the international civil society, whereas the political rule must be addressed to rational persons, no matter of their natural features or their cultural, national and territorial affiliations. The shared by Rawls Kantian suspicion that a global political state is actually impracticable and susceptible to degenerating into despotism is reasonable in pragmatic terms but unappealing for a rational reconstruction of the conditions of just international interaction.

We have seen before that in the Rawlsian account the international world is divided in five types of peoples: liberal democratic peoples, decent peoples, outlaw states, societies burdened with unfavorable conditions and regimes politically organized as benevolent absolutisms. This division does not purport to provide a point by point illustration of the actual global political geography, but it is rather operative in an ideotypical fashion, on the basis of some certain criteria that measure the degree of a society's well-orderedness. On that account, the attribute of well-orderedness is accorded to liberal democratic and to decent peoples. The respect for the equality and self-determination of these types of peoples, as well as their reciprocal toleration, is for Rawls out of question. By contrast, the other kind of societies, either due to the injustice of their institutions, their corrupted political life or, even more significantly, their disrespect for human rights, are not regarded as of an equal moral footing with the liberal and decent societies. For this matter, they are to be treated by liberal democratic peoples in a manner ranging from total intolerance to assistance for purposes of institutional reformation. However, since the degree of toleration owed to nonliberal societies is measured by the degree of their respect for a considerably curtailed list of pre-political human rights, many critics, in large part those of a cosmopolitan liberal theoretical orientation, maintain that the qualifications for international toleration posed by Rawls are very relaxed. For reasons built into their individualistic social ontology at the international level, they are reluctant to accept even the equal treatment of decent peoples, accusing Rawls for unnecessary

²¹ Catherine Audard is of like mind stating that «letting peoples have a moral status and adding nationalism to the equation create a situation when one set of moral values is pitched against another, where individuals have hardly any claim against their governments in the name of national solidarity. Is that the best way to deal with moral issues such as the defense of vulnerable individuals, ethnic or religious minorities and dissidents in nonliberal countries, or with poverty and powerlessness in developing countries?». See *Audard C.* John Rawls. Acumen Publishing Limited, 2007. P. 258.

conformism and conservatism at this point.

The thrust of their argument is that, for reasons of consistency, the criterion of reasonableness and well-orderedness at the domestic domain, namely, the compliance with a full set of political democratic rights and civil liberties, ought to be extended internationally. In that respect, the standard of global justice should not be compromised by the introduction of an alternative to the criterion of reasonableness, less demanding criterion of decency. In other words, the imperatives of international justice are of the supreme import to be restricted and suspended on the basis of the concern for international stability and in the name of the respect allegedly owed to the autonomous self-determination of societies that run afoul of the liberal democratic conception of justice, that is, decent peoples.

To weigh up the critical force of these objections, let me first describe the central structural features that define the political and social predicament of decent peoples, which are alternatively being referred to as decent hierarchical societies in the Rawlsian taxonomy of peoples. The central feature of such societies, which may be embodied in a variety of institutional arrangements, is their associationist form, that is, «the members of these societies are viewed in public life as members of different groups, and each group is represented in the legal system by a body in a decent consultation hierarchy».²² Defined in this way, it is clear that those societies are far from honoring the individualistic culture of the modern western world, as cosmopolitan liberals would like it. Their social structure is much more reminiscent of the medieval corporatism, or the Hegelian civil society, whose members are politically represented only on the grounds of their group-membership and not their immediate individuality. Therefore, the «one person one vote» model of current democratic political operation is here absent, and what is to be politically represented are the common interests of the social groups that persons necessarily belong to. This sort of political representation is considered by the members of decent societies to be more fruitful, since what is being granted political voice is a more rationally refined version of the individual interest.

The collectivist political orientation of the associationist type of societies can well be accommodated in the «Society of Peoples» envisioned by Rawls, on the condition that two criteria are met. First, a society structured in the way just described can qualify for decency if «it does not have aggressive aims, and it recognizes that it must gain its legitimate

²² *LoP* P. 64.

ends through diplomacy and trade and other ways of peace».²³ That is, despite the fact that these societies are socially pervaded and politically governed on the grounds of their peculiar religious (or else) comprehensive doctrines, aspiring also to a more extensive international influence of these doctrines, they do so without failing to respect the independence of other societies, their separate political orders and the social and political liberties they grant to their citizens. So the first criterion of decency is the peaceful international policy that is based on diplomatic means. The second criterion is more complex and is constructed by Rawls in a three-partite manner: first, although an associationist type of society is regulated by a «common good idea of justice» that could be harmful to the inalienable liberties of its members as private persons, it does secure «for all members of the people what have come to be called human rights».²⁴ We will soon see in detail what counts for human rights for Rawls in this context, which has given rise to a good deal of discontent on the part of Rawls' readers, and indeed the most sympathetic of them. Second, a decent people's system of law «must be such as to impose *bona fide* moral duties and obligations (distinct from human rights) on all persons within the people's territory».²⁵ This provision is drawn upon Philip Soper's *A Theory of Law* and prescribes a political society's recognition of and respect for the rational and responsible character of its members, so that the duties and obligations imposed on them are consonant with their common good idea of justice, and not seen as «mere commands imposed by force». Third, judges and other officials in a well-ordered decent regime must sincerely and not unreasonably believe that «the law is indeed guided by a common good idea of justice»²⁶, actualizing this belief through the public defense, in courts, of social injunctions justified by law.

On the condition that these institutional criteria are satisfied, Rawls maintains that the decent societies can make legitimate claims for their toleration on the part of the liberal ones, though «the decent common good idea of hierarchical peoples is a minimal idea»²⁷ of justice, much inferior to that of a liberal democratic society in objective terms. However, whereas toleration of decent peoples may be reluctantly endorsed in the name of international peace and stability, the stronger Rawlsian claim that they should be afforded an equal legal and political status to liberal

²³ *Ibid.*

²⁴ *LoP.* P. 65.

²⁵ *LoP.* P. 65-66.

²⁶ *LoP.* P. 66.

²⁷ *LoP.* P. 67.

democratic peoples is far more controversial. A considerable number of political thinkers object that societies which do not treat their inhabitants as politically equals do not, in their turn, deserve to be afforded equal status to societies that do secure the equal citizenship of their members.

Rawls' response to this objection is that «equality holds between reasonable or decent, and rational, individuals or collectives of various kinds when the relation of equality between them is appropriate for the case at hand».²⁸ On this account, he provides as supportive examples the churches and the universities stating that the very fact that the various churches exhibit many structural differences in their internal organization «doesn't rule out the propriety of treating them as equals in certain circumstances».²⁹ This similarly holds for differently organized universities. However, I don't find the Rawlsian argument convincing at this point. I instead grant that formal equality is to be recognizable, attributable and applicable only to the societies that prize it as a value and enforce it to its members. The internal organization of churches and universities is a matter of civil liberty, indifferent to political regulation in the strict sense; hence, its fairness cannot be measured by the same standards that apply to the political institutions of society. In that regard, politically modernized societies should suspend the assignment of political equality to societies that fail to respectively afford it to their members, until they succeed in reforming their institutions to this direction.

In general, the overplaying of the case of international peace and stability is manifestly detrimental to the integrity of fairness and justice at the global level, since it compels Rawls to be content with a fairly anemic qualification for international toleration, noninterference and equality, failing, in the same vein, to affirm the legitimacy of support that is to be offered to various individual or collective voices within decent hierarchical societies that are being subjected to legal and political impediments in their effort to deny the justice and demand the reformation of institutional forms that rest on unjustified inequalities and restricted civil and political liberties. The case of international justice would be seriously harmed if the criterion of decency were to suffice as a qualification for well-orderedness and therewith as a justificatory reason for tolerating and according equal political status to societies charged with a cultural background that allows for ungrounded, from the universal perspective of our enlightened rationality, inequalities and restriction of liberties in many respects. To be

²⁸ *LoP*. P. 69.

²⁹ *LoP*. P. 70.

sure, the peaceful conduct to some extent satisfies the minimum standard of toleration; however, the respect for human rights doesn't suffice for equal citizenship in the «Society of Peoples», and this is even more the case since the Rawlsian group of rights that count as human is considerably condensed.

3.3. Rethinking the minimal conception of human rights on an international scale

A first, more general point to be made in this connection is the problematic compatibility of any conception of pre-political human rights with a constructivist and contractual political theory. Namely, it is inconsistent to both hold that the principles of justice follow from an agreement and that the content of this agreement should be in accord with an independent of this agreement given set of normative standards, no matter if the latter were interpreted as substantive «perfectionist» values, or as formal rules of correct practical reasoning. This inconsistency, all the more evident in the Lockean affirmation of natural law imperatives and contractual construction at the same time, reflects the theoretical inability to successfully reconcile an immediate ontological and a mediated voluntaristic conception of right and justice, an inability plaguing the Rawlsian position too. In other words, I believe that Rawls' position is marked by an irresolvable antinomy between moral realism and moral constructivism.

Leaving this crucial methodological issue aside, Rawls' account of human rights is tailored to his pivotal normative conviction that society is in its essence a system of cooperation. In that respect, human rights are considered as «necessary conditions of any system of social cooperation». Therefore, their violation is an offense against the hard core of social interaction, degenerating cooperation into rule by brute force, and thus turning society into a «slave system». In his effort to keep with the central theoretical guidelines of *Political Liberalism*, Rawls suggests that the definition of human rights as necessary conditions of social cooperation should be captured in a purely practical political manner, without reference to any particular comprehensive doctrine, philosophical, religious, or else. On that account, to adduce arguments for human rights relying on comprehensive doctrines charged with western ideological and cultural elements would bring about unnecessary complications, since decent peoples, otherwise approving of human rights in the fundamental sense described above, would not concede to their liberal-oriented justification.

What is most notable at this juncture is that a robbed of any comprehensive doctrine justification of human rights is not employed by Rawls as a merely practical device for the sake of obtaining the decent peoples' consent. He is, more ambiguously, theoretically convinced that this is so unconditionally; hence, his assurance that «these rights do not depend on any particular comprehensive religious doctrine or philosophical doctrine of human nature».³⁰ But when one considers his conception with regard to the content of human rights at the international level — a conception that is to be described right away, — one is hardly persuaded that they comprise comprehensiveness-neutral propositions.

We have seen above that Rawls does not regard the set of human rights to be respected by the «Society of Peoples» and enforced by international law as coextensive with the full set of rights enjoyed by citizens of a constitutional democratic society. Rather, he contends that human rights express a special class of «urgent rights», such as «freedom from slavery and serfdom, liberty (but not equal liberty) of conscience, and security of ethnic groups from mass murder and genocide».³¹

My first observation at this point is that it is probably a beating around the bush to deny that the concept of human freedom, the concept of liberty of conscience, as well as the equal value of ethnic groups, do not rest on deep-seated convictions about human nature, as if the immediate facticity of their presence within our political culture could be a sufficient ground for assigning normative significance to them. The prevalence of these normative tenets, at least in the western world, is the outcome of their victory in a social and ideological battle that has taken place among a plethora of comprehensive doctrines, a victory achieved over a group of comprehensive doctrines that give assurances contrary to those modern ideas. It would certainly be a kind offer on the part of the victorious societies to present their ideological supremacy in the guise of a universally approvable, merely political conception of justice but that could well appear in the eyes of the ideologically defeated as an insincere exercise of rhetoric and an implicit exercise of political force. In any event, what is the main source of controversy here is the fact that in the name of the decent peoples' consent for the sake of international peace and stability, the list of human rights to be enforced in the Rawlsian «Society of Peoples» is dramatically shrunken.³²

³⁰ *LoP*. P. 68.

³¹ *LoP*. P. 79.

³² Ville Paivansalo in *Balancing Reasonable Justice, John Rawls and Crucial Steps Beyond*. Ashgate Publishing Limited, 2007. P. 114, observes that «democratic political

As a consequence, societies that in one way or another ground their institutions in the most distinctively modern idea of liberty are not given room, not only to legitimately intervene in the domestic affairs, or to impose sanctions on societies that severely restrict individual, social and political rights, but also to officially call into question the substantiality of the self-respect and self-determination of these societies. In a failure to properly appreciate the difference between the conditions of possibility of a free and just social order and the actual existence of that order, whereby a sufficient set of the normative standards of justice is originally established and becomes operative, decent societies are treated with undue forbearance and permissiveness, in the hope that they will finally switch to the modern normative paradigm by their own efforts and on their own responsibility.³³ But, instead of being so tolerant to decent societies in the fear of being accused of paternalistic interference, one could be more determined to serve the cause of substantial global justice, by countering the objection of paternalism with the response that the genetic processes, which lead to the building up of a just modern society, are by no means subsumed to the same standards of normativity, which are enforceable once that society is fully in place, but to much more abstract standards of right and morality. Therefore, it is inappropriate to tolerate substantial injustices in the name of a meager criterion of decency guided by insubstantial considerations about paternalistic interference or about the rights of self-respect and self-determination of these pre-modern societies, rights that should be regarded as having only a conceptual, formal status in this case calling for their actual substantiation by way of right institutional settlements. For instance, I cannot see how the concern of international stability and noninterference could be given precedence to the motive of valuing and protecting fundamental rights owed to the members of decent societies, as full liberty of conscience, equality of opportunity irrespective of religious confession, equal political standing of women and so on.³⁴

liberties were already included in the *Universal Declaration of Human Rights* (1948). Inclusion of human rights in this sense would not really leave room for decent hierarchical societies. If we also consider that human rights include the rights mentioned in the *International Covenant on Civil and Political Rights* (1976), it is even clearer that human rights could not work as a minimum basis that decent nondemocratic societies also could endorse».

³³ Among others, Annette Förster casts into doubt even the congruence of the criterion of decency with the veneration of minimal human rights, when she wonders: «Why, for example, should a society neglecting equality between its members honour human rights?». See Förster A. *Peace Justice and International Order, Decent Peace* in John Rawls's *The Law of Peoples*. Palgrave Macmillan, 2014. P. 44.

³⁴ In the same vein, Gary Chartier in his *Radicalizing Rawls, Global Justice and the*

This being the case, the robust Rawlsian principle of the priority of justice over other considerations, purposes and goals in the domestic case is seriously compromised when it comes to the international relations. This holds not only for the maximal requirements of his conception of «justice as fairness», but for a possible stock of other reasonable and acceptable liberal positions that are not discouraged in the *Political Liberalism*, by virtue of the preoccupation with the fact of «reasonable pluralism». A softened theory of human rights and the urgency of their protection in effect overshadow, in the *Law of Peoples*, the full-blown conception of justice that is reserved for the domestic case, since the realistic care for international peace and stability does in fact here override and project to an indeterminate future the realization of the ideal of global justice. But, in addition to the first principle of justice and its priority, the second principle of justice, namely, the fair equality of opportunity and the highly celebrated «difference principle» is equally compromised. With regard to the equality of opportunity, this is effected by the inclusion in the «Society of Peoples» of societies that fail to pay respect even to the more abstract, formal sense of it. With regard to the «difference principle», a not convincing line of argumentation is employed to exclude this, as much as any other distributive principle, from the political and legal essentials of the international law.³⁵ These are issues of major importance that,

Foundations of International Law. Palgrave Macmillan, 2014. P. 79, rightly observes that «Rawls has suggested that persons should be treated as morally and politically equal at the domestic level because of their possession of the two moral powers. It seems appropriate to treat persons as morally and politically equal at the global level for the same reason. Rawls explicit justifications for affirming the equality of peoples, and so the inequality of persons, at the global level are weak».

³⁵ In *On Rawls, Development and Global Justice, The Freedom of Peoples*. Palgrave Macmillan, 2011. P. 36, Huw Lloyd William identifies «in the literature that is more sympathetic to Rawls [...] four prominent accounts as to why Rawls rejects either an international difference principle or an alternative, less stringent, international distributive principle. [...] They run as follows: 1) The robust reciprocity captured by the difference principle does not exist in the international context, and therefore does not demand expression through an international analogue; 2) The fraternity captured by the difference principle does not exist in the international context, and therefore does not demand expression through an international analogue; 3) Rawls' political constructivism means that questions of distributive justice are rejected as inappropriate in the international context; 4) The principle of redress does not need to be taken into account in the international context in the same way as in the domestic context: to do so and demand the redistribution of wealth between peoples is to promote more substantive equality that would contradict the values of Rawls' system of democratic equality -it would instead represent a brand of luck egalitarianism inconsistent with Rawls' system of democratic equality».

unfortunately, cannot be further investigated in this paper.

4. Conclusion

My overall thought on *The Law of Peoples* is that it at large fails to provide the appropriate guiding framework for rightful conduct at the international stage. With regard to methodology, I claim that the Rawlsian position is not only hobbled by the major defect internal to the strategy of justification adopted in *A Theory of Justice*, that is, the epistemologically controversial oscillation between foundationalism and constructivism, but also that this controversial predicament is further sharpened in *The Law of Peoples*, due to the even more unsatisfactory methodological revisions that in the meantime had been put forth in *Political Liberalism*. Accordingly, on the substantial level and with regard to the content, the Rawlsian theory of international justice may contain, to be sure, guidelines for the foreign policy of liberal democratic countries that may contribute to the worldwide expansion of peace and stability, but are insufficient for a global peace and stability achieved and secured «for the right reasons», if I am to use his own parlance. The latter would presuppose a much more forceful account of reason in general, and of its systematic unity in particular, which would be well-suited to lay claim to a deeper and more substantive international solidarity than the one based on the formalism undermining Rawls' conception of reason. It goes without saying that the Rawlsian realism at the international level is by no means misplaced, since any inquiry into the conditions of practical applicability of a conception of global justice should not, utopically, lose sight of the real state of international affairs. However, the only truly realistic consideration is the motivation to realize what is real and actual in a deeper sense, which is no other than the rational and the just.³⁶ At least in the international case, Rawls seems to fall short of this aim.

References

1. *A Companion to Rawls* / ed. J. Mandle, A. David. New Jersey : Wiley-Blackwell, 2014.
2. *Audard C.* John Rawls. Durham : Acumen Publishing Limited, 2007.

³⁶ *Hegel G.W.F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke 7. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970. P. 24.

3. *Chartier G.* Radicalizing Rawls, Global Justice and the Foundations of International Law. London : Palgrave Macmillan, 2014.
4. *Förster A.* Peace Justice and International Order, Decent Peace in John Rawls's The Law of Peoples. London : Palgrave Macmillan, 2014.
5. *Freeman S.* Rawls. London : Routledge, 2007.
6. *Hegel G.W.F.* Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke 7. Frankfurt am Main : Shurkamp Verlag, 1970.
7. *Mandle J.* Rawls' A Theory of Justice. Cambridge : Cambridge University Press, 2009.
8. *Paiwansalo V.* Balancing Reasonable Justice, John Rawls and Crucial Steps Beyond. Farnam : Ashgate Publishing Limited, 2007.
9. *Pogge T.W.* Realizing Rawls. New York : Cornell University Press, 1989.
10. *Rawls' Law of Peoples, A Realistic Utopia?* / ed. R. Martin & D. A. Reidy. New Jersey : Blackwell Publishing, 2006.
11. *Rawls J.* The Law of Peoples with the Idea of Public Reason Revisited. Massachusetts : Harvard University Press, 2001.
12. *William H.L.* On Rawls, Development and Global Justice, The Freedom of Peoples. London : Palgrave Macmillan, 2011.
13. *Winfield R.D.* Reason and Justice. New York : State University of New York Press, 1988.

ТЕОРІЯ МІЖНАРОДНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ РОУЛЗА: КОРОТКА РЕКОНСТРУКЦІЯ ТА КРИТИЧНИЙ КОМЕНТАР

Харілаос Стампуліс

Анотація. Мета цієї статті — запропонувати стислий і достовірний виклад теорії міжнародної справедливості Роулза, намагаючись, по-перше, з'ясувати структуру аргументу, який висувається в цій теорії, і, по-друге, дати критичну оцінку це. Розділ про критичну оцінку намагається, з одного боку, впоратися з ключовими методологічними питаннями, які мають більш загальне відношення до загальної політичної філософської позиції Роулза, включаючи конструктивістську перспективу створення теорії та поділ між політичною концепцією та комплексною доктриною; з іншого боку, зважити низку суттєвих тверджень, висунутих у теорії міжнародної справедливості Роулза, включаючи визнання народів основними суб'єктами міжнародного права, толерантне ставлення до так званих порядних людей і досить тонке тлумачення права людини, закріплені в *Законі народів*. У статті зроблено спробу навести низку причин, які могли

б добре підходить для пояснення сумнівів її автора щодо обґрунтованості теоретичної точки зору Роулза щодо як її формальних методологічних особливостей, так і більш орієнтованих на зміст переконань.

Ключові слова: філософія права, політична філософія, права людини, Роулз.

Надійшла до редакції 22 листопада 2022 р.

Стампуліс Харілаос

Університет Аристотеля в Салоніках

Салоніки 541 24


Греція


Stampoulis Charilaos


Aristotle University of Thessaloniki

Thessaloniki 541 24

Greece

 <https://orcid.org/0000-0002-7191-8295>

 charisstampoulis@yahoo.com

 <https://doi.org/10.31812/apm.7640>

НАШІ ПЕРЕКЛАДИ

НЕВІДОМИЙ ПОППЕР: ПЕРЕДМОВА ДО ПЕРЕКЛАДУ ГЛАВИ «ВЗАЄМОДІЯ І СВІДОМІСТЬ»

Оксана Панафідіна

Анотація. Стаття покликана ввести у проблематику, яка була предметом аналізу К.Поппера у т.зв. метафізичний період його інтелектуального пошуків, і водночас полегшити читання та розуміння запропонованого перекладу п'ятої глави із книги «Знання і психофізична проблема: На захист взаємодії». Автор підкреслює, що К.Поппер відомий в Україні здебільшого як політичний філософ і як методолог суспільних наук, що відповідає ранньому методологічному періоду. Багато в чому його погляди на класичні філософські проблеми залишаються неправильно зрозумілими та неправильно представленими й на Заході. До таких класичних філософських проблем, широко обговорюваних у сучасній аналітичній філософії, належить психофізична проблема, доволі оригінальне пробне розв'язання якої пропонує К.Поппер. Зокрема, він висуває пропозицію подивитися на цю проблему у світлі трьох ідей: автономності світу 3, емерджентної еволюції і теорії еволюції мови. Завдяки цим ідеям філософ критикує всі відомі способи розв'язання психофізичної проблеми: як моністичні (біхевіоризм/фізикалізм і соліпсизм), так і дуалістичні (паралелізм і картезіанський інтеракціонізм). Як альтернативу до всіх них він обґрунтовує плюралістичну концепцію психофізичної взаємодії. Цінність підходу, запропонованого К.Поппером, може полягати в тому, що він, з одного боку, актуалізує ідеї багатьох філософів минулого, зокрема Платона, Р.Декарта, Ф.Больцано, Г.Фреге, а з іншого — залучає широке коло сучасних наукових ідей і концепцій: ідею еволюції мови К.Бюлера, ідею біологічної еволюції Ч.Дарвіна, фаліблізм Ч.Пірса, етологію К.Лоренца, квантову механіку Е.Шрьодінгера та ін. Автор вважає, що ознайомлення з аргументами К.Поппера може бути корисним для сучасної дискусії щодо психофізичної проблеми, яка ведеться переважно у фізикалістських термінах когнітивної науки і значно меншою мірою у філософських термінах метафізики свідомості. Автор також звертає увагу на особливість попперівського стилю філософствування, складнощі із перекладом деяких філософських термінів, демонструє, як К.Поппер сам слідує власним філософським принципам критичного раціоналізму.

Ключові слова: К.Поппер, психофізична проблема, свідомість, вищі функції мови, три світи, емерджентна еволюція, об'єктивне знання, інтеграціонізм, критика фізикалізму.

Філософія Поппера була втраченою можливістю. Вона була, впритул до недавнього часу, забороненою в Радянському Союзі. І вона продовжує бути доволі неправильно зрозумілою і неправильно представленою в Англії та Сполучених Штатах. Вона є, перш за все, спробою побудувати неавторитарну теорію науки та суспільства [2, с. xviii].

Україномовному читачу Карл Поппер відомий передусім як автор «Відкритого суспільства та його ворогів» і «Злиденності історизму», переклади яких було опубліковано ще в 1994 році¹. У цих працях він постає як політичний філософ і як методолог суспільних наук, зокрема як ґрунтовний критик марксизму. У 2021 році було опубліковано україномовний переклад першого розділу праці К. Поппера «Логіка наукового відкриття»², на основі якого можна скласти загальне враження про його погляди у галузі філософії науки, зокрема на проблему індукції, відмову від психологізму, дедуктивну перевірку теорій, фальсифікованість як критерій демаркації тощо. Загалом ця праця, опублікована спочатку німецькою мовою в 1935 році, а згодом — англійською в перекладі самого автора в 1959 році, належить до першого методологічного періоду (з кінця 1930-х до 1960-х), коли, як К. Поппер висловився в Автобіографії, він «убив логічний позитивізм» [6, с. 98]. Пропонований переклад п'ятої глави з книги «Знання і психофізична проблема: На захист взаємодії» [4] сприятиме ознайомленню з колом проблем, які цікавили філософа у другий — т. зв. метафізичний — період³ (з початку 1960-х до 1990-х).

¹ Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Т. I. У полоні Платонових чарів / пер. з англ. О. Коваленко. Київ: Основи, 1994.

Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Т. II. Спалах пророцтва: Гегель, Маркс та послідовники / пер. з англ. О. Буценко. Київ: Основи, 1994.

Поппер К. Злиденність історизму / пер. з англ. В. Лісовий. Київ: Абрис, 1994.

² Поппер К. Логіка наукового відкриття. Огляд деяких фундаментальних проблем / пер. з англ. під кер. О. Є. Оліфер. *Актуальні проблеми духовності*. Кривий Ріг: КДПУ, 2021. Вип. 22. С. 170-192.

³ Розмежовувати методологічний і метафізичний періоди у філософії К. Поппера запропонував Г. Сколімовський. Так, він стверджує, що в першому періоді філософ найбільше зосереджувався на проблемах методів отримання наукового знання, логіки наукового відкриття та зростання наукового знання, розробляючи підходи, альтернативні до запропонованих у межах логічного позитивізму Віденського гуртка. У межах метафізичного підходу контекст розглядуваних К. Поппером проблем розширюється за рахунок осмислення ролі концептуальних каркасів, які принаймні частково визначаються природою мови наукової спільноти, яка намагається розширити обсяг наукового знання, з одного боку, через інтелектуальну діяльність окремих науковців, а з іншого — через взаємодію з інтелектуальною спадщиною цивілізації [1, с. 485-490].

Карл Раймунд Поппер (1902-1994) — видатний австро-британський філософ, один із найбільш впливових філософів науки, теоретик концепцій критичного раціоналізму та відкритого суспільства, фальсифікаціонізму та фаліблізму, еволюційної епістемології і трьох світів, об'єктивного змісту знання та правдоподібності, відкритого Всесвіту та свободи волі, захисник ліберальної демократії та принципів соціального критицизму, критик холізму, есенціалізму й історизму, зокрема марксизму (і це не повний перелік його ідей і концепцій). К. Поппера справедливо можна вважати одним із класиків філософії ХХ століття, який залишив по собі інтелектуальний спадок, вартий ґрунтовного вивчення та переосмислення. Особливо актуальними його ідеї є для розуміння філософського підґрунтя західної цивілізації, а отже, розуміння того, завдяки чому Захід здійснив цивілізаційний зсув у всіх його проявах: політичному, науковому, технологічному, економічному і т.ін., що утворює його цивілізаційну ідентичність і систему цінностей.

Серед головних праць К. Поппера можна назвати: «Логіка дослідження» (1935) («Логіка наукового відкриття», 1959), «Відкрите суспільство та його вороги» (1945), «Злиденність історизму» (1957), «Припущення і спростування: зростання наукового знання» (1963), «Об'єктивне знання. Еволюційний підхід» (1972), «Нескінченний пошук: Інтелектуальна автобіографія» (1976), «Відповідь моїм критикам» (1974), «Я та його мозок: Аргумент на користь взаємодії» (у співавторстві з Дж. Еклсом, 1977), «Квантова теорія і розкол у фізиці» (1982), «Відкритий Всесвіт: Аргумент на користь індетермінізму» (1982), «Реалізм і мета науки» (1983), «Майбутнє відкрите» (у співавторстві з К. Лоренцом) (1985) та ін. Варто згадати також про дві праці К. Поппера, що з'явилися за редакцією М. А. Ноттурно, який працював в архіві з його рукописами, а потім перед публікацією узгоджував текст із самим автором. Йдеться про «Міф концептуального каркасу: На захист науки і раціональності» та «Знання і психофізична проблема: На захист взаємодії». Україномовний переклад уривку із останньої — глава 5. «Взаємодія і свідомість» — пропонується увазі читачеві.

Книга «Знання і психофізична проблема...» написана на основі Кеннанівських лекцій К. Поппера, які він прочитав навесні 1969 року в Університеті Еморі (Emory University) — одному із приватних дослідницьких університетів США, штат Джорджія. У книзі збережений формат публічної лекції й обговорення зі слухачами в режимі питання-відповідь як додатки до кожної лекції. У післямові редактор

звертає увагу, що лекції читалися без конспектів і записувалися на магнітофонну плівку, тому книгу не варто розглядати як аутентичне їх відтворення. Однак, працюючи в архіві бібліотеки Стенфордського університету і готуючи публікацію книги, М. А. Ноттурно співпрацював з автором і узгоджував текст, який був виданий у рік його смерті [4, с. 143]. У передмові до публікації К. Поппер зазначив, що головним їх предметом є психофізична проблема та його власний підхід до розв'язання цієї проблеми, що полягає в ідеї взаємодії психічного та фізичного й обґрунтовується через еволюційну емерджентність, специфіку й еволюцію людської мови і те, що він із середини 1960-х років називає «світом 3» [4, с. ix].

Психофізична проблема належить до класичних філософських проблем, принаймні з часів Р. Декарта, і займає чільне місце в сучасних обговореннях у межах аналітичної філософії свідомості: більшою мірою у фізикалістських термінах когнітивної науки та меншою мірою у філософських термінах метафізики свідомості. Цінність підходу, пропонованого К. Поппером, полягає в тому, що він, з одного боку, актуалізує ідеї багатьох філософів минулого, зокрема Платона, Р. Декарта, Ф. Больцано, Г. Фреге, а з іншого — залучає широке коло сучасних наукових ідей і концепцій: ідею еволюції мови К. Бюлера, ідею біологічної еволюції Ч. Дарвіна, фалібілізм Ч. Пірса, етологію К. Лоренца, квантову механіку Е. Шрьодінгера та ін. Оригінальний підхід до розв'язання К. Поппером психофізичної проблеми дає розуміння суті його бачення еволюційної епістемології, яка стане головним предметом книги «Об'єктивне знання: Еволюційний підхід». Крім того, цієї працею, як і багатьма іншими, філософ ілюструє плідність свого головного методологічного підходу — критичного раціоналізму: він обережний у формулюваннях, скромний у претензіях, компетентний у критиці, демонструє широкий спосіб мислення, враховує реальні та можливі контраргументи, готовий до критичного обговорення тощо.

Якщо говорити предметно за п'ятою главою книги «Знання і психофізична проблема...», то її умовно можна поділити на три частини: (1) формулювання проблеми та розгляд наявних підходів до її розв'язання (два моністичних підходи: біхевіоризм/фізикалізм і соліпсизм, і два дуалістичних: паралелізм та інтеракціонізм), які К. Поппер вважає незадовільними; (2) обґрунтування власного підходу та чітке формулювання тез, які розкривають зміст його плюралістичної концепції психофізичної взаємодії; (3) обговорення, що відбувалось після лекції. З-поміж відомих підходів філософ вважає

найбільш правдоподібним картезіанський дуалізм (інтераціоналізм), однак він розширює і поглиблює його за рахунок трьох ідей: емерджентної еволюції, еволюції людської мови і трьох світів. У підсумку попперівський варіант, як він зазначає, «пробного розв'язання» психофізичної проблеми набув рис плюралістичної концепції.

К. Поппер бере за основу дарвінізм, проте він цікавить його не як наукова теорія, яку можна перевірити, а як метафізична дослідницька програма (на відміну від ламаркізму), яку можна розглядати як ймовірну основу для перевірки наукової теорії, а також критикувати й удосконалювати. Порівнюючи дарвінізм і ламаркізм як метафізичні дослідницькі програми, філософ намагається довести логічну неспроможність ідей, на яких базується друга, а також логічну спроможність і методологічну плідність ідей, що лежать в основі першої. Йдеться про такі ідеї відповідно: дедуктивізм — індуктивізм; природний добір — навчання через повторення; критичне відкидання помилок — підтвердження [6, с. 194]. Відтак, К. Поппера цікавить дарвінізм як теорія випробовування й усунення помилок, на основі якої він розвине метод спроб і помилок як універсальний метод, яким послуговуються всі живі організми, вирішуючи свої проблеми, але яким мають користуватися і науковці, причому свідомо шукаючи можливі помилки у своїх міркуваннях. На цьому базується його концепція фальсифікаціонізму як критерію демаркації наукового знання (на відміну від верифікації — критерія, розробленого в межах логічного позитивізму Віденського гуртка).

Крім того, дарвінізм стає для К. Поппера метафізичною теорією, важливою для обґрунтування ідеї емерджентної еволюції — процесу стрибкоподібного виникнення якісно нових рівнів організації живих істот шляхом перетворення колишніх властивостей та актив самовиникнення принципово нових. Ці ідеї необхідно вписати в більш широкий метафізичний контекст — йдеться про філософію процесу, згідно з якою на фундаментальному рівні більш важливими є процеси, а не речі та структури (як це проголошувалося в межах традиційної субстанційної метафізики ще з часів Парменіда). Отже, філософія процесу робить акцент на динамічній природі буття, становленні, подіях, способах виникнення нового тощо, а тому світ постає як сукупність фізичних, органічних, соціальних і когнітивних процесів, які взаємодіють як на відповідному рівні, так і між окремими рівнями динамічної організації (див.: [8]).

Тож, для розуміння багатьох попперівських ідей важливо усвідом-

лювати той метафізичний фундамент, на якому вони ґрунтуються — філософія процесу. Його цікавить не стільки, чим щось є, а як воно виникає і які рівні в його функціонуванні можна виокремити. Зокрема, це стосується того, як К. Поппер розуміє мову (біологічний інструмент для появи екзосоматичного знання) і світ загалом (концепція трьох світів). Як зазначає філософ, численні явища, з якими має справу людина, являють собою ієрархії, і не варто боятися ускладнень (з кожним новим рівнем), бо вони насправді існують [6, с. 198].

Спираючись на ідеї одного зі своїх вчителів, К. Бюлера, К. Поппер поглиблює його концепцію еволюції людської мови. Якщо К. Бюлер виділяв три функції і водночас рівні функціонування мови (експресивна, або симптоматична, сигнальна, або стимулююча, і дескриптивна, чи описова), то К. Поппер додає ще й аргументативну. Ці чотири функції утворюють ієрархію — у тому сенсі, що кожна з більш високих функцій не може існувати без усіх функцій більш низького рівня, але функції більш низького рівня можуть існувати без більш високих функцій [3, с. 397-398].

Отже, у цій ієрархії можна говорити про дві нижчих і дві вищих функції мови. І якщо нижчі функції — експресивна і сигнальна — це функції, спільні для мови всіх живих істот і навіть рослин, то вищі функції є специфічними суто для людської мови. Крім того, саме вищі функції мови, згідно з К. Поппером, забезпечують появу «повної свідомості» (*full consciousness*), або Я (*self*), хоча свідомість на нижчих рівнях присутня також і у тварин [6, с. 222]. Якісні відмінності між свідомістю тварин і свідомістю людей починаються з виникненням дескриптивної функції мови (яка, можливо, уже виникає у бджіл), завдяки якій люди починають виокремлювати себе з-поміж інших речей у світі й описувати стани справ у цьому світі, розповідати певні історії та претендувати на істинність. Однак, такі історії можуть бути і хибними, адже дескриптивна функція мови лежить не тільки в основі науки, але і міфів, літературного мистецтва, буденних уявлень про світ тощо. Те, що вирізняє науку та філософію з-поміж інших продуктів людського розуму, — це використання мови в її аргументативній функції, яка має справу не тільки з розрізненням істинності та хибності, але й валідності (у сенсі чинності, законності, обґрунтованості, вірогідності, прийнятності) і не-валідності. К. Поппер зауважує, що, якщо зосередитися на двох перших функціях мови (а так роблять ті, для кого існує єдиний світ, що на базовому рівні діє за законами фізики), то неможливо, наприклад, розрізнити пропаганду, словесне залякування чи раціональний аргумент [5, с. 272]. Міркування в цьому напрямку

привели його до розробки концепції трьох світів.

Як К. Поппер згадує в Автобіографії, довгий час він не наважувався нічого публікувати про автономність третього світу — світу об'єктивного змісту знання, допоки не дійшов висновку, що мешканці цього світу (проблеми, теорії і критичні аргументи) справжні [6, с. 214]. У четвертій главі книги «Об'єктивне знання: Еволюційний підхід» (1972) він дає таке означення третьому світу: це «світ інтелігібельних сутностей (*intelligibles*), або ідей в об'єктивному сенсі; це світ можливих предметів думки: світ теорій “у собі” та їх логічних відношень; аргументів “у собі”; і проблемних ситуацій “у собі”» [7, с. 154]. З обґрунтуванням автономності світу 3 щодо світу 2 (світу психічних станів, суб'єктивного змісту знання) пов'язана низка розрізень, які варто розглядати не як статичні дихотомії, а в контексті динамічної ієрархії. Йдеться про такі розрізнення: процес мислення та зміст думки, психологічне та логічне, суб'єктивне й об'єктивне знання, психічні стани та лінгвістичний універсум, підтвердження та спростування, (само)вираження та критичне обговорення й аргументація. Для Поппера третій світ, з одного боку, є продуктом людського розуму (світу 2), але з іншого, завдяки вищим функціям мови він набуває автономного статусу і здійснює зворотній вплив на другий світ, забезпечуючи, як уже зазначалося, процес становлення Я, або повної свідомості. Крім того, світ 3 здійснює також опосередкований вплив на світ 1 (світ фізичних станів, у т. ч. станів людського тіла).

Обґрунтовуючи автономність усіх трьох світів, К. Поппер критикує будь-які різновиди редукаціонізму, тобто намагання звести в певний спосіб світ 3 до світу 2, а світ 2, зі свого боку, до світу 1. Саме така тенденція простежується, зокрема, у межах фізикалізму. Філософ натомість зізнається, що йому завжди імпував картезіанський дуалізм, однак, на його думку, цій концепції не вистачає раціонального пояснення можливості взаємодії між психічним і фізичним. Таке раціональне обґрунтування він і намагається здійснити через введення ще одного світу — світу, породженого вищими функціями людської мови, але також і такого, що має зворотній вплив на еволюцію людської мови. К. Поппер стверджує, що світ 3 настільки ж реальний, як і інші продукти людської діяльності, як мовна система кодування, як соціальні інститути. Водночас цей світ має свою історію — історію наших ідей, їх відкриття, впливу на людей [6, с. 218].

В Автобіографії філософ описує, як він упродовж тривалого часу вважав, що психофізична проблема є нерозв'язною і що її можна розглядати тільки в аспекті критики аргументів, сформульованих у

межах або моністичних, або дуалістичних концепцій. Так тривало до тих пір, доки він не розробив концепцію третього світу, спираючись на ідеї Ф. Brentano, а потім він знайшов схожі ідеї у Г. Frege. Саме в залученні ідеї світу 3 до наявного дискурсу навколо психофізичної проблеми К. Поппер вбачає специфіку свого пробного її розв'язання та новизну свого підходу. Адже всі попередні спроби розв'язання цієї філософської проблеми, починаючи з Р. Декарта, обертаються навколо можливих відношень між станами свідомості (*mind*) і тілесними (*body*) станами: тотожність, паралельність, взаємодія. Замість цих підходів К. Поппер пропонує «біологічний і навіть еволюціоністський» [6, с. 219-220], проте не редукціоністський, підхід, який базується на ідеях емерджентної еволюції, еволюції людської мови й автономності світу 3. Пропонований переклад 5 глави з книги К. Поппера «Знання і психофізична проблема: На захист взаємодії» описує в загальних рисах його пробне розв'язання цієї класичної філософської проблеми [4, с. 105].

Хотілося б також звернути увагу на ще одну примітну особливість — як він сам слідує власним філософським принципам критичного раціоналізму та як це відображується на його стилі філософствування. Коли К. Поппер розпочинав цикл лекцій, які він читав в Університеті Еморі та які покладені в основу книги «Знання і психофізична проблема...», він оголосив такий план із шістьох лекцій: (1) Знання: об'єктивне і суб'єктивне; (2) Еволюція, мова і третій світ; (3) Міф концептуального каркасу; (4) Взаємодія трьох світів; (5) Раціональність; (6) Свобода [4, с. 1]. Однак, прочитавши першу лекцію та побачивши під час дискусії опісля, а також в неформальних дискусіях згодом, зацікавленість слухачів концепцією світу 3, про що він пише в передмові, К. Поппер трансформує свій план і зрештою читає відмінний від запланованого цикл лекцій. Про зміну у плані лекцій можна судити на основі глав опублікованої книги: (1) Знання: об'єктивне і суб'єктивне; (2) Автономія світу 3; (3) Світ 3 та емерджентна еволюція; (4) Опис, аргументація та уява; (5) Взаємодія і свідомість; (6) Я, раціональність і свобода.

Трансформація попереднього плану лекцій, як і те, що для книги було залишено обговорення зі слухачами, що відбувалось після кожної лекції, демонструє важливість для К. Поппера ідеї зворотного зв'язку. Крім того, не тільки в цій книзі, але й в усіх інших, він часто посилається на різних авторів концепцій у найрізноманітніших галузях науки та найрізноманітніших напрямів у філософії. К. Поппер згадує імена цих авторів у контексті їхніх теорій та аргументів, з якими він

або погоджувався і далі розвивав, або не погоджувався й аргументовано відкидав. Це різке відрізняє його тексти від текстів більшості континентальних філософів, які послуговуються мовою здебільшого на рівні експресії й опису, але не на рівні формальної аргументації та критичного обговорення. Так само його стиль відрізняється від стилю авторів марксистського напрямку, у т. ч. західного марксизму (чи неомарксизму), коли критика спрямовується передусім на ідеї та концепції опонентів, але відсутня настанова на самокритику та визнання гіпотетичного характеру своїх теоретичних побудов. Так, стиль філософствування К. Поппера багато в чому споріднює його з філософами-аналітиками, а також з усією класичною раціоналістичною традицією. Крім того, такий стиль демонструє можливість раціональної дискусії й евристичність попперівської ідеї міфу концептуального каркасу як уявної перешкоди для такої дискусії.

Насамкінець кілька слів щодо особливостей і проблем, пов'язаних із перекладом. В оригінальному тексті є філософські терміни, для яких немає однозначних україномовних відповідників, як-то *mind* (психіка, розум, дух, душа, ум, свідомість, мислення) і *self* (Я, его, самість, особистість). Проблема полягає в тому, що значення цих термінів залежить від того, у якому контексті вони використовуються: конкретно-науковому (наприклад, психологічному) чи філософському, у межах якого саме наукового чи філософського підходу (наприклад, картезіанського, психоаналітичного чи біхевіористського). Однак, контекстуальний переклад, який враховує не тільки зазначену специфіку, але й усталені вітчизняні термінологічні традиції, дещо затушовує ту концептуальну єдність, яку мав на увазі автор оригінального тексту, коли вживав одне слово. Адже, перекладаючи одне слово різними українськими відповідниками залежно від контексту, ми ризикуємо втратити щось цінне та важливе для автора, який вибудовує власну концепцію. Адже терміном *mind* К. Поппер позначає всю сукупність психічних (ментальних) станів, які утворюють світ 2 і частково світ 3 в тому сенсі, що на рівні *mind* суб'єкт може використовувати мову в її вищих проявах (дескриптивна й особливо аргументативна функції) і водночас породжувати продукти, які «населятимуть» світ 3.

Завдання з адекватним перекладом *mind* ще більше ускладнюється, якщо врахувати, що К. Поппер паралельно використовує ще й термін *consciousness* (свідомість), зокрема *full consciousness*. З іншого боку, бувають випадки, коли доводилося перекладати два різних слова одним, як, наприклад, *self* та *ego*, що також може спричинити певні проблеми з розумінням, адже такий підхід, навпаки, маскує певні

нюанси, важливі для автора, але непомітні в україномовному тексті. Тому в перекладі там, де важливо було підкреслити неоднозначність використовуваної К. Поппером термінології, у дужках подавалися оригінальні відповідники.

Повертаючись до думки, висловленої в епіграфі до статті, хотілося б зазначити, що численні книги К. Поппера варгі того, щоб їх читали, осмислювали й обговорювали ідеї, які там містяться. Адже це той нетиповий приклад, коли складні філософські проблеми, глибоко та ґрунтовно продумані автором, подаються в доступній формі. Більше того, вони демонструють ті риси мислення філософа, якими бажано оволодіти кожній сучасній людині: аргуменованість, інтелектуальна скромність, системність, готовність вчитися на помилках, відкритість до інших позицій, гнучкість і широкість.

References

1. *Freeman E.*, Skolimowski H. The Search for Objectivity in Peirce and Popper in The Philosophy of Karl Popper / Ed. by Schilpp P.A. The Library of Living Philisophers. Vol. XIV. Book I. LaSalle : Open Court, 1974. P. 485-490.
2. *Notturmo M.A.* Science and the Open Society — the future of Karl Popper's philosophy. Budapest : Central University Press, 2000.
3. *Popper K.* Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. London and New York : Routledge Classics, 2002.
4. *Popper K.* Knowledge and the Body-Mind Problem: In Defence of Interaction, ed. M. A. Notturmo. London : Routledge, 1994.
5. *Popper K.* The Mind-Body Problem in A Pocket Popper / ed. by D. Miller. Glasgow : Fontana Press, 1987. P. 265-275.
6. *Popper K.* Unended Quest: An Intellectual Autobiography. London : Routledge, 1992.
7. *Popper K.R.* Objective Knowledge: An Evolutionary Approach. Oxford : Oxford University Press, 1994.
8. *Seibt J.* Process Philosophy. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2012. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/>

UNKNOWN POPPER: PREFACE TO THE TRANSLATION OF THE
CHAPTER «INTERACTION AND CONSCIOUSNESS»

Oksana Panafidina

Abstract. The article is designed to introduce the issues subjected to K. Popper's analysis in the so-called metaphysical period of his intellectual quest and, thereby, facilitate the reading and comprehension of the proposed translation of the fifth chapter from the book «Knowledge and the Body-Mind Problem: In Defence of Interaction». The author emphasizes that, in Ukraine, Popper is known predominantly as a political philosopher and a social science methodologist, and that fact corresponds to the early methodological period. In many ways, his views on classical philosophical problems remain misunderstood and misrepresented in the West. The mind-body problem is among such classic philosophical problems widely discussed in contemporary analytic philosophy; its quite original tentative solution of which is offered by K. Popper. In particular, he suggests looking at this problem in the light of three ideas: the autonomy of the world 3, emergent evolution, and the theory of the evolution of language. Using these ideas, Popper criticizes all known approaches to solving the mind-body problem: both monistic (behaviorism/physicalism and solipsism) and dualistic ones (parallelism and Cartesian interactionism). The value of the approach offered by K. Popper may lie in the fact that, on the one hand, it actualizes the ideas of many previous philosophers, in particular, Plato, R. Descartes, F. Bolzano, G. Frege, and, on the other hand, it attracts a wide range of modern scientists' ideas and concepts: K. Bühler's idea of the evolution of language, Ch. Darwin's idea of biological evolution, Ch. Peirce's fallibilism, K. Lorenz's ethology, E. Schrödinger's quantum mechanics, etc. The author believes that the familiarization with K. Popper's arguments can be useful for the contemporary discussion of the mind-body problem, which is conducted mainly in the physicalist terms of cognitive science and to a much lesser extent in the philosophical terms of the metaphysics of mind. The author also draws attention to the peculiarity of Popper's style of philosophizing, difficulties with the translation of some philosophical terms and demonstrates how Popper himself follows his philosophical principles of critical rationalism.

Keywords: K. Popper, the mind-body problem, consciousness, higher functions of language, three worlds, emergent evolution, objective knowledge, interactionism, critique of physicalism.

Надійшла до редакції 6 серпня 2022 р.

Панафідіна Оксана Петрівна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Panafidina Oksana

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086



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



oxanapanafidina@gmail.com



<https://doi.org/10.31812/apm.7619>

ЗНАННЯ І ПСИХОФІЗИЧНА ПРОБЛЕМА

ГЛАВА 5. ВЗАЄМОДІЯ І СВІДОМІСТЬ*

Карл Поппер

Пані та панове!

Я сподіваюся, що ви не забули, що головна тема моїх лекцій — це психофізична проблема (body-mind problem), і що світ 3, емерджентна еволюція¹ і теорія еволюції мови мають слугувати основним способом просування до пробного розв'язання (tentative solution) психофізичної проблеми. У сьогоднішній лекції я збираюся накреслити розв'язання цієї проблеми.

Мушу попередити вас, однак, що пробна теорія, яку я маю намір запропонувати вам, є не тільки пробною, але також і не повною мірою теорією порівняно, скажімо, із теорією в галузі фізики. Але, це теорія, яку можна перевірити (testable theory), і вона пройшла деякі випробовування так, що перевершила всі мої очікування.

Тим із вас, хто хоч щось знає з історії філософії, навряд чи потрібно говорити, наскільки незадовільним є все, що було сказано про нашу проблему досі. Тільки порівняно з деякими попередніми спробами, я думаю, що мені є що запропонувати.

Цікаво зауважити, що наші знання про психіку (minds²), зокрема нашу власну психіку, є вкрай невиразними. Наші знання про власну

* Переклад виконаний за виданням: *Popper K. Knowledge and the Body-Mind Problem: In Defence of Interaction* / ed. M.A. Notturmo. London: Routledge, 1994. P. 105-128.

¹ Процес стрибкоподібного виникнення якісно нових рівнів організації живих істот. — Примітка редакторів (тут і надалі).

² Англійське слово *mind* дуже багатозначне, і тут перекладається різними способами залежно від контексту, зокрема у зв'язку зі специфікою його розуміння в певному філософському чи науковому напрямках, як розум, свідомість, психіка,

фізичну поведінку набагато зрозуміліші. І це, звісно, є причиною того, чому вона вивчена ретельніше.

Термін «біхевіоризм», подібно до більшості таких термінів, є дво-значним. Він може означати або рішення зосередитися на поведінці, а не на станах свідомості (consciousness), або ж, більш радикально, заперечення існування станів свідомості як таких. Ця більш радикальна теорія також називається «фізикалізм» — більш давній термін «матеріалізм», — і вона дуже зручна, бо, якщо ми приймемо її, зникає велика кількість дуже складних проблем. Її єдиною вадою є те, що вона хибна. Стани свідомості безперечно існують, попри те, що вони невиразні і їх важко описати, і попри те, що їх існування породжує важкі проблеми.

Думаю, необхідно, у зв'язку з цим, прояснити, що існує багато загальних філософських теорій (sweeping philosophical theories), що заперечують існування станів свідомості, які за своєю загальною структурою та статусом схожі на фізикалізм, матеріалізм чи радикальний біхевіоризм — інакше кажучи, теорії, які є *хибними*, навіть якщо вони є *неспростовними*. Перш ніж я продовжу далі, вважаю за потрібне обговорити цю ситуацію, тому що багато людей помилково думають, що теорія, яка є неспростовною, має бути істинною.

Одна з таких неспростовних теорій відома під назвою «соліпсизм». Соліпсизм — це теорія про те, що я, і лише я, існую. Згідно з цією теорією, решта світу — зокрема всі ви, а також моє тіло — це мій сон (dream). Отже, ви не існуєте. Ви — тільки мій сон. Ця теорія не може бути спростована вами. Ви можете запевняти мене у своєму існуванні. Ви можете кричати і, можливо, вдарити мене, щоб довести, що ви існуєте. Усе це, звісно, ніколи не зможе спростувати соліпсизм. Очевидно, я можу завжди сказати, що мені сниється, що ви кричите і б'єте мене. І зрозуміло, що не може статися нічого такого, що могло б спростувати моє соліпсичне переконання — якби я мав таке переконання. Звісно, я не дотримуюсь жодних подібних поглядів. Але якщо хтось із вас вирішить стати соліпсистом, я не зможу спростувати вас.

Чому я не соліпсист? Хоча соліпсизм неспростовний, він є хибною і, на мою думку, безглуздою теорією. Її *неможливо* спростувати, але *можна* навести дуже хороші, хоч і не цілком переконливі, аргументи проти неї.

душа, мислення. Щоб не втратити важливі нюанси, у тексті в дужках вказано оригінальний відповідник там, де можливі різні прочитання термінів, важливих для розуміння концепції автора.

Одним із таких аргументів є історія, яку Б. Рассел розповідає в одній зі своїх книг. (Я думаю, вона міститься в томі «Рассел» у «Бібліотеці живих філософів» Шилпа.³) Автор повідомляє, що він отримав листа від пані, яка розповіла йому, що вона переконана соліпсистка і що вона написала книгу, у якій міститься неспростовний доказ соліпсизму. Пані з обуренням скаржиться, що всі видавці, яким вона надіслала свій рукопис, відхилили його, і потім вона просить Б. Рассела втрутитися від її імені.

Жарт цієї історії, звісно, полягає в тому, що соліпсист не повинен нарікати на видавців, оскільки видавців не існує. Також не повинен соліпсист просити неіснуючого філософа втрутитися від його чи її імені. Але це, звісно, не *спростовує* соліпсизм. Адже пані, про яку йдеться, завжди могла відповісти, що все це було частиною її сну: що це було її мрією побачити свою книгу опублікованою — або, точніше, *бачити уві сні (to dream)*, щоб її книга була опублікована, — і що це було її тривожним сном про те, ніби їй ніколи не наснитися, що її книга була опублікована.

Так само непереконливий аргумент проти соліпсизму — але досить хороший для мене — був би таким. Читаючи В. Шекспіра, або слухаючи когось із великих композиторів, або споглядаючи твір Мікеланджело, я чудово усвідомлюю той факт, що ці твори дуже, дуже далеко виходять за межі всього, що я коли-небудь міг би створити. Але, згідно з теорією соліпсизму, *тільки я існую* — так що уві сні є ці твори і я є насправді їх творцем. Для мене це абсолютно неприйнятно. І тому я роблю висновок, що інші психіки (*minds*) мають існувати, а соліпсизм має бути хибним. Очевидно, цей аргумент непереконливий. Але, як я вже казав, для мене він досить хороший. Насправді, щоб серйозно повірити в соліпсизм, потрібно було б бути людиною з манією величі (*megalomaniac*). Непереконливий аргумент такого типу називається аргументом *ad hominem*⁴. Це не остаточний аргумент, а, так би мовити,

³ «Бібліотека живих філософів» — це серія книг, задумана та розпочата П. А. Шилпом в 1939 році, що видається і понині іншими редакторами. Кожен том присвячений окремому живому видатному філософу та містить його інтелектуальну автобіографію, аналіз його філософських ідей, повну бібліографію його творів, критичні й інтепретаційні праці цих творів інших авторів, а також відповіді філософа своїм опонентам. Том, присвячений Б. Расселу, вийшов друком в 1944 році. Див.: *The Philosophy of Bertrand Russell. The Library of Living Philosophers. Volume V / ed. by P. A. Schilpp. Evanston and Chicago : Nortkwerslern University, 1944.*

⁴ Аргумент *ad hominem* — один із прийомів, що може застосовуватися в аргументації, коли замість обґрунтування тези аргумент спрямовується на людину,

звернення від людини до людини.

Теорія, яка за змістом дуже відрізняється від соліпсизму, але дуже схожа за своєю логічною структурою, зустрічається в короткій розповіді віденського філософа Й. Поппера-Лінкеуса. Це історія молодого афінянина, якого друзі прозвали «Маленький Сократ», хто, подібно до Сократа, прогулюється Афінами, закликаючи людей до дискусії з ним. Теза, яку він просить інших спростувати, полягає в тому, що він, Маленький Сократ, безсмертний. «Спробуйте спростувати мене», — каже він. «Ви могли б подумати, що можете зробити це, вбивши мене. Але навіть якщо я умовно прийму вашу гіпотезу про те, що ви можете спростувати мене в такий спосіб, то, за вашою ж гіпотезою, ваше спростування настане надто пізно, щоб спростувати *мою*».

Цей аргумент був відомий у Відні, де Й. Поппера-Лінкеуса багато читали. Л. Вітгенштайн був настільки вражений неспростовністю аргументу Маленького Сократа, що прийняв його, говорячи у своєму Трактаті не лише те, що «смерть не є подією життя», але також, що «той, хто живе в теперішньому, живе вічно»⁵. На відміну від Л. Вітгенштайна, я вважаю, що хоча ми всі живемо в теперішньому, ми не будемо жити вічно. І взагалі, мене не дуже вражає неспростовність.

Іншою версією соліпсизму є філософія єпископа Дж. Берклі. Він — надто скромна людина та надто хороший британець, щоб бути соліпсистом: він визнає, що інші душі (minds) мають право на існування нарівні з його власною. Але він наполягає на тому, що існує тільки *душа*, і що існування тіл і матеріального світу — це свого роду марення, яке, завдяки втручання Бога, ввижається всім душам в унісон. Інакше кажучи, світ не існує, окрім як у нашій психіці, тобто в нашому досвіді його сприймання. Або, інакше кажучи, фізичний світ — це наш сон (dream), так само як у соліпсизмі — *мій* сон. Проте, хоча теорія Берклі не є манією величі, єпископ мав бути вражений іншим аргументом *ad hominem*: його теорія несумісна з християнством. Християнство вчить, що ми не є чистими душами чи духами (spirits), а втіленими душами (embodied minds). Воно навчає реальності тілесних страждань.

Усі ці теорії неспростовні, і цей факт, схоже, справив велике враже-

на особливості її характеру, її мотиви, обставини її життя тощо.

⁵ «6.4311. Смерть не є подією у житті: ми живемо не для того, щоб відчувати (experience) смерть. Якщо ми вважаємо, що вічність означає не нескінченну часову тривалість, а позачасовість (timelessness), то вічне життя належить тим, хто живе сьогодні». — Див.: Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus / translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness. With an introduction by Bertrand Russell. London and New York : Routledge Classics, 2002. P. 87.

ння на деяких філософів — наприклад, Л. Вітгенштайна. Але теорії, що стверджують протилежне, настільки ж неспростовні — факт, який має зародити в нас сумніви. Як я часто говорив, це помилка думати, що неспростовність є перевагою теорії. Неспростовність — це не перевага, а вада. Я все ще думаю, що це досить гарний спосіб постановки питання. Але оскільки один мій дещо педантичний колишній студент розкритикував моє формулювання, тепер я, на жаль, мушу докладно пояснити, що я маю на увазі. Я вважаю, звісно, що той факт, що теорія є неспростовною, не повинен справляти на нас гарне враження, а має викликати в нас підозру до цієї теорії.

Зрозуміло, що і соліпсизм, і теорія Дж. Берклі, названа «ідеалізмом», розв'язують психофізичну проблему, бо обидві кажуть, що тіл не існує. Так ось матеріалізм, чи фізикалізм, чи радикальний біхевіоризм, також розв'язує психофізичну проблему. Але він робить це протилежним способом. Вони кажуть, що не існує психіки (*mind*), що не існує ні психічних станів (*mental states*), ні станів свідомості (*states of consciousness*). І вони стверджують, що не існує інтелекту (*intelligence*), що існують тільки тіла, які поводяться як нібито вони були розумними (*intelligent*) — роблячи, наприклад, більш чи менш осмислені вербальні висловлювання або, точніше, вербальні звуки.

Ця теорія, знову ж таки, неспростовна. Однак, проти неї існує знову ж таки аргумент *ad hominem*. Він звучить так. Ми можемо запитати фізикаліста: «Кому ви адресуєте свою теорію? Моєму тілу? Або моїй більш чи менш розумній поведінці? Ваша мета — домогтися від мене вербальної відповіді? Вірогідно, переконати мене — не може бути вашою метою. У кращому випадку, вашою метою може бути змусити моє тіло вимовити більш чи менш осмислені вербальні звуки: “Я переконаний”. Але до чого вся ця метушня навколо вербальної поведінки? Чи *існує* щось на зразок істини і хиби? І якщо всі розмови про істину і хибу — це просто вербальна поведінка і нічого більше, то чому вербальна поведінка варта клопоту всіх цих нескінченних суперечок?».

Я не натякаю, що ці коментарі можуть спростувати фізикалізм. Особисто я можу говорити тільки про те, що мене не надто цікавлять вербальні звуки фізикалістів, щоб продовжувати далі цю мою вербальну поведінку, яку ми, старомодні противники фізикалізму (*non-physicalists*), могли б описати як критику фізикалізму *ad hominem*.

Оскільки я так багато сказав про фізикалізм, я можу так само сказати кілька слів про комп'ютери: про твердження, що наші мізки, або, можливо, наше мислення (*minds*), є комп'ютерами, або навпаки; і

про зауваження, зроблене з дуже серйозним обличчям, що комп'ютери мають такі ж хороші мізки чи навіть кращі за наші власні.

А. Ейнштейн одного разу сказав: «Мій олівець розумніший за мене». Він мав на увазі, звісно, те, що він міг, використовуючи свій олівець, отримати результати, які він не передбачав. Цілком правильно: це саме та причина, через яку ми робимо олівці та користуємося ними. Якби ми не могли просунутись з олівцем далі, ніж без нього, ми б ним не користувалися.

Те ж саме стосується, звісно, і комп'ютерів. Комп'ютер — це не що інше, як прославлений олівець: більший, кращий, потужніший і, головне, неймовірно дорогий олівець. Очевидно, що ми не створювали б ці неймовірно дорогі супер-олівці, якби вони не були більш розумними, ніж звичайні.

Фізикалізм, коротко кажучи, заперечує очевидне — тобто існування психічних станів, або свідомості (*consciousness*). З-поміж тих, хто не заперечує очевидного існування психічних станів, за визнання конкурують кілька теорій розуму (*mind*). Існує, по-перше, теорія Р. Декарта. У дещо модернізованій формі, що уникає розмови про «субстанцію», його теорія стверджує, що психічні та фізичні стани *взаємодіють*. Тому теорію філософа описують як «інтераціоналізм». Оскільки фізичні стани *локалізуються* у просторі та часі, постає питання: у якому *місці* відбувається взаємодія? Відповіддю Р. Декарта було: «У мозку, у так званій “шишкоподібній” залозі». Його відповідь була сильно висміяна. Але я тут запропоную дуже схожу відповідь.

Альтернативною до інтераціоналізму є теорія, згідно з якою фізичні та психічні стани не взаємодіють, а йдуть паралельно. Ця теорія називається «психофізичний паралелізм». У своїй найпростішій і найвідомішій формі, зобов'язаний Б. Спінозі, вона говорить, що мислення (*mind*) і матерія — це два аспекти тієї ж речі. Якщо ми подивимося на шматок ячної шкаралупи зсередини, він виявиться увігнутий. Якщо ми подивимося на той самий шматок ззовні, він буде опуклим. Але опуклість і увігнутість — це аспекти тієї самої речі. Філософ припустив, що, якщо ми дивимося на реальність зсередини, то це мислення, а якщо ми дивимося на реальність ззовні, то це матерія.

Це оригінальна теорія, і вона, мабуть, може бути істинною. Можливо, електрон наділений свідомістю (*consciousness*). Але згідно з квантовою фізикою, усі електрони абсолютно однакові, *хоч би якою не могла бути їхня історія*. Інакше кажучи, на них не повинна впливати їхня історія. Якщо прийняти паралелізм, це означає, що, навіть якщо вони мають свідомість, у них не може бути жодної *пам'яті*. Так

ось свідомість (consciousness) без будь-якої пам'яті складалася б зі спалахів свідомості, кожен з яких тривав би впродовж мінімального часу й абсолютно не був би пов'язаним із будь-яким іншим. Така форма свідомості можлива. Проте вона була б зовсім відмінною від того, що ми називаємо «свідомістю». Адже це повністю залежить від *пов'язаності станів свідомості* через деякі не надто короткі проміжки часу.

За таких причин я не думаю, що паралелізм може сприйматися всерйоз. Але є теорія, що може розглядатися як варіант паралелізму, яка є більш серйозною. Вона носить потворну назву «*епіфеноменалізм*», і її можна описати так.

Через тертя кожен годинник вироблятиме деяку кількість тепла. Але це — побічний продукт, який має мало чи взагалі нічого спільного з його роботою: ми можемо зрозуміти його механізм, не звертаючи уваги на невелику кількість тепла, що виробляється. Таке нерелевантне явище, як тепло, що виділяється годинником, називається «епіфеноменом». У зв'язку з психофізичною проблемою, епіфеноменалізм — це теорія, згідно з якою психіка (minds) існує, але як епіфеномен, тобто фізикалізм, матеріалізм, або біхевіоризм, помиляються, коли заперечують існування свідомості (consciousness), але вони мають рацію, коли ігнорують це. Адже, якщо психіка (mind) — це епіфеномен, то все, що має хоч якесь значення, може бути виражене в біхевіористських термінах.

Епіфеноменалізм поділяє з паралелізмом переконання, що фізичний світ (world of physics) є завершеним — або, інакше кажучи, що в принципі все, що взагалі можна пояснити, можна пояснити в суто фізичних термінах.

Це є тим поглядом на завершеність фізичного світу (physical world), з яким я намагаюся боротися за допомогою своєї теорії світу 3 (theory of world 3).

Світ 3: теорії, об'єктивні проблеми

Світ 2: схильності до поведінки (dispositions to behave)

Світ 1: фізичні стани

Той факт, що є об'єктивні проблеми, як-от проблеми теорії простих чисел, що існують у світі 3, разом з тим фактом, що відкриття такої проблеми може призвести до колосальних і очевидних змін у світі 1, показує, я вважаю, що світ 1 не замкнений і не завершений, а відкритий світу 3, причому світ 2 виступає як посередник.

Якщо це так, то епіфеноменалізм має бути помилковим: розум (mind) чи свідомість (consciousness) не можуть бути несуттєвим епіфеноменом.

Моє відхилення епіфеноменалізму також підтримується еволюційним підходом: якщо розум, чи свідомість, — це епіфеномен, то чому він мав би еволюціонувати? Чому він мав ставати все більш і більш помітним у вищих тварин?

Ці питання, зі свого боку, наводять на думку, що для того, щоб зрозуміти розум, або свідомість, і його зв'язок із фізіологією організму, слід прийняти біологічний погляд і запитати: у чому полягає біологічне значення розуму (mind)? Що розум робить для організму?

Усі ці питання привели мене до того, що я, мабуть, можу назвати новою теорією розуму та Я (ego).

Почну із зауваження, що світ свідомості (consciousness) так само зовсім не однорідний, як і світ 1 чи світ 3.

Існує відома всім нам різниця між станами свідомості, коли ми не спимо, і станами свідомості, коли ми спимо та бачимо сни. Також існують подібні відмінності між яскравим сном, який добре запам'ятовується, і тим, про який ми маємо лише найбільш туманні спогади.

Про свідомість (consciousness) тварин ми знаємо, звісно, дуже мало. Але поведінка собак під час неспання та сну — або явно потривожених сновидіннями, або у глибокому сні — досить схожа на нашу власну поведінку, щоб припустити, що собаки й інші вищі тварини також мають свідомі стани (conscious states) різних рівнів.

Моє перше й основне припущення можна сформулювати в такий спосіб. Говорити про тіло та психіку (mind) трохи оманливо, оскільки існує багато різних видів і рівнів свідомості (consciousness) у царстві тварин. Багато нижчих рівнів можна іноді знайти в нашому власному досвіді — уві сні, наприклад, або під час гіпнозу.

Моє друге припущення ось у чому. Ми можемо провести різницю між повною свідомістю (full consciousness), тобто вищою формою людської свідомості, та нижчими формами, які можуть бути зовсім різними.

Тепер постає питання біологічного значення цих різних рівнів свідомості. Це питання, на яке важко відповісти. До того ж, тут усе гіпотетичне — навіть існування нижчої, чи тваринної, форми свідомості. Зрештою, ми завжди взагалі можемо заперечувати існування свідомості, як це роблять радикальні біхевіористи, або фізикалісти. Отже, у цій галузі не можна очікувати на жодні переконливі аргументи на користь наших припущень.

Проте теорії завжди гіпотетичні, і принаймні деякі з моїх припущень мають наслідки, що перевіряються (*testable consequences*).

Щоб гіпотетично відповісти на питання про біологічне значення свідомості (*consciousness*), я пропоную розглянути дві ідеї: *ідею ієрархії регуляції* (*hierarchy of controls*) та *ідею пластичної регуляції* (*plastic control*).

У всіх вищих організмах ми знаходимо ієрархію регуляції. Є регуляції, що контролюють серцебиття, дихання та баланс організму. Є хімічна та нервова регуляції. Є регуляція процесів загоєння та регуляція росту. У всіх тварин, що вільно пересуваються, існує центральна регуляція рухів. Ця регуляція, схоже, є найвищою в ієрархії. Я припускаю, що ментальні стани пов'язані з цією центральною та найвищою регуляторною системою, і що вони допомагають зробити цю систему більш пластичною. Регуляцію, подібну до тієї, що змушує нас моргати, коли щось раптово наближається до наших очей, я називаю «непластичною». Коли ймовірні реакції охоплюють широкий спектр можливостей, я говорю про «пластичну регуляцію».

Моє наступне припущення таке. У всіх тварин, що рухаються, є складні системи попередження, як-от очі або щупальця. Існує також вроджене прагнення рухатися — тобто досліджувати довкілля, особливо в пошуках їжі. Система попередження дуже спеціалізована. Вона попереджає про небезпеку, наприклад, небезпеку зіткнення з деревом або небезпеку наближення ворога. Вона також може попереджати про можливість, що наближається, як-от об'єкт, який може бути вжитий у їжу. Назвемо небезпеки та небезпечні об'єкти «біологічно негативними», а можливості — «біологічно позитивними». Органи більшості тварин побудовані в такий спосіб, щоб розрізняти ці категорії. Інакше кажучи, ці органи *інтерпретують* або *декодуєть* подразники, які вони зустрічають. Але ця система інтерпретації або декодування, — яка має анатомічну, а отже, і генетичну, основу, є скоріше жорсткою, ніж пластичною, і не враховує незвичні ситуації, як показує приклад з комахами, що б'ються об скло вікна. Моє припущення полягає в тому, що у процесі емерджентної еволюції спочатку виникають невиразні відчуття, які відображають очікування твариною негативних або позитивних подій, чи початкового відходу та просування вперед, і що на подальших етапах емерджентної еволюції вони перетворюються на відчуття болю та задоволення. Ці відчуття мають здебільшого випереджувальний характер. Зі свого боку, вони стають основою подальшого, або більш високого, рівня системи інтерпретації чи декодування сигналів, що надходять до тварини, тобто системи

інтерпретації чи декодування, що виходить за межі тієї системи, яку забезпечують самі органи чуттів. Отже, другий світ може виникнути з першого, і ми вже бачили, як третій може виникнути з другого.

У незвичних ситуаціях тварина часто неправильно інтерпретуватиме або невірнo декодуватиме сигнали, які вона отримує. Я припускаю, що це призводить до пробних (tentative) інтерпретацій — до коливання, скажімо, між відходом і просуванням вперед, або між почуттями страху та відваги. І з цього можуть розвинутися *випереджувальні й пробні інтерпретації ситуації*. Вони випереджувальні в тому сенсі, що пов'язані скоріше з початковою іннервацією рухів, ніж із реальними рухами. Це було б вирішальним кроком. Цей крок означав би пробне випробування (trying) можливих рухів або можливих реакцій, без негайного здійснення самих реальних рухів.

Біологічна перевага процесу такого роду видається безсумнівною і може призвести до стадії, коли різні можливі лінії поведінки та їх відповідність ситуації можуть бути випробувані певною мірою без ризику здійснення реальних рухів.

Але для цього довелося б залучити певну *уяву*: уявне передбачення очікуваного наслідку рухів — разом зі зникненням (shrinking back from) уявних та очікуваних наслідків, які є біологічно негативними, і прийняттям (acceptance) тих, що є біологічно позитивними, — і подальшою дією. Отже, це є тим способом, у який свідомість взаємодіє з тілом. Можна припустити, що ця спроба передбачення (anticipatory trying) пов'язана із зароджуваними пробними рухами або зароджуваними іннерваціями органів руху. Так само як інтерпретація або декодування сигналів може бути тісно пов'язана із загальним станом організму — тобто з його очікуванням реакцій чи його готовністю реагувати, — так і ці іннервації, які можуть майже призводити до рухів, мають змогу викликати мінливі та пробні інтерпретації отриманих сигналів. Отже, тварина в голодному й агресивному стані буде інтерпретувати все навколишнє середовище інакше, ніж, скажімо, сита, перелякана або поранена тварина: перша розглядає навколишнє середовище з позиції можливості отримати їжу, а друга — із позиції шляхів втечі.

Свідомість на цьому рівні може бути пов'язана з інтерпретацією та дією, вбудованою в загальні відчуття задоволення та болу, активності, зацікавленості, ініціативності, а також відходу чи втечі.

Зрозуміло, що це дає організму розширення його центральної системи регуляції за рахунок кращих, а також більш пробних, передбачень розвитку як навколишньої ситуації, так і власних поведінкових реакцій.

Те, що я коротко окреслив до цього часу, є свого роду загальним еволюційним тлом для моєї нової гіпотетичної теорії людського розуму та людського Я. Але перш ніж перейти до цієї теорії, дозвольте мені зазначити, що відношення між психічними та фізичними станами, згідно з цією теорією, засадничо те саме, що і між регулюючими та регульованими системами — особливо зі зворотним зв'язком від регульованої до регулюючої системи. Інакше кажучи, це *взаємодія*.

Тепер я переходжу до людської свідомості. Вона містить дуже багато залишків нижчих форм свідомості, як-от усілякі невизначені відчуття (*vague feelings*), змішані з більш вираженими відчуттями болю. Насправді людина (*human being*) може, наприклад, відчувати гострий біль, боятися і бути дуже щасливою водночас.

Отже, людська свідомість — надзвичайно складна річ (*affair*). Знаменита ідея потоку свідомості занадто проста. Існують усі види рівнів свідомості — вищі й нижчі, і нижчі непомітно перетікають (*merging*) у підсвідомі чи несвідомі стани. Ідея потоку зазнає впливу теорії часу — тобто теорії про те, що час тече.

Але немає сумніву, що ми досягаємо повної свідомості — або найвищого стану свідомості, — коли ми мислимо, особливо коли ми намагаємося сформулювати свої думки у формі висловлювань та аргументів. Чи робимо ми це мовчки, розмовляючи з собою — як ми всі іноді робимо, незважаючи на те, що ми заперечуємо це, — чи обговорюємо якусь цікаву проблему з нашими друзями, чи викладаємо нашу теорію на папері, можна не сумніватися (*little doubt*), що мислення й аргументація відбуваються на найвищому рівні свідомості. Під час артикульованого мислення ми справді *знаємо*, що ми свідомі.

Тепер я підходжу до формулювання моєї теорії повної свідомості та Я, або Его (*the ego or the self*). У мене є п'ять головних тез.

1. Повна свідомість укорінена (*anchored*) у світі 3 — тобто вона тісно пов'язана зі світом людської мови і теорій. Вона складається переважно з мисленневих процесів (*thought processes*). Але не існує мисленневих процесів без змісту думки (*thought contents*), а зміст думки належить до світу 3.
2. Я, або Его, неможливе без інтуїтивного розуміння певних теорій світу 3 і, фактично, без прийняття цих теорій за належне. Теорії, про які йдеться, — це теорії про простір і час, про фізичні тіла загалом, про людей і їхні тіла, про наші власні окремі тіла як протяжні у просторі та часі, а також про певні закономірності неспання та перебування уві сні. Або, інакше кажучи, Я, чи Его,

є результатом досягнення погляду на себе ззовні, а отже, розміщення себе в об'єктивній структурі. Такий погляд можливий лише за допомогою дескриптивної мови.

3. Проблема Р. Декарта щодо локалізації повної свідомості, або Я, що мислить (*thinking self*), далеко не безглузда. Моє припущення полягає в тому, що взаємодія Я з мозком локалізується в центрі мовлення⁶. У своїй наступній та останній лекції я торкнувся деяких експериментальних перевірок цього припущення.
4. Я, або повна свідомість, здійснює гнучку регуляцію деяких наших рухів, які, якщо так регулюються, є людськими діями. Багато експресивних рухів не контролюються свідомо, як і багато рухів, які були настільки добре засвоєні, що проникли (*sunk*) на рівень несвідомого контролю.
5. В ієрархії регуляції Я — не є найвищим регулюючим центром, оскільки воно, у свою чергу, пластично регулюється теоріями світу 3. Але ця регуляція є, як і всі пластичні регуляції, типу взаємного обміну (*give-and-take*), або зворотного зв'язку. Тобто ми можемо — і ми це робимо — змінювати регулюючі теорії світу 3.

Тепер я швидко озирнуся на давню психофізичну проблему, тобто на питання, чи існує між тілом і розумом *взаємодія* або *паралелізм*. Відповідь дає емерджентна еволюція. Нові структури, що виникають, завжди взаємодіють із базовою структурою фізичних станів, із яких вони з'являються. Регулююча система взаємодіє з регульованою системою. Психічні стани взаємодіють із фізіологічними станами. А світ 3 взаємодіє зі світом 2, і через нього зі світом 1.

У своїй заключній лекції наступного тижня я говоритиму про Я (*self*), раціональність і свободу.

ОБГОВОРЕННЯ

Запитувач 1: У Вас є п'ять гіпотез, і я боюся, що пропустив четверту та першу.

Поппер: Перша полягає в тому, що повна свідомість укорінена у світі 3. Тобто вона тісно пов'язана зі світом людської мови і теорій.

⁶ Центр мовлення, або центр Брока — структура в мозку, що відповідає за об'єднання окремих рухів органів артикуляційного апарату в єдиний мовленнєвий акт.

Повна свідомість складається головним чином із мисленневих процесів. Але не існує мисленневих процесів без змісту думки, а зміст думки належить до світу З. Отже, це є положенням з аргументом на користь тези. А теза полягає в тому, що повна свідомість укорінена у світі З. «Укорінена» — це, звісно, метафора, і щоб пояснити цю метафору я наведу аргумент, щоб показати, що я маю на увазі під цим укоріненням. Але укоріненість більш повно пояснюється в іншій тезі. Ви хотіли знати п'яту чи четверту? Четверту.

Моя четверта теза полягає в тому, що Я, або повна свідомість, здійснює гнучку регуляцію деяких наших рухів, які, якщо так регулюються, є людськими діями. Багато експресивних рухів не контролюються свідомо, як і багато тих, які були настільки добре засвоєні, що проникають на рівень несвідомого контролю. З-поміж рухів, які були настільки добре засвоєні, що проникають на рівень несвідомого контролю, зараз я згадав їзду на велосипеді. Але я можу мабуть додати сюди дещо, що представляє інтерес, а саме: якщо ми засвоїли певні рухи так, що вони проникають нижче рівня свідомого контролю, тоді, якщо ми спробуємо свідомо слідувати їм, ми дуже часто втручаємося в них так сильно, що ми зупиняємо їх. Я називаю це «ефектом багатоніжки», тому що існує дуже гарна історія про павука та багатоніжку. Павук каже багатоніжці: «Поглянь, у мене всього вісім ніг. Я можу впоратися із вісьмома, а у тебе сто. Я не можу уявити, як ти в кожний момент знаєш, якою зі своїх ста ніг рухати». Тоді багатоніжка каже: «Це дуже просто». І з тих пір вона не змогла рухатися взагалі. Так ось, ефект багатоніжки є цілком реальним. Скрипаль А. Буш — можливо, хтось із вас знає його ім'я, помер близько дванадцяти років тому, і був моїм другом — розповів мені, що колись грав у Цюріху концерт для скрипки Бетховена, а потім прийшов скрипаль Б. Губерман і запитав його, як він зіграв певний пасаж. А. Буш сказав, що це було досить просто, а потім виявив, що він більше не в змозі зіграти цей пасаж. Спроба зробити це свідомо заважала його аплікатурі⁷, хоч би як там не було, важливо те, що він більше не міг зіграти його. Це дуже цікаво та демонструє функцію процесу становлення несвідомого. Очевидно, що це процес, за допомогою якого ми, так би мовити, очищаємо стан свідомості у певний момент, щоб зробити її спроможною цікавитися (following) ін-

⁷ Аплікатура — спосіб розташування й порядок чергування пальців під час гри на музичному інструменті, а також позначення цього способу в нотах. Уміння знаходити природну та раціональну аплікатуру становить одну з найважливіших сторін виконавської майстерності інструменталіста.

шими речами. Інакше кажучи, коли ви вмієте зіграти щось на скрипці настільки добре, що апплікатура і все, що пов'язано з технікою гри, проникає в несвідоме — або у *фізіологію*, як я зазвичай кажу, — тоді можна зосередитися на виступі загалом. Вам не варто перейматися цим. Ви можете тримати весь твір у своєму розумі (*mind*) та розвивати його з усіма його драматичними елементами, не переймаючись тим, як його зіграти. І, очевидно, у цьому мета. Наприклад, якщо ви навчитеся добре керувати автомобілем, несвідомо здійснювати різні рухи і таке інше, ви можете звернути всю увагу на ситуацію на проїжджій частині, яка, звісно, набагато важливіша. Отже, на всіх цих прикладах ми можемо сказати, що свідома регуляція є найвищою регуляцією, тоді як інші елементи регуляції проникають у підсвідоме та несвідоме. І ми також можемо сказати, що тільки найвища регуляція залишається цілком усвідомленою дією, такою, що ми знаємо, що робимо.

Запитувач 2: Ми всі використовуємо такі слова, як «вищий» і «нижчий» тощо. Але мені цікаво, чому дія, яка стає явно усвідомленою — така навичка, як гра на скрипці, чи будь-що інше, що ви хотіли б згадати, — коли навичка, яка в певний момент коштувала дуже багатьох свідомих зусиль, була опанована, потім стала, так би мовити, частиною свідомості і перетворилася на щось, що ми називаємо «навичкою» — ми називаємо це «навичкою», тому що вона визнається як щось добре виконане, — у якому сенсі тоді вона є нижчою за свідомість як ми зазвичай говоримо про це загальнорозмовною мовою (*common ordinary language*)? Бо мені здається, що коли ми переміщаємо щось звідси в царину явного (*explicitness*), або того, що ви називаєте «свідомістю», це згодом стає проблемою незграбності (*fumbling problem*).

Понтер: Вона [навичка] нижча в сенсі ієрархії способів регуляції. Щодо системи регуляції: візьмемо, наприклад, дитину, яка має навчитися, як тримати рівновагу. Мені не потрібно приділяти жодної уваги тому, щоб тримати рівновагу, і я можу зосередитися, наприклад, на розмові з вами. Мені не потрібно турбуватися про свою рівновагу. Я можу навіть підняти ногу, не втрачаючи рівноваги. Звісно, підняття ноги — це свідомий рух. Але утримання рівноваги під час цього руху є несвідомим. Цілком зрозуміло, що загальний ієрархічний характер тваринної регуляції показує, що вони [навички] справді нижчі. Інакше кажучи, вони перебувають *під* іншою регуляцією. Звісно, завжди існує певна взаємодія, особливо, якщо щось іде не так і вони не спрацьовують, взаємодія стає досить інтенсивною, а дія знову стає усвідомленою. Але, швидше за все, це буде однією з ряду регуляцій

того самого рівня, тоді як вищий рівень регуляції завжди унікальний, тобто *найвища* регуляція. Це центр, так би мовити. Ось у чому справа. Із цих нижчих регуляцій певні невиразні відчуття завжди можуть усе таки підійматися і заважати вищим регуляціям. Наприклад, скрипаль не може зосередитися тільки на аппікатури музичного твору, він також має керувати своїм смиком. Я припускаю, що проблема А. Буша була лише проблемою аппікатури, а не проблемою правої руки. Так ось, лівою рукою і правою рукою, у випадку скрипаля, доводиться керувати певною мірою незалежно, тому що рухи значною мірою незалежні. Це будуть дві системи регуляції — більш-менш на одному рівні, але які підпорядковуються головній регуляції, центральній регуляції.

Запитувач 2: Я припускаю, що, можливо, — я не знаю, як би це зробити схематично, — думаю, що можна припустити, що тут має бути...

Поппер: Якесь піраміда?

Запитувач 2: Ще один рівень, який має включати навички. Інакше кажучи, я б не відносив їх до другого рівня чи навіть як взаємодію між другим і третім рівнями. Я б відніс навички до четвертого рівня.

Поппер: Ви ось це маєте на увазі?

Світ 3: теорії, об'єктивні проблеми

Світ 2: схильності діяти

Світ 1: фізичні стани

Звісно, можна це розділити. Я справді думаю, що навички, які були опановані настільки, що вони стали частиною нашої фізіології, належать до цього другого рівня. Але навичка в абстрактному вигляді, тобто, так би мовити, *правила* навички, явно належать, звісно, до третього рівня. Візьмемо, наприклад, мову. Так ось, я дуже погано володію англійською мовою. Але, якщо хтось справді опановує правила, йому не потрібно думати. Це відбувається автоматично. Він не знає, як говорить. Він не здійснює свідомий пошук слів і правил граматики. Він зосереджується на змісті свого мовлення, а воно просто відбувається саме собою (*runs along*). Однак, правила, яких він дотримується, належать до світу 3. Тепер вони включені у світ 2, але ви можете зробити їх явними. І якщо ви робите їх явними, тоді вони належать до світу 3. Вони належать до світу 3, особливо, якщо ви їх сформулюєте. Однак, навіть якщо вони не можуть бути сформульовані, але водночас є об'єктом навчання, вони належать до світу 3. Звісно, у вас *можуть* бути й інші світи. У мене є, наприклад, власне розрізнення

між «структурою цілі» та «структурою навички». Справа в тому, що всі ці речі в певний спосіб подвоюються. Інакше кажучи, вони належать до світу 3, і їх можна зрозуміти й осягнути у світі 2, а також включити у другий світ у диспозиції. Подібне подвоєння дуже непопулярне. Одним із лейтмотивів сучасної філософії є уникнення цього подвоєння. Це є лейтмотивом позитивізму та феноменалізму, як ви, напевно, знаєте, мати лише одне слово⁸, а не кілька слів. Один світ, що представляє інший, це *жахливо!* У них тільки один світ. Але в реальності, безсумнівно, ці речі складні для розуміння. Коли дитина вивчає мову, вона не знає — і ніколи не знає — граматику як явні правила. Проте, є граMATика, яку вона спочатку робить частиною свого досвіду за допомогою певного типу поєднання наслідування та вродженого схоплення, а потім перетворює, зрештою, на питання диспозиції (dispositional affair). Але, звісно, це щось *об'єктивне*, що стає частиною досвіду в такий спосіб, і тому це щось, що належить до світу 3. Чи цього достатньо? *Звісно*, можна провести розмежування. У цьому сенсі я плюраліст, і я б ніколи не виступав на користь теорії, що існує *лише* три світи. Ви можете підрозділяти їх скільки завгодно, і такі підрозділи можуть бути для певних проблем досить важливими. Але задля більшого спрощення, думаю, ці три є досить корисними. Я не сприймаю це серйозніше. Якимось до мене звернувся досить відомий фахівець у галузі символічної логіки. Він порадив, що перш ніж цю теорію трьох світів можна буде сприймати всерйоз, я повинен пояснити концепцію світу 3 через систему аксіом. Але я взагалі не сприймаю це так серйозно. Це метафора, яка допомагає нам побачити певні відношення. Такі речі не аксіоматизуєш: це вказівники (signposts) і не більше того. Є багато речей, які не можна викласти в аксіоматичній формі.

Запитувач 3: Чи прийнятне для Вас формулювання, що функція свідомості полягає в тому, щоб розглядати альтернативи, і що, коли поведінка передбачає слідування шаблону (pattern), скільки завгодно детальному чи засвоєному, вона працює краще, коли немає альтернатив для розгляду, якщо вона нижча за рівень свідомості?

Поппер: Так, я би прийняв його. Звісно, про це треба сказати більше, але це головне. Існують альтернативні можливості. Ці альтернативні можливості випробовуються і їх наслідки передбачаються, а це очікування вимагає від нас певного уявлення про ці наслідки. Дуже

⁸ Тут К. Поппер має на увазі тенденцію сучасної філософії позначати одним терміном сукупність процесів.

часто все це відбувається надзвичайно швидко. Але ми передбачаємо наслідки альтернатив. Альтернативи — погана річ, якщо ми не передбачаємо результатів, а щоб передбачити їх результати, нам потрібно мати якусь уяву. І я припускаю, що уява насправді працює більш-менш на нижчому рівні у формі образу (in picture form). Я не думаю, що образи справді потрібні свідомості, як ми можемо бачити на прикладі незрячих людей, які, напевно, не мають візуальних образів, наявних у нас, однак можуть справлятися (get through) дуже добре. Але що є спільним і для незрячих, і для зрячих людей так це те, що ці наслідки представлені принаймні відчуттями успіху чи невдачі, болю чи задоволення, або чимось подібним, а тільки потім вони призводять до відповідної дії. Мені здається, що це дійсно точка появи майже повної свідомості — це не повної, але такої, що наближається до неї: а саме те, що ми уявляємо наслідки цих альтернатив. Це так чи інакше акт уяви, і тут робимо вирішальний крок до повної свідомості. Це те, що я пропоную. І тут ми розуміємо, що повна свідомість — навіть майже повна свідомість — може бути біологічно цінною і, отже, може розвиватися далі. Ця теорія, звісно, страшенно туманна та дещо складна, бо цілком очевидно, що ми нічого не знаємо про нижчі рівні свідомості — про тваринні рівні свідомості.

Усе це має бути страшенно умоглядним. Якщо ми не хочемо приймати фізикалізм чи біхевіоризм, які можуть бути надзвичайно зручними, проте, безумовно, вельми хибними, ми не можемо не розглядати психофізичну проблему в термінах еволюції. Це єдиний спосіб, яким ми можемо якось наблизитися до неї. І якщо ми розглядаємо її в термінах еволюції, думаю, зрозуміло, що Р. Декарт кращий за Б. Спінозу. Навіть якщо Б. Спіноза має рацію і навіть якщо електрони мають суб'єктивні стани, це насправді не те, що ми шукаємо. Цей різновид миттєвої свідомості (momentary consciousness) настільки далекий від того, що нас цікавить, що проблема еволюції, безперечно, усе ще існує. Інакше кажучи, проблема полягає в тому, як нам перейти від стану свідомості електрона до стану свідомості людини? А це можна пояснити тільки за допомогою еволюції. Тож, навіть якщо прийняти аналогічну Спінозівській теорію паралелізму, усі проблеми залишаються. Вони насправді в жодний спосіб не вирішуються. Ми ніколи не дізнаємося: Б. Спіноза має рацію чи ні. Ми ніколи не дізнаємося про проникливість (insight) електронів — насправді, навіть електрони не знають, — адже такий різновид свідомості завжди настільки далекий від чогось на кшталт суб'єктивного знання, якщо вона взагалі існує.

Сподіваюся, ви зрозуміли аргументацію. Якщо існує паралелізм —

якщо мислення (mind) і тіло існують паралельно, — то зв'язна свідомість (connected consciousness) була б різновидом пам'яті, що може бути паралельним лише фізичній системі, яка має пам'ять. Зараз багато фізичних систем мають пам'ять. Наприклад, магніти мають пам'ять. Отже, фізичні системи, доволі далекі від життя, мають пам'ять. Можливо, кристали наділені пам'яттю, а магніти мають пам'ять, бо вони, мабуть, кристали. Здається, що у всіх кристалів так чи інакше є пам'ять про свою історію. Вони більш крихкі, оскільки при утворенні (making) кристалів і подібних речей трапилися еволюційні події (developmental events). Отже, ми можемо говорити про пам'ять у фізичному сенсі. І цілком зрозуміло, що, якщо паралелізм має рацію, то пам'ять у суб'єктивному сенсі у кращому випадку може з'явитися там, де є пам'ять у фізичному сенсі, а отже, не може з'явитися на рівні електронів чи атомів — у кращому випадку на молекулярному рівні.

Запитувач 4: Чи могла б Ваша теорія зробити так, що Фрейдівське формулювання Едіпового комплексу чи Едіпової теорії, сигналізувало б кінець впливу Едіпового комплексу на життя людини? Інакше кажучи, Ваше знання Едіпових тенденцій робить так, що ми зараз вживаємо заходів проти них, а це означало б, що третій світ здійснює докорінний вплив на другий і перший світи?

Поппер: Якщо хочете. Однак, я б сформулював це зовсім інакше, тому що я не фрейдист. Я б сказав, що теорія Фрейда *страшенно* вплинула на світ 2. Я думаю, що теорія Фрейда є однією з тих хибних теорій, які, якщо в них вірити, стають частково істинними. Але незалежно від того, чи сформулюєте ви це так чи по-своєму, я б сказав, що психоаналітична теорія має дуже значний вплив на світ 2. Із цим у всякому разі ми погоджуємося. Я справді вважаю, що, надмірно багато говорячи про секс, ми надто наголошуємо на ньому. Чим більше про нього говорять, тим більшою буде його роль у житті. Це певний вплив третього світу на другий.

Запитувач 5: Чи сказали б Ви, що ми можемо говорити про Я і повну свідомість як про одне й те саме для досягнення цих цілей?

Поппер: Так.

Запитувач 5: Я залежить від третього світу, який залежить від мови. А мова закладена генетично. Але у своїй другій тезі Ви також стверджуєте, що Я залежить від певного нюансу — скажімо, існують певні теорії у третьому світі, і ви згадали простір, час, фізичні об'єкти

та людей і таке інше. Але потім Ви кажете у тезі 5, що ми не підвладні якійсь конкретній теорії третього світу. Тож, тепер Ви могли б стверджувати, що мова як загальна структура є генетично обумовленою, але що жодна конкретна об'єктивация в мові не є генетично закладеною, і, отже, усьому цьому навчаються...

Поппер: Можливо, деякі і є. Треба сказати, що ідея фізичних об'єктів, тобто ідея зовнішнього світу з певними інваріантами в ньому, найімовірніше, генетично обумовлена. У тварин це вже є, і було протягом багатьох мільйонів років. Так що, імовірно, це генетично обумовлено. Як ми знаємо, тварини під час руху остерігаються від зіткнення зі скелями. Так що в них є здогадка щодо цього, і, ймовірно, це обумовлено генетично. Деякі з цих теорій генетично обумовлені. Візьмемо інший приклад: ми знаємо, що тварини та рослини мають внутрішній годинник, і тому існує генетично обумовлене *відчуття часу*. Але також майже напевно не існує генетично обумовленої *теорії часу*. Під цим я маю на увазі таке. Тварини, наскільки нам відомо, не усвідомлюють себе протяжними в часі в минуле. У них є спогади, але спогади просто змушують їх діяти по-різному. Або, можливо, у них є образи, що з'являються уві сні, або щось в цьому роді. Але в них немає усвідомлення себе (consciousness of themselves) як таких, що простягаються назад у минуле, як це є у нас. В ідеї Я ця теорія є вродженою. Так що ця теорія, ймовірно, не є генетично обумовленою. Але частина теорії тіла, як мені здається, генетично обумовлена.

Запитувач 5: Але що, якщо ця теорія виявиться хибною? Чи можливо таке, щоб ця теорія виявилася хибною?

Поппер: Так, теорія є хибною, якщо ви кидаєте людину в море. Вона спробує вхопитися за щось тверде, але в неї не вийде. Інстинктивно вона спробує схопитися за що-небудь, але в неї це не вийде. І тому теорія виявляється хибною. У морі немає твердих тіл, і генетично обумовлена теорія твердих тіл і значення твердих тіл для неї зникне. Точно так само, звісно, якщо ви кидаєте її в порожній простір, як ми можемо зробити зараз. Якщо змусити її вийти в космос у скафандрі без підготовки, вона спробує вхопитися за що-небудь тверде, але, напевно, не досягне мети. Отже, теорія є генетично обумовлена, але в певних ситуаціях може виявитися хибною.

Запитувач 5: І в такий спосіб ми можемо розвинути пластичну регуляцію? Чи не можемо ми...?

Поппер: Звісно, космічний мандрівник уже скоректував теорію. І якщо він був у належний спосіб натренований, то корекція навіть стане частиною його набору схильностей (dispositional outfit).

Запитувач 6: І чи спричиняє це також визнання того, що, якщо відбулася мутація, яка вилучила ці гени з її тіла, то це буде збережено?

Поппер: Ми не знаємо, що відбувається при мутації. Будь-що може статися при мутації. Мутація може бути летальною.

Запитувач 6: Але та мутація, яку він [мандрівник] не буде застосувати, та мутація, що виникає і ліквідує генетичний матеріал, який він більше не використовує, і фактично тренується всупереч йому, — така мутація, швидше за все, буде прийнята?

Поппер: Вона може бути прийнятою. Як я вже сказав, у процесі мутації може статися все, що завгодно. Вона може бути позитивною, може бути негативною. Деякі мутації можуть зустрічатися частіше, ніж інші. Але може статися все, що завгодно, і дещо може бути хорошим, а дещо — поганим. Я відповів? Ні? Тоді я не зовсім зрозумів ваше питання.

Запитувач 6: Я намагаюся уявити (visualize) деякі ефекти, які можуть здійснити космічні подорожі й інші незвичайні форми досвіду на структуру людини. І, згідно з вашою теорією, поведінка первинна, а за нею слідує мутації. Це, ймовірно, призведе до широкого спектру припущень. Ні?

Поппер: Ні. Дивіться, я не кажу, що поведінка первинна, а мутація наслідуює приклад. Що я кажу, так це те, що *відбір* мутації наслідуює приклад. Мутація може трапитися в *будь-який* момент. Мутації відбуваються *постійно*. Але *відбір* мутації буде сильно залежати від прийнятої поведінки. Ви розумієте? Так що, можливо — мислимо, — що, коли космічні подорожі стануть більш загальноприйнятими, буде відібрана якась мутація, яка покінчить з нашими очікуваннями від тіла. Проте багато чого мало б статися, перш ніж вони будуть відібрані. Космічна подорож мала б стати досить універсальним явищем, перш ніж такого роду речі могли б мати генетичні відмінності.

Запитувач 7: Сьогодні деякими фізіологами та фізиками проводяться експерименти, у яких вони вчать щурів пробігти по лабіринту, потім вбивають щурів, виймають їх мізки, подрібнюють їх і виділяють РНК, а потім вводять її іншим щурам. І вони пробігають лабіринтом у такий

же спосіб. Як Ви відповісте на це з позиції того виду фізикалізму, який Ви критикували раніше?

Поппер: Перш за все, як ви, напевно, знаєте, ці експерименти піддалися жорсткій критиці. Але давайте припустимо, що вони мають рацію. Це означало б, що там, де я говорю про занурення в підсвідомість, розвивається відповідна хімічна реакція. Ось що означають ці експерименти. Інакше кажучи, якщо щось занурюється в несвідоме — я сказав, занурення у фізіологію, наразі фізіологія може бути хімією, — тому я б не сказав, що це в якийсь спосіб впливає на мій погляд. Але я трохи сумніваюся в цьому. Я не думаю, що експерименти досить однозначні. Проте я б не дуже здивувався, тому що в якийсь спосіб щось має бути носієм цих засвоєних шаблонів (learned patterns), і це може бути хімія тіла так само добре, як і будь-що інше. Тільки якщо це хімія — певні великі молекули чи що завгодно, — тільки тоді це можна було б вводити іншим тваринам. Звісно, це цілком можливо, але, як я вже сказав, усе почалося з цих експериментів з плоскими червами...

Запитувач 7: Я думаю, що це цікаво, й експеримент насправді є справою імпринтингової інформації⁹, що і цікавить цих людей. У місті є фізик, який займається цим.

Поппер: Що мені слід сказати? Цілком може бути, що це настільки просто, як і все те. Також цілком може бути і так, що все набагато складніше, і що ви не можете це вводити. Ми не знаємо. Можливо, що ці речі частково передаються у такий спосіб, а можливо, і ні.

Запитувач 8: Я хотів би прояснити значення поняття «структура цілі»¹⁰, тому що, здається, існує два значення ідеї структури цілі, одне з яких було б майже дублюванням мутації, тоді як інше — просто поглинанням мутації. У першому випадку ви маєте справу з відхиленням від системи поведінки, причому майже повним, яка діяла б, принаймні, у такий же спосіб, як діяла б мутація. І це здається більш вільним. Це відчуття «структури цілі» здається більш вільним. У другому випадку у вас є поглинання мутації в термінах поліпшення умов, чи самого навколишнього середовища, за допомогою будь-якої

⁹ Імпринтинг (відображення) — це спільний для тварин і людей цілісний психофізіологічний механізм, що забезпечує вибіркиму фіксацію в пам'яті значущої зорової, слухової та ін. інформації.

¹⁰ К. Поппер використовує вирази «preference structure» й «aim structure» як синоніми. Тут у нього йдеться про «цілі» організму як внутрішній тиск природного добру, що походить від самого організму та його уподобань, хоча й може трансформуватися під тиском зовнішніх умов.

теорії вдосконалення, як-от виживання найсильніших або іншої. Чи сумісні ці два значення поняття «структура цілі»? Або вони більш ніж сумісні? Можливо, вони доповнюють один одного?

Поппер: Якщо я добре вас розумію, ви хочете відокремити структуру цілі, яка була генетично закріплена, від структури цілі, яка є лише різновидом нової поведінки. Давайте знову візьмемо мій приклад із дятлом. Я припускаю, що те, що сталося в розвитку дятла, це те, що, з тієї чи тієї причини, виникла якась проблема, і у відповідь на цю проблему дятел змінив своє уподобання в їжі (taste for food). Розвинувся новий пріоритет стосовно нового виду їжі. Тепер можуть статися дві речі. Цей новий пріоритет може стати генетично закріпленим. Інакше кажучи, певні мутації, ймовірно, з анатомічними ефектами на мозок — я не знаю, але щось подібне, — може спричинити тривалу зміну уподобання. Інша можливість полягає в тому, що нічого подібного не трапляється, а тільки можливе розширення спектру ймовірної поведінки. Тобто на деякий час цьому надається перевага, але пізніше — ні. Тож, виникає питання спеціалізації чи відсутності спеціалізації. Якщо існує спеціалізація, то існує ймовірність того, що ця спеціалізація супроводжується закріпленням — генетичним закріпленням. Це той випадок, коли поведінка є ініціатором (spearhead) мутації. Думаю, що це також той випадок, коли ми могли б сказати, що, хоча тварина може бути максимально пристосованою (extremely fit), вона, ймовірно, не переживе різких змін у навколишньому середовищі через закріплення. Якщо ситуація призводить більшою мірою до поширення можливої поведінки — інакше кажучи, до більшої пластичності регуляції, — то вона скоріше є протилежною, а саме робить тварину здатною пережити навіть досить радикальні зміни. Це є більш-менш відповіддю на ваше питання? Отже, є дві можливі зміни у структурі цілі, обидві починаються в однаковий спосіб — а саме, у цьому випадку зі зміною уподобання, — але одна може стати генетично закріпленою, а інша — ні. Так ось, я думаю, що дуже примітно відносно людини те, що, хоча мова здається генетично закріпленою, практично жоден із розроблених нами екзосоматичних інструментів, мабуть, ні найменшою мірою не закріпився генетично. Отже, у цьому сенсі мова фактично призвела до великого розширення можливих поведінкових ролей, а не до їх звуження. І це здається мені одним із вирішальних факторів в еволюції людини. Здається, не може бути мислимого способу, яким мова завдає нам шкоди, оскільки те, про що ми говоримо, і те, як ми це використовуємо, залишається відкритим для нас. Однак, існує багато

мислимих способів, якими мова нам допомагає. І зокрема, ймовірно, це запобігло подальшому закріпленню. Я не знаю, як це буває. У всякому разі, це не призвело до подальшого закріплення.

Запитувач 8: Хіба немає чого-небудь між цілями, які визначаються мовою, і цілями, які, скажімо, можливо, розуміються просто в термінах розширення пластичності регуляції? Я маю на увазі теорію Мамфорда про машини, що передують мові. Л. Мамфорд говорить про машини і зазначає, що вони передують мові. Я з ним не згоден.

Поппер: Я думаю, що це майже напевно неправда.

Запитувач 8: Так, але мені було цікаво, як би Ви відповіли на це конкретне питання? Він помістив би машини десь між цілями, які визначаються мовою, і цілями, які є простими мутаціями чи контрольованою експансією. А між ними він би поставив...

Поппер: Я думаю, що все говорить на користь того, що машини з'являються дуже пізно, особливо, якщо врахувати, що навіть найпростіша машина не демонструє жодних ознак генетичного закріплення. Це вказує на те, що вони з'являються дуже пізно. Тому я думаю, що ця теорія явно хибна. А мова є генетично закріпленою, так що вона, ймовірно, набагато старша будь-якої машини. Тож, ми маємо спочатку, напевно, мову. А з людською дескриптивною мовою ми маємо колосальну еволюцію уяви завдяки можливості розповідати історії (story-telling). І звідси, на мою думку, ми можемо тепер зрозуміти можливість широкого спектру інструментів, або машин, якщо ви їх так називаєте, які абсолютно по-різному пристосовуються до навколишнього середовища. Одним із найбільш цікавих прикладів високорозвинених машин є приклад ескімосів. Інструменти ескімосів надзвичайно спеціалізовані. Ескімоський гарпун, ескімоський каяк, — усе це надзвичайно складно. Каяк — це майже підводний човен. У ньому можна перевернутися й опинитися під водою тощо. Усе це надзвичайно розвинене. Але, звісно, ніщо з цього не має генетичної основи. Усе це ґрунтується на традиції, дуже відрізняється від машин, якими користуються всі інші етноси (races), і значною мірою спеціалізоване для конкретного середовища, у якому живуть ескімоси, і у якому вони жили не дуже довго, наскільки нам відомо. Отже, це показує пластичність цієї сфери і вказує на те, що Л. Мамфорд помиляється.

Запитувач 8: Я б припустив, що, хоча він засновує свої аргументи на емпіричних доказах, він більше говорить у принципі — можливо,

через переконання, що сама мова може бути інструменталізована, навіть інструменталізована на самому базовому рівні, — про теорію, яка також була висунута в інших колах.

Поппер: Звісно, я *також* думаю, що мова — інструментальна. Вона не *просто* інструментальна, а *суто* інструментальна. Інакше кажучи, немає сумніву в тому факті, що теорії інструментальні. Проблема інструменталізму проти нон-інструменталізму полягає не в тому, чи є теорії інструментальними, а в тому, чи є вони *тільки* інструментальними та нічим іншим. Тому я б погодився тут з інструментальним характером теорій, але я б сказав, що вони також є чимось іншим. Є уточнюючі питання?


Запитувач 5: Я хотів задати інше питання — можливо, занадто тривіальне. Я хочу запитати, на цій схемі, як би Ви описали взаємодію цих трьох рівнів у роботі кваліфікованого лікаря, який діагностує проблему?

Поппер: Насправді завтра на семінар приїде група лікарів, так що, можливо, ми зможемо обговорити це там. Але так чи інакше, у цьому випадку загалом зрозуміло, що майстерність лікаря значною мірою є справою світу 3. Майже повністю, особливо в діагностиці. Хоча хірург, наприклад, володіє цим також у майстерності своїх пальців — так би мовити, на кінчиках пальців — і хоча діагностика може стати в деяких лікарів навіть частково несвідомою і майже інстинктивною. Я знаю, що є деякі лікарі, які, заходячи в палату, можуть, так би мовити, «відчутти запах» діагнозу. У них є якесь відчуття цього. Але це не так важливо. Насправді важливим є те, що діагностика — це майже повністю майстерна справа спроб і помилок (skilled trial-and-error affair). Інакше кажучи, це справа спроб і помилок, що здійснюється систематично — наскільки багато роблять спроб і помилок; далеко не всі вони випадкові — згідно з планом, який сам по собі розвинувся зі спроб і помилок. Лікар засвоює свого роду програму питань, які потрібно поставити. Необхідно задати кілька дуже загальних питань щодо віку тощо, а потім кілька конкретних питань про те, де відчувається біль і що не так з пацієнтом, і так далі. І за певною схемою деякі речі виключаються. Головним чином це питання щодо усунення помилок — систематичного методу усунення помилок, якому навчаються із книг чи у клініці. За допомогою систематичного методу спроб і помилок та спеціального систематичного методу усунення помилок він потім приходиться до невеликої кількості можливостей. І з цього моменту

процес, як правило, знову зводиться до усунення однієї можливості за іншою з невеликої кількості, скажімо, через аналіз крові, чи що б це не було. А тоді залишається діагноз. Так ось, звісно, усе це передбачає, що фізіологія людини досить проста. Інакше кажучи, якщо вона не є такою простою, як очікувалося, то діагностика буде помилковою — що може трапитися. Процес приблизно такий. У цьому процесі деякі з методів усунення самі по собі стають майже диспозиційними, якщо вони часто застосовувалися. Однак, тільки світ 3 призвів до того, що річ стала диспозиційною, тобто світ 3 разом із тренуванням (routine), як із велосипедом.

Переклад з англійської Власова Никити, Пенцаль Марії, Айзенберг Валерії за наук. ред. О.Є. Оліфер та О.П. Панафідіної.

Надійшла до редакції 21 липня 2022 р.

 <https://doi.org/10.31812/apm.7620>

АКТУАЛЬНІ
ТЕОРЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКІ
ПРОБЛЕМИ

ІНФОРМАЦІЙНА ВІЙНА: АНАЛІЗ ФЕНОМЕНА

Олександр Тягло

Анотація. Інформаційна війна ґрунтується на різного роду матеріальних явищах і ставить за мету в певний спосіб вплинути на матеріальний світ. Однак вона включає й не менш необхідну та важливу — ідеальну — складову, що вкорінена у психіці окремих людей, людських спільнот і зазвичай відображується назовні, сприймається, викликається до життя та організовується через застосування мови, візуалізацію тощо. Моя розвідка присвячена логіко-філософському аналізу саме цієї складової інформаційної війни.

Соціальні мережі й електронні ЗМІ, ширше — Internet, сьогодні виявляються чи не найважливішим полем ведення ідеальної складової інформаційної війни. Велику інформаційну небезпеку в Internet становлять професійні тролі та боти, організовані у «фабрики тролів», «ботоферми». Їх головний продукт — масове поширення замовної (дез)інформації. Для цього продукуються множина вигаданих «істот» — «військо інформаційних ляльок-солдатів» із певними іменами та профілями в соціальних мережах. Традиційно публікація під псевдонімом є виправданим чи навіть законним засобом забезпечення життя, інших прав автора. Ситуація набуває нового загрозливого характеру, коли людська активність масово переміщується в кіберпростір, і ще й за умов інформаційної війни. Тут використання псевдонімів забезпечує не тільки анонімність, а й масове продукування троями та ботами «інформаційних ляльок-солдатів».

У розвідці виявлені деякі елементарні способи ідентифікації тролів. Разом із фактчекінгом вони корисні в забезпеченні від зловияків інформаційних впливів, але не завжди достатні. Це стосується випадків, коли, зокрема, рознощик дезінформації, намагаючись уникнути явного обману, вдається до логічних хитрощів. Тут не обійтися без знання хоч би основ логіки та вміння критичного мислення. Це вимагає посилення й оновлення масового викладання цих дисциплін у школах і вишах.

Підкреслено, що дієва національна система ведення ідеальної складової інформаційної війни має поєднувати відповідні групи фахівців із компетентних державних структур, спеціалізований персонал медіа, профільні громадські організації, інформаційних волонтерів. Та в ідеалі кожен має бути навчений надавати собі сам бодай первинну допомогу проти дезінформації.

Ключові слова: інформаційна війна, ідеальна складова інформаційної війни, інтернет, троль, ідентифікація троя, «інформаційна лялька-солдат», логіка, критичне мислення.

I

Усе більша частина людства долучається до способу життя, у якому інформація набула статусу базової цінності. Аби переконатися в цьому навіть без глибокодумних студій, достатньо подивитися на список 10 найбагатших сьогодні людей світу [1]. Б. Гейтс і С. Балмер (Microsoft), Л. Пейдж і С. Брін (Google), а також Л. Елісон (Oracle) безпосередньо пов'язані з забезпеченням сучасного оперування чи споживання інформації. І. Маск (Tesla, SpaceX), Дж. Безос (Amazon) чи В. Бафет (Berkshire Hathaway) уособлюють не видобування нафти та газу чи виробництво чавуну та сталі, а новітню знаннєву економіку, суттєво ґрунтовану на продукуванні, розповсюдженні, використанні чи споживанні інформації і знань.

Тривалий час в осмисленні наявної ситуації наголос робився на, так би мовити, «світлому боці сили» інформації, інформаційних технологій. Майже всі практично беззастережно раділи, що їм випало жити у зростаючому на очах майже необмеженими темпами всесвітньому інформаційному середовищі. Правда, ще у 2005 році у Всесвітній доповіді ЮНЕСКО «До спільнот знань» було наголошено, що розвиток глобального інформаційного суспільства в напрямку спільнот знань не тільки дозволяє значно збільшити обсяги доступної інформації та швидкість оперування нею, а й примушує *кожну людину вміти вільно орієнтуватися у здатному поглинути її потоці інформації, розвивати когнітивні вміння та вміння критичного мислення з тим, аби відрізнити «корисну» інформацію від «позбавленої користі»* [2, с. 19]. Але тоді «темний бік сили» інформації і пов'язаних з нею технологій був тільки м'яко означений відповідно, вочевидь, їх ще не зовсім дозрілий потузі й достатньо усвідомлений небезпеці. Сьогодні ж м'якого нагадування про необхідність «триматися на плаву» у всепоглинаючому океані інформації, лагідного застереження щодо марнотратного споживання його «позбавленою користі» вмісту вже абсолютно недостатньо. Часто-густо вміст цього океану виявляється не лише «позбавленим користі», а й отруйним, смертельно небезпечним. Тому не можна обійтись без жорстко реалістичного — найширшого та систематичного — вивчення та роз'яснення загрози маси фатальних «бермудських трикутників» — хитро прихованої хиби, майстерно організованої брехні, місінформації та дезінформації, що доставляється всесвітній аудиторії загалом, практично кожній локальній спільноті та нормальній людині як традиційними мас-медіа, так і новітніми соціальними мережами, телеграм-каналами тощо. Однією з актуальних

конкретизації цієї загрози є феномен інформаційної воєнної активності, або, скорочено, інформаційної війни (information warfare) — як самостійної активності за переважно «мирних часів», так і невід’ємної складової «гарячої» гібридної війни.

У російсько-українських відносинах інформаційна війна жевріла практично з часу розпаду СРСР та утворення незалежної і суверенної України, суттєво підсилившись із розгортанням відкритої гібридної агресії російської держави на початку 2014 року. Створювані тут загрози та реальну шкоду цілком підтверджує, наприклад, фрагмент звернення Президента України 16 липня 2022 року, в якому згаданий фейк про нібито масований російський ракетний удар по Україні. В. Зеленський підкреслив, що *таким чином ворог намагається доповнити ракетний та артилерійський терор проти України це й інформаційним терором*. Зрештою він узагальнив ситуацію так.

Іноді інформаційна зброя може зробити більше, ніж зброя звичайна. Очевидно, що будь-якими ракетами й артилерією Росії не вдасться зламати нашу єдність і збити нас зі своєї дороги. І так само очевидним має бути й те, що українську єдність не зламати брехнею чи залякуванням, фейками чи теоріями змови [3]¹.

Як же забезпечити ефективну реалізацію цього імперативу?

II

Розгляну далі стислі, але достатні для цієї розвідки, роз’яснення феномену інформаційної війни, розміщені на офіційному сайті НАТО [4].

Інформаційна війна — це діяльність, здійснювана задля досягнення інформаційної переваги над ворогом. Вона полягає, з одного боку, у контролі власного інформаційного простору, у захисті доступу до власної інформації, а з іншого — в одержанні та використанні інформації супротивника, у знищенні його інформаційних систем і порушенні інформаційних потоків.

У цьому фрагменті ясно виділені два боки інформаційної війни: як будь-яка типова війна задля досягнення переваги, зрештою перемоги, вона передбачає захист, убезпечення свого та порушення, руйнування чи захоплення ворожого.

¹ Фактчекінг виявляє, що 16 липня росіяни справді завдали ракетного удару по Україні з району Каспійського моря, здійнявши стратегічні бомбардувальники Ту-95МС. Але було випущено лише 6 ракет, а не 40. Українська ППО збила 4 з 6 ракет, дві ракети влучили в сільськогосподарське підприємство на Черкащині.

Важливим полем інформаційної війни сьогодні є кіберпростір і пов'язана з ним сфера нових технологій. Кібервійна (cyberwar activities) може полягати в кібератаках, руйнуванні інформаційних систем супротивника, але також і у так званих соціальних кібератаках, створюючи у свідомості людей певну картину світу, що відповідає тим цілям інформаційної війни, яку веде певна країна.

Інформаційна війна, як і будь-яка значуща людська активність, здійснюється на перетині двох фундаментальних реальностей — матеріальної й ідеальної. У матеріальному світі вона пов'язана із захистом чи нападом на інформацію, точніше — на її матеріальні носії чи процеси накопичення, збереження, передавання і т. ін. Та хоча повноцінна інформаційна війна не може існувати, не ґрунтуючись на різного роду матеріальних явищах і не ставлячи за мету в певний спосіб вплинути на матеріальний світ, вона включає й не менш необхідну та важливу ідеальну складову, що вкорінена у психіці окремих людей, людських спільнот і зазвичай відображується назовні, сприймається, викликається до життя й організовується через застосування мови, візуалізацію тощо. Без потрібного результативного впливу на людські цінності, світогляд, усталені методи мислення чи алгоритми спілкування навіть досягнення якихось матеріальних воєнних цілей не буде, у загальному випадку, ані ефективним, ані остаточним².

Моя розвідка за мету має аналіз саме цієї — ідеальної — складової інформаційної війни, що піддається вираженню в термінах логіки та критичного мислення. Водночас важливість особливих суто психологічних чи інших аспектів аналізованого феномена визнається, але вони залишені поза розглядом.

Інтернет посилює та розширює можливості одержання даних, захисту чи знищення інформації, а також полегшує вплив як на громадян певної країни, так і на міжнародні спільноти. З огляду на швидкість комунікації, широке охоплення та низьку вартість заходів (дез)інформації, вирішальну роль тут відіграють соціальні мережі. Сайти соціальних мереж є також цінним джерелом відомостей про цільові групи, на які

² У такому зв'язку варто звернути увагу на міркування знаного російського теоретика гібридної війни О. О. Бартоша, опубліковане в центральному журналі російського міністерства оборони: «В гибридной войне на роль ключевых факторов, определяющих революционные изменения в формах и методах конфликта и формирование его нового качества, выдвинулись глобализация и развитие информационно-коммуникационных технологий... Война смыслов составляет сердцевину стратегии гибридной войны, главная цель которой заключается в обеспечении последовательного планомерного установления контроля над всеми сторонами жизни государства — объекта гибридной агрессии, и прежде всего над менталитетом его населения» [5, с. 13].

спрямовують (дез)інформаційну діяльність. Типові засоби інформаційної війни через Internet наступні:

- Фабрики тролів — угруповання, члени яких, тобто тролі, зі вказаною замовником метою розміщують коментарі в Internet, використовуючи за цих обставин несправжні, оманливі профілі в соціальних мережах.
- Боти — програми, які автоматично надсилають повідомлення, наприклад, у відповідь на появу ключового слова.
- Фейкові новини, фейки — повідомлення, спрямовані на введення в оману користувачів різного роду медіа [4].

Зі сказаного зрозуміло, чому саме соціальні мережі й електронні ЗМІ, ширше — інтернет, а загалом — кіберпростір останнім часом виявляється чи не найважливішим полем ведення ідеальної складової інформаційної війни, реально конкуруючи з іще недавно всемогутнім «телевізором» (див., напр., дані соціологічного дослідження, виконаного Центром Разумкова в 2020 році [6]).

Стосовно наведеного переліку типових «інформаційних бойових одиниць» зауважу наступне. Хоча вдосконалення штучного інтелекту вже дозволяє замінити ним у нескладних ситуаціях людські істоти, однак у вітчизняній традиції ботами інколи називають не тільки спеціальні програми, але і людей, за функціями схожих на тролів: із цього погляду показовим є відомий в Україні фільм-розслідування «Я — бот» [7] (див. також: [8]). Власне тролі тут відрізняються скоріше однозначно негативною спрямованістю своєї активності; це, так би мовити, явно «погані хлопці» — свідомі брехуни, провокатори і т. ін. Трапляються тролі-одинаки, тролі-любители, але регулярнішу та набагато більш концентровану інформаційну небезпеку створюють професійні тролі та боти. Вони є кінцевими виконавцями в чисельних добре організованих угрупованнях — «фабриках тролів», «ботофермах» — зі значним фінансуванням з боку різноманітних замовників, зокрема політичних чи державних структур³. Їх головний продукт — масове поширення замовної інформації чи дезінформації, фейків і

³ «Facebook заявляє, що з 2017 року він виявив кампанії з дезінформації в більш ніж 50 країнах. Звіт підсумовує 150 операцій з дезінформації. В цілому, згідно з аналізом, Росія була найбільшим постачальником дезінформації: за чотири роки там виявили 27 операцій з впливу. З них 15 були пов'язані з розташованим в Санкт-Петербурзі Агентством інтернет-досліджень (IRA) або іншими організаціями, пов'язаними з Євгеном Пригожиним, російським олігархом, що тісно пов'язаний з президентом Росії Володимиром Путіним. Ще чотири російські мережі були пов'язані з кремлівськими спецслужбами, а ще дві — з сайтами російських ЗМІ» [9]. Протягом останніх років розглядувана

маніпулятивних меседжів, для чого створюється множина вигаданих «істот» — «військо інформаційних ляльок-солдатів» із певними іменами та профілями в соціальних мережах.

Частка та вплив тролів і ботів у спілкуванні в Internet зростає⁴. Інколи це спілкування чи не буквально перетворюється на «війну ботів і тролів», де щирі людські істоти опиняються в меншості. Розгляну та прокоментую в такому зв'язку показовий приклад.

Так, 27 червня 2022 року «Українська правда» опублікувала новину щодо загибелі внаслідок російського обстрілу мешканців Лисичанська [13]. Із 16 коментарів і коментарів до коментарів 8 одразу викликають сумнів, оскільки реальні автори чи їх «інформаційні ляльки-солдати» мають чисті аватарки, тобто прагнуть анонімності.

Крім того, «істоти» з іменами «Станіслав Укр», «Аманян Акапян» і ще дві мають й абсолютно чисті профілі у Facebook. Поєднання вже двох вказаних обставин дозволяє, згадуючи наведену раніше нагівську характеристику, із достовірністю ідентифікувати їх як «інформаційних ляльок» якихось анонімних тролів.

Ті, хто іменуються «Oleksiy Shepotko», «Микола Ветров» і ще двоє, теж мають чисті аватарки. Хоча в їх профілях у Facebook наявні якісь мінімальні відомості, однак замало, а їх правдивість важко або

ситуація набула характеру, так би мовити, масової і регулярної повсякденності. Так, вже без будь-якого натяку на сюрприз, знаходимо у повідомленні від 28 серпня 2021 року, що СБУ у Києві викрили потужну ботоферму, ворожа інтернет-агентура використовувала її для дискредитації України перед міжнародною спільнотою. І далі: *«Як зазначили у прес-службі відомства, за завданням своїх “кураторів” зловмисники поширювали через соцмережі антиукраїнські гасла та дезінформацію щодо результатів проведення “Кримської платформи”. Основна діяльність зловмисників була сфокусована на мережах Facebook, Instagram та TikTok. Для розповсюдження викривлених фактів та відвертої дезінформації вони адміністрували понад 15 тисяч анонімних акаунтів, а свої дописи публікували від імені “пересічних громадян”* [10]. А 5 серпня 2022 року «Українська правда» повідомила: *«Meta видалила 45 акаунтів “тролів” у соціальній мережі Facebook і 1037 — в Instagram і продовжує блокувати їхні спроби повернутися [...] У звіті компанії зазначається, що ці “тролі” працювали щодня “з невеликою перервою на обід”, а деякі публікували і проросійські, і проукраїнські коментарі з різницею в кілька хвилин. Meta розпочала розслідування після публікації, яка викриває “фабрику тролів”, робота якої публічно координувалася через телеграм-канал “Кібер фронт Z”. У ході розслідування Meta виявила спроби “заспамити” пости в Instagram, Facebook, TikTok, Twitter, YouTube, LinkedIn, “ВКонтакте” та “Однокласники”* [11].

⁴ Це глобальне явище. Останнім часом набула розголосу скандальна відмова І. Маска купувати Twitter. Десь за 44 мільярди доларів, оскільки ця популярна у всьому світі соцмережа, як підозрюють, має не менше 5% фальшивих, або спам-користувачів щодня [12].

**Станислав Укр**

Вже не має чому дивуватися, тварюки до мозгу кісток .

Позначка «Подобається» · 29 · 5 тиж.

**Oleksiy Shepotko**

Та не просити треба евакуюватись. А примусово евакуювати дітей. До людей не дійде поки власна хата не почне горіти. Позбавляти батьків батьківських прав, якщо вони можуть але не хочуть евакуювати власних дітей. Це безвідповідальне і суспільно небезпечно ставлення батьків. Своєю бездією вони наражають дітей на небезпеку. Держава має втрутитись. Передавати таких дітей органам опіки і евакуювати негайно. Взагалі з питання примусової евакуації дітей з прикордонних і прифронтових зон Верховна Рада має зміни до законодавства прийняти, а Зеленський ці зміни ініціювати. У воєнний час потрібно дозволити примусову евакуацію дітей з лінії фронту держаними органами без усякої бюрократії і рішень суду.

Позначка «Подобається» · 43 · 5 тиж. · Відредаговано

**Микола Ветров**

і куди їм краще їхати? Порадьте, якщо можете.

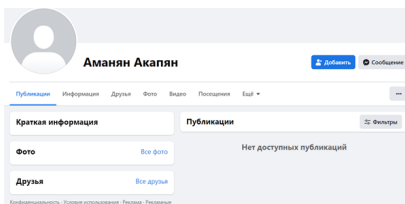
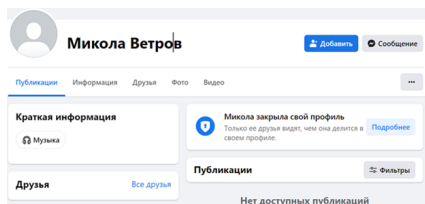
Позначка «Подобається» · 5 · 5 тиж.

**Аманян Акапян**

Да, да, може розстріл хто нехоче евакуйовуватись?

Позначка «Подобається» · 2 · 5 тиж.

взагалі неможливо перевірити щонайменше без спеціальних знань і витрат часу, на що типовий читач новин навряд чи налаштований. Тож, із високим ступенем ймовірності, який здається достатнім з огляду на рівень коментарів у популярному електронному ЗМІ, можна стверджувати, що це теж або тролі, або їх «ляльки».



Не можна не побачити, що в розглянутій ситуації тролі обстоюють суттєво відмінні, навіть несумісні за смыслом позиції: у принципі, феномен троля, тролінга не має якоїсь державної, партійної чи сталої військової прив'язки. Це новітнє відтворення явища колишніх ландскнехтів, продажних найманців, що воюють виключно за гроші, тут-і-зараз на боці того, хто їх тут-і-зараз утримує.

Використання псевдонімів у літературі чи медіа — далеко не нове явище. Наприклад, небагато хто чув про Ф. М. Аруе, хоча Вольтер широко відомий усьому світові. Використовувати псевдоніми, публі-

куватися без реальної самоідентифікації — це давній засіб приховати своє походження чи соціальне становище, уникнути утисків Святої інквізиції чи світської влади... Тож, в історичній ретроспективі публікація під псевдонімом — часто-густо зовсім не підступна маніпуляція чи брехня. І сьогодні цей спосіб захисту життя, інших прав автора визнається законним, не пов'язаним необхідно з прагненням увести в оману. Зокрема, у п. 5 ст. 25 чинного Закону України «Про інформацію» вказано: *«Журналіст має право поширювати підготовлені ним матеріали за власним підписом або під умовним ім'ям»*.

Ситуація набуває нового загрозливого характеру, коли людська активність масово переміщується у створюваний електронними ЗМІ чи соціальними мережами кіберпростір і ще й за умов інформаційної війни. Тут використання псевдонімів, що забезпечує не тільки анонімність тролів і людей-ботів, а й масове продукування ними «інформаційних ляльок-солдатів», досить часто є ознакою зл�якісних впливів. Анонім під псевдонімами, троль чи людина-бот виступає практично безвідповідальним джерелом чи рознощиком замовної дезінформації, брехливої пропаганди, виконавцем різного роду воєнних інформаційних операцій супротивника. А залучення штучного інтелекту здатне усунути фактично всі суттєві обмеження чисельності «війська інформаційних ляльок-солдатів».

Тому, зіткнувшись із повідомленням, коментарем «істоти» з чистою або сумнівною аватаркою, із чистим або таким, що вимагає часу та спеціальних знань для перевірки вмісту профілю в соціальній мережі, підозрілим — надто простим, штучним тощо — ім'ям, слід бути дуже уважним, аби не опинитися під впливом ворожого троля, бота. Це, звичайно, не убезпечить від пасток дезінформації абсолютно, але зменшить можливість уведення в оману, зрештою — заподіянущою шкоду.

Простодушно ж сприймати описаного аноніма під псевдонімами за добродесного співучасника спілкування, поспіхом відповідати на меседжі його «інформаційних ляльок-солдатів» навряд чи розумно. Натомість найпершою реакцією тут має бути ясна публічна ідентифікація цих — за вихідним припущенням, презумптивно — небезпечних «істот» кіберпростору.

III

Сумлінний фактчекінг, вказані вище елементарні заходи убезпечення від недоброякісних чи навіть ворожих інформаційних впливів тролів і ботів є корисними, але не завжди достатніми. Це стосується

множини випадків, коли, зокрема, рознощик дезінформації, брехливої пропаганди, намагаючись уникнути занадто відвертого обману, вдається до логічних хитрощів, замаскованих пасток.

У матеріалі Громадської мережі «Опора» від 18 липня 2022 року проаналізовані деякі приклади сьогоденної російської пропаганди та вказано, серед іншого, таке.

[Вона] не вигадує нічого нового та використовує ті самі прийоми пропаганди, що й Радянський Союз. Зокрема, йдеться про тактику під назвою “whataboutism”, спрямовану на дискредитацію опонента твердженням, що той сам не діє відповідно до своєї позиції. При цьому первісні аргументи опонента не спростовують, а їх хибність не доводять. Цю тактику використовують для того, щоб зірвати обговорення одного питання, змусивши замість нього обговорювати інше [14].

Далі наведений конкретний випадок із брифінгу одіозної речниці російського МЗС.

Описане зовсім не асоціюється з активністю анонімного троля, до того ж вміло підібрані факти можуть і не бути самі собою брехливими. Хитрість тут інша, її особливий варіант відомий навіть не з радянських часів, а ще з історії Давнього світу — це аргумент до людини (*argumentum ad hominem*), або атака особи. Загалом ця хитрість полягає в порушенні загальнологічного закону тотожності, у повній підміні тези, коли оцінка змісту певного твердження підмінюється оцінкою якостей суб'єкта (особи, спільноти, держави і т. ін.), який його артикулював чи підтримує. Для аудиторії, що обмежена використанням тільки природного здорового глузду, до того ж у насиченій емоціями атмосфері за умови браку часу тощо такого роду хитрощі досить часто спрацьовують. Тому, прагнучи не потрапити до хитро розставлених інформаційних пасток ворога, не опинитися під його шкідливим впливом, не можна обійтися без засвоєння хоч би основ науки логіки та вміння критичного мислення. Це вимагає посилення та якісного оновлення викладання відповідних дисциплін у школах і вишах [15, 16].

Ворога в інформаційній війні, як і у «гарячій» гібридній війні загалом, не можна недооцінювати: він досить часто виявляється не тільки численним і підступним, а й розумним і підготовленим. Тому й наш арсенал належної зброї мусить бути потужним, різноманітним і готовим до бою, ще більшою мірою це стосується і, так би мовити, особового складу. Його неприпустимо обмежити тільки групами фахівців із різноманітних державних структур, зокрема з Державної

служби спеціального зв'язку і захисту інформації України [17], Центру протидії дезінформації при РНБО України тощо. Тут не обійтися без роботи спеціалізованого персоналу самих медіа, що вже виконує, наприклад, адміністрація Facebook, відстежуючи та блокуючи активність тролів і ботів. Але і цього замало: доцільною є участь громадських організацій на кшталт «Центру Медіареформи» з флагманським проектом «StopFake», а також уже підготовлених за своєю освітою чи самоосвітою і внутрішньо вмотивованих інформаційних волонтерів. Нарешті, нагальною залишається задача медіа-освіти найширшої аудиторії споживачів інформації. На неформальному міжнародному рівні цим активно займається ЮНЕСКО, на загальноукраїнському, наприклад, «Академія української преси», а на місцевому, серед інших, одеська «Школа місцевого самоврядування». В ідеалі — завдяки синергії формальної та неформальної освіти — кожен телеглядач, радіослухач, читач новин у друкованих ЗМІ чи відвідувач соціальної мережі має бути навчений надати собі сам бодай первинну допомогу проти дезінформації, типових хитрощів і маніпуляцій.

IV

Основні висновки цієї короткої розвідки полягають у наступному.

Сила інформації, інформаційних технологій має не тільки «світлий», а і вкрай небезпечний «темний бік». Він зростає та набуває істотної ваги завдяки інформаційній военній активності, або, скорочено, інформаційній війні — як самостійної активності за переважно «мирних часів», так і невід'ємної складової «гарячої» гібридної війни.

Хоча повноцінна інформаційна війна не може існувати, не ґрунтуючись на різного роду матеріальних явищах і не ставлячи за мету в певний спосіб вплинути на матеріальний світ, однак вона має й не менш необхідну та важливу ідеальну складову. Ця складова піддається дослідженню засобами насамперед логіки та критичного мислення.

Соціальні мережі й електронні ЗМІ, ширше — інтернет, сьогодні виявляється чи не найважливішим полем ведення ідеальної складової інформаційної війни, реально конкуруючи зі ще недавно всемогутнім «телевізором».

Хоча розвиток штучного інтелекту вже дозволяє замінити ним у нескладних ситуаціях людські істоти, однак у вітчизняній традиції ботами інколи називають не тільки спеціальні програми, але і людей, за функціями схожих на тролів. Власне тролі тоді відрізняються скоріше однозначно негативною спрямованістю своєї активності.

Регулярну та концентровану інформаційну небезпеку створюють професійні тролі та боти, організовані у «фабрики тролів», «ботоферми» зі значним фінансуванням із боку різноманітних замовників, зокрема політичних чи державних структур. Їх головний продукт — масове поширення замовної інформації чи дезінформації, фейків і маніпулятивних меседжів, для чого створюється множина вигаданих «істот» — «військо інформаційних ляльок-солдатів» із певними іменами та профілями в соціальних мережах.

В історичній ретроспективі публікація під псевдонімом часто-густо зовсім не є підступною маніпуляцією чи брехнею. Та й сьогодні цей спосіб захисту життя, інших прав особи визнається законним, не пов'язаним необхідно з намаганням увести в оману. Ситуація набуває нового загрозливого характеру, коли людська активність масово переміщується в кіберпростір та ще й за умов інформаційної війни. Тут використання псевдонімів, що забезпечує не тільки анонімність тролів і людей-ботів, а й можливість масового продукування ними «інформаційних ляльок-солдатів», досить часто є ознакою зляканих впливів.

Зіткнувшись із повідомленням, коментарем «істоти» з чистою або сумнівною аватаркою, із чистим або таким, що вимагає часу та спеціальних знань для перевірки профілем у соціальній мережі, підозрілим — надто простим, штучним тощо — ім'ям, слід бути дуже уважним, аби не опинитися під впливом ворожого троля, бота.

Сумлінний фактчекінг та інші елементарні заходи убезпечення від недоброякісних чи навіть ворожих інформаційних впливів тролів і ботів є корисними, але не завжди достатніми. Це стосується множини випадків, коли, зокрема, рознощик дезінформації, брехливої пропаганди, намагаючись уникнути занадто відвертого обману, вдається до логічних хитрощів, замаскованих пасток для природного здорового глузду. Тому, прагнучи не опинитися під шкідливим впливом ворога, не можна обійтися без знання хоч би основ науки логіки, без вміння критичного мислення. А це вимагає посилення й оновлення масового викладання відповідних дисциплін у школах і вишах.

Дієва національна система ведення ідеальної складової інформаційної війни мусить поєднувати відповідні групи фахівців компетентних державних структур, спеціалізований персонал медіа, профільні громадські організації, інформаційних волонтерів. Нагальною залишається задача медіа-освіти найширшої аудиторії споживачів інформації. В ідеалі кожен телеглядач, радіослухач, читач новин у друкованих ЗМІ чи відвідувач соціальної мережі має бути навчений надавати собі

сам бодай первинну допомогу проти дезінформації, типових хитроців і маніпуляцій.

Література

1. *The richest people in the world. Forbes world's billionaires list.* 2022. URL: <https://www.forbes.com/billionaires/>
2. *Towards knowledge societies: UNESCO world report.* Paris: UNESCO Publ., 2005. URL: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000141843>
3. *Ракетами та артилерією Росії не вдасться зламати нашу єдність і збити нас зі свого шляху — звернення Президента України. Президент України Володимир Зеленський. Офіційний веб-сайт.* 16 липня 2022. URL: <https://www.president.gov.ua/news/raketami-ta-artileriyeyu-rosiyi-ne-vdastsya-zlamati-nashu-ye-76521>
4. *Information warfare. Media – (Dis)Information – Security.* 2020. URL: https://www.nato.int/nato_static_fl2014/assets/pdf/2020/5/pdf/2005-deepportal4-information-warfare.pdf
5. *Бартош А.А. Стратегия и контрстратегия гибридной войны. Военная мысль.* 2018. № 10. С. 5-16. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/strategiya-i-kontrstrategiya-gibridnoy-voyny>
6. *Як змінилися уподобання та інтереси українців до засобів масової інформації після виборів 2019 р. та початку пандемії COVID-19 (серпень 2020 р.).* URL: <https://razumkov.org.ua/napiamky/sotsiologichni-doslidzhennia/yak-zminylys-upodobannia-ta-interesy-ukraintsiv-do-zasobiv-masovoi-informatsii-pislia-vyboriv-2019r-ta-pochatku-randemii-covid19-serpen-2020r>
7. *Фільм-розслідування «Я — бот». Спільний проект «Hromadske.ua» і «Слідство. Інфо».* 2019. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=s5O-j0gXtno>
8. *Кицак В. Війни ботів. Як працюють українські армії медіа-кілерів у Facebook. Українська правда.* 3 лютого 2020. URL: <https://www.pravda.com.ua/articles/2020/02/3/7239192/>

9. *Facebook*: Україна стала одним з найбільших постачальників дезінформації. *Українська правда*. 27 травня 2021. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2021/05/27/7295015/>
10. СБУ викрила потужну ботоферму, що працювала на РФ проти «Кримської платформи». *Українська правда*. 28 серпня 2021. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2021/08/28/7305299/>
11. *Мазуренко А.* Мета видалила більше 1000 фальшивих акаунтів, які підтримали вторгнення РФ в Україну. *Українська правда*. 5 серпня 2022. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2022/08/5/7362051/>
12. *Павлич О.* Маск викликав главу Twitter на публічні дебати щодо ботів соцмережі. *Економічна правда*. 7 серпня 2022. URL: <https://www.epravda.com.ua/news/2022/08/7/690115/>
13. *Карловський Д.* Росіяни обстріляли натовп у Лисичанську: 8 загиблих, 21 поранених. *Українська правда*. 27 червня 2022. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2022/06/27/7355043/>
14. *War speeches.* Казки про «нацизм» та «русофобію» від російської пропаганди. *Українська правда*. 18 липня 2022. URL: <https://www.pravda.com.ua/columns/2022/07/18/7358751/>
15. *Тягло О.В.* Досвід засвоєння критичного мислення в українській вищій школі. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2017. №2(21). С. 240-257. URL: https://www.researchgate.net/publication/324840890_Dosvid_zasvoenna_kriticnogo_mislenna_v_ukrainskij_visij_skoli
16. *Тягло О.В.* Чи просто «увімкнути критичне мислення»? *Зміст освіти та освітні практики нової української школи: матеріали всеукраїнського освітнього форуму «Зміст освіти та освітні практики Нової української школи» (Полтава, 28 квітня 2021 р.)*. Полтава: ПОППО, 2021. С. 66-74. URL: https://www.researchgate.net/publication/341740957_Taglo_OV_Ubezpecenna_spozivanna_informacii_-_viklik_sucasnomu_gromadanskomu_suspilstvu
17. *Шиголь Ю.* Інформаційна безпека: ще один фронт боротьби за Україну, за який має нести відповідальність держава. *Українська правда*. 12 червня 2021. URL: <https://www.pravda.com.ua/columns/2021/06/12/7296926/>

References

1. *The richest people in the world. Forbes world's billionaires list.* 2022. URL: <https://www.forbes.com/billionaires/>
2. *Towards knowledge societies: UNESCO world report.* Paris: UNESCO Publ., 2005. URL: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000141843>
3. *Russia's missiles, artillery not to be able to break our unity, to throw us off our path—address of President of Ukraine. President of Ukraine Volodymyr Zelenskyy. Official website.* 16 July 2022. URL: <https://www.president.gov.ua/news/raketami-ta-artileriyeyu-rosiyi-ne-vdastsya-zlamati-nashu-ye-76521>
4. *Information warfare. Media – (Dis)Information – Security.* 2020. URL: https://www.nato.int/nato_static_fl2014/assets/pdf/2020/5/pdf/2005-deepportal4-information-warfare.pdf
5. *Bartosh A.A. Strategy and counterstrategy of hybrid war. Military thought.* 2018. # 10. P. 5-16. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/strategiya-i-kontrstrategiya-gibridnoy-voyny>
6. *How Ukrainians' preferences and interests in mass media changed after the 2019 elections and the start of the COVID-19 pandemic (August 2020). Razumkov center.* URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/yak-zminylys-upodobannia-ta-interesy-ukraintsiv-do-zasobiv-masovoi-informatsii-pislia-vyboriv-2019r-ta-pochatku-pandemii-covid19-serpen-2020r>
7. *Investigative film “I am a bot”. Joint project “Hromadske.ua” and “Investigation. Info”.* 2019. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=s5O-j0gXtno>
8. *Kishchak V. Bot wars. How Ukrainian armies of media killers work on Facebook. Ukrainska pravda.* 3 February 2020 p. URL: <https://www.pravda.com.ua/articles/2020/02/3/7239192/>
9. *Facebook: Ukraine has become one of the biggest suppliers of disinformation. Ukrainska pravda.* 27 May 2021. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2021/05/27/7295015/>

10. *The SBU exposed a powerful bot farm operating for the Russian Federation against the Crimean Platform. Ukrainska pravda.* 28 August 2021. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2021/08/28/7305299/>
11. *Mazurenko A.* Meta deleted more than 1,000 fake accounts that supported the invasion of the Russian Federation in Ukraine. *Ukrainska pravda.* 5 August 2022. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2022/08/5/7362051/>
12. *Pavlysh O.* Musk called the head of Twitter to a public debate about the bots of the social network. *Ekonomichna pravda.* 7 August 2022. URL: <https://www.epravda.com.ua/news/2022/08/7/690115/>
13. *Karlovskiy D.* Russians fired at the crowd in Lysychansk: 8 killed, 21 wounded. *Ukrainska pravda.* 27 June 2022. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2022/06/27/7355043/>
14. *War speeches. Tales of “Nazism” and “Russophobia” from Russian propaganda. Ukrainska pravda.* 18 July 2022. URL: <https://www.pravda.com.ua/columns/2022/07/18/7358751/>
15. *Tiaglo O.* Experience of mastering of critical thinking in the Ukrainian higher education. *Філософія освіти. Philosophy of Education.* 2017. # 2(21). P. 240-257. URL: https://www.researchgate.net/publication/324840890_Dosvid_zasvoenna_kritichnogo_mislenna_v_ukrainskij_visij_skoli
16. *Tiaglo O.* Is it simple to “turn on critical thinking”? *Content of education and educational practices of the New Ukrainian school: materials of the all-Ukrainian educational foresight “Content of education and educational practices of the New Ukrainian school” (Poltava, April 28, 2021).* Poltava: POIPPO. 2021. P. 66-74. URL: https://www.researchgate.net/publication/341740957_Taglo_OV_Ubezpecenna_spozivanna_informacii_-_viklik_sucasnomu_gromadanskomu_suspilstvu
17. *Shyhol Yu.* Information security: one more front of the struggle for Ukraine, for which the state should bear responsibility. *Ukrainska pravda.* 12 June 2021. URL: <https://www.pravda.com.ua/columns/2021/06/12/7296926/>

**INFORMATION WARFARE:
AN ANALYSIS OF THE PHENOMENON**

Oleksandr Tiaglo

Abstract. Information warfare is based on different material phenomena and aims to influence the material world in a certain way. However, it also includes an equally necessary and important — ideal — constituent, which is rooted in psyche of individuals, human communities and is usually reflected outward, perceived, introduced into life and organized through relevant use of language, through visualization, etc. My research is devoted to the logical and philosophical analysis of this particular constituent of information warfare.

Social networks and electronic media, more widely — the Internet is almost the most important field for conducting the ideal component of information warfare today. Professional trolls and bots organized into “troll factories” and “bot farms” pose a great informational danger in the Internet. Their main product is the mass delivering of made-to-order (dis)information. For this, a set of fictitious “creatures” is produced — an “army of informational puppet-soldiers” with certain names and profiles in social networks.

Traditionally, publishing under a pseudonym is an acceptable or even legal way to protect the life and other rights of an author. The situation acquires new dangerous character when human activity moves into cyberspace massively, especially under condition of information warfare. Here, the use of pseudonyms provides not only anonymity, but also mass production of the “information puppet-soldiers” by trolls and bots.

In this research, some elementary ways to identify trolls were found. Together with fact checking, they are useful to protect against malicious informational influences, but are not always sufficient. This is so in the cases where, in particular, a deliverer of disinformation, trying to avoid clear deception, employs different logical tricks. Here one cannot do without of at least the basics knowledge of logic and some skill in critical thinking. This requires strengthening and renovating the mass teaching of these disciplines in schools and universities.

It is emphasized that an effective national system of conducting the ideal component of information warfare should combine groups of special officers of the competent state structures, specialized media workers, as well as relevant public organizations and individual information volunteers. But ideally, everyone should be educated to give himself or herself at least first aid against disinformation.

Keywords: information warfare, ideal constituent of information warfare, Internet, troll, troll identification, “information puppet-soldiers”, logic, critical thinking.

Надійшла до редакції 11 серпня 2022 р.

Тягло Олександр Володимирович

Кафедра соціально-гуманітарних дисциплін

Харківський національний університет внутрішніх справ

просп. Льва Ландау, 27

м. Харків

61080

Tiaglo Oleksandr

Department of Social and Humanitarian Disciplines

Kharkiv National University of Internal Affairs

Lva Landau ave., 27

Kharkiv

61080



<http://orcid.org/0000-0003-0721-1153>



olexti@gmail.com



<https://doi.org/10.31812/apm.7628>

MIND ENGINEERING, HABIT, AND HUMAN NATURE

Andrii Leonov

Abstract. This paper attempts to do the following things. First, it reinterprets the notion of «mind engineering» from a more neutral standpoint and offers a totally new approach to the phenomenon. Thus, instead of looking at the phenomenon from a wholly negative perspective (such as identification of mind engineering with «brainwashing», «mind control» and other coercive and manipulatory techniques), it defines mind engineering as the process of «design/redesign, implementation/reimplementation, evaluation/reevaluation of minds». In itself, this process can be *deliberate* or *forceful*. Here, the author looks at *deliberate* mind engineering primarily.

Secondly, the «mind» is defined as a set of *beliefs*, and the latter, following Charles Peirce, is interpreted as the set of *habits*. The phenomenon of habit is interpreted *pragmatically-hermeneutically* and is defined as a «fixed» functional interpretation of *the world* and one's place in it that either works or does not work». If a specific interpretation constantly works, it constitutes a «good» habit. If it does not work, it means a «bad» habit. Unlike the current social-psychological approaches to habit as goal-independent and automatic, and therefore «mindless»/non-cognitive, the author claims that habits are essentially *goal-dependent*, and *cognitive*. The habit's main goal is to resolve the *problematic situation* that the organism is in. Habit's cognitive element is grounded in the organism's *interpretive effort* that allows it to specify a problematic situation *as* problematic. Therefore, the connection between the organism and a situation is not direct/immediate but rather is mediated via functional *interpretive meaning*. In the end, mind engineering must be taken as «habit engineering», and, thus understood, the phenomenon in question can be seen as one of the key phenomena to clarify *human nature*.

Keywords: mind engineering, belief, habit, stream of habit, habit engineering, human nature, Peirce, James, Dewey.

«When we are honest with ourselves, we acknowledge that a habit has this power because it is so intimately a part of ourselves. It has a hold upon us because we are the habit» [6, p. 21].

1 Introduction

The concept of «mind engineering» usually refers to a phenomenon that seems hard to tell whether it is a fact or a fiction. There is neither a clear and precise definition, nor even an understanding of the phenomenon. Various labels are given to it such as «brainwashing», «mind control», «coercive persuasion» etc., which clearly have only negative connotations. Mind engineering, understood in the previous senses, appears more like a political tool that is used by political regimes literally to indoctrinate their political agendas unto their opponents/citizens. But I think that «mind engineering» as a *concept* has much more to offer than it is usually assumed.

This paper aims to reinterpret the concept of mind engineering both philosophically and psychologically, and thus, offer a totally new approach to the phenomenon. Ultimately, mind-engineering is not just about politics or manipulation, but about a better understanding of *human nature*. The better we understand the former, the better light it might shed on the latter.

1.1. Reinterpretation of the concept of mind engineering

The core ideas that are defended in this paper are the following.

(1) David Chalmers [1] defines *conceptual* engineering as the «design, implementation, and evaluation of concepts». By analogy with the latter, I define *mind* engineering as the «design, implementation, and evaluation of minds».

(2) The concept of the «mind»¹ I interpret as the «set of *beliefs*»,

¹There is no precise definition of the notion of «mind». Therefore, there is some flexibility with the interpretation of the phenomenon. I think, maybe the closest to mine is that of Dewey. Thus, in the Preface to his *Human Nature and Conduct*, John Dewey defines mind «in the concrete only as a system of beliefs, desires and purposes which are formed in the interaction of biological aptitudes with a social environment» [6, p. 3].

On the one hand, both «desires» and «purposes» can be seen as *beliefs*. Thus, a proposition «I desire X» can be restated as «I *believe* I strongly want/wish X», and «I have a purpose to do X» as «This is why I *believe* that X is worth doing/getting».

while «beliefs», following Charles Peirce, are pragmatically taken as *habits*. Consequently, «mind engineering» is understood as the «design, implementation, and evaluation of *habits*» or «*habit engineering*»/habit acquiring. Since habits can be creatively newly acquired or reacquired, this allows us to extend the working definition of mind engineering accordingly: it is «the process of design/redesign, implementation/reimplementation, and evaluation/reevaluation of *habits*».

(3) The concept of a «habit» is approached *pragmatically-hermeneutically* and is understood as a «‘fixed’ functional interpretation of the world, and one’s place in it that either works or does not work». Therefore, the final definition of the concept of «mind-engineering» would be the following: *it is the process of design/redesign, implementation/reimplementation, and evaluation/reevaluation of the «fixed» functional interpretations of the world, and one’s place in it that either work or do not work.*

1.2. Consequences of reinterpreting mind engineering as «habit engineering»

From (1), (2), and (3) it seems to follow that mind/habit engineering is rather a neutral term that has the following dimensions: (a) in terms of the *process* of the habit acquiring/«engineering» and (b) in terms of its *normative significance*.

(a) In terms of the *process* of habit acquiring, mind engineering can be seen as *deliberate* or *forceful*.

Deliberate mind engineering signifies the process of normal education where learning new habits is *experimental*, and thus, is the «trial and error» process.² In other words, it is «habit-engineering» that is based on

On the other hand, since beliefs here are treated as habits, and since it is possible to reduce desires and purposes to beliefs, then both desires and purposes can be looked as *habits* accordingly. Thus, a proposition «I desire X» can be paraphrased as «I habitually strongly want/wish that X», and «I have a purpose to do X» as «I have a habitual motivation/objective to do X».

In the end, this also enables us to reduce Dewey’s definition of the mind as a «system of beliefs, desires and purposes» to just a «set of beliefs», and thus, to define the mind as a «set of habits».

² «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].

«The method of learning by trial and error — of learning from our mistakes — seems

the organism's/person's *own initiative* and is accompanied by at least some evidence and facts. It is when, following Dewey, ideas must be controlled by facts [3, p. 78-90].

Forceful mind/habit engineering is a process that is not based on an organism's/person's own initiative. Forceful mind engineering can also be divided into two subclasses: «strongly forceful» mind engineering and «weakly forceful» mind engineering. Both types refer to what is usually called «brainwashing» or what I would term «habitwashing». When «strongly forceful» mind engineering is openly realized against one's will and desire, «weakly forceful» mind engineering is rather characterized by various *manipulative* techniques: a victim thinks *as if* their new habits are acquired «deliberately» when this is not the case.³

(b) In terms of its *normative significance*, mind engineering is *positive* or *negative*. A «positive» mind engineering signifies the acquiring of «good» habits, while a «negative» mind engineering signifies one's acquiring «bad» habits. Due to the fact that habits in themselves are *norms*, and as such, they are also *subjects to (other) norms*, mind engineering is a *normative* enterprise in the first place.

In this paper, I primarily focus on the *deliberate* aspect of mind/habit engineering, and will largely omit its forceful elements.⁴ In terms of the mind/habit engineering's *normative significance*, my approach will be «meta». I will not aim to specify namely what habits are «good», and what habits are «bad». But I will try to understand what makes habits *normative*, and how «good» habits are being distinguished from «bad» habits in principle. Overall, a philosophy and psychology of mind engineering should be understood rather as the philosophy and psychology

to be fundamentally the same whether it is practiced by lower or by higher animals, by chimpanzees or by men of science» [21, p. 212].

³Such understanding of mind engineering is offered by Chris Shei and James Schnell in *The Routledge Handbook of Language and Mind Engineering* (forthcoming). Thus, according to Shei and Schnell, even though the notion of mind-engineering covers the idea of «brainwashing» which is traditionally understood as a «technique designed to manipulate human thought or action against the desire, will, or knowledge of the individual» the latter is no «longer tenable» because mind engineering «emphasizes the 'stealth', 'seamlessness' and 'gratification' aspects of mind work» where «the manipulator presents carefully prepared materials to the subject so that the suggested ideas or primed actions seem natural and desirable to the victim». <https://call-for-papers.sas.upenn.edu/cfp/2021/11/16/the-routledge-handbook-of-language-and-mind-engineering-call-for-chapter-proposals>

In this paper, I see the concept of mind engineering as much wider and richer in its meaning and application, than that offered by Shei and Schnell.

⁴I briefly address brainwashing/habitwashing in the section 5.5 of Part 5.

of *habit* engineering, and a better understanding of this process, as well as the function and role of habits in our lives, is the proper key to a better understanding of *human nature*.

1.3. The structure of the paper

This paper consists of five parts. In Part 1, I critically overview some current social psychological approaches to habit. In Part 2, I look at the pragmatic understanding of beliefs as habits as it is developed by Charles Pierce. In Part 3, I show William James's perspective on habit, as it is presented in Chapter IV of his 1890 *Principles*. In Part 4, I extend James's approach to habit through what I call a *pragmatic-hermeneutic* approach to the phenomenon of habit which in itself is grounded in John Dewey's functional psychology of 1896. In Part 5, I reinterpret the concept of mind engineering as «habit engineering». Here, I argue that habits are not purely automatic/«mindless», but are essentially *goal-dependent* and *cognitive*. This part is concluded with an idea that the genuine (i.e., *deliberate*) process of mind-engineering is essentially akin to what Dewey called the *denotative method/pattern of inquiry*, or what Karl Popper termed as the *hypothetic-deductive method*, and as such, is possible to be fully realized in the open/democratic societies.

Part 1. Habits and social psychology. A short literature overview

The phenomenon of habit is both a philosophical and also a social psychological phenomenon. But when it comes to the latter, the study of the phenomenon in question is mostly abandoned by the discipline [26, p. 389]. My interpretation of the phenomenon of habit is grounded in the classical pragmatic tradition, and especially in the work of William James and John Dewey. The reason for that is that both philosophers made a significant influence on the development of social psychology as a discipline, and even though James's functional psychology is indeed mentioned as a forerunner of the discipline overall, and especially in the United States [10, 22], the work of John Dewey is usually omitted from the consideration, despite his groundbreaking 1896 article «The Reflex Arc Concept in Psychology» [2, p. 96-110] where Dewey's own functional psychology was presented. The latter grounded his later philosophical and social psychological inquiries (like his 1917 essay «The Need for Social

Psychology» [4, p. 53-64], and especially his 1922 book *Human Nature and Conduct* subtitled «An Introduction to Social Psychology» [6]).⁵ Nevertheless, the origins of social psychology as a discipline officially date back to the 1930s, and especially to the 1940s [10, 22].⁶

In this paper, I bracket the question of exactly why Dewey's approach to social psychology as an inquiry into habit is forgotten, although, we can speculate that the reason for such «forgetfulness» could be that the notion of habit has not been studied by social psychologists the way it could have, because, since the very beginning, the discipline has always had a «cognitive bend» [10, p. 30], which was especially reinforced by the appearance of the cognitive social psychology/social cognition that embraced the computer functionalist/information-processing model of the mind. And given that habits are usually considered as something «mindless»/«automatic», such neglect seems to have been justified. But if Dewey is correct in saying that the study of our habits is the actual key to the whole of the discipline of social psychology [6, p. 3], then such a neglect seems at least questionable, if not more. Especially because, it is not at all clear whether habits are purely automatic processes with no cognitive element in it.

According to social psychologist Wendy Wood [26], even though «'Habit' is largely missing» from modern social and personality psychology», there are still «signs of change», and «psychology more broadly is showing a resurgence of interest in habit» [Ibid, p. 389].

How do contemporary (social) psychologists define the phenomenon of habit itself and its essential features?

Bas Verplanken [25] argues that «there are two variants of habit definitions» [Ibid, p. 3]. On the one hand, it is an «acquired/memory-based propensity» that can be found in works of the earlier psychologists like James, Dewey, and Veblen [Ibid]. On the other hand, habits are

⁵There is also an unpublished 1920 essay by Dewey titled «A Working Method in Social Psychology» [5, p. 422-29].

⁶As Ross, Lepper, and Ward [23] put it: «An ancient aphorism, as Ned Jones aptly noted, holds that social psychology is a field with a long past, but a short history. There are two major chapters in this story. The first, which marked the emergence more than a century ago of psychology, under the leadership of Wundt, Helmholtz, James, Hall, Cattell, Titchener, Brentano, Ebbinghaus, and others, as a distinct field of study, involved the shift from philosophical speculation and analysis to reliance upon data. The second, as Jones described at length, involved the emergence, just before and after WWII, under Lewin, Hovland, Sherif, Asch, Festinger, and others, of social psychology as a sub-discipline that relied on experiments in which investigators directly manipulated social and situational factors of theoretical relevance» [Ibid, p. 13].

defined as «repeated form of conduct, or simply *repeated behaviour*» [Ibid]. Verplanken unites these two approaches into one and defines habit properly as «a memory-based cognitive associative entity which includes a history of behavioural repetition» [Ibid, p. 4]. According to Verplanken, behavioral repetition distinguishes habit from other cognitive representations that underlie automatic processes such as «schemas, first impressions, norms, or attributions» [Ibid]. Overall, habit has two essential features or «pillars»: (a) «a history of behavioural repetition, and (b) «a cognitive representation of an association between cues and responses» [Ibid]. Taken together and including all the history of the psychological development, Verplanken arrives at the following definition of the phenomenon: habits are «*memory-based propensities to respond automatically to specific cues, which are acquired by the repetition of cue-specific behaviours in stable contexts*» [Ibid].

Asaf Mazar and Wendy Wood [15] define habits in the following way: they are «*cue-response associations in memory that are acquired slowly through repetition of an action in a stable circumstance*» [Ibid, p. 14]. In this paper, as well as in others (e.g., Neal, Wood and Quinn [16], Wood and Pascoe [17], Wood [26]), Wood *et al* emphasize two main features of habits, namely their *automaticity* and *goal-independence*.

Habit *automaticity* entails that our habits are automatic responses that are directly activated but the situation cue/trigger. Despite the agent's intentions, habits are activated once the specific trigger shows itself. Therefore, in our habitual actions, there are no thinking or mind/cognitive processes involved. Habits are «mindless». ⁷ Between the situation «stimulus» and the habitual behavioral «response» there seems to be nothing cognitive. Habit is a non-cognitive process essentially. And, automatic processes are likely *goal-independent* because «they can function in the absence of, or even contrary to, intentions» [15, p. 17].

It seems that the contemporary understanding of habits is grounded in the stimulus-response arc. Once there is a contextual «stimulus»,

⁷For example, in the 1970s habits were likely to be understood as the «mental representations» or «scripts» of the «well-learned routines» (conceived as behaviors that «typically occur in various situations»). Thus, «Activation of such a representation can guide behavior in that situation without a person consciously attending to either the stimulus that triggered the representation or the reasons for enacting the behaviors. Such behaviors are, then, 'mindless'» [10, p. 27].

Even though, social cognition is now considered as an «automatic-controlled continuum» where there is nothing «purely automatic»/non-cognitive, nor «purely controlled»/cognitive but rather as a mixture of the two [Ibid, p. 29], habit automaticity itself is still understood as a non-cognitive/mindless process.

there comes an immediate behavioral «response». And thus, there is a direct dependence of the latter on the former. Such an approach was heavily criticized by John Dewey in his 1896 article «The Reflex Arc Concept in Psychology» [2, p.96-110], where he showed that there is no such stimulus-response arc because such an understanding is still a heritage of the religiously driven mind-body dualism. Instead, the stimulus-response schema presents itself more like a loop that is grounded in the organism's *sensorimotor circuit*. Elsewhere,⁸ I show that both «stimulus» and «response» are more likely to be *interpretations* of the *functional* kind that are grounded in the organism's *interpretive effort*. It means that the connection between a context/situation's cue/trigger and a behavioral response is not direct/immediate but rather *indirect/mediate*. And what it is mediated with is a functional *interpretive meaning*.

In fact, I will argue that even though habits appear as «automatic», they are still *cognitive*, and therefore, not «mindless». Habit-automaticity does not entail its mindlessness as it is usually perceived. Habits are not goal-independent but rather *goal-oriented/dependent*: the main goal of habit-formation is to resolve problematic situations that the organism is dealing with. Therefore, habits should be paid more attention in the social psychology, and in cognitive social psychology/social cognition, in particular.

Part 2. Charles Peirce on belief as a habit

My short introduction to Peirce's view on beliefs-as-habits will be based on his famous articles «The Fixation of Belief» [18, p. 5-22], and «How to Make Our Ideas Clear» [19, p. 23-41].

2.1. The Fixation of Belief (1877)

The goal of this paper is to clarify how we actually form and fix our beliefs, as well as «to describe the method of scientific investigation» [18, p. 19]. The thesis of the paper is to show that belief is essentially a *habit*, and that the best method to form a proper habit, and therefore a belief, is that of science. Thus, generally there are two «states of mind»: *doubt* and *belief*.

According to Peirce, «doubt is an uneasy and dissatisfied state from which we struggle to free ourselves and to pass into the state of belief» [18,

⁸See: [14].

p. 10]. The state of belief, on the other hand, is «a calm and satisfactory state which we do not wish to avoid or to change to a belief in anything else. On the contrary, we cling tenaciously, not merely to believing, but to believing just what we do believe» [Ibid]. For Peirce, both belief and doubt play rather positive roles for us. On the one hand, belief «puts us into such a condition that we shall behave in some certain way, when the occasion arises» [Ibid]. When it comes to doubt, the latter «stimulates us to inquiry until it is destroyed» [Ibid]. Therefore, it is only «the irritation of doubt [that] causes a struggle to attain a state of belief». And this very «struggle» Peirce calls «*Inquiry*». One has to mention that «irritation of doubt is the only immediate motive for the struggle to attain belief», while «the sole object of inquiry is the settlement of opinion» [Ibid]. To sum up, our main goal is to overcome doubt and attain a belief/habit. The latter is the consequence and the guiding principle of a doubtful situation (or the «irritation of doubt»). Our habits, which are essentially «opinions», help us eliminate doubt and stabilize the situation which appeared doubtful/problematic. Such stabilization is called «inquiry».

2.2. How to Make Our Ideas Clear (1878)

The title of the paper reflects the goal of the paper, while the thesis aims to prove that the only way to clear any idea properly is to look at the practical consequences that follow from its application. Thus, Peirce formulates the famous Pragmatic maxim:

Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object [19, p. 31].

What do practical bearings/consequences actually *mean*? For Peirce, the latter refer specifically to *habits*: «the whole function of thought is to produce habits of action» because «to develop its meaning, we have, therefore, simply to determine what habits it produces, for what a thing means is simply what habits it involves» [19, p. 30].

If belief is essentially a *habit*, then what is habit in itself? In Part 3 and Part 4, I am looking at the *functional psychology* of William James and John Dewey to find that out.

Part 3. Origins of the pragmatic understanding of habit: functional psychology of William James (1890)

William James starts Chapter IV in his seminal *Principles of Psychology* [9] as follows, «When we look at living creatures from an outward point of view, one of the first things that strike us is that they are bundles of habits» [Ibid, p.104]. At the end of the same chapter, James proceeds with the same spirit, «Could the young but realize how soon they will become mere walking bundles of habits, they would give more heed to their conduct while in the plastic state» [Ibid, p.127]. This last quote seems to be both optimistic and pessimistic at the same time.

On the one hand, it is implied that we have a «plastic state» that enables us to change. On the other hand, this state is also «time-limited»: the changes can occur only for a certain period of time. Thus, our *personal* habits can be «fixed» only before we are twenty. Our *intellectual and professional* habits can be acquired only between the age of twenty and thirty, because after the age of thirty it will be likely impossible [Ibid, p. 121-122]. Therefore, in order not to miss such a window of possibilities we «*must make automatic and habitual, as early as possible, as many useful actions as we can*» [Ibid, p. 124]. The latter constitutes what James calls the «*ethical implications of the law of habit*» [Ibid, p. 120]. Now, the quest is to clarify the *meaning* of the notion of «habit» itself. What is «*habit?*»

In what follows, I descriptively lay out James's own perspective on the phenomenon. I am specifically looking at the underlying mechanism of habit, and its function (i.e., what it *does*). James seems not to have provided any direct «philosophical» definition of habit, and thus, in section 3.5, I attempt to reconstruct it as well.

3.1. William James's description of habit

In Chapter IV of his *Principles of Psychology*, William James attempts fundamentally to describe the phenomenon, as well as to specify its essential features. As we saw, James begins the chapter with the general statement that «all living creatures» are «the bundles of habits» [Ibid, p. 104]. In wild animals, the majority of them are active from birth, and present themselves as *instincts*. In domesticated animals, and especially in humans, many of the habits (including some of the instincts) are usually acquired through *education*. And some of these would be called «acts of reason». In anyway, habits constitute a huge part of our lives, and therefore they should be clarified in the first place. From the very beginning, James does not give a precise definition of what a habit actually *is*. He rather

starts with what it is *due*. Or, in other words, what makes the emergence of the phenomenon *possible*.

3.2. What makes habits possible?

For James, even the laws of nature are nothing but «immutable habits». When the habits of nature are «immutable», the habits of living organisms are «mutable». Thus, the line of the difference between the habits of nature and those of the living creatures lies in the latter's ability to change or «plasticity». The latter, according to James, «in the wide sense of the word, means the possession of a structure weak enough to yield to an influence, but strong enough not to yield all at once. Each relatively stable phase of equilibrium in such a structure is marked by what we may call a new set of habits» [Ibid, p.105]. The organic matter (especially the nervous tissue) has the «extraordinary degree of plasticity». Therefore, what makes the phenomenon of habit in the living organisms possible is due to the «*plasticity of the organic materials of which their bodies are composed*» [Ibid]. It especially includes the «brain-matter» and the «spinal cord» [Ibid, p.107]. Following that, James confesses that the «philosophy of habit is thus, in the first instance, a chapter in physics rather than in physiology or psychology» [Ibid, p.105].

3.3. The function of habit, or what it does

The function of habit is grounded in its «philosophy» from which one can specify a particular law or the «law of habit». The latter James understands as the following principle: «our nervous system grows to the modes in which it has been exercised» [Ibid, p.112]. According to James, we can specify the following habit functions.

- (1) «*Habit simplifies the movements required to achieve a given result, makes them more accurate and diminishes fatigue*» [Ibid]. As James also puts it, «man is born with a tendency to do more things» than the capacity of his «nerve-centres» allows. The majority of actions in animals are automatic, but when it comes to a man, the «number of them is so enormous that most of them must be the fruit of painful studies» [Ibid, p.213]. The moral is that habits make one's life less painful.
- (2) «*Habit diminishes the conscious attention with which our acts are performed*» [Ibid, p.114]. In our voluntary actions, e.g., when we

learn something, our actions are made through trial and error. In such process, «we interrupt ourselves at every step by unnecessary movements and false notes» [Ibid]. But when they are «proficient», our activities require «the very minimum of muscular action requisite to bring them forth, they also follow from a single instantaneous ‘cue’» [Ibid].

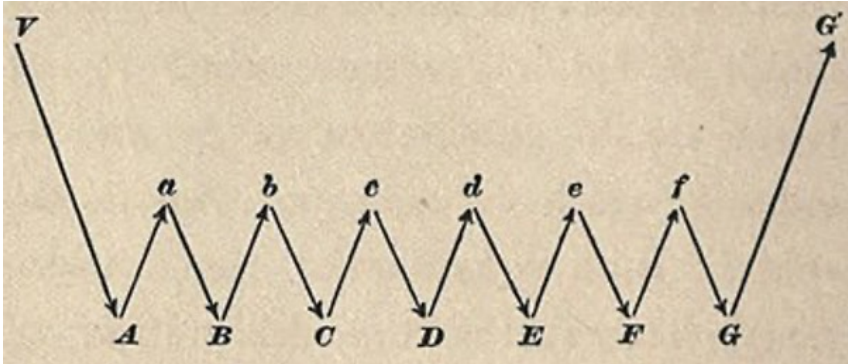
3.4. The mechanism of habit as a «sensorimotor zigzag»

According to James,

In action grown habitual, what instigates each new muscular contraction to take place in its appointed order is not through a thought or a perception, but the *sensation occasioned by the muscular contraction just finished* [Ibid, p. 115].

«A strictly voluntary act» is solely guided by an «idea, perception, and volition», but when it comes to the habitual action «the mere sensation is a sufficient guide» [Ibid].

The diagram below represents the mechanism of habit.



«V» symbolizes the «command to *start*». The latter can be a thought, or a «mere perception», etc. «Symbols «A», «B», «C», «D», «E», «F», «G» signify «an habitual chain of muscular contractions». And the «G'» represents the «intellectual perception» which is the effect of G. Symbols «a», «b», «c», «d», «e», «f» represent the «sensations» that the former muscular contractions «excite». [Ibid, p. 116-117].

It is interesting that, on the one hand, James claims that the sensations are «*occasioned by the muscular contractions just finished*» [Ibid, p. 115],

while on the other hand, he calls «a», «b», «c», «d», «e», «f» the «*antecedents* of the successive muscular attractions» [my emphasis] [Ibid, p.117] which in themselves are «immediate» [Ibid, p.118], and as such are accompanied by the consciousness of some sort that is «*usually inattentive*» and which comes to our attention if sensations go wrong.

The above-shown diagram suggests labeling the mechanism of habit as the «*sensorimotor zigzag*». But the description of the mechanism is not clear. On the one hand, James seems to be trapped in the psychological fallacy that Dewey would later label the «reflex arc concept» that is predicated on the idea that the motor «response» is always preceded by the sensory «stimulus».

On the other hand, it also seems that James is not very much consistent in that, he says that the sensations are «*occasioned by the muscular contractions just finished*» which suggests that it is the motor response that comes first. It is also possible that, such inconsistency can be interpreted as the «proto state» of what Dewey would later call the «sensorimotor circuit».

3.5. What is habit?

Even though James himself tends to define the phenomenon of habit reductively (i.e., as a plasticity of the organic matter, and especially that of the brain and the spinal cord), one can still find a more «philosophical» understanding of the phenomenon in the chapter. It can be found when James is linking the following phenomena: that of the «habit» with those of the «character», and of the «will».⁹ Thus, «a character is a completely fashioned will» [Ibid, p.125]. The latter James interprets as «an aggregate of tendencies to act in a firm and prompt and definite way upon all the principal emergencies of life» [Ibid]. And, that «tendency to act only becomes effectively ingrained in us in proportion to the uninterrupted frequency with which the actions actually occur, and the brain ‘grows’ to their use» [Ibid].

Here, the phenomenon of habit is not being reductively explained, but rather there is something else that corresponds to when the «brain ‘grows’». One can see that this «something else» is a «tendency to act» that is characterized by its being «firm», «prompt», and exercised in a «definite way». Another feature of this action is to be «frequent», and «uninterrupted». I think that this is a real «philosophical» definition of

⁹James borrows his understanding of the last two phenomena from J.S. Mill.

the phenomenon of habit that one can find in the analyzed chapter 4 of James's *Principles*.

In other words, habit is one's *constant disposition/inclination to act*. What is the origin of such a disposition? In the next part, I argue that such a constant disposition/«tendency» to act is essentially *pragmatic-hermeneutic* in its origin.

Part 4. A pragmatic-hermeneutic approach to the phenomenon of habit

In this part, I extend James's approach to the phenomenon of habit from what I would call the «pragmatic-hermeneutic approach». In what follows, I am arguing that (1) the phenomenon of habit should be seen as a «'fixed' functional interpretation of the world and one's place in it that either works or does not work», which in itself constitutes whether this or that habit is a «good» habit or a «bad» one. (2) Habits are essentially *normative*, and their normativity is «two-dimensional»: habits are *norms*, and, as such, they are *subjects to (other) norms*.

4.1. Dewey's functional psychology of 1896

One can say that our relation to the world is essentially grounded in our sensorimotor activity which in itself is grounded in what John Dewey [2] called the *sensorimotor circuit*. The core idea is that «stimuli» (understood as «sensations») and «responses» (conceived as «motor movements») do *not* form the «arc» in which the stimulus always comes first, and the response always comes second, but that the relation between them should be reinterpreted rather as a *circuit*. Thus, in this sense, it can be that the response/movement comes «first», and the stimulus/sensation comes «second». The stimulus is interpreted *as* «stimulus» only within the movement/response. Thus, stimulus and response are *functional parts* of the *functional whole* of the sensorimotor circuit. In [14], I show that in his groundbreaking article, Dewey suggests that both stimulus and response are basically *functional interpretations*. An organism *interprets* a sensory stimulus *as* «stimulus», and the movement/response *as* «response» in terms of their *functional roles* in resolving the problematic situation that the organism is dealing with. Therefore, my claim is that an organism always makes an *interpretive effort* to recognize these functional parts of the functional whole of the sensorimotor circuit.

What was the «stimulus» in one situation can become a «response» in the other situation, and vice versa. This allows us to reinterpret Dewey's «immediate empiricism» as rather the «hermeneutic empiricism», the motto of which, instead of the classical «things are what they are experienced as», would be rather «things are what they are interpreted as»/«things are experienced what they are interpreted as» [Ibid]. Therefore, we always start with interpretations, and end with interpretations. Now, how does this fit into the discussion of habit?

4.2. A habit is a «fixed» functional interpretation that either works or does not work

Generally speaking, there are two kinds of habits. «Good» habits and «bad» habits. What constitutes this or that habit *as* a «good» habit, and what constitutes this or that habit *as* a «bad» habit? First, I think that habit is a «good» one if it is *interpreted* as a «good» habit. And similarly, a habit is seen as a «bad» habit, if it is *interpreted* as a «bad» habit. The «as» part here refers to the *meaning* that is grounded in one's *interpretation* of the event, or in other words, the *interpretive meaning*. If good/bad habits are interpretations, then what differentiates a «good» interpretation from a «bad» interpretation?

First, by a «good» interpretation I mean what can be called as the «correct»/«true» interpretation, and by the «bad» interpretation I understand the «incorrect»/«false» interpretation. What is the main difference between them? What makes the difference here is whether this or that interpretation actually *works*. Pragmatically speaking, for an interpretation to «work» would mean to correspond to the «facts» of the present situation. That is, an interpretation works if (i) it successfully/«correctly» *identifies* the problematic/unstable situation *as* problematic/unstable one; and (ii) if it helps successfully to *resolve* such a situation into a nonproblematic/stable one respectively.

A «good» habit presents itself as a «fixed» *functional interpretation* that actually works. Through repetitive installment and practicing, it was eventually determined that this particular way of an organism's interaction with the environment resolves the problematic and unstable situation into the unproblematic and stable one, and that is how it becomes «automatic». By analogy, a «bad» habit is grounded in the organism's specific interpretation that does *not* work. Such an interpretation usually only *seems* to work (like the habit of smoking) when it does not in fact. In other words, it is largely an illusion/delusion that every time when the

habit in question is being activated, the problem has been *interpreted as* «solved», while in reality, it has been *not*.

Therefore, habits are «fixed» functional interpretations that either work or do not work, which determines whether the habits in question are «good» or «bad».

4.3. Habit and normativity

As we saw, in his *Principles*, James advises acquiring as many good habits and getting rid of as many bad habits as possible, and as early as possible. Why is that so? It is because good habits will eventually and necessarily help a person to *succeed* in his life, while bad habits would rather lead one to *failure*. Thus, habits in themselves are standards for success or failure, and therefore, are essentially *normative*. Let's explore this dimension a bit more.

4.3.1. Two-dimensional normativity of habits

The two-dimensional normative functioning of habits can be seen in this way. What is meant by «norm» here is some specific «fixed» functional interpretation that is a standard for *success* (in case of a habit being «good») or *failure* (in case of a habit being «bad»). Habits are *norms*, and as such, they are also *subjects to other norms*.

Let the phenomenon of «smoking cigarettes» be our example. Among a group of teenagers smoking cigarettes is usually considered as «cool». Thus, persons who smoke are «cool», and the ones who do not, are «not cool». But when a teenager encounters a social situation where such behavior is prohibited, the normative habit of his group («smoking is 'cool'») becomes a *subject to the norms* of that social situation. For example, this teenager comes to a café where smoking is not allowed. If smoking is a standard for «success» (e.g., respect and admiration) within a close circle of his friends, it is a standard for «failure» when it comes to such a person's visiting a café that has a rule, expressed by a sign «No smoking» (such «failure», e.g., would be expressed in a possibility to be kicked out from there, etc.).

4.4. Mind engineering is culture engineering

Finally, how does the said above help us understand ourselves better? According to James, living organisms are basically «bundles of habits». We, as human beings, are cultural beings. But what is «culture»? According to

Merriam-Webster Dictionary, culture is (1) «the beliefs, customs, arts, etc., of a particular society, group, place, or time», (2) «a particular society that has its own beliefs, ways of life, art, etc».¹⁰ The keywords here are «beliefs» and «customs». One can say that «culture» is a *set of beliefs/customs*. Earlier, we identified belief as a habit. Also, it will not be a mistake to say that a «custom» is essentially a *habit* as well. Therefore, culture is a set of habits.

It seems that both «mind» and «culture» have the same predicate, i.e., a «set of habits». This suggests not only that mind is culture but shows that *mind engineering* is also «*culture engineering*».

What role do cultural habits play in a person's life? I think that essentially culture helps one interpret the *world* and find one's place *in* it. Thus, we can also extend our definition of habits as «fixed» functional interpretations *of the world*, and one's place *in* it that either work (good habits) or do not work (bad habits). Therefore, mind/culture is a set of «fixed» functional interpretations *of the world* and one's place *in* it that either work («good» mind/culture) or do not work («bad» mind/culture).

In the end, studying our habits, and those of others is the key to understanding ourselves, others, and our mutual relationship in and with the world. As Dewey wrote in his *Human Nature and Conduct*, «Man is a creature of habit, not of reason nor yet of instinct» [6, p. 88].

Part 5. Reinterpretation of mind engineering as habit engineering

Let's go back to our initial definition of mind engineering. Earlier, I defined it as a process of the «design/redesign, implementation/reimplementation and evaluation/reevaluation of minds». Since the mind is considered a «set of habits», then mind engineering is happily transformed into *habit engineering*. Now, how does that very process of habit engineering take place overall?

5.1. A stream of habit

In his *Principles*, William James claimed that when it comes to our consciousness, it is like a «stream» which leads to his famous metaphor «stream of consciousness». I want to borrow James's expression where instead of «consciousness» I will use «habit». The outcome is a «stream

¹⁰<https://www.merriam-webster.com/dictionary/culture>

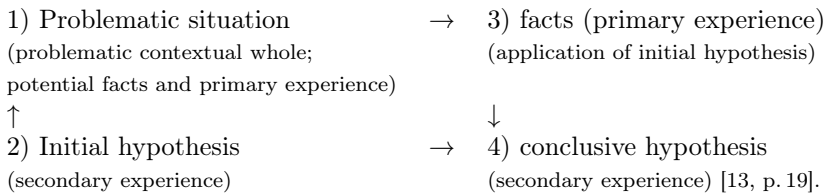
of habit».

When an organism is in its «peace of mind», its habits are still and not interrupted. That is where the organism's routine is stable and continuous. An organism and the contextual whole of a situation that it is in seem to be inseparable. That is where things «work», and its equilibrium is stable, and its habits are «fixed». A problem arises when the contextual whole of a situation becomes *problematic*. How does the latter occur? According to Dewey, it is when «*something* happens» [7, p.13]. When it does the organism's «fixed» functional interpretations of the world are shaken and, as a result, its «stream of habit» is violated. I think, this signifies the exact start of mind/habit-engineering to take place.

5.2. Deliberate mind engineering and pragmatic method

I think that, overall, deliberate mind/habit engineering corresponds to what Dewey called a *denotative method* [7]/*pattern of inquiry*[8], or what Karl Popper called a *hypothetic-deductive* method.¹¹

Thus, the process of deliberate mind/habit engineering can be portrayed in the following way:



Let's look at this scheme closer.

The *problematic situation* comes first. In order to distinguish facts from it, we need initial hypothesis. 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 [Ibid, p. 19].

In [14], I have suggested that what Dewey called «primary experience» and «secondary experience» in themselves are *functional interpretations* that are grounded in the organism's *interpretive effort* of the contextual whole

¹¹In [13] I show that both Dewey's and Popper's methods are basically the same, and thus, here I will treat them as such as well.

of a situation that is problematic. From this, it should become clearer what I mean by «design», «implementation», and «evaluation» of habits.

5.3. Essential structure of deliberate mind/habit engineering

When it comes to deliberate mind/habit engineering we have the following constituents: (1) problematic situation, (2) design/redesign, (3) implementation/reimplementation, (4) evaluation/revaluation. We have already shared an understanding of (1), and so, now we can jump to the clarification of its other constituents.

Thus, by «design», I understand a *very interpretation/hypothesis formation* that arises out of one's *interpretive effort* which in itself is an act that is grounded in the organism's *sensorimotor circuit*. The «design» is a process of interpretation/hypothesis-forming where an organism interprets a problem *as* a problem, and develops a further interpretation (hypothesis) to actually «fix» it.

By «implementation» then is meant nothing but an *experiment*, or a hypothesis-testing. That is a process when this or that hypothesis/interpretation that is about to solve/fix the very problem is being tested.

«Evaluation» refers to the end-result of the hypothesis-testing. That is, if a hypothesis/interpretation *works* (i.e., if it correctly identifies the problem and successfully constantly resolves/fixes it), then it essentially becomes a «good» habit. And, if it does *not work* (e.g., if it just *seems* to resolve the problematic situation when it does not in fact), then such a hypothesis/interpretation is a candidate for becoming a «bad» habit respectively.

The prefix «re» applies in all cases when there is a need either to «redesign», or to «reform» a specific interpretation of the problematic situation (in case the facts have changed), and then to «reimplement»/retest such an interpretation/hypothesis experimentally through what Dewey would call «doing and making», and Popper signified as «trial and error» process, and, in the end, to «reevaluate» the outcome whether it works or not. When it does, such an interpretation becomes «fixed» and successfully enacts one's relation to the world and their place in it. If not, the process of such «engineering» needs to be repeated.

Therefore, the process of deliberate mind engineering can be summarized in the following way.

- (1) *Problematic situation*: when something happens and our «stream of habit» is broken.

- (2) *Design/Redesign*: hypothesis-formation/reformation (interpreting/reinterpreting the problem *as* a problem).
- (3) *Implementation/Reimplementation*: experimental testing/retesting hypotheses (as habit-candidates).
- (4) *Evaluation/Reevaluation* of hypotheses/interpretations as to whether they work (i.e., correctly identify and successfully resolve a problematic situation) or not. Reevaluation of a habit leads either to its redesign and reimplementation, or its further elimination and coming up with a better one instead.

5.4. Are habits cognitive?

As we saw earlier,¹² in social psychology habits are usually understood as mindless/automatic processes. But if our mind is essentially a set of habits, and our habits are «mindless» then it would lead to a conclusion that our «mind is mindless», and that we are «mindless creatures», or basically «zombies», which would simply be absurd. Therefore, there is either a problem with the very definition of the mind as it has been employed here, or there is a real problem with the understanding of habit as a mindless process. I think that it is rather the latter. Indeed, if the mind is a set of habits, and habits are essentially «fixed» functional interpretations of the world that are grounded in an organism's *interpretive effort*, then it would seem to imply that habits are not just purely automatic but *cognitive* as well. But how cognitive? What is «cognitive»?

5.4.1. Cognition: ordinary definition vs. scientific definition

Merriam-Webster primarily defines cognitive as «of, relating to, being, or involving conscious intellectual activity (such as thinking, reasoning, or remembering)».¹³ *Cambridge Dictionary* refers to cognitive as «connected with thinking or conscious mental processes».¹⁴ *Collins* defines cognitive as «relating to the mental process involved in knowing, learning, and understanding things».¹⁵

APA defines cognition as «all forms of knowing and awareness, such as perceiving, conceiving, remembering, reasoning, judging, imagining, and

¹²See Part 1 of the paper.

¹³<https://www.merriam-webster.com/dictionary/cognitive>.

¹⁴<https://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/cognitive>.

¹⁵<https://www.collinsdictionary.com/us/dictionary/english/cognitive>.

problem solving. Along with affect and conation, it is one of the three traditionally identified components of mind». ¹⁶

It seems that both the ordinary and scientific definitions of cognitive appeal to it as mainly an *intellectual* activity.

In [14] I made a distinction between two kinds of cognitive: «weakly» cognitive and «strongly» cognitive. The former refers to the *interpretive effort* of the organism that is grounded in its sensorimotor circuit. The «strongly» cognitive means an *intellectual activity*. Thus, it seems that the definitions of *cognitive* as shown above are primarily reductive because they narrow down its meaning only to the «strong» sense of the cognitive while leaving the «weak» sense of it out of the picture.

Habits are «fixed» functional interpretations. The latter (i.e., interpretations) in themselves can be both «weakly» and «strongly» cognitive. Therefore, we can also extend the cognitive meaning of habits to two. On the one hand, habits are «weakly» cognitive simply because even in our ordinary routine we make an interpretive effort. Thus, when we make and then drink our morning coffee, we have to interpret a coffeemaker *as* a coffeemaker, and a coffee cup *as* a coffee cup. There is nothing much intellectual about such routine but despite that we still have habitually but *interpret*, and therefore, *cognize* the above-mentioned things as to what they are. If, say, we suddenly started to interpret a table not as a table but as a coffeemaker, our morning coffee-drinking routine would have failed.

But when dealing with intellectual activities, it is possible to say that we have our *intellectual habits* as well. Thus, when working on some logical proofs, we, say, have habitually to apply *modus ponens* and/or *modus tollens* rules of inferences. To be successful in this kind of activity, it would be a mistake to affirm the consequent in case of *modus ponens*, and to deny the antecedent in case of *modus tollens*. For a logic practitioner, such routine would be habitual (because it would be a constant pain to learn it anew every time, say, by analogy with the protagonist from *Memento*). Nevertheless, even if such a process is habitual (i.e., «automatic»), it still does not cease to be *intellectual*. Therefore, habits are not just «mindless» (i.e., non-cognitive) automatic processes. In fact, they are essentially cognitive in both «weak» and «strong» senses of the word (depending on the situation). Therefore, the automaticity of habits does not entail their mindlessness or their being non-cognitive.

¹⁶<https://dictionary.apa.org/cognition>.

5.5. Mind engineering and social organization

It seems clear that deliberate mind-engineering requires an agent-environment *interaction*. It is not just one way but essentially a two-way street. To experimentally test one's interpretations/hypotheses one necessarily needs a *feedback loop* with the environment. It is simply impossible to really check whether this or that hypothesis works, if there is no testing or checking.

This suggests that when it comes to the phenomenon of forceful mind engineering or «brainwashing», the situation is totally different. Since by mind engineering, we mean essentially *habit* engineering, then «brainwashing»/forceful mind engineering can be described as a *habitwashing* respectively.

How can we explain the phenomenon of forceful mind engineering or «brainwashing?» What are its essential features?

Kathleen Taylor [24] defines brainwashing as a «dream of controlling other people's beliefs and behaviour so effectively that they do not feel manipulated—as if the imposed beliefs were their own» [Ibid, p.viii] that she reduces to three kinds, «by force, by stealth, and by direct brain manipulation technologies» [Ibid, p.xiii]¹⁷ as well as specifies the following essential features that constitute the phenomenon: isolation, control, uncertainty, repetition and emotional manipulation.

Thus, she writes:

The aim is to isolate victims from their previous environment; control what they perceive, think, and do; increase uncertainty about previous beliefs; instil new beliefs by repetition; and employ positive and negative emotions to weaken former beliefs and strengthen new ones (Collectively, these

¹⁷Overall, it seems that what Taylor calls «brainwashing» seems to be correspondent to what I call «forceful mind engineering». Thus, what she calls brainwashing «by stealth» would refer to what I call «weakly forceful mind-engineering», and what she calls brainwashing «by force» would mean «strongly forceful mind-engineering». When it comes to brainwashing by «direct brain manipulation technologies», it does appear that such manipulation would be of a forceful kind. However, although Taylor claims that such a procedure «now seems less of a theoretical prospect, more of an achievable hope» [Ibid, p.xvi], I think that at this point, such procedure still appears more like a science fiction.

Another problem with this approach is that it seems to presuppose the mind-brain identity which in itself is rather a *metaphysical* statement than purely an empirical/scientific one. That a direct manipulation with the brain would cause a direct change to the mind, I think, is indeed true but to some extent. E.g., a direct damage to the brain, can and probably will definitely (more likely negatively) affect the mind. But, pragmatically speaking, to change one's «specific beliefs and desires» would also require make some changes in one's *body* and as well as in one's *environment*.

can be labelled 'ICURE' techniques.) In brainwashing by force, ICURE techniques are taken to the coercive extremes found in some cults and terrorist organisations» [Ibid, p. xiii].

This suggests that what we termed as *deliberate* mind-engineering can essentially be realized largely in free, open or democratic societies. It is important to notice that both Dewey and Popper were theoreticians of democracies and were direct critics and opponents of autocracies and totalitarianisms. According to Dewey, the essence of democracy is what one can call a *participatory democracy* [2, p. xx], [5, p. xxiv], where «democracy was not only a political form of government but a way of life» [5, p. xxiv]. In such a system there is indeed an above-mentioned agent-environment «feedback loop». An «agent» in this case is an ordinary citizen or the powers that be while their «environment» is a society that they are part of. Therefore, on a social scale, the essential condition for the genuine (i.e., deliberate) mind-engineering is a democratic system of government and social organization where there is both a top-to-down (i.e., powers that be → citizens) and a down-to-top (i.e., citizens → powers that be) transaction. This represents the normal state of democratic affairs as well as the natural (i.e., experimental) way to «fix» one's interpretations *of the world* and one's place *in it* (i.e., a natural way to make habits). Such a «fixation» is essentially a *fallibilist* one, i.e., the one that is able to be criticized and disproved at any moment when the facts suggest so. As Charles Peirce put it, «The best that can be done is to supply a hypothesis, not devoid of all likelihood, in the general line of growth of scientific ideas, and capable of being verified or refuted by future observers», because «the first step toward finding out is to acknowledge you do not satisfactorily know already» [20, p. 2, 4].

When it comes to forceful mind engineering (habitwashing/brainwashing), there is no agent-environment feedback loop. Such a process mostly takes place in the societies whose ideologies, and the societal organizations are those of an authoritarian or a totalitarian kind. In such regimes, the most likely way for mind engineering is that of a *forceful* kind which leads only to degradation, decay, ignorance, self-destruction, and death.

Acknowledgements

I am grateful to Yueh-Ting Lee, Kenneth Stickers, Matthew Brown, Yaroslav Shramko, David Gray, and Olga Dubey for the great comments and discussion. My thanks also go to Aynur Charkasova for the editorial support.

References

1. *Chalmers D.J.* What is conceptual engineering and what should it be? *Inquiry*. 2020. DOI: 10.1080/0020174X.2020.1817141
2. *Dewey J.* The Reflex Arc Concept in Psychology. *The Early Works*. Vol. 5. Edwardsville and Carbondale: Southern Illinois University Press, 1896/2008. P. 96-110.
3. *Dewey J.* The Control of Ideas by Facts. *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*. Vol. 4: 1907-1909, Essays, Moral Principles in Education. Edwardsville and Carbondale: Southern Illinois University Press, 1907/2008. P. 78-90.
4. *Dewey J.* The Need for Social Psychology. *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*. Vol. 10: 1916-1917, Essays. Edwardsville and Carbondale: Southern Illinois University Press, 1917/2008. P. 53-64.
5. *Dewey J.* A Working Method in Social Psychology. *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*. Vol. 17: 1885-1953, Essays, Unpublished Writings. Edwardsville and Carbondale: Southern Illinois University Press, 1920/2008. P. 422-429.
6. *Dewey J.* Human Nature and Conduct. *The Middle Works, 1899-1924*. Vol. 14. Edwardsville and Carbondale: Southern Illinois University Press, 1922/2008.
7. *Dewey J.* Experience and Nature. Edwardsville and Carbondale: Southern Illinois University Press, 1925/2008.
8. *Dewey J.* Logic: The Theory of Inquiry. *The Later Works, 1925-1953*. Vol. 12, Edwardsville and Carbondale: Southern Illinois University Press, 1938/2008.
9. *James W.* The Principles of Psychology. Vol. 1. Dover Publications, 1890/1950.
10. *Hamilton D.L., Carlston D.E.* The Emergence of Social Cognition. *The Oxford handbook of social cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 16-32.
11. *Hook S.* Introduction: The Relevance of John Dewey's Thought. *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*. Vol. 17: 1885-1953, Essays.

Edwardsville and Carbondale : Southern Illinois University Press, xvii-xxxiv, 2008.

12. Kurtz P. Introduction. II. Political and Social Philosophy. The Sources of a Science Education, Individualism, Old and New, and Construction and Criticism. *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*. Vol. 5: 1929-1930, Essays. Edwardsville and Carbondale : Southern Illinois University Press, xi-xxxii, 2008.
13. Leonov A. Instrumentalist logic of scientific discovery: reflections on Dewey's method and its metaphysical foundations. *Actual Problems of Mind. Philosophy Journal*. 2020. Vol. 21. P.3-23.
14. Leonov A. Dewey's Denotative Method: A Critical Approach. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* [Online]. 2022. XIV-1. DOI: <https://doi.org/10.4000/ejppap.2735>
15. Mazar A., Wood W. Defining Habit in Psychology. The Psychology of Habit. *Theory, Mechanisms, Change, and Contexts*. Springer, 2018. P. 13-29.
16. Neal D.T., Wood W., Quinn M.J. Habits — Repeated Performance. *Current Directions in Psychological Science*. 2006. Vol. 15(4). P. 198-202.
17. Pascoe A.M., Wood W. Habits. *Encyclopedia of Social Psychology*. SAGE Publications, Inc., 2007. P. 407-409.
18. Peirce C. The Fixation of Belief. *Philosophical Writings of Peirce. Selected and edited with an Introduction by Justus Buchler, 1877/1950*. P. 5-22.
19. Peirce C. How to Make Our Ideas Clear. *Philosophical Writings of Peirce, 1878/1950*. P. 23-41.
20. Peirce C. Concerning the Author. *Philosophical Writings of Peirce, 1897/1950*. P. 1-4.
21. Popper K. Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge. New York, London : Basic Books, 1962.
22. Reis H.T. How We Got Here from There: A Brief History of Social Psychology. *Advanced Social Psychology the State of the Science*. Oxford : Oxford University Press, 2010. P. 25-60.

23. Ross L., Lepper M., Ward A. History of Social Psychology: Insights, Challenges, and Contributions to Theory and Application. Handbook of Social Psychology. 5th Edition. Vol. 1. Hoboken, New Jersey: Kohn Wiley & Sons, Inc., 2010. P. 3-50.
24. Taylor K. Brainwashing. The Science of Thought Control. Oxford University Press, 2017.
25. Verplanken B. Introduction. The Psychology of Habit, in The Psychology of Habit. Theory, Mechanisms, Change, and Contexts. Springer, 2018. P. 1-10.
26. Wood W. Habit in Personality and Social Psychology. *Personality and Social Psychology Review*. 2017. Vol. 21(4). P. 389-403.

ІНЖЕНЕРІЯ УМА, ЗВИЧКА ТА ЛЮДСЬКА ПРИРОДА

Андрій Леонов

Анотація. У цій статті зроблена спроба дослідити наступне. По-перше, автор переосмислює поняття «інженерії ума» з більш нейтральної точки зору та пропонує повністю новий підхід до цього феномену. Таким чином, замість погляду на цей феномен з суто негативної точки зору (наприклад, ототожнення інженерії ума з «промиванням мізків», «контролем розуму» та іншими примусовими та маніпулятивними техніками), автор визначає інженерію ума як процес «проектування/перепроєктування, впровадження/повторного впровадження, оцінки/переоцінки ума». Сам по собі цей процес може бути *добровільним* або *примусовим*. Тут автор розглядає насамперед *добровільну* інженерію ума. По-друге, «ум» визначається як набір *переконань*, а останні, слідом за Чарльзом Пірсом, трактуються як набір *звичок*. Феномен звички трактується *прагматично-герменевтично* і визначається як «'фіксована' функціональна інтерпретація *світу* та власного місця в ньому, яка або працює, або не працює». Якщо конкретна інтерпретація постійно працює, вона є «хорошою» звичкою. Якщо не працює, значить «поганою» звичкою. На відміну від сучасних соціально-психологічних підходів до звички як ціленезалежної та автоматичної, а отже, «бездумної»/некогнітивної, автор стверджує, що звички є сутнісно *ціленезалежними* та *когнітивними*. Основна мета звички полягає в тому, щоб вирішити *проблемну ситуацію*, в якій знаходиться організм. Когнітивний елемент звички заснований на *інтерпретаційному зусиллі* організму, яке дозволяє йому визначити проблемну ситуацію як проблемну. Тому зв'язок між організмом і ситуацією не є прямим/безпосереднім, а скоріше опосередковується через функціональний *інтерпретаційний сенс*. Зрештою, інженерію ума слід сприймати як «інженерію звичок», і, якщо її розуміти таким чином, то розглянутий феномен можна розглядати як один з ключових феноменів для прояснення *людської природи*.

Ключові слова: інженерія ума, переконання, звичка, потік звички, інженерія звички, Пірс, Джеймс, Дьюї.

Надійшла до редакції 16 листопада 2022 р.

Леонов Андрій Юрійович

Університет Південного Іллінойсу

м. Карбондейл, штат Іллінойс

62901

США

Leonov Andrii

Department of Philosophy

Southern Illinois University

Carbondale, Illinois

62901

USA



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



andrii.leonov@siu.edu



<https://doi.org/10.31812/apm.7638>

ЕМПІРИКАЛІЗАЦІЯ В СУЧАСНІЙ ТЕОРІЇ АРГУМЕНТАЦІЇ: ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ТА НАПРЯМИ ДОСЛІДЖЕНЬ

Ірина Хоменко

Анотація. Для сучасної теорії аргументації притаманні різні види досліджень. Останнім часом науковці в цій царині активно обговорюють новий тренд, а саме емпірикалізацію. Стаття присвячена тому, щоб розглянути історичні передумови появи цього тренду та з'ясувати його сутність за сучасних умов. Автор обґрунтовує погляд, відповідно до якого передумовами емпірикалізації є дві концепції, розроблені наприкінці 50-х років ХХ ст., а саме: концепція працюючої логіки С. Тулміна і концепція нової риторики Х. Перельмана та Л. Ольбрехтс-Титеки. У їхніх працях, які вже стали класикою серед дослідників, були окреслені ідеї, що знайшли своє впровадження в наш час. На погляд автора, підвалини сучасної емпірикалізації базуються на їхніх пропозиціях для науковців (1) досліджувати специфіку аргументації в окремих предметно орієнтованих царинах і (2) аналізувати оригінальні тексти з історії різних наукових дисциплін, у яких аргументується позиція автора з певного питання.

У статті показано, що сучасний термін «емпірикалізація» якраз і відповідає зростанню досліджень аргументативних процесів у різних царинах і контекстах, а саме в історії науки (наукові дискусії та суперечки), філософії, правовому контексті, медицині й охороні здоров'я, освіті, політиці, культурі, спілкуванні людей у буденному житті та інших. Для цього науковці з успіхом застосовують термінологічний апарат і методологічний інструментарій, що розроблені в межах різних теоретичних підходів аргументації, специфікуючи їх до конкретних емпіричних баз даних.

Для демонстрації цього положення у статті детально розглянуто такі підходи та концепції: історико-текстуальна та мета-аргументативна концепції, які базуються на ідеях та інструментарії неформальної логіки; сучасні дослідження аргументації в царині медицини й охорони здоров'я в межах прагма-діалектичного підходу та крос-культурні дослідження, що спираються на психологічний підхід до міжособистісного спілкування.

Ключові слова: теорія аргументації, емпірикалізація, історико-текстуальна концепція, мета-аргументативна концепція, аргументація в царині медицини й охорони здоров'я, крос-культурні дослідження аргументації.

1. Вступ

Останнім часом одним із трендів у дослідженнях аргументації стає емпірикалізація. Відомий нідерландський науковець Ф. ван Еемерен розглядає її як одну з головних перспектив для дослідників, які працюють у цій царині¹. На його думку,

три головні напрями розвитку у вченні про аргументацію почали матеріалізуватися, а це відкриває нові шляхи для досліджень. Хоча ці напрями відрізняються за формою, їх можна спостерігати в широкому спектрі теоретичних підходів. Три напрями, які я маю на увазі, можна визначити як емпірикалізацію, контекстуалізацію та формалізацію вчення про аргументацію².

Давайте розглянемо, що означає новий для української філософської спільноти англійський термін *емпірикалізація* (*empiricalization*). З першого погляду здається, що він безпосередньо пов'язаний зі знайомим для більшості дослідників українським словом *емпіричний*. Це дійсно так. І ми можемо сказати, що цей тренд полягає в тому, що науковці, які досліджують аргументативну проблематику, у сучасних умовах намагаються залучати до кола своїх інтересів не тільки теоретичні питання в цій царині, вибудовувати різноманітні моделі аргументації, а також досліджувати емпіричні аспекти аргументативної проблематики.

Проте тут відразу виникає питання, а що ж таке *емпіричні аспекти аргументативної проблематики*? У чому саме вони полягають? Яка проблематика відображає ці емпіричні аспекти? Який інструментарій застосовують дослідники для її вивчення? І взагалі, чи ідея емпірикалізації з'являється саме в наш час або ми можемо прослідкувати етапи її становлення в межах аргументативних досліджень?

Відповіді на окреслені питання і є предметом дослідження у цій статті, а її мета полягає в тому, щоб уточнити, що собою являє емпірикалізація, розглянувши історію становлення та головні напрями емпіричних досліджень в сучасній теорії аргументації.

¹ Див., напр.: *Eemeren F.H.van. Bingo! Promising Developments in Argumentation Theory. Reflections on Theoretical Issues in Argumentation Theory. Heidelberg etc.: Springer, 2015. P. 3-25; Eemeren F.H.van. Argumentation Theory and Argumentative Practices: A Vital but Complex Relationship. Informal Logic. 2017. 37 (4). P. 322-350.*

² *Eemeren F.H.van. Bingo! Promising Developments in Argumentation Theory. Reflections on Theoretical Issues in Argumentation Theory. Heidelberg etc.: Springer, 2015. P. 5.*

2. Емпірикалізація: історичний аспект

Слід зазначити, що сама ідея емпірикалізації не є ознакою саме сьогодення. Ще наприкінці 50-х років ХХ ст. виходять друком дві праці, які без перебільшення заклали підвалини сучасної теорії аргументації. Це «Використання аргументації» С. Тулміна³ та «Нова риторика» Х. Перельмана й Л. Ольбрехтс-Титеки⁴.

С. Тулмін, створюючи *логіку, що працює (working logic)*, запроваджує процесуальну модель аргументації. Він наполягає на необхідності радикальної перебудови тогочасної логічної теорії, яка була тісно пов'язана з математичним знанням. Для нього ключова проблема формальної дедуктивної логіки полягає в тому, що вона зводить аргументативні міркування, що використовуються в різних ситуаціях і контекстах, до універсальних стандартів, навіть якщо їхня специфіка повинна залежати від сфери знань, у якій вони використовуються. На його думку, необхідно створити нову логіку, подібну до епістемології, яка має ширший предмет дослідження та яка предметно орієнтована на конкретні царини наукового знання (наприклад, правознавство, історію, літературу тощо) та аргументативні ситуації з реального життя.

Його головна ідея полягає в наближенні логіки до практики, зокрема до практики аргументації⁵. На думку С. Тулміна,

логіка [...], можливо, має стати менш апіорним предметом, ніж це було раніше [...]. Усвідомлюючи цю потребу, розпочнемо з вивчення дієвих форм аргументації, що використовуються в різних царинах, наша точка відліку буде зазвичай емпіричною⁶.

Крім того, науковець пов'язує емпіричну складову нової логіки з історичною. Він вважає, що

логіці доведеться не тільки стати більш емпіричною; вона неминуче буде прагнути стати більш історичною... У природничих науках, наприклад, такі люди, як Й. Кеплер, І. Ньютон, А. Лавуазьє, Ч. Дарвін і З. Фройд змінили не тільки наші переконання, але й наші способи суперечки, і наші стандарти прийнятності та доведення [...] Г. Гроцій

³ *Toulmin St.E. The Uses of Argument. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.*

⁴ *Perelman Ch., Olbrechts-Tyteca L. Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique. Paris. Presses Universitaires de France La Nouvelle Rhétorique, 1958.*

⁵ *Toulmin St.E. The Uses of Argument. Cambridge: Cambridge University Press, 1958. P. 253.*

⁶ *Там само. P. 257.*

і Дж. Бентам, Евклід і К. Гаус зробили такий самий подвійний подвиг у інших царинах⁷.

Отже, підвалини емпірикалізації для С. Тулміна полягають у (1) дослідженні специфіки аргументації в окремих предметно орієнтованих царинах і (2) цей тренд безпосередньо пов'язаний з аналізом оригінальних текстів з історії різних наукових дисциплін, у яких аргументується позиція автора з певного питання.

Бельгійські дослідники Х. Перельман (Ch. Perelman) і Л. Ольбрехтс-Титека (L. Olbrechts-Tyteca), судячи за їхніми поглядами, підтримали позицію С. Тулміна. За їхньою думкою, тогочасні логіки розробляли переважно теорії математичних доведень і не звертали увагу на проблему обґрунтування в гуманітарних дисциплінах. Із цією метою вони розробили нову риторику, яка базується перш за все не на теоретичних узагальненнях, а на емпіричних спостереженнях⁸. На жаль, хоча ідея емпіричного виміру аргументації в їхньому вченні була експліцитно заявлена, але детально науковці її не розробили.

Слушну аналогію для розуміння внеску С. Тулміна, Х. Перельмана й Л. Ольбрехтс-Титеки в процес емпірикалізації наукових досліджень у теорії аргументації наводить нідерландський науковець Ф. ван Еемерен. Із цього приводу він пише:

Так само, як теорія логіки Г. Фреге була заснована на дескриптивно-му аналізі математичних міркувань, вони [С. Тулмін, Х. Перельман, Л. Ольбрехтс-Титека — авт.] базували свої теорії аргументації на дескриптивному аналізі міркувань, що містили судження про цінності в царинах правознавства, історії, філософії та літератури⁹.

Отже, можна стверджувати, що ідея емпірикалізації вже звучала наприкінці 50-х років ХХ ст., тобто саме тоді, коли почала формуватися сучасна теорія аргументації.

У 60-70-х роках ХХ ст. науковці переважно звертали увагу на формування теоретичних засад сучасних аргументативних напрямів, передусім неформальної логіки¹⁰ та прагмадіалектики¹¹.

⁷ Там само. Р. 257.

⁸ Perelman Ch., Olbrechts-Tyteca L. *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique*. Paris: Presses Universitaires de France La Nouvelle Rhétorique, 1958.

⁹ Eemeren F.H.van. *Bingo! Promising Developments in Argumentation Theory. Reflections on Theoretical Issues in Argumentation Theory*. Heidelberg etc.: Springer, 2015. Р. 5-6.

¹⁰ Див., напр.: Blair A.J. *Groundwork in the Theory of Argumentation Selected Papers of J. Anthony Blair*. Dordrecht: Springer, 2012.

¹¹ Eemeren F.H.van *Argumentation Theory: A Pragma-Dialectical Perspective*. Cham: Springer, 2018.

У 80-90-х роках минулого ст. з'являються праці, у яких автори починають розробляти ідею емпіричного підходу до аргументації. У цьому зв'язку треба звернути увагу на доробок американського дослідника М. Фінок'яро¹². У цей час ідею емпірикалізації він реалізує шляхом розробки історико-текстуального проекту, наслідуючи ідею С. Тулміна про прагнення нової логіки стати не тільки більш емпіричною, але й більш історичною дисципліною.

У ХХІ ст. емпірикалізація в аргументативних дослідженнях, на мій погляд, перш за все проявляється в тому, що науковці починають ретельно досліджувати специфіку аргументації в різних царинах: історії науки (наукові дискусії та суперечки), філософії, правовому контексті, медицині й охороні здоров'я, освіті, політиці, культурі, спілкуванні людей у буденному житті тощо¹³. Для цього вони з успіхом застосовують категорійний апарат і інструментарій, розроблений у межах різних підходів сучасної теорії аргументації.

Давайте розглянемо деякі напрями таких емпіричних досліджень детальніше.

3. Аргументація й історія науки

Цікаві розвідки в цій царині, як вже було зазначено, належать американському науковцю М. Фінок'яро. У результаті своїх багаторічних досліджень він запропонував дві концепції (історико-текстуальну та мета-аргументативну) зі специфічним методологічним інструментарієм для аналізу текстів-аргументацій видатних вчених, політиків, юристів. Обидві концепції базуються на емпіричних дослідженнях.

Давайте з'ясуємо, що ж таке емпірикалізація за М. Фінок'яро. Нездомним складником емпіричного дослідження є база даних, на яку

¹² Див., напр.: *Finocchiaro M.A.* Galileo and the Art of Reasoning: Rhetorical Foundations of Logic and Scientific Method. Boston, MA: Reidel, 1980; *Finocchiaro M.A.* Two empirical approaches to the study of reasoning. *Informal Logic*, 1994. Vol. 16. P. 1-21.

¹³ Див., напр.: *Eemeren F.H.van, Garssen B.* (eds) Scrutinizing Argumentation in Practice (Argumentation in Context). John Benjamins Publishing Company, 2015; *Eemeren F.H.van* (eds) Prototypical Argumentative Patterns. Exploring the relationship between argumentative discourse and institutional context. John Benjamins Publishing Company, 2017; *Garssen B.* The argumentative style of the opening speech of a debate in the European Parliament. *Journal of Argumentation in Context*. 2022. Vol. 11. Issue 1. P. 47-68; *Leal F., Marraud H.* How Philosophers Argue. An Adversarial Collaboration on the Russell-Copleston Debate. Cham: Springer, 2022; *Finocchiaro M.A.* Science, Method, and Argument in Galileo. Philosophical, Historical, and Historiographical Essays. Cham: Springer, 2021.

спирається дослідник. Якщо звернутися до праць згаданого філософа, то можна знайти там два різновиди емпіричних баз даних. Перший передбачає виокремлення деяких важливих текстів минулого, що містять цікаві аргументативні уривки. Наприклад, дослідник вирізняє такі твори, як: «Республіка» Платона, «Сума теології» Т. Аквінського, «Походження видів» Ч. Дарвіна та інші. Крім того, М. Фінок'яро зауважує, що науковці можуть використовувати не тільки класичні твори, а, наприклад, матеріали Верховного суду США або Міжнародного кримінального суду в Гаазі.

Другий різновид емпіричної бази для аналізу включає реконструйовані аргументативні міркування, вилучені з таких текстів. Це можуть бути міркування як пропонента, так і опонента. Сукупність таких відновлених аргументативних міркувань і є, за М. Фінок'яро, справжньою емпіричною базою даних для подальшого дослідження.

Наступним кроком після з'ясування бази даних є оцінювання відновлених аргументативних міркувань. Для цього дослідник пропонує детально розроблений методологічний інструментарій. Головною метою цього етапу є з'ясування того, чи є аргументативні міркування добрими (good) або поганими (bad).

Як зазначає М. Фінок'яро, існує шість методів для реалізації цієї мети, а саме: метод альтернативних висновків, метод активного оцінювання, аргумент *ad hominem*, метод контрприкладу, принцип благодійності та метод пояснення помилок у міркуваннях. Серед перерахованих методів, за науковцем, найрелевантнішими є перші три¹⁴.

Пізніше М. Фінок'яро розробляє концепцію мета-аргументації, яка базується на принципах інтерпретації й оцінки. Перший принцип спрямований на опис структури досліджуваних міркувань для виявлення ступеня їхньої обґрунтованості; другий — на критику різних явно сформульованих висловлювань, що складають структуру міркування, їхніх зв'язків поміж собою та з іншими неявними висловлюваннями, які можна передбачити. Таку методологію науковець застосовує під час розробки нового підходу, який він називає мета-аргументативним¹⁵.

Спираючись на таку методологію, дослідник у публікаціях виокремлює та проводить аналіз деяких відомих текстів, зокрема й філософських. Серед них, наприклад, праці Г. Галілея «Діалог про

¹⁴ Finocchiaro M.A. Two Empirical Approaches to the Study of Reasoning. *Informal Logic*. 1994. Vol. 16. P. 1-21.

¹⁵ Finocchiaro M.A. *Meta-argumentation. An Approach to Logic and Argumentation Theory*. London: Colledge Publications, 2013.

дві системи світу» (1632), Д. Г'юма «Діалоги про природну релігію» (1751), есеї Дж. С. Мілля «Про свободу» (1859) та «Підкорення жінок» (1869)¹⁶.

4. Аргументація та медицина

Останнім часом зростає інтерес до ролі аргументації в царині медицини й охорони здоров'я¹⁷. Цей напрям переважно розробляється в межах прагма-діалектичного підходу до аргументації. Для дослідження аргументативної проблематики в медичному контексті науковці застосовують категорійний апарат (позиція, розходження в думках, критична (аргументативна) дискусія та її стадії тощо) та інструментарій прагма-діалектики (стратегічне маневрування, правила критичної дискусії, контекстуальний аналіз, побудова різних видів аргументації (множинної, підрядної, сурядної тощо)).

Дослідники розмірковують про те, як контекст охорони здоров'я формує аргументовану взаємодію між лікарем і пацієнтом. Увага приділяється різним формам аргументації, які пов'язані зі здоров'ям людини. Це може бути медична консультація; реклама ліків, спрямована безпосередньо на споживача; брошури про здоров'я та різноманітні повідомлення про ризики для здоров'я тощо.

Особливу увагу науковці звертають на вербальну комунікацію між лікарем і пацієнтом у клінічних умовах. Дискусії є частиною повсякденного клінічного дискурсу. Коли комунікативна взаємодія між лікарями та пацієнтами спрямована на обмін різними поглядами шляхом обговорення певної проблеми з метою прийняття (лікувального) рішення, тоді можна сказати, що діалог, який виникає, має аргументований характер. Термін *аргументація* тут розглядається як процес, спрямований на розв'язання проблеми — обґрунтування або спростування позиції (думки, судження, уподобання чи рекомендації), що наявна в такому дискурсі.

¹⁶ Див., напр.: *Finocchiaro M.A. Defending Copernicus and Galileo. Critical Reasoning in the Two Affairs.* Dordrecht: Springer, 2010; *Finocchiaro M.A. Meta-argumentation. An Approach to Logic an Argumentation Theory.* London: Colledge Publications, 2013. P. 179-241.

¹⁷ Див., напр.: *Rubinelli S., Snoeck Henkemans F. (eds) Argumentation and Health.* John Benjamins Publishing Company, 2014; *Snoeck Henkemans F. The role of pragmatic argumentation in over-the-counter medicine advertisements. Prototypical Argumentative Patterns. Exploring the relationship between argumentative discourse and institutional context.* John Benjamins Publishing Company, 2017. P. 93-108.

Лікарі та пацієнти можуть явно чи приховано мати різні думки щодо обговорюваних питань (наприклад, щодо причин симптомів пацієнтів або найкращого способу лікування певного захворювання). У цьому зв'язку розрізняють різні типи думок (думки, які стосуються фактичного стану справ, і прогнози щодо майбутнього перебігу хвороби; пропозиції; рекомендації тощо).

Коли один з учасників (лікар/пацієнт) висуває певний погляд, то в іншого можуть виникнути сумніви (незмішана розбіжність у думках) або заперечення щодо неї (змішана розбіжність у думках). Словесні маркери в тексті, а також контекстуальні підказки можуть бути використані для визначення позицій, а також аргументів, що їх підтверджують.

Структура аргументованої дискусії у прагма-діалектиці складається з чотирьох послідовних етапів: конфронтації, початку, аргументації та завершення. Знання про ці етапи є корисним, коли хтось намагається зрозуміти, проаналізувати й оцінити аргументацію в клінічних умовах.

Особлива увага приділяється такій формі комунікації між лікарем і пацієнтом, як медична консультація. Її науковці відносять до виду аргументативної діяльності. Аргументація, яку висуває лікар або пацієнт на медичних консультаціях, складається в найпростішому випадку лише з одного аргументу, але може мати і більш складну структуру. Якщо аргументація складається з більш ніж одного альтернативного захисту одного погляду, структура аргументації називається множинною. Якщо аргументація складається з кількох аргументів, які необхідно розглядати разом, структура аргументації є сурядною. Інший тип взаємозв'язку складних аргументів виникає, коли один аргумент підтримує інший. У цьому випадку структуру аргументації називають підрядною.

Іноді лікар або пацієнт аргументує свою позицію, використовуючи словесні показники множинної, сурядної чи підрядної аргументації, але найчастіше під час обміну думками, що відбувається протягом медичної консультації, такі індикатори треба вміти знаходити. Якщо є сумніви щодо того, чи аргументація, висунута лікарем або пацієнтом, є множинною чи сурядною, рекомендується обирати «максимальний аналіз аргументації» і розглядати її як множинну, щоб кожен компонент аргументації лікаря чи пацієнта можна було б максимально уважно проаналізувати й оцінити. У чітко визначеному контексті, як-от медична консультація, реконструкція елементів, які залишилися невираженими в дискурсі, може значно допомогти в розумінні позицій

учасників діалогу.

На дискусію між лікарями та пацієнтами, яка виникає під час консультації, впливають також певні правила, стандарти та конвенції. Розробка на підставі їхнього вивчення певних критеріїв, за якими можна було б чітко аналізувати й оцінювати медичний дискурс, і є задачею науковців-аргументаторів.

Отже, серед актуальних питань у цій царині є такі. Коли і як взаємодію між лікарями та пацієнтами можна реконструювати як аргументативний дискурс? Що означає для лікарів і пацієнтів розумне розв'язання розбіжностей у думках? Що означає прагнення до розумності й ефективності в клінічному дискурсі? За яких умов такі зусилля лікаря та пацієнта виявляються неуспішними, і один з учасників клінічного дискурсу намагається ввести в оману іншого?

Розглянута проблематика є цікавою не тільки для науковців у царині теорії аргументації, але і є особливо корисною для тих, хто прагне зрозуміти і покращити комунікативні навички на практиці: лікарів, працівників сфери охорони здоров'я, студентів медичних університетів тощо.

Під час розгляду питання щодо аргументації в медичному дискурсі не можна оминати увагою актуальну для нашого часу проблему COVID-19. У 2022 році вийшла друком монографія «Пандемія аргументації»¹⁸, у якій науковці з різних країн світу, базуючись на результатах своїх досліджень у теорії аргументації, розглянули комунікативні аспекти поточної пандемії COVID-19, а також епідемії дезінформації навколо неї. Головна увага тут приділяється питанню, наскільки змінилися форми, норми та функції публічної аргументації в умовах пандемії COVID-19. Особливо цікавим, на мій погляд, є аналіз реальних викликів, з якими стикнулася експертна аргументація щодо COVID-19 в публічній сфері в результаті наукової невизначеності багатьох питань щодо цієї хвороби, а також широко поширеної дезінформації.

5. Крос-культурні дослідження аргументації

Ще один напрям сучасних досліджень у царині аргументації тісно пов'язаний з емпіричною методологією. Я маю на увазі крос-культурні дослідження, мета яких полягає в з'ясуванні питання, як люди

¹⁸ Oswald S. et al (eds) *The Pandemic of Argumentation* Springer. Cham: Springer, 2022.

з різними культурними традиціями ставляться до міжособистісних суперечок. У цій статті я б хотіла зупинитися на підході з детально розробленою емпіричною методологією. Головна мета дослідників тут полягає у збиранні й аналізі баз даних, що підсумовують фундаментальні орієнтири в суперечках респондентів з різних країн світу. Усі методологічні інструменти для реалізації цієї мети розробив американський дослідник Д. Гемпл¹⁹, який спирався на дослідження його колег, про що він пише в одній зі своїх праць²⁰. Слід підкреслити, що окрім з'ясування аргументативних характеристик, притаманних респондентам із певної країни, цей підхід також просуває глобальний проєкт, мета якого — порівняння ставлення людей до міжособистісного спілкування в різних країнах світу.

На сьогодні такі дослідження вже були проведені у США, Чилі, Китаї, Франції, Індії, Малайзії, Мексиці, Нідерландах, Португалії, Південній Кореї, Туреччині, Україні, Об'єднаних Арабських Еміратах та інших країнах²¹. Цей факт дозволяє порівнювати й узагальнювати дані, зібрані в різних регіонах світу. Емпірична частина таких проєктів включає загальнонаціональні опитування, які проводяться через безпосереднє спілкування з респондентами так через онлайн-опитування.

Першим кроком у проведенні такого опитування є формулювання загальних дослідницьких питань. Наприклад, для індійських колег значущими були такі питання. (1) Якою мірою (якщо це можливо) статевої відмінності впливають на аргументацію в Індії? (2) Які є зв'язки між конструктами (мотивація аргументації, фрейми аргументації, персоналізація конфлікту) для індійців? (3) Наскільки (якщо це можливо) респонденти з Індії відрізняються від респондентів із США

¹⁹ Hample D. *Interpersonal arguing*. New York: Peter Lang, 2018.

²⁰ Hample D. *The Psychological Approach to Interpersonal Argumentation in the U.S. Argumentation Community. The psychology of argument: Cognitive approaches to argumentation and persuasion*. London: College Publications Ltd, 2016. P. 257-274.

²¹ Див., напр.: Hample D., Anagondahalli D. Understandings of arguing in India and the United States: Argument frames, personalization of conflict, argumentativeness, and verbal aggressiveness. *Journal of Intercultural Communication Research*. Vol. 44 (1), 2015. P. 1-26; Hample D., Rapanta Ch. Orientations to interpersonal arguing in the United Arab Emirates, with comparisons to the United States, China, and India. *Journal of Intercultural Communication Research*. Vol. 44 (4), 2015. P. 263-287; Khomenko I., Hample D. Comparative analysis of Arguing in Ukraine and the USA. Garssen B.J., Godden D., Mitchell G., Wagemans J. (eds.) *Proceedings of the Ninth Conference of the International Society for the Study of Argumentation*. Amsterdam: Sic Sat, 2019. P. 628-639; Lewiński M., Hample D., Säägaa J., Mohammed D. Arguing in Portugal: A cross-cultural analysis. *Journal of International and Intercultural Communication*, 2018. P. 233-253.

за їхніми орієнтаціями щодо аргументації? (4) Якою мірою (якщо це можливо) індійці відрізняються від американців щодо кореляції між аргументативними конструктами?

Для науковців з Об'єднаних Арабських Еміратів дослідницькими питаннями були такі. (1) Чи відображаються в результатах опитування респондентів з ОАЕ ті самі зв'язки між конструктами міжособистісних суперечок, які підтримують респонденти в інших країнах? (2) Чи можна порівняти середні показники опитування в ОАЕ з показниками, отриманими в інших країнах?

Науковці з Португалії вирізнили такі дослідницькі питання. (1) Чи відрізняються португальські чоловіки та жінки своєю орієнтацією та розумінням міжособистісних суперечок? (2) Чи мають респонденти Португалії та США різні середні показники за інструментами оцінювання орієнтації та розуміння міжособистісних суперечок? (3) Які існують кореляційні системи між змінними в опитуванні в Португалії та чи можна їх порівняти з тим самим у США?

Під час проведення подібних наукових досліджень в Україні у 2018 році ми поставили перед собою такі дослідницькі питання. (1) Як можна порівняти відповіді українських та американських респондентів на питання опитувальника щодо мотивації в суперечках, розуміння аргументації супротивника та реакції на повідомлення під час спілкування? (2) Чи відрізняються українські чоловіки та жінки за мотивацією в суперечках, розумінням аргументації супротивника та реакціями на повідомлення під час спілкування? (3) Чи відповіді українських респондентів, які обрали україномовну версію опитувальника, відрізняються від тих, хто обрав його російськомовну версію? (4) Які кореляції між конструктами опитувальника можна виокремити, базуючись на українській базі даних?

Другим кроком дослідницького крос-культурного проекту є робота з анкетною, яка полягає в перекладі національною мовою англійською опитувальника. Тут звертається увага на те, що запитання в ньому повинні бути однаковими для респондентів різних країн.

Перший набір запитань в опитувальнику присвячений звичайній демографії (стать, вік, регіон проживання, навчання/робота). Друга група запитань стосується мотивації респондентів у суперечках. Відповіді на запропоновані запитання описують схильність людей сперечатися щодо розбіжностей у позиціях та атакувати іншого сперечальника (вербальна агресивність). Третя група запитань оцінює, у який спосіб респонденти сприймають конфлікти в суперечках (персоналізація конфлікту). Четвертий набір присвячений фреймам суперечки, тобто

набору інструментів щодо відповіді на запитання, що пересічні люди думають і що вони роблять, коли сперечаються один з одним.

Зібрані разом в опитувальнику, ці інструменти повинні надати повну інформацію про те, яке ставлення до суперечки віч-на-віч мають люди в певній країні, у чому полягає їхня мотивація брати участь у такому спілкуванні, які засоби вони застосовують для повідомлення іншому свого незадоволення його аргументацією, завдяки чому виникають конфлікти під час суперечок.

Третій крок дослідницького проекту — це вибір кола респондентів. Тут треба зазначити, що більшість людей, які брали участь в опитуваннях в різних країнах світу, були переважно студентами, аспірантами та співробітниками різних університетів. Крім того, в опитуванні брали участь члени їхніх сімей, друзі та знайомі.

Четвертий крок присвячений аналізу бази даних опитування та їхньому порівнянню з результатами, отриманими дослідниками в інших країнах-учасниках глобального крос-культурного проекту.

П'ятий крок — обговорення результатів дослідження, отриманого в певній країні.

* * *

У статті були розглянуті різні аспекти аналізу терміну *емпірикалізація* в сучасній теорії аргументації. З'ясовано, що передумовами появи емпіричних досліджень аргументації можна вважати ідеї, висловлені у працях С. Тулміна «Використання аргументації» та Х. Перельмана і Л. Ольбрехтс-Титеки «Нова риторика». Показано, що у ХХІ ст. емпірикалізація в аргументативних дослідженнях перш за все проявляється в тому, що науковці починають ретельно досліджувати специфіку аргументації в різних предметно-орієнтованих царинах: історії науки (наукові дискусії та суперечки), філософії, правовому контексті, медицині й охороні здоров'я, освіті, політиці, культурі, спілкуванні людей у буденному житті тощо. Для цього вони з успіхом застосовують категорійний апарат та інструментарій, розроблений у межах різних підходів сучасної теорії аргументації. Для демонстрації, що собою являє емпірикалізація, у статті детально проаналізовані різні напрями подібних емпіричних досліджень.

References

1. Blair A.J. Groundwork in the Theory of Argumentation Selected Papers of J. Anthony Blair. Dordrecht : Springer, 2012.
2. Eemeren F.H. van Argumentation Theory: A Pragma-Dialectical Perspective. Cham : Springer, 2018.
3. Eemeren F.H. van. Bingo! Promising Developments in Argumentation Theory. *Reflections on Theoretical Issues in Argumentation Theory*. Heidelberg etc. : Springer, 2015. P. 5-6.
4. Eemeren F.H. van (eds) Prototypical Argumentative Patterns. Exploring the relationship between argumentative discourse and institutional context. John Benjamins Publishing Company, 2017.
5. Eemeren F.H. van, Garsen B. (eds) Scrutinizing Argumentation in Practice (Argumentation in Context). John Benjamins Publishing Company, 2015.
6. Finocchiaro M.A. Defending Copernicus and Galileo. Critical Reasoning in the Two Affairs. Dordrecht : Springer, 2010.
7. Finocchiaro M.A. Galileo and the Art of Reasoning: Rhetorical Foundations of Logic and Scientific Method. Boston, MA : Reidel, 1980.
8. Finocchiaro M.A. Meta-argumentation. An Approach to Logic an Argumentation Theory. London : Colledge Publications, 2013.
9. Finocchiaro M.A. Science, Method, and Argument in Galileo. Philosophical, Historical, and Historiographical Essays. Cham : Springer, 2021.
10. Finocchiaro M.A. Two Empirical Approaches to the Study of Reasoning. *Informal Logic*. Vol. 16, P. 1-21.
11. Garsen B. The argumentative style of the opening speech of a debate in the European Parliament. *Journal of Argumentation in Context*. 2022. Vol. 11. Issue 1. P. 47-68.
12. Hample D. Interpersonal arguing. New York : Peter Lang, 2018.
13. Hample D. The Psychological Approach to Interpersonal Argumentation in the U.S. Argumentation Community. *The psychology of argument: Cognitive approaches to argumentation and persuasion*. London : College Publications Ltd, 2016. P. 257-274.

14. *Hample D.*, Anagondahalli D. Understandings of arguing in India and the United States: Argument frames, personalization of conflict, argumentativeness, and verbal aggressiveness. *Journal of Intercultural Communication Research*. 2015. Vol. 44(1). P. 1-26.
15. *Hample D.*, Rapanta Ch. Orientations to interpersonal arguing in the United Arab Emirates, with comparisons to the United States, China, and India. *Journal of Intercultural Communication Research*. 2015. Vol. 44(4). P. 263-287.
16. *Khomenko I.*, Hample D. Comparative analysis of Arguing in Ukraine and the USA. Garssen B. J., Godden D., Mitchell G., Wagemans J. (eds.) *Proceedings of the Ninth Conference of the International Society for the Study of Argumentation*. Amsterdam : Sic Sat, 2019. P. 628-639.
17. *Leal F.*, Marraud H. How Philosophers Argue. An Adversarial Collaboration on the Russell-Copleston Debate. Cham: Springer, 2022.
18. *Lewiński M.*, Hample D., Saagua J., Mohammed D. Arguing in Portugal: A cross-cultural analysis. *Journal of International and Intercultural Communication*. 2018. P. 233-253.
19. *Oswald S.* et all (eds) *The Pandemic of Argumentation* Springer. Cham : Springer, 2022.
20. *Perelman Ch.*, Olbrechts-Tyteca L. *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique*. Paris: Presses Universitaires de France La Nouvelle Rhétorique, 1958.
21. *Rubinelli S.*, Snoeck Henkemans F. (eds) *Argumentation and Health*. John Benjamins Publishing Company, 2014.
22. *Snoeck Henkemans F.* The role of pragmatic argumentation in over-the-counter medicine advertisements. *Prototypical Argumentative Patterns. Exploring the relationship between argumentative discourse and institutional context*. John Benjamins Publishing Company, 2017. P. 93-108.
23. *Toulmin St.E.* *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

EMPIRICALIZATION IN THE MODERN THEORY OF
ARGUMENTATION: HISTORICAL PRECONDITIONS AND AREAS OF
RESEARCH

Iryna Khomenko

Abstract. We can see various types of research in the modern theory of argumentation. Recently, scholars in this field have been actively discussing a new trend, namely, empiricalization. The paper is devoted to considering the historical preconditions for the emergence of this trend and clarifying its essence under modern conditions. The author justifies the point of view that the preconditions for empiricalization are two concepts developed at the end of the 1950s, namely: the concept of working logic by Stephen Toulmin and the concept of new rhetoric by Chaim Perelman and Lucy Olbrechts-Tyteka. In the author's opinion, the foundations of modern empiricalization are based on their proposals for scholars (1) to study argumentation in a specific institutional context and (2) to analyze original texts from the history of various disciplines, in which the author's position on a certain issue is argued.

The article shows that the modern term "empiricalization" precisely corresponds to the growth of research on argumentative processes in various fields and contexts, namely in the history of science (scientific discussions and controversies), philosophy, legal context, medicine and health care, education, politics, culture, communication of people in everyday life and others. For that, scholars successfully use terminology and methodological tools developed within various theoretical approaches to argumentation, specifying them to certain empirical databases.

To demonstrate this position, the following approaches and concepts are considered in detail in the paper: historical-textual and meta-argumentative concepts, which are based on the ideas and tools of informal logic; modern studies of argumentation in the field of medicine and health care within a pragma-dialectical approach and cross-cultural studies based on a psychological approach to interpersonal communication.

Keywords: theory of argumentation, empiricalization, historical-textual approach, meta-argumentation approach, argumentation in health care, cross-cultural study of argumentation.

Надійшла до редакції 1 серпня 2022 р.

Хоменко Ірина Вікторівна

Кафедра логіки

Київський національний університет ім. Тараса Шевченка

вул. Володимирська, 64/13

м. Київ

01601

Khomenko Iryna

Department of Logic

Taras Shevchenko National University of Kyiv

Volodymyrska st., 64/13

Kyiv

01601



<https://orcid.org/0000-0003-3522-2271>



khomenkoi.ukr1@gmail.com



<https://doi.org/10.31812/apm.7613>

ПРО ДЕЯКІ АРГУМЕНТАЦІЙНІ МОДИФІКАЦІЇ В ЛОГІЦІ

Володимир Навроцький

Анотація. Переорієнтація логічних досліджень з аналізу окремих речень на аналіз систем аргументів призводить до деяких змін у самій логіці. Така переорієнтація зумовлена, зокрема, особливостями правдоподібних аргументів, що висувуються на підтримку прийняття рішень. Одна з таких особливостей полягає в тому, що застосування правил виводу ще не гарантує, що висновок правдоподібного аргументу обґрунтований. Треба пояснити, як саме відбувається перехід від засновків до висновку такого аргументу. Має бути встановлено, що передавання обґрунтування від засновків до висновку за допомогою правил виводу дійсно відбулось. Саме від цього залежить те, чи зобов'язаний індивід приймати висновок і застосовувати його у своїх подальших міркуваннях.

Підставою для прийняття висновку правдоподібного аргументу як обґрунтованого є успішний захист від атак контраргументів. Введення в логіку засобів представлення змагання аргументів є однією з ознак її комунікативної трансформації.

Висновки правдоподібних аргументів обґрунтовані лише в певному ступені. Прагнути не повного обґрунтування висновків, а встановлення лише ступеня їх обґрунтування рекомендують саме через неповноту інформації, яка і зумовлює правдоподібність аргументів та їхніх висновків.

У семантиці, що застосовується для обґрунтування висновків правдоподібних аргументів, засновкам і правилам виводу приписуються ступені переконаності. Вони відображають силу цих структурних компонентів аргументів. А обґрунтованість висновку аргументу обчислюється на підставі приписування ступенів переконаності його складовим і складовим його контраргументів.

Аргументація залежить від цінностей, тому база даних, що застосовується для побудови аргументів, має містити також інформацію і про них. Так само як і переконання, цінності також можуть мати ступені. Семантичні правила для обчислення ступеня обґрунтованості висновків аргументів мають враховувати ці ступені. Логічна семантика, модифікована у такий спосіб, виглядає найбільш придатним інструментом для оцінки практичних правдоподібних аргументів, зокрема, для відповіді на критичні запитання, що до них висувуються.

Ключові слова: аргументаційні схеми, оцінки, передавання обґрунтування, правдоподібні аргументи, ступені переконаності, ступені цінностей.

Вступ

Предметом розгляду є зміни в логіці, спричинені особливостями її застосування до аналізу аргументації. За точку відліку ми беремо тезу, що «комунікативний розум знаходить свої критерії в процедурах аргументації» [3, с. 314], і ставимо перед собою завдання показати особливості одного типу сучасних модифікацій логіки, продемонструвати, як вона трансформується, якщо переорієнтується з аналізу окремих речень на аналіз систем аргументів.

Витоки таких модифікацій сходять до діалектики та риторики Аристотеля як «мистецтва дослідження через критичний діалог» і мистецтва «ефективного переконання». Автори сучасних методів дослідження аргументації — формальної діалектики і прагматодіалектики — розглядають аргументацію «як частину формальної дискусійної процедури [...], як частину дискурсу, спрямованого на розв'язання розбіжностей у думках» [1, с. 2107, 2110, 2113]. Одним із способів представлення й аналізу цієї процедури формальними методами є застосування аргументаційних систем.

Далі розглядають причини трансформацій у логіці, пов'язані з аналізом правдоподібних міркувань, роль цінностей в обґрунтуванні висновків правдоподібних міркувань і деякі аспекти сучасного підходу до побудови й аналізу практичних правдоподібних аргументів.

1. Правдоподібні аргументи

Мета аргументації — формування й обґрунтування переконань. Проте досягнення цієї мети не впливає прямо з побудови аргументу [8, с. 454-455]. Його висновок може і не отримати статус обґрунтованого переконання. На що має спиратись індивід для того, щоб висновок його аргументу вважався достатньо обґрунтованим — на якісь остаточні, абсолютно беззаперечні підстави, чи достатньо того, щоб починати з припущень? Із практичного погляду — із припущень. Але часто просто неможливо або нераціонально чекати, поки всі припущення будуть сформульовані й обґрунтовані:

[Люди] роблять висновки, очікуючи, що від них іноді доведеться пізніше відмовлятися. Вони не чекають абсолютної гарантії обґрунтування. Поза всім іншим, ми робимо висновки, щоб допомогти собі вирішити, як діяти. Але ми не можемо чекати кінця нескінченного процесу перед тим, як вирішити, як діяти. Рішення мають ґрунтуватись на тому, у чому ми зараз переконані [...], а не на ідеальній множині гарантованих висловлювань [8, с. 462-463].

Отже, для підтримки своїх рішень індивіду важливо вміти будувати аргументацію, коли не всі засновки відібрані наперед. Для того, щоб переконатись у тому, що такий підхід до побудови аргументів суттєво розширює можливості обґрунтування прийняття рішень, достатньо взяти до уваги, що, на відміну від застосування заздалегідь відібраних аргументів, за нової процедури користувач будує й оцінює аргументи, які виникають у процесі аргументації, застосовує знання, яке ще не представлене в системах підтримки рішень [6, с. 11].

Вказаний підхід до побудови аргументів відповідає потребам аналізу міркувань, висновки яких потенційно скасовуються, потребам представляти тривале міркування індивіда за відсутності повної інформації. Такий підхід враховує, що звичайні неідеальні індивіди зазвичай мають обмежений доступ до інформації й обробляють лише її доступну частину, що вони не здатні у якийсь окремий проміжок часу актуалізувати всі свої переконання та «підключити» їх до процесу міркування.

Але, навіть якщо індивіду не вистачило ресурсів для формування переконання в істинності отриманої інформації, він усе ж таки може прийняти її і зробити засновком своїх подальших міркувань. Можна припустити, що прийняття інформації потягне за собою зобов'язання використовувати її як засновок деякого подальшого потенційного аргументу і зобов'язання прийняти висновок цього аргументу. Але ця позиція виглядає дещо декларативною. Замало сказати, що достатньо просто прийняти інформацію як засновок, а потім почне діяти інференційне зобов'язання — зобов'язання здійснити вивід з отриманої інформації. Треба пояснити, як саме відбувається перехід від засновків до висновку аргументу. Проблема тут полягає не тільки в тому, що самі засновки можуть потребувати обґрунтування, а й у тому, що має бути встановлено, що передавання такого обґрунтування висновку за допомогою правил виводу дійсно відбулась. А саме від такого передавання і залежить те, чи зобов'язаний індивід приймати висновок і застосовувати його у своїх подальших міркуваннях. Отже, під питанням перебуває сам перехід від засновків до висновку аргументу.

Дійсно, у певному сенсі прийняття висновку аргументу забезпечене процедурою виводу. Але для визначення обґрунтованості висновку, який потенційно скасовується, замало показати, що він приймається просто через те, що був отриманий як результат застосування правил виводу. Тоді в силу чого висновок аргументу приймається? Коли все ж таки аргумент гарантує прийняття його висновку? Виходить, що потрібно ввести якийсь критерій вибору, які висновки приймати, а які

не приймати.

Аргументи підтримуються або атакуються й уражаються іншими аргументами. Прийняття інформації та формування відповідного переконання або відмова її приймати і формувати переконання стають наслідками обміну аргументами. У таких випадках прийняття висновку ґрунтується на достатній підтримці аргументом, що залежить від його стійкості до атак з боку інших аргументів. Отже, підставою прийняття висновку відповідного аргументу є не тільки сама побудова аргументу, але і його успішний захист від атак контраргументів. Введення в логіку засобів представлення змагання аргументів комунікантів є однією з ознак комунікативної трансформації логіки.

У ситуації, коли не всі контраргументи задані наперед, аргумент є лише правдоподібним і, отже, надає лише правдоподібне обґрунтування. Тобто питання полягає в тому, як відбувається обґрунтування, якщо в ньому задіяні правдоподібні аргументи? На чому базується обґрунтованість їхніх висновків?

Правдоподібні аргументи не є абсолютно коректними в тому сенсі, що істина їхніх засновків не гарантує істину висновків. Тому замість відношення логічного впливання класичної логіки для аналізу переходу від засновків до висновків правдоподібних міркувань треба задіяти інше відношення. Для правдоподібних аргументів таке відношення визначається не через істинність, а через прийнятність. Специфічне відношення впливання можна сформулювати у такий спосіб: висновок впливає із засновків (обґрунтованість засновків передається), якщо і тільки якщо не може бути так, що засновки та правила виводу прийнятні, а його висновок не прийнятний.

Причинами невдачі передавання обґрунтування в дедуктивних виводах є те, що (1) жоден із засновків не обґрунтований (значить нема що передавати), (2) засновок впливає із висновку («циклічність»), (3) засновок не має максимальної інформаційної підтримки, (4) наявні релевантні контраргументи [11, с. 504, 518]. Отже, передавання обґрунтування в окреслених виводах відбудеться, якщо засновки обґрунтовані, немає вказаної циклічності, підтримка є максимальною і немає контраргументів.

А засновки правдоподібного аргументу обґрунтовані лише *prima facie*, і тому підтримка висновку є меншою за максимальну. Невдача передавання обґрунтованості у правдоподібних аргументах обумовлена недостатністю інформації для застосування правила виводу або підривом правила виводу контраргументом.

Питання про обґрунтованість засновків, про передачу їхньої об-

ґрунтованості висновку і, зрештою, про прийнятність висновків аргументів отримали певні відповіді в логічних теоріях, які для оцінки аргументів застосовують міри переконаності. Прийнятність висновку залежить від ступеня переконання в ньому. Прагнути не повного обґрунтування переконань, а встановлення лише ступеня їх обґрунтування рекомендують саме через ту неповноту інформації [10, с. 5]. Її представляють, наприклад, «функцією із речень (або пропозицій) і діючих індивідів у дійсні числа, які вказують на величину “ступенів переконання”, які діючий індивід має щодо цих речень» [4, с. 401].

2. Аргументація та цінності

Аргументи будуються з певної бази даних. Частина такої бази отримується індуктивно (1) проєктуванням з кожної доступної множини даних відповідної множини переконань і (2) приписуванням доступній множині переконань, взятій разом із новою інформацією, нової множини переконань [10, с. 4]¹.

Але аргументація залежить також від цінностей, тому база даних, що застосовуються для побудови аргументів, має містити інформацію і про них. Але в якому вигляді? Так само як і переконання, цінності також можуть мати ступені. Навіть цінність «безпека життя» не є абсолютною. Тому поряд з інформацією про ступені переконань у базу даних треба ввести також інформацію про ступені цінностей. Таку інформацію можна отримати через оцінювання. Його результатом є кількісне вираження сили цінностей, їх важливості для аргументації. Частина бази даних, що сформована оцінками, може складатись, наприклад, із ступенів симпатій чи антипатій індивіда стосовно властивостей об'єктів або стосовно ситуацій. Ці властивості або ситуації є цінностями, які є підставами прийняття рішень. Симпатії чи антипатії породжуються *оцінною індукцією* із станів, у яких індивіду подобаються чи не подобаються властивості об'єктів чи ситуації [7, с. 35]. Кожен із таких станів являє собою «конгломерат усіх різних родів позитивних та негативних почуттів, які ми можемо мати» [7, с. 38]. У результаті, поряд із ступенями переконаності, база даних

¹ База даних може розширюватись також і за допомоги дедуктивних виводів. Але тут ми не розглядаємо цей випадок, бо застосування дедукції засноване на припущенні, що середовище є стабільним і, отже, засновки виводу забезпечують повною інформацією. А це припущення стає не виправданим, коли обґрунтування здійснюється за умов невизначеності.

містить числові значення оцінки цінностей — властивостей об'єктів або ситуацій.

Висновок аргументу стає обґрунтованим через передавання йому обґрунтованості засновків за допомоги правил виводу. Для встановлення факту передавання обґрунтування або його провалу може бути застосована семантика, яка оперує мірами правдоподібності [9]. У цій семантиці засновкам і правилам виводу приписуються ступені — «ступені переконаності». Вони відображають силу цих структурних компонентів аргументів.

А обґрунтованість висновку аргументу обчислюється, виходячи з приписування ступенів переконаності його складовим і складовим його контраргументів. Для цього ця семантика містить правила обчислення ступеня обґрунтованості висновків, виходячи із вказаних ступенів переконаності². Для того, щоб врахувати роль цінностей в обґрунтуванні висновків аргументів, у цю семантику мають бути введені також ступені цінностей і здійснені відповідні модифікації правил обчислення обґрунтованості висновків. Модифікована в такий спосіб, ця семантика стає засобом моделювання передавання обґрунтування, коли підтримка висновків не є максимальною.

3. Аргументаційні схеми

Аргументація є комплексною, інтегрованою ментальною діяльністю, тому рекомендують не обмежувати аналіз процесів аргументації діалогічним виміром і комунікативним контекстом, а здійснювати його «у більш широкому контексті практичного міркування дівців» [2, с. 4]. Результатом практичного міркування є раціональне прийняття рішення діяти в той чи той спосіб чи пояснення прийняття такого рішення партнерам по комунікації. У логіці ці міркування формують у вигляді практичних аргументів. Такі аргументи містять терміни, що представляють переконання, бажання, наміри, цінності, які є підставами прийняття рішень.

На сьогодні найбільш придатним для побудови й оцінки практичних правдоподібних аргументів виглядає застосування *аргументаційних схем*. Аргументаційні схеми кваліфікують як абстрактні структури, що представляють найбільш загальні типи аргументів, як стереотипні зразки виводу [5, с. 2493, 2495]. Конкретні аргументи є прикладами таких схем.

² У [10, с. 13] ступені переконаності і ступені обґрунтованості ототожнюються.

Під час застосування аргументаційних схем до аргументів висуваються критичні запитання. На думку авторів, указаних у попередньому посиланні, критичні запитання можуть бути застосовані як засоби спростування аргументів, бо можуть показати, що висновки аргументів не є достатньо обґрунтованими. Розглянемо наступну аргументаційну схему [5, с. 2526].

1. Відповідно до судження дівця A цінність V є позитивною.
2. Якщо V позитивна, це є підставою для A досягти мети G .
3. V є підставою для A досягти мети G .

До списку можливих критичних питань стосовно аргументу, який є конкретизацією цієї схеми, можуть бути запропоновані такі запитання. До першого засновку цього аргументу можна висунути запитання щодо характеристики чогось як цінного: наскільки індивід обґрунтовано стверджує позитивну цінність чогось, бо невідомо, у який спосіб отримана характеристика цінності V як позитивної? У другому засновку цього аргументу стверджується спроможність цінності бути підставою для досягнення мети. Ця спроможність також може мати певний ступінь, тобто цінність V може сприяти досягненню мети лише певною мірою. Тому до другого засновку цього аргументу може бути висунуте критичне запитання стосовно самої такої спроможності та її міри.

Цей приклад демонструє роль цінностей в обґрунтуванні висновків аргументів, висунутих на підтримку рішень стосовно досягнення мети індивіда. Виглядає так, що семантика, яка оперує мірами цінностей, є застосовною для отримання відповіді на запропоновані запитання.

Висновки

Метою представленого дослідження було отримання відповіді на запитання, які зміни відбуваються в логіці, коли вона застосовується для аналізу систем аргументів. Звісно, побудова аргументів та їх аналіз були одним із завдань логіки з самого початку. Специфіка розглянутих трансформацій у логіці полягає в тому, що змінюється логічна семантика та розуміння правил виводу. Останні стали розглядатись як такі, що можуть мати різну силу (або прикладатись із різною силою). Сила правил виводу аргументу стала розглядатись як залежна від правил виводу інших аргументів, що підтримують або атакують його.

Зміни у трактуванні правил виводу призвели до змін у розумінні процедури обґрунтування: статус обґрунтованого надається тепер

тільки такому висновку, який успішно захищений від атак із боку контраргументів. Отже, прийняття інформації як обґрунтованої спирається не просто на інференційні відносини між пропозиціями, а на відносини між аргументами.

З огляду на сказане можна зробити висновок про перспективність застосування логіки, модифікованої у такий спосіб, для подальшого розкриття «комунікативного потенціалу розуму» [3, с. 315], бо за наведених модифікацій логіка не лише виявляє формальні структури міркувань, але також постачає інструменти для аналізу комунікативних процесів.

References

1. *Eemeren van F.H., Verheij B.* Argumentation Theory in Formal and Computational Perspective. *The IfCoLog Journal of Logics and their Applications*. 2017. Vol. 4. № 8. P. 2099-2181.
2. *Grasso F., Rahwan I., Reed C., Simari G.R.* Introducing Argument & Computation. *Argument & Computation*. 2010. Vol. 1. № 1. P. 1-5.
3. *Habermas J.* The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures. Cambridge: Polity Press. 1998.
4. *Kyburg H.E.Jr.* Uncertainty Logics. *Handbook of Logic in Artificial Intelligence and Logic Programming, Volume 3: Nonmonotonic Reasoning and Uncertain Reasoning*. Oxford: Clarendon Press. 1994. P. 397-439.
5. *Macagno F., Walton D., Reed C.* Argumentation Schemes. History, Classifications, and Computational Applications. *IFCoLog Journal of Logics and their Applications*. 2017. Vol. 4. № 8. P. 2493-2556.
6. *Nute D., Erk K.* Defeasible Logic Graphs for Decision Support. *Proceedings of the 1996 Hawaii International Conference on System Sciences (HICSS-29)*. IEEE. 1996. P. 11-19.
7. *Pollock J.L.* Thinking about Acting. Logical foundations for Logical Decision Making. New York: Oxford University Press. 2006.
8. *Pollock J.* Defeasible Reasoning. *Reasoning: Studies of Human Inference and Its Foundations*. New York: Cambridge University Press. 2008. P. 451-470.

9. *Pollock J.L.* Defeasible Reasoning and Degrees of Justification. *Argument and Computation*. 2010. Vol. 1. P. 7-22.
10. *Spohn W.* The Laws of Belief. Ranking Theory and Its Philosophical Applications. New York : Oxford University Press. 2012.
11. *Tucker Ch.* When Transmission Fails. *Philosophical Review* 119. 2010. P. 497-529.

ABOUT SOME ARGUMENTATIVE MODIFICATIONS IN LOGIC

Volodymyr Navrotskyi

Abstract. The reorientation of logical research from the analysis of individual sentences to the analysis of argument systems leads to some changes in logic itself. Such a reorientation is due to the features of plausible arguments put forward to support decision-making. One such feature is that applying the rules of inference does not guarantee that the conclusion of a plausible argument is justified. It is necessary to explain how exactly the transition from the premises to the conclusion of such an argument takes place. It must be established that the transmission of the justification from the premises to the conclusion with the help of the rules of inference really took place. It depends on this whether the individual is committed to accepting the conclusion and applying it in his further reasoning.

The basis for accepting the conclusion of a plausible argument as justified is a successful defense against counterargument attacks. The introduction of the means of presentation of the competition of arguments into the logic is one of the features of its communicative transformation.

The conclusions of plausible arguments are justified only to a certain extent. It is recommended not to strive for full justification of conclusions, but to establish only the degree of their justification, precisely because of the incompleteness of information, presented in the premises of such arguments.

In the semantics used to justify the conclusions of plausible arguments, the premises and rules of inference are assigned degrees of conviction. They reflect the strength of these structural components of arguments. And the justification of the conclusion of the argument is calculated on the basis of assigning degrees of conviction to its components and components of its counterarguments.

Argumentation depends on values, so the database used to build arguments must also contain information about them. Just like beliefs, values can also have degrees. Semantic rules for calculating the degree of justification of conclusions should take these degrees into account. Logical semantics, modified in this way, appears to be the most suitable tool for evaluating practical plausible arguments, and in particular for answering critical questions raised about such arguments.

Keywords: argumentation schemes, evaluations, degrees of conviction, the transmission of justification, plausible arguments, degrees of values.

Надійшла до редакції 20 жовтня 2022 р.

Навроцький Володимир Вячеславович

Відділ логіки та методології науки

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

вул. Трьохсвятительська, 4

м. Київ

01001

Navrotskyi Volodymyr

Department of Logic and Methodology of Science

H.S.Skovoroda Institute of Philosophy NAS of Ukraine

Triohsviatitelska st., 4

Kyiv

01001



<https://orcid.org/0000-0003-0023-3501>



navrotsk@gmail.com



<https://doi.org/10.31812/apm.7632>

ТОЛЕРАНТНІСТЬ І КРИТИЧНІСТЬ: НЕТОЛЕРАНТНІСТЬ ДО ХИБИ

Надія Козаченко

Анотація. *Толерантність має межі.* Толерантність — це ставлення до визнання іншого рівним, але відмінним. Якщо ми не можемо відрізнити хибне від відмінного, ми можемо отримати псевдотолерантність. Щоб зробити таке розрізнення, ми маємо супроводжувати толерантність критичною оцінкою. Наприклад, якщо умови функціонування толерантності порушуються, а відповідне ставлення до суспільних практик продовжує називатися толерантністю, ми можемо отримати безмежну толерантність, яка застосовується до будь-чого. Така псевдотолерантність ґрунтується на байдужості чи некомпетентності, а не на критичній оцінці. Трапляється також вимушена толерантність, для якої немає жодних інших причин, окрім примусу. Ці випадки не є толерантністю, хоча вони називаються тим самим терміном і можуть застосовуватися в схожих ситуаціях.

Толерантність підтримує норму. Толерантність як соціальне явище має неочевидний наслідок — вона змінює статус толерованого явища, підіймаючи його до рівня соціального сприйняття, а потім і схвалення. Толерантність санкціонує толероване явище як допустиме відмінне інше, яке не можна критикувати і яке можна прийняти. При псевдотолерантності існує небезпека того, що деякі явища будуть безпідставно сприйняті як соціально прийнятні. Проте такі явища безпосередньо руйнують середовище толерантності. Наприклад, виправдане насильство або нешкідлива брехня.

Не все підлягає толеруванню. Існують певні соціальні практики, які не можна терпіти, тому що вони не інші чи відмінні, а хибні чи небезпечні. Питання можливості толерантності до соціальних практик вимагає використання критичного мислення для пошуку та застосування відповідних критеріїв. Не можна терпіти фейки, брехню та дезінформацію, оскільки вони руйнують умови толерантності в епістемічному співтоваристві. Вони створюють такі епістемічні альтернативи, які не можна відкинути, а їхня неозбувна наявність знижує когнітивний статус знання загалом, спричиняючи в такий спосіб деградацію епістемічного середовища. Щоб зберегти можливість бути толерантними, ми повинні турбуватися про те, як ми можемо підтримати середовище, у якому ми можемо бути толерантними. Так само, щоб мати можливість здобувати знання, ми повинні дбати про епістемічне середовище, у якому ми можемо це продуктивно робити.

Ключові слова: толерантність, умови толерантності, критичне мислення, критична оцінка, межі толерантності, фейк, дезінформація.

1. Що таке толерантність

Термін «толера́нтність» походить від латинського «tolerare» — терпіти, і в суспільному сенсі означає умовне прийняття або невтручання в переконання, дії чи практики, які хтось вважає неправильними, але все ж «допустимими», тобто такими, які не повинні бути заборонені чи обмежені. Толерантність у тому вигляді, у якому її найчастіше уявляють зараз, виникає як релігійна толерантність після релігійних воєн у Європі, коли починає формуватися думка щодо мирного співіснування різних християнських церков. Тому від початку вживання цього терміну його суспільні характеристики були тісно пов'язані з релігійними аспектами, а саме, з різними тлумаченнями релігійних істин, відмінними підходами до віросповідання тощо. Обговорення толерантності та впровадження її в суспільну практику торкалося дуже болючих тем, а необхідність її дотримання була продиктована не чим іншим, як потребою припинити криваві релігійні сутички.

Словник Макміллана визначає толерантність як ставлення або готовність людини прийняти переконання або спосіб життя інших людей, не критикуючи їх, навіть якщо вони з ними не згодні¹. З такого погляду, толерантність — це спосіб організації суспільної взаємодії, який продиктований наявністю «іншого». Толерантність має підставу для функціонування, якщо існує необхідність взаємодіяти з іншими особистостями, з іншими позиціями чи стилями життя. У такому випадку толерантність — це спосіб взаємодіяти, не погоджуючись, але і не піддаючи сумніву. Дозволимо собі ще більше акцентувати на цьому моменті: толерантність — це спосіб ставлення до «іншого» як відмінного, але допустимого.

З іншого погляду, толерантність може бути визначена як певна людська чеснота.

Толерантність — це якість, яку набуває суб'єкт (толєратор), якщо він не підтримує, не приймає певних переконань, практик або шаблонів поведінки іншого суб'єкта і водночас має можливість (силу, владу чи компетенцію) зарадити, пригнітити чи іншим способом втрутитися в неприйнятне для нього явище, але уникає втручання [7, с. 1065].

Таке означення теж спрямоване на взаємодію: толерантність тут постає як певна витримка, як здатність особистості утримуватися від втручання, запобігання, цькування й інших негативних дій щодо іншої суспільної практики, при тому, що можливість такої реакції є.

¹ *Tolerance*. Macmillan Dictionary. <https://www.macmillandictionary.com/dictionary/british/tolerance>

Спробуймо більш детально пояснити деякі нюанси, які залишаються осторонь явних означень, але відіграють важливу роль у розумінні толерантності.

1.1. Толерантність — це свідоме ставлення до іншого

Відповідний термін вживається мінімум у двох значеннях: толерантність може бути настановою, а може бути ставленням. Толерантність, яка закріплена законодавчо, утілює настанову на толерантність як спосіб функціонування ліберальної демократії, мету виховання громадянина тощо. *Толерантність як настанова*, що функціонує на рівні соціальних інститутів, має свої механізми реалізації та санкціонування. Так, коли ми говоримо, що соціальний інститут толерантний, або суспільство толерантне, йдеться про те, що вони створюють умови, у яких можлива толерантність громадян, а також забезпечують санкції за її недотримання. Тобто толерантність як настанова забезпечує умови, у яких особа може свідомо проявити *толерантність як ставлення*, спираючись на певні правила, наявні в суспільстві, маючи водночас певні (зокрема правові) можливості уникнути взаємодії, проявити негативну реакцію, втрутитися інакше, але водночас особа також має можливості (зокрема правові) не робити цього.

У нашій роботі ми зосередимося на толерантності як способі ставлення особистості до іншого — іншої думки, іншої поведінки, іншого способу життя. На практичному рівні толерантність функціонує не як настанова, а як спосіб ставлення, відношення, тобто втілюється в певних діях суб'єкта, а відтак, передбачає здійснення оцінки та вибору. Практичні прояви толерантності потребують критичного осмислення, оскільки в кожній ситуації суб'єкт має зважати на велику кількість факторів, які визначають його ставлення до конкретного прояву іншої практики. Незважаючи на розмаїття, ці фактори спираються на певні уявлення та стандарти, які загалом забезпечують підставу не тільки для толерантності, але й для будь-яких оцінок і виборів.

Одним із базових уявлень, що слугують підставою для толерантності, є розуміння того, що люди змушені взаємодіяти, оскільки вони є членами суспільства: можна уникати окремої людини, але не можна уникати суспільства. Публічна сфера поєднує в собі різноманітні практики та постає певною конструкцією, що відображає інтереси людей, які дотримуються різних способів життя, але приймають певні спільні стандарти, що дозволяють регулювати їхню неминучу взаємодію. Ці стандарти не залишаються лише компромісами й узгодженням різних

позицій, згодом вони починають сприйматися як фундаментальні норми, що управляють суспільними відносинами [6, с. 132].

До інших факторів, наявність яких робить можливими толерування, можна віднести уявлення про саму можливість існування подібного й іншого; переконаність у тому, що ми маємо змогу відрізнити іншу суспільну практику від притаманної нам або подібної до нашої, встановити, у чому полягають відмінності, визначити схожі риси тощо; упевненість у тому, що існують способи обґрунтування, застосування критерію, винесення оцінки та встановлення преференцій між певними позиціями, переконаннями, практиками тощо.

1.2. Толерантність потребує критичного осмислення

Якщо толерантність як визнання іншого як рівноцінного не супроводжується критичною оцінкою на етапі своєї реалізації, вона набуває форм, які можуть бути схожі на толерантність, але не бути толерантністю по суті. Якщо умови функціонування толерантності порушуються, а відповідне ставлення до суспільних практик продовжує називатися толеруванням, ми можемо отримати *безмежну толерантність*, застосовну до всього, в основі якої замість критичної оцінки лежить байдужість або некомпетентність, або *вимушену толерантність*, для якої немає інших підстав, окрім певного виду примусу. Ні те, ні інше не є толерантністю, хоча іменуються тим самим терміном і можуть функціонувати подібно до неї, створюючи прецеденти ерзацтолерантності.

Толерантність як суспільне явище має деякий не очевидний наслідок — вона впливає на статус толерованого явища, виводячи його на рівень суспільно допустимого, а згодом і схвалюваного. Толерантність санкціонує толероване явище як допустиме інше, яке не підлягає критиці та може бути прийняте. У випадку ерзацтолерантності суспільно допустимими можуть безпідставно визнаватися ті явища, які руйнують середовище функціонування толерантності і критичного мислення, як-то: обґрунтоване насилля чи нешкідлива брехня.

Критичне мислення передбачає толерантність до інших поглядів, що нерідко тлумачиться як настанова толерувати будь-яку позицію, який би епістемічний статус вона не мала. В основі такого ставлення лежить ідея толерантності як настанови про те, що кожна особа має право на власну думку, а крім того, володіє свободою вибору, слова та совісті. Безперечно, толерантність є передумовою критичного мислення, але чи йдеться тут про те, що суб'єкт має толерантно

ставитися до хибі, нісенітниці, необґрунтованих заяв, дезінформації, фейку?

Чи можемо ми прийняти хибу, якщо істина неприємна? Чи можемо ми терпіти несправедливість, щоб уникнути катастрофи? Дж. Роулз схиляється до позитивної відповіді на ці питання, хоча й зазначає: «Істина і справедливість безкомпромісні, оскільки вони є першими чеснотами людської діяльності» [9, с. 3]. Та якби такий ригоризм був досяжний у реальному суспільстві, зникла б потреба у критичному мисленні, оскільки це передбачало б, що існують принаймні дві безсумнівні опори: істина і справедливість, до яких можна було б адресувати аргументацію, аксіоми, які стартують будь-яке міркування та завершують пояснення. Тоді б роль критичного мислення звелася б до чистої логіки й обмежилася б вивченням стандартних методів. Та ми змушені і маємо змогу створювати нові методи, вдосконалювати наявні, прояснювати, уточнювати і винаходити, й опертям для цього слугує людська розумність в найширшому смислі, як здатність оцінювати, застосовувати критерії, розуміти їх, визначати користь і шкоду, діяти згідно з досвідом тощо. Саме внаслідок критичного аналізу ми можемо дійти висновку з чим маємо справу: з хибою чи інакшістю, що і є підставою для толерантності.

1.3. Толерантність має межі

Р. Форст в енциклопедичній статті про толерантність зазначає, що існують деякі загальні умови, за яких ми можемо говорити про толерантність. Він називає їх «компонентами толерантності» і вказує всього три: заперечення, прийняття та відхилення [3, 4].

Компонент заперечення передбачає, щоб суспільні практики, які підлягають толеруванню, вважалися небажаними й певною мірою неправильними або навіть поганими. Якщо компонент заперечення відсутній, немає сенсу говорити про толерантність, оскільки без заперечувального ставлення толерантність неможлива: якщо інша суспільна практика повністю приймається — вона не потребує толерування, оскільки сприймається як норма. Якщо інша суспільна практика ніяк не оцінюється, не сприймається і не входить до кола наших інтересів — вона так само не потребує толерування, оскільки інша суспільна практика індиферентна для нас.

Компонент прийняття — другий компонент толерантності, який компенсує компонент заперечення тим, що визначає певні резони, позитивні причини, які переважають негативні у відповідному контексті

й дозволяють не відкидати відповідну суспільну практику. Р. Форст пише, що толерантність можлива тоді, коли зазначені суспільні практики визнаються неправильними, але не недопустимо неправильними [4, с. 416].

Компонент відхилення визначає міру толерантності, що характеризується рівнем компенсації причин для відмови причинами для прийняття певної суспільної практики.

Отже, толерантність як характеристику суспільних відносин можна описати за допомогою трьох компонентів, які визначають її в найзагальнішому виді.

Взявши за основу ідею Р. Форста про компоненти толерантності, можна представити межі толерантності у вигляді відрізка, початок якого визначає нульову толерантність, а кінець — максимальну толерантність. *Нульова толерантність* виникає внаслідок повного домінування компонента заперечення, *максимальна толерантність* визначається повною перевагою компонента прийняття. Тоді явище толерантності постає як реалізація компонента відхилення, балансування між запереченням і прийняттям за рахунок наведення позитивних резонів на користь прийняття, які компенсують резони на користь відкидання.

Згідно з такою інтерпретацією, логічно зробити висновок про існування тих явищ, які не підлягають толеруванню — ми маємо до них нульову толерантність, тобто повністю заперечуємо та відкидаємо відповідні суспільні практики. Тероризм, вбивство, недоборочесність, корупція, брехня — на жаль, перелік явищ, які не підлягають толеруванню за будь-яких умов досить великий.

Так само мають існувати явища, які підлягають максимальній толерантності, тобто приймаються нами, але відповідний перелік навести складніше. Однак, максимум толерантності можна визначити, якщо описати ті суспільні практики, які ми приймаємо. Приймається те, що вважається нормальним, тобто входить до наших суспільних практик, може бути зведене або пристосоване до них. Коли певна суспільна практика стає нормальною, ми припиняємо її терпіти і починаємо підтримувати — це явище можна назвати максимумом толерантності. Відтак, норма може розглядатися як максимум толерантності, аналогічно до того, як знання може розглядатися як максимум впевненості чи ймовірності.

Норма в цьому випадку являє собою «відносно абсолютне» поняття в тому сенсі, у якому це пояснює Ф. Дрекке на прикладі поняття «порожній»: «абсолютне, так, але лише згідно до певного стандарту.

Ми могли б сформулювати цю думку так: бути порожнім означає бути позбавленим усіх релевантних речей, тим самим виявляючи одночасно абсолютний (словом “все”) і відносний (словом “релевантні”) характер цього поняття» [2, с. 367]. Подібно до цього прикладу поняття норми також визначається згідно з певним стандартом, до якого можуть входити традиції, правові норми, суспільні вимоги тощо, які можна вважати відносними в певному смислі, але, згідно з цим визначенням (релевантним) контекстом, норма — абсолютна.

У зазначеному сенсі толерантність може розглядатися як процес, оскільки вона може збільшуватися аж до прийняття та зменшуватися аж до відкидання. Зміна рівня толерантності, на нашу думку, може визначатися рівнем суспільної взаємодії з толерованим явищем, зміщенням співвідношення позитивних і негативних резонів, зміною їх вагомості для суб’єкта толерантності.

2. Коли толерантність зникає

Толерантність зникає, коли вона не потрібна або неможлива. Толерантність непотрібна, коли суспільна практика, з якою ми взаємодіємо, стає нормою для нас. Так само толерантність непотрібна, коли ми ніяк не взаємодіємо з іншою суспільною практикою. Фактично, це означає, що відсутній компонент заперечення, вказаний Р. Форстом. Але толерантність буває не лише непотрібною, але і неможливою. Якщо норма не потребує толерування, оскільки вона являє собою максимум толерантності за рахунок повного домінування компонента прийняття, то суттєве переважання компонента заперечення підводить толерантність до мінімуму, аж до неможливості її здійснення.

2.1. Максимальна толерантність не потребує толерантності

Толерантність — це нормально, але вона незастосовна до нормального. У багатьох випадках толерантне ставлення на практиці зникає тоді, коли люди просто перестають думати, що певний тип поведінки є предметом несхвалення або взагалі негативного судження — відтак, зникає компонент заперечення, наведений Р. Форстом. Це те, що відбувається в багатьох частинах світу щодо видів сексуальної поведінки, які раніше не заохочувалися, а в деяких випадках каралися законом. Спільне проживання поза шлюбом чи гомосексуальні стосунки, навчання дітей з особливими потребами в інклюзивних класах чи буденна

співпраця з людьми, що час від часу потребують психологічної допомоги, поступово перестають викликати ворожі коментарі чи реакції, як це було в минулому. З часом вони перестають бути предметом оцінки, оскільки входять до прийнятних соціальних практик. Здається, що в таких випадках толерантність зникає в позитивному сенсі, оскільки, досягнувши свого максимуму, вона стає непотрібною. Навіть акцентування на толерантності як настанові в подібних випадках є нетолерантним. Так, якщо я на вечірці скажу своїм сусідам, що ми з чоловіком толерантно ставимося до гомосексуальних стосунків сусідської пари, або що ми толерантно ставимося до того, що наш син навчається у класі з дітьми, які мають затримку психічного розвитку, це буде звучати нетолерантно. Отже, *толерантність має функцію переведення іншого в норму*. Коли дещо стає нормальним, його перестають толерувати в позитивному смислі: його не терплять, а сприймають як належне.

2.2. Толерантність стосується не особи, а суспільної практики

У цьому ж сенсі ми не можемо говорити про толерантне ставлення до особи, хоча зазвичай саме так і вживається слово «толерантність». Здається, що тут наявна певна суперечність, але можна поглянути на це під іншим кутом: інша особа являє собою об'єкт максимальної толерантності, тобто той випадок, коли толерантність вже недоречна. Із зовсім невеликою натяжкою ми можемо віднести буття різних особистостей до норми: нормально те, що існують інші. Сама по собі особа — це носій автономності й гідності, і в цьому сенсі люди визнаються рівноправними та рівноцінними, тому до них незастосовні категорії толерантності чи терпимості, але застосовні категорії гідності та визнання.

Толерантність зі свого боку застосовується до комунікативних процесів, суспільних практик, ініціаторами й учасниками яких постають інші особи. Цілком виправдано говорити, що буття іншого розкривається в комунікації, відтак, ми здійснюємо оцінку тих суспільних практик, які демонструють позицію іншої людини, оскільки ми не маємо іншого доступу до особистості. Тому ми можемо говорити: «Я поважаю тебе, але не приймаю твій спосіб дій», — і в такий спосіб практикувати толерантність, але ми не можемо говорити про толерантне ставлення до деякої суспільної практики, якщо водночас ми не поважаємо і не приймаємо її носіїв. Б. Вільямс пише, що якщо одна група просто ненавидить іншу, як у випадку з клановою вендетою чи випадками

чистого расизму, насправді йдеться не про толерантність: люди, які беруть участь у цьому, радше повинні позбутися своєї ненависті, своїх упереджень або своїх неблаганних спогадів [10, с. 19].

2.3. Толерантність має бути обґрунтованою

Ю. Габермас наголошує, що термін «толерантність» використовується не стільки на позначення загальної схильності ставитися терпляче та великодушно до іншої людини, скільки на позначення певної політичної чесноти у відносинах з іншими громадянами. Але толерантність, на його думку, — це не зовсім те саме, що «громадянська» поведінка, яка ґрунтується на готовності співпрацювати, але скоріше — це спосіб дій у когнітивному конфлікті обґрунтованих позицій [5, с. 3].

У Габермасовому тлумаченні толерантності дуже яскраво проявляється роль критичного мислення і його тісний зв'язок із толерантністю. Толерантність передбачає право на дискусію, учасники якої максимально толерантні один до одного, оскільки визнають, що перед ними «інші» особи, які постають із максимумом толерантності за замовчуванням. Але толерантність не поширюється автоматично на способи обґрунтування, шляхи інтерпретації фактів, методи виведення висновків тощо. Тут у гру вступає критична оцінка, яка, згідно з критеріями, аналізує наявні резони та визначає міру допустимої толерантності.

Ми не можемо вибрати наявність чи взаємодію з іншими особами, оскільки вона є й існують певні правила, норми та закони, які санкціонують нашу відповідну поведінку. Ми не можемо заборонити діяльність об'єднання прихильників пласкої Землі, ми толерантні до них і поважаємо їхні права. Водночас наша толерантність настільки висока, що ми сприймаємо інших осіб як рівних собі в аргументації, а отже, як доступних для переконання. Але у випадку пласкоземельників, антивакцинологів, прихильників теорій змови й інших міфотворців сучасності ми не сприймаємо їхні погляди як «інші», навпаки, визначаємо їхні твердження як хибні, методи обґрунтування як невалідні, а засновки як недійсні — і внаслідок цього ми не толеруємо їхні заяви.

Є прості випадки зіткнення суперечливих позицій, які не потребують толерування. Коли людина припускається помилки чи говорить неправду, оскільки необізнана щодо реальної ситуації, — це не суперечлива позиція, а позиція, яка може бути скоригована і має бути виправлена. Коли ми маємо справу з очевидною хибістю і маємо докази на користь власної позиції — ми можемо аргументувати.

Ситуація суперечки щодо наближення до істини, прояснення чи уточнення не потребує толерантності щодо предмету суперечки. Але вона потребуватиме толерантності щодо учасників суперечки, яка має бути реалізована у праві повністю викласти свою позицію, використати потрібні аргументи, у праві бути вислуханим і праві на розуміння. Толерантність передбачає право бути вислуханим і зрозумілим, але вона діє в обидва боки: інша сторона має таке саме право.

2.4. Небезпека знижує толерантність

Дозволимо собі зробити деякі доповнення до умов існування толерантності. На нашу думку, толерантність пов'язана з поняттям безпеки. Можна толерувати те, що є безпечним для наших уявлень, способу життя, традицій. Якщо суспільні практики визнаються іншими, але водночас несуть небезпеку, підстава толерувати зникає, оскільки компонент прийняття зменшується до мінімуму. Саме тому так важко бути толерантним до іншої думки, якщо вона загрожує нашим власним переконанням, важко толерувати інший спосіб життя, якщо він загрожує своєму власному добробуту. Толерантним можна бути до того, що вам не загрожує та не наносить шкоди. Терпіти доводиться те, що вам заважає і загрожує. Завдання критичного мислення в цьому моменті — визначити, чи є певна суспільна практика загрозовою, чому вона загрожує, у який спосіб і якою мірою. На основі такої оцінки приймається рішення щодо можливості толерування.

Багато хто здатний толерувати негативні явища, вважаючи їх іншими способами життя, отримання прибутку чи статусу, або проявом допустимої позиції іншої особи. Така толерантність є результатом підміни оцінки сутності явища зверненням уваги на його наслідки, причому до уваги беруть лише безпосередні чи найближчі, короткострокові наслідки, фізичні чи економічні наслідки або наслідки для конкретних осіб, але часто опускають суспільні, а саме — наслідки для середовища функціонування самої толерантності. Коли ми толеруємо явище, яке становить загрозу нашим цінностям, способу життя, способу суспільної організації, ми дозволяємо такому явищу наближатися до рівня норми і згодом просто «впускаємо» його у своє життя як прийнятну для нас позицію.

Дехто може толерантно ставитися до корупції у сфері освіти доти, поки його дитина не піде навчатися. Але й тоді рівень толерантності може зменшитися, але не впасти до нуля, коли людина почне принципово відкидати таку практику як небезпечну, оскільки небезпека буде

оцінена дуже вузько. Рівень толерантності може підтримуватися резонами, які виправдовують певні незаслужені винагороди або послуги, якщо вони не надто обтяжливі для суб'єкта, але такі позитивні резони стають менш значущими, якщо кількість або обсяг таких послуг чи винагород перевищує міру можливостей суб'єкта. Так само для будь-якого явища: рівень толерантності падає, коли явище починає становити загрозу для суб'єкта толерантності. Тероризм, насилля, підвищення цін чи кількості навчального навантаження сприймаються як очевидна загроза, але й у цих випадках дехто зможе сформулювати позитивні резони не знижувати толерантність до нуля.

Дуже рідко толератор виходить із принципової позиції відкидання суспільної практики як небезпечної для суспільного середовища. Для цього треба оцінювати системні й віддалені наслідки. Відтак, існують явища, які ми взагалі не розпізнаємо як загрозу, оскільки не бачимо їхніх системних наслідків. Наприклад, ми часто оцінюємо брехню, фейк, дезінформацію та інші прояви хибі як безпечні для нас і толеруємо їх. Ми не розглядаємо ці явища як небезпечні, оскільки не бачимо прямої загрози для себе. Натомість ми можемо сприймати їх як жарт, свідчення невігластва й навіть привід вважати себе розумнішим за іншого тощо. Але згодом ці явища стають звичними та починають сприйматися як нормальні й ми починаємо перебудовувати своє сприйняття світу згідно з ними. Крім того, деякі небезпечні суспільні практики не ідентифікуються як явно небезпечні, оскільки вони незнайомі й ми не маємо досвіду у використанні методів розпізнавання їх як небезпечних. У таких випадках на перший план виходить критичне мислення, оскільки ситуація потребує прояснення, адже коли не все лежить на поверхні, потрібна «критика», оцінка ситуації згідно з критеріями «іншості» чи безпечності в цьому випадку.

3. Як критичне мислення взаємодіє з толерантністю

3.1. Критичне мислення регулює толерантність в епістемічному вимірі

Толерантність як настанова реалізується на інституціональному рівні в релігійній, політичній терпимості, економічних гарантіях і повазі до особистості. Але не існує правових гарантій меж толерантності у сфері інтелектуальній, а особливо в пізнавальній. Фактично, критичне мислення має виконувати цю функцію, але для успішного функціонування йому потрібна інституціональна підтримка, яка допомагає сфор-

мувати середовище, сприятливе для інтелектуальної толерантності. В інтелектуальному вимірі толерантність не регулюється чіткими правилами чи настановами і це, зокрема, є наслідком самої толерантності. Право на власну думку та свободу її висловлювати забезпечується на законодавчому рівні, але не існує правового підґрунтя обов'язку обґрунтовувати, підтверджувати чи доводити. Вимога поваги до особистості і терпимості до іншої думки чи певного виду інформації обмежується правовим полем і питаннями державної чи особистої безпеки. Водночас ігнорується питання інтелектуальної безпеки, під якою ми розуміємо не лише захист інтелектуальної власності, але і захист епістемічної спільноти й епістемічного середовища, за рахунок нормального функціонування яких здійснюється пізнання.

Епістемічна спільнота функціонує як сукупність суб'єктів, здатних виконувати певні пізнавальні дії та підтримувати відповідні пізнавальні стани. Такий суб'єкт повинен мати змогу досягати і підтримувати позитивні епістемічні статуси, тобто він має право пізнавати, дізнаватися, вірити, бути переконаним, впевненим, а отже, мати змогу свідчити, обґрунтовувати, переконувати, інформувати. Такі можливості забезпечуються епістемічним середовищем, яке включає в себе різноманітні умови, ресурси й обставини, що роблять можливими пізнавальні дії і підтримують їх результати. Епістемічне середовище передбачає експертність, методологічність, обізнаність тощо, але також потребує суспільного схвалення та підтримки своєї діяльності. Очевидно, що соціальний інститут не може критично мислити сам по собі, рівно як і не може поводитися толерантно, оскільки це царина окремих особистостей. Але завданням соціальних інститутів є забезпечення можливості індивідів бути толерантними та критично мислити за рахунок підтримки певних умов, у яких можуть бути реалізовані здатності оцінювати і толерувати.

3.2. Толерантність — презумпція, але не мета критичного мислення

І критичне мислення, і толерантність мають підстави для функціонування тоді, коли в наявності є конкурентоспроможні обґрунтування, які самі по собі є достатньо підкріпленими та правильними, їхні висновки слідують із засновків, але ці засновки концептуально неспівмірні. Відтак, толерантність може бути виправдана, якщо ми не володіємо раціональними способами порівняння позицій, оскільки концептуальні схеми (оціночні концепції), у межах яких стверджує-

ться їхня істинність, радикально відмінні. Та в будь-якому випадку і критичне мислення має бути толерантним, і толерантність критичною. Толерантність критичного мислення полягає в тому, що воно виходить із презумпції толерантності, але постійно переглядає та перевіряє її. Так, ми толерантно передбачаємо, що будь-яка позиція має право на існування, але це не означає, що ми покійно ставимо її в один ряд зі своїми уявленнями. Навпаки, ми намагаємося дослідити і випробувати іншу позицію, щоб точно зрозуміти, чи є вона принципово іншою і, можливо, рівноцінною, чи навпаки — вона існує у тій самій концептуальній схемі та її відмінності від нашої власної позиції продиктовані хибністю її чи наших передумов. Отже, ми виходимо з настанови толерантності, але вона не є самоцінною. Як і критичне мислення, толерантність — інструмент, який дозволяє нам досягати інших цілей.

3.3. Критичне мислення оцінює умови та межі толерантності

Критичне мислення — це рефлексивне мислення. Його рефлексивність пов'язана не тільки з тим, що воно постійно перевіряє саме себе на предмет правильності і прагне до самовдосконалення. Рефлексивність критичного мислення полягає також у тому, що воно одночасно послуговується критеріями та критично оцінює самі критерії і за необхідності уточнює наявні чи виробляє нові. Однією з важливих функцій критичного мислення є саме критеріальна функція, у процесі якої критичне мислення здійснює оцінку умов можливості того чи того явища. За допомогою застосування критеріїв критичне мислення визначає ступінь абстрактності, загальності чи універсальності, фіксує контекстуальні відмінності й визначає їхню роль у функціонуванні оцінюваного явища, іншими словами, критичне мислення дозволяє формулювати конкретні твердження на підставі загальних правил. За його допомогою можна досягти певної адекватності трансляції загального принципу в унікальний контекст. По суті, критичне мислення дає змогу формулювати обґрунтовані судження такого типу: ця настанова застосовується у цій ситуації в такому-то вигляді, з такою-то специфікою або дане загальне правило застосовується в такому контексті в такий-то спосіб.

Як це працює у випадку з толерантністю. Припустимо, суб'єкт або група суб'єктів стикається із суспільною практикою, невідомою їм раніше. Вони розуміють, що мають бути толерантними, але, окрім «презумпції толерантності», вони мають розуміти необхідність критичної оцінки цієї практики для того, щоб визначити, чи відповідає

вона критеріям толерантності. Фактично, спершу критичне мислення має дати відповідь на питання щодо доцільності толерування такої суспільної практики. Для цього потрібно встановити, чи існує спільна концептуальна схема, у межах якої можливі оцінка та порівняння, чи існують адекватні критерії, застосовні для оцінки обох позицій, і дійти обґрунтованого висновку — чи варто розглядати певну суспільну практику як «іншу» і якщо варто, то якою мірою і як можна реалізувати таке толерування. Отже, насамперед критичне мислення має дати відповідь на питання — з чим ми маємо справу: з іншим чи з хибним? Тобто чи не є позиція, представлена як відмінна, насправді хибою, помилкою, навмисним уведенням в оману в тій самій концептуальній схемі, у якій функціонує наша власна позиція. Варіантом критичної оцінки також може бути і перегляд власної позиції, якщо вона виявиться хибною на тлі відповідної аргументації.

У випадку різних концептуальних схем способи порівняння та встановлення суперечності неспівмірні, тому нерідко відповідна аргументація зводиться до преференцій смаку чи бажання. Так, ми не можемо порівняти християнське спасіння та буддійське просвітлення на предмет істинності, оптимальності, вигідності. Якщо ми опиняємося в ситуації необхідності (або що частіше — бажаності) такого порівняння, можливі кілька варіантів: (1) побудувати концептуальну надбудову — схему, яка буде несуперечливо включати ці підходи, за рахунок встановлення більш загальної структури; (2) відкинути всі внутрішні підстави для порівняння та зорієнтуватися на критерій, незалежний для обох підходів — користь, традиційність, право, економічна вигода тощо.

Обидва варіанти широко використовуються та яскраво демонструють способи обмеження толерантності за рахунок переведення неспівмірних суспільних практик у порівнювані або й конкурентні. Такі засоби дозволяють вирішити, чи варто запроваджувати державний вихідний на буддійські свята в країні, у якій традиційною релігією є християнство, або в нейтральному ключі розглянути питання щодо узгодження дати святкування Різдва різними конфесіями. Створення спільної точки відліку, критерію, мети тощо нерідко приводить до ситуації продуктивної конкуренції позицій. Навіть якщо позиції неспівмірні в їхніх власних концептуальних схемах, вони можуть змагатися в обґрунтованості в іншому вимірі — застосовності, прибутковості, нарешті — простоти чи краси. Така конкуренція приводить до прискіпливого перегляду позицій, вдосконалення аргументації з обох боків і загалом є позитивним явищем.

4. Небезпека толерування хибі на прикладі фейкових новин

Ми розглянули умови і межі толерантності та роль критичного мислення у їх визначенні. Отже, ми спробували наблизитися до обґрунтування наявності суспільних практик, які не можуть бути толеровані. Для цього ми спиралися на стандартний аналіз толерантності і критичного мислення та способи їхнього функціонування в суспільстві. Однак, на нашу думку, деякого поглиблення потребує питання щодо толерування брехні, фейку та дезінформації. Відтак, ми спробуємо обґрунтувати, чому не варто толерувати такі явища.

4.1. Що таке фейки

Фейковими новинами зазвичай називають історії, які імітують звичайні новини, але водночас хибно описують певні ситуації в реальному світі. У фейкових новин три основні характеристики: формально вони схожі на новини, стосуються реального світу, але водночас хибні. Іноді говорять про два типи фейкових новин: ті, які створені умисно для обману споживачів, і ті, які виникають внаслідок неумисного спотворення чи викривлення інформації внаслідок невірної інтерпретації чи недостатньої поінформованості. На нашу думку, фейкова новина завжди навмисна і слово «фейк» варто застосовувати саме в цьому сенсі. Натомість до ненавмисно спотвореної інформації доречніше використовувати термін «помилка». Це розрізнення фейкових і помилкових новин важливе з погляду можливості спростування: помилкову новину легше спростувати, аніж фейкову.

Яка мета фейкової новини? Здається, усе досить просто: увести в оману принаймні частину аудиторії та розповсюдитися. Фейк завжди актуальний, сучасний і стосується реального світу, часто він шокує, викликає сильні почуття (неважливо — позитивні чи негативні) і за рахунок цього широко ретранслюється. Ми не можемо відкидати ідею, що деякі люди продукують і поширюють фейки лише тому, що вони можуть це робити, їм це приємно або вони просто бажають популярності. Але свідоме продукування фейків, якісного хибного контенту, його масове поширення — це сьогодні ціла індустрія і було б наївно вважати, що вона працює на самозадоволення.

Ми не будемо торкатися в нашій роботі ідеологічних чи пропагандистських моментів продукування та поширення фейків, оскільки, на нашу думку, аналіз цього аспекту досить глибоко представлений

у сучасних дослідженнях і він настільки увійшов в наше життя, що важко знайти людину, яка б не розуміла, якого роду маніпуляцію передбачають фейки. Однак, навіть знаючи про те, що деяка новина є фейком, ми її в певний спосіб сприймаємо. Більш того, часто ми толеруємо фейкові новини, оскільки для нас вони потрапляють у проміжок між недопустимим і нормальним, між хибою й істиною, між небезпекою та захищеністю. Відтак, ми можемо знаходити резони, які підтримують толерування фейку, наприклад, унаслідок того, що ідея повного відкидання, заперечення та спростування видається нам надто складною і потребує суттєвих зусиль, водночас сам по собі фейк видається нам не надто небезпечним, адже ми розуміємо, що він хибний і не спираємося на нього в подальших міркуваннях. Але такий хід вже небезпечний, оскільки навіть абсурдний фейк є фактором деградації епістемічного середовища.

4.2. Як поводить себе фейк в контексті релевантних альтернатив

Скористаємося епістемічним підходом релевантних альтернатив (*relevant alternatives framework*), щоб проілюструвати цю небезпеку. RAF — це один із підходів до означення знання, запропонований як слабший варіант JTB-означення знання як обґрунтованого істинного переконання і вільний від його контрприкладів. Фреймворк релевантних альтернатив розроблений у межах контекстуалістського напрямку сучасної теорії пізнання, що значно наближає відповідне розуміння знання до застосування для аналізу буденних міркувань за рахунок уведення прагматичних контекстів. «У строгому контексті епістемології ми не знаємо нічого, однак у слабкому контексті ми знаємо дуже багато», — зазначає Д. Льюїс [8, с. 551]. Так, Ф. Дрекке пропонує розглядати знання як певний доказовий стан, у якому усунуті всі відомі відповідні альтернативи. Це дозволяє вважати знання абсолютним поняттям, але обмеженим релевантними альтернативами, що робить його застосовним до контекстів реального світу (див.: [2, с. 367]).

Я допускаю підтвержене істинне переконання без знання, як у вірі в лотерейний програш. Я допускаю знання без обґрунтування щодо розпізнавання облич та визначення статі курчат. Я навіть припускаю знання без переконання, як у випадку боязкого учня, який знає відповідь, але не впевнений, що вона вірна, і тому не вірить у те, що він знає. Можливість того, у чому суб'єкт не переконаний достатньою мірою і не має бути переконаним достатньою мірою, тим не менш може бути доречною альтернативою і не може бути проігнорована [8, с. 556].

У межах підходу релевантних альтернатив, суб'єкт має знання щодо певного стану справ, якщо він може виключити всі його релевантні альтернативи.

(RA) S знає, що p , якщо S має змогу виключити всі релевантні альтернативи p .

У цьому означенні альтернативами слід вважати ті твердження q_1, q_2, \dots, q_n , які описують той самий стан справ, але в такий спосіб, що неможливо, щоб одночасно були істинні q_1 і p , q_2 і p, \dots, q_n і p . Релевантними відповідні альтернативи можна назвати просто внаслідок того, що вони претендують на опис того самого стану справ.

Я знаю, що мого сусіда немає вдома, оскільки я маю змогу виключити релевантну альтернативу «мій сусід вдома», зателефонувавши йому на мобільний і отримавши відповідь, що він на роботі чи в метро. Але я не маю змоги так само просто виключити фейк, який проривається в мій фреймворк релевантних альтернатив: «Насправді мій сусід вдома, а на мобільний відповідає його таємний близнюк», або ще краще — злий рептилоїд. Така ситуація виглядає комічно та дещо параноїдально, але вона досить ілюстративна.

Схема релевантних альтернатив не надто стійка до похибок, але її важлива перевага в тому, що вона успішно функціонує в буденних міркуваннях. Крім того, (RA) фіксує лише можливість виключення релевантних альтернатив, але не вимагає від суб'єкта це обов'язково робити. Дійсно, у буденних міркуваннях нам часто досить мати лише деякий рівень впевненості, можливо, трохи більший, ніж для інших варіантів, для того, щоб вважати дещо знанням і успішно використовувати його як опертя для своїх висновків чи рішень. Часто суб'єкт може набути достатнього рівня впевненості лише за рахунок усвідомлення того, що він має змогу виключити релевантні альтернативи.

4.3. Відмінності помилки та фейку

Розгляд знання крізь призму релевантних альтернатив дає змогу побачити різницю між помилкою і фейком: помилку можна виправити, уточнити внаслідок з'ясування обставин, а фейк, особливо спеціально сконструйований, не дає можливості це зробити. Так, ми не маємо змоги відкинути альтернативи про таємного близнюка чи злого рептилоїда, оскільки не володіємо ніяким методом отримання достовірної інформації про цих істот. Але їх вплив на наше знання дуже важливий:

кожна невиключена альтернатива знижує епістемічний рівень опису стан справ, який претендує на статус знання.

Грубо кажучи, якщо прийняти всю диз'юнкцію альтернатив за істинну (1), то в ідеальному варіанті ми знаємо p , якщо $q_1 = 0, q_2 = 0, \dots q_n = 0$. Тоді можна вважати, що $p = 1$. У буденному міркуванні ця схема спрацьовує практично так само: якщо $q_1 \approx 0, q_2 \approx 0, \dots q_n \approx 0$, тоді ми вважаємо, що $p \approx 1$. Тобто, якщо ми приблизно знаємо, що всі релевантні альтернативи скоріш за все хибні (0) і за необхідності ми зможемо це довести, ми відкидаємо їх, а натомість приймаємо p як скоріш за все істинне твердження (1).

Інша ситуація виникає з фейком, який набуває статусу релевантної альтернативи. На відміну від помилки, фейк імітує інформацію, яка не має референту в реальному світі, тобто йому не відповідає ніяка ситуація, він не описує ніякий стан справ, але він виглядає так, як наче він це робить. Суб'єкт потрапляє в пастку — він намагається спростувати фейк, звертаючись до реальних станів справ, але не знаходить засобів ні підтвердити, ні спростувати його. Отже, фейк залишається у статусі невиключеної релевантної альтернативи і навіть коли суб'єкт розуміє, що перед ним фейк, він все одно не може приписати йому нульову ймовірність, оскільки розуміє, що немає достатніх підстав це зробити. Отже, суб'єкт формує універсальні виправдання, на кшталт, «ми ніколи цього не визнаємо», «у кожного своя думка», «це має право на існування», «все може бути» й далі.

4.4. Чому поширювати фейк небезпечно для нашого знання

Тиражування фейку виконує в цьому контексті дві функції: підтвердження та релевантності. По-перше, не маючи можливості виключити фейк зі списку релевантних альтернатив, суб'єкт готовий використати будь-який спосіб підтвердження, одним із яких на буденному рівні успішно працює повторюваність. Кожне повторення фейку підвищує його епістемічний статус у списку альтернатив і наближає його до норми, безпечності або й істини, оскільки суб'єкт отримує можливість спертися на авторитетність, прийнятність, поширеність у пошуку резонів для толерування фейку.

Толерантність тут грає з нами у складну гру. Ми звикли толерантно ставитися до інших поглядів і розуміємо, що в кожного є свої резони вважати так чи так, а отже, ми маємо вважати, що поширення певної інформації в певний спосіб зумовлене і якщо навіть не має бути прийняте до уваги, то принаймні має право на існування. Ситуація

ускладнюється тим, що ми дуже рідко маємо можливість з'ясувати справжні резони поширення тієї чи тієї інформації. Крім того, толерування одних дій особи нерідко переноситься на толерування інших її дій. Так, я можу не приймати і заперечувати методи роботи мого колеги, але вони не є для мене недопустимими, я їх успішно толерую, оскільки ідентифікую як інший підхід, який теж може приводити до хорошого результату, а в певний спосіб і розширити мій кругозір. Далі я поширюю свою толерантність на інші його дії, наприклад, в інформаційній сфері й поступово виявляється, що я толерую фейк, оскільки в мене є резони не відкидати його.

По-друге, поширення фейку дозволяє тримати його актуальним і тим самим не дозволяти суб'єкту виключити його з альтернатив внаслідок простого забування. Актуальність також може підмінити релевантність або створювати її штучно.

Отже, толерантне ставлення до фейку як до «іншої» позиції, думки, що має право на існування, породжує проблему на двох рівнях. На мікрорівні фейкові новини роблять помітними і, отже, релевантними альтернативи, які загрожують знанню. На макрорівні толерування фейку спричиняє деградацію епістемічного середовища, оскільки поширення фейкових новин робить наше епістемічне середовище менш сприятливим для досягнення позитивних епістемічних статусів, як-от знання та розуміння. Це досягається насамперед за рахунок підриву довіри до епістемічних інститутів і шляхом зміни епістемічних звичок [1, с. 23].

4.5. Що робити з фейками

По-перше, фейки потрібно вміти ідентифікувати. Для цього дійсно треба задіювати критичне мислення, яке дозволяє використовувати відповідні методи та критерії оцінки. Подібно до толерантності, яка балансує між повним відкиданням і беззаперечним прийняттям, критичне мислення — це серединний шлях між тотальним скепсисом і бездумною довірою. Саме критична оцінка дозволяє уникнути однаково непродуктивних позицій: «всі брешуть» і «кожен по-своєму правий», і відтак, ідентифікувати інформацію як брехню, фейк, навмисне введення в оману, або ж як цінну, важливу, або ж як «іншу» позицію, часом неприємну, але обґрунтовану.

По-друге, не поширювати безумовну толерантність до особи на толерантність до суспільної практики. Повага до іншої людини, визнання її прав і гідності — безсумнівна, але певні суспільні практики піддаю-

ться осуду незалежно від того, ким вони практикуються. Фейк, його створення та поширення — не підлягають толеруванню, незалежно від того, наскільки прихильно ми ставимося до відповідної особи.

По-третє, усвідомлювати небезпеку фейку, а відтак, припиняти ланцюжки його поширення й піддавати суспільному осуду причетних. Наші знання легко підірвати фальшивими новинами. Тож, можливо, профілактика — найкраща стратегія з усіх [1, с. 22]. К. Блейк-Тернер досить песимістично оцінює можливість боротьби з фейками, але наголошує на відповідальному ставленні до нашого епістемічного середовища.

Варто підкреслити особисту та міжособистісну відповідальність [...]. Я сумніваюся, що ми досягнемо значного прогресу у вирішенні проблем, які створюють фейкові новини, якщо не почнемо серйозно ставитися до них у наших епістемічних спільнотах, дорікаючи тим, хто їх поширює. Це важка пігулка, тому що в нашому епістемічному контексті віра у фейкові новини та їхнє поширення можуть бути ненавмисними. Але ненормальність контексту робить важливим дорікати один одному за те, що ми віримо і поширюємо фейкові новини, навіть якщо ми робимо це не зумисно [1, с. 23].

5. Висновки

Критичне мислення і толерантність належать до суспільно значущих компетентностей не лише тому, що вони бажані для громадянського суспільства, а ще й тому, що вони обидва є суспільно зумовленими та суспільно залежними. Бути раціональним і логічним або толерантним і терпимим неважко у сприятливому середовищі, яке наповнене іншими носіями цих якостей, які схвалюють і підтримують толерантність і критичність як настанови та практикують їх у взаємодії. Набагато важче бути толерантним у середовищі, яке не підтримує толерантність. І практично неможливо бути раціональним і провадити помірковану аргументацію серед людей, які прагнуть зруйнувати дискурс узагалі.

Критичне мислення передбачає методи, критерії, стандарти, і, хоча ми прагнемо називати їх суто раціональними, разом з тим вони також є суспільно зумовленими. Епістемічне середовище, у якому функціонує критичне мислення, є чутливим до суспільних стандартів, які формуються внаслідок актуальності, затребуваності, суспільного схвалення тих чи тих методів і критеріїв пізнання й оцінки. Статус різних методів аргументації чи способів підтвердження може відрізнятися внаслідок наявності відповідного суспільного запиту чи суспільного схвалення,

у такий спосіб формуючи «варіабельну норму» як умовно абсолютне поняття. Так, сьогодні «інсайдерська інформація», «фактчекінг» сприймаються як актуальні засоби підвищення достовірності, водночас дедуктивне обґрунтування або звернення до правових норм як критеріїв не викликають подібного ажіотажу. Однак, змінність способів обґрунтування не означає, що потрібно толерувати будь-які способи підвищення епістемічної цінності інформації (повторюваність, поширеність, популярність, загадковість тощо). Попри суспільну зумовленість й епістемічну «моду» можна говорити про певну стійкість самого аргументативного дискурсу й стабільність певних способів обґрунтування. Експертність, можливість перевірки на практиці, фактична істинність, узгодженість, дедуктивність тощо залишаються адекватними методами підтримки істинності й саме вони дають змогу формулювати критерії ідентифікації хиби.

References

1. *Blake-Turner C.* Fake news, relevant alternatives, and the degradation of our epistemic environment. *Inquiry*. 2020.
2. *Dretske F.* The Pragmatic Dimension of Knowledge. *Philosophical Studies*. 1981. Vol. 40. P. 363-378.
3. *Forst R.* Toleration. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Fall 2017 Edition. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>
4. *Forst R.* Toleration and its Paradoxes: A Tribute to John Horton. *Philosophia*. 2017. Vol. 45. P. 415-424.
5. *Habermas J.* Intolerance and Discrimination. *International Journal of Constitutional Law*. 2003. Vol. 1. Issue 1. P. 2-12.
6. *Kukathas C.* The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom. Oxford, 2003.
7. *Lægaard S.* Attitudinal analyses of toleration and respect and the problem of institutional applicability. *European Journal of Philosophy*. 2015. Vol. 23. Issue 4. P. 1064-1081.
8. *Lewis D.* Elusive Knowledge. *Australasian Journal of Philosophy*. 1996. Vol. 74. P. 549-567.

9. *Rawls J.* A Theory of Justice: Original Edition, Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press, 2020.
10. *Williams B.* Tolerant: An Impossible Virtue? *Tolerance: An Elusive Virtue.* Princeton: Princeton University Press, 1998. P.18-27.

TOLERANCE AND CRITICALITY: INTOLERANCE TO FALSEHOOD

Nadiia Kozachenko

Abstract. *Tolerance has limits.* Tolerance is an attitude that recognizes the other as equal but different. If we cannot distinguish between false and different, we may end up with counterfeit tolerance. In order to make such a distinction, we have to accompany tolerance with critical evaluation. If the conditions for the functioning of tolerance are violated and the corresponding attitude toward social practices continues to be called tolerance, we can obtain an unlimited tolerance that applies to everything. This kind of pseudo-tolerance is based on indifference or incompetence, but not on critical evaluation. There is also a forced tolerance for which there is no reason other than some kind of coercion. Neither is tolerance, even though they are called by the same term and can be applied in similar situations.

Tolerance supports the norm. Tolerance as a social phenomenon has an unobvious consequence—it changes the status of the tolerated phenomenon by bringing it to the level of social acceptance and later approval. Tolerance sanctions the tolerated phenomenon as a permissible other that cannot be criticized and can be accepted. With pseudo-tolerance, there is a danger that some phenomena will be accepted as socially acceptable for no reason. However, such phenomena directly destroy the environment of tolerance. For example: justifiable violence or harmless lies.

Not everything is tolerable. There are certain social practices that cannot be tolerated because they are not other but wrong or dangerous. The question of the possibility of tolerating social practices requires the use of critical thinking to find and apply appropriate criteria. Fake, lies, and misinformation cannot be tolerated because they destroy the conditions of tolerance in the epistemic community. They create irremovable epistemic alternatives that diminish the cognitive status of knowledge in general, thereby causing the degradation of the epistemic environment. To preserve the opportunity to be tolerant, we must worry about how we can maintain an environment in which we can be tolerant. Likewise, to be able to acquire knowledge, we must care for the epistemic environment in which we can do so productively.

Keywords: tolerance, conditions of tolerance, critical thinking, critical evaluation, limits of tolerance, fake, misinformation, disinformation.

Надійшла до редакції 19 вересня 2022 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



<https://doi.org/10.31812/apm.7634>

ІДЕНТИЧНІСТЬ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ, СОЦІОЛОГІЇ ТА ПСИХОЛОГІЇ: СПІЛЬНЕ І ВІДМІННЕ

Олена Оліфер

Анотація. У ХХІ ст. науковці приділяють значну увагу питанню ідентичності особистості. Цю категорію вивчають у філософії, гуманітарних і соціальних науках. Однак постає питання схожості та відмінності в розумінні поняття «ідентичність». Чи однаково розглядається ідентичність у філософії, соціології та психології? У статті зроблено спробу порівняти розуміння ідентичності як категорії у згаданих галузях дослідження.

Спочатку в роботі окреслено історичний розвиток ідентичності та розуміння цієї категорії у філософії, соціології та психології. В аналітичній філософії ідентичність — це питання про існування особистості в часі: чи ідентична певна особистість в момент часу t_1 особистості в момент часу t_2 . У психології ідентичність розглядають як відчуття себе незмінним суб'єктом думок у потоці свідомості та як ототожнення з соціальними ролями. Перше розуміння — особистісна ідентичність. Вона вивчається так само, як і у філософії. Інше тлумачення — соціальна ідентичність. Соціологія аналізує ідентичність переважно як соціальну ідентичність.

Далі у статті порівнюється розуміння ідентичності в аналітичній філософії, психології та соціології. В аналітичній філософії ідентичність особистості розглядається здебільшого як логічна конструкція, але поняття особистісної ідентичності в психології базується на теорії Чистого Его. Це означає, що ідентичність досліджено як мінімальну одиницю, тому вона не може бути проаналізована далі. Соціальну ідентичність розглядають як логічну конструкцію. Оскільки ідентичність особистості в аналітичній філософії та соціальна ідентичність у психології та соціології базуються на одному методологічному підході, у статті порівнюються ці дві категорії. У результаті порівняння виявлено деякі відмінності в розумінні онтологічного статусу категорії «ідентичність» та в її практичній реалізації.

Ключові слова: ідентичність особистості, соціальна ідентичність, особистість, відношення рівності, ідентифікація, концепція чистого Его.

Вступ

Останніми роками дослідження ідентичності посідає значне місце в аналітичній філософії. Спочатку до цієї категорії звернулися Й. Гейлі, П. Грайс, С. Шумейкер і Д. Віггінс, які поставили за мету здійснити аналіз локкіанської концепції ідентичності методами концептуального аналізу. Згодом усе більше філософів доєдналися до обговорення цієї проблеми — і в 1960-х рр. виникло так зване неолоккіанство — напрям в аналітичній філософії, представники якого досліджують локкіанську концепцію ідентичності особистості, намагаються вдосконалити та розвинути її з урахуванням здобутків сучасної філософії. Вихідною тезою неолоккіанства є думка про те, що ідентичність особистості зводиться до тяглості свідомості в часі. У центрі дискусії порушуються питання щодо критерію ідентичності: чи зводиться ідентичність тільки до свідомості і чи має значення фізична, або просторово-часова, протяжність для ідентичності особистості. У цей час до обговорення приєднався Е. Олсон, який розвинув матеріалістичний погляд на особистість. Він спробував витлумачити ідентичність особистості не через тяглість свідомості, а через існування людини як біологічної істоти. На думку Е. Олсона, особистість — один з етапів буття людини, який може навіть не бути найбільш тривалим. Життя складається з кількох стадій: доособистісної, особистісної та, можливо, післяособистісної. Оскільки буття особистості не охоплює усе життя, то слід говорити не про ідентичність особистості, а про ідентичність людини. А єдине, що забезпечує незмінність життя будь-якого індивіда, — належність до людини як біологічного виду [25]. Започаткований Е. Олсоном напрям отримав назву анімалізм.

Незважаючи на різницю між підходом Е. Олсона та концепціями С. Шумейкера, Д. Віггінса та ін., анімалісти і неолоккіанці розглядали проблему ідентичності в межах онтології. Проте вже у 1980-ті Д. Парфіт спробував перенести розгляд проблеми у площину етики, у такий спосіб започаткувавши новий напрям — нормативний, або етичний [26]. Якщо в межах онтологічного напрямку порушують питання щодо обґрунтування критерію ідентичності, створення моделі тяглості особистості в часі, то нормативний напрямок розглядає проблему покладання відповідальності й обов'язку через обґрунтування ідентичності особистості.

Третім значимим напрямом у процесі розгляду проблеми ідентичності особистості є нарративний, за яким ідентичність особисто-

сті створюється і підтримується в межах наративу — автобіографічної історії, у який інтегруються різні елементи досвіду. Наративний підхід, з одного боку, звертається до засад онтологічного підходу: розглядає єдність Я і тяглість свідомості, як умову існування ідентичності особистості, а з іншого боку, розглядає проблематику нормативного підходу: вивчає процеси відтворення ідентичності, виникнення особистості під час усвідомлення нею свого обов'язку та досліджує роль цінностей у формуванні життєвого наративу. Прикладом наративного підходу є концепція М. Шехтман, яка звертається до проблем тяглості свідомості й обґрунтовує механізм виникнення і відтворення ідентичності через звернення до проблеми покладання відповідальності, тобто у той самий спосіб, що і нормативний підхід. Дослідниця називає свою концепцію «погляд особистого життя» (*the personal life view*) [32, с. 110]. Більш детально ми окреслювали кожен із цих трьох напрямків — онтологічний, нормативний та наративний — у попередніх публікаціях [3, 4, 5].

Однак до проблеми ідентичності особистості звертаються також у межах психології та соціології. У психології одним із перших її описує В. Джеймс, який у «Принципах психології» розглянув ідентичність особистості у контексті потоку свідомості. Він ставить питання: якщо свідомість — це потік, що складається з різних думок, і кожна думка кількісно та якісно відрізняється від попередньої, чому людина усвідомлює себе однією і тією ж особистістю протягом тривалого часу? [15, с. 331].

Після В. Джеймса до проблеми ідентичності у психології зверталися Ч. Кулі, Е. Еріксон, К. Роджерс та ін. У 1970-х рр. ідентичність особистості стала розглядатися у соціальній психології. Зокрема Г. Таджфел і Дж. Тернер розглядають ідентичність як важливий чинник появи міжгрупової дискримінації. У 2011 р. у видавництві «Springer» був опублікований двотомний довідник досліджень ідентичності у психології, який засвідчує актуальність вивчення цієї теми [14]. Із того часу кількість публікацій щодо ідентичності особистості тільки збільшувалася, що свідчить про важливість цієї проблеми для наукової спільноти.

Соціологія звертається до ідентичності особистості трохи пізніше, ніж психологія. Дж. Мід розглядає цю проблему у книзі «Розум, Я і суспільство» (1934). Проте зазначимо: він не вживав термін «*identity*», використовуючи замість нього поняття «*Self*» — Я, або самість. Одним із перших у соціології, хто став експліцитно використовувати його, був представник Чиказької школи І. Гоффман. Він не присвятив

окремої роботи цій проблемі, але ідентичність є наскрізною темою монографій «Презентація себе у повсякденному житті» (1956), «Стигма» (1963) та «Ритуали взаємодії...» (1967). Пізніше теорія ідентичності активно розвивалася у працях Ш. Страйкера, П. Берка, Дж. Маккола, Дж. Сімонса та ін.

Ідентичність як категорія досліджується з позиції різних наук. На думку С. Холла, на межі ХХ-ХХІ ст. відбувся «справжній дискурсивний вибух» щодо ідентичності [13, с. 1]. За словами Е. Еріксона, слово «ідентичність» вживається настільки часто, що немає людини, яка б не чула його та не зрозуміла, про що приблизно йдеться [10, с. 24]. Проте виникає запитання: наскільки схожий підхід до розуміння ідентичності у філософії, психології та соціології. Щоб з'ясувати це, ми вирішили порівняти філософський підхід, наявний в аналітичній філософії, з тим, що розвивається в соціології та психології. Дослідження ідентичності під таким кутом дозволить конкретизувати уявлення про ідентичність, а також у перспективі — знайти нові методологічні підходи.

Витлумачення поняття «ідентичність»

Перше, на чому слід зупинитися, — потрактування поняття «ідентичність», від якого залежить постановка самої проблеми ідентичності особистості. У філософії, особливо в англійській, «ідентичність» означає тотожність. Тотожність може розумітися як категорія логіки й онтології. У першому випадку йдеться про відношення типу рівності між поняттями. Для цього відношення характерні властивості рефлексивності, симетричності й транзитивності. У другому — про застосування тотожності як відношення типу рівності в онтології. Тотожність може розумітися як відношення, що реально існує між різними етапами буття однієї речі, яке забезпечує збереження основних властивостей цієї речі, попри зміни, що з нею відбуваються. Це принцип збереження сутності речі, який уможливорює її існування в часі.

Р. Мартін і Дж. Барресі окреслюють три парадигми розгляду ідентичності в історії філософії [21, с. 1-3]. Перша охоплює античність і середньовіччя. У цей час ідентичність особистості розглядається імпліцитно, у контексті інших проблем, зокрема, через зв'язок душі та тіла. Загалом розуміння ідентичності в межах першої парадигми можна описати так: сутність людини полягає у властивостях її душі, поки душа зберігає зв'язок із тілом, людина залишається однією і тією

ж особистістю, незважаючи на усі зміни, що можуть відбуватися з нею протягом життя.

Друга парадигма починає розвиватися в Новий час і триває до XIX ст. На цьому етапі розвитку філософії ідентичність поступово виокремлюється в самостійну проблему. Як ми зазначали в попередніх публікаціях, уперше її виокремив Дж. Локк, запропонувавши розглядати незмінність особистості в часі не через ототожнення її з матеріальною чи нематеріальною субстанцією, а через усвідомлення свого Я (*Self*) у часі: поки особистість може пригадати свої дії в минулому, вона зберігає ідентичність [6, с. 63-65].

Третя парадигма розвивається в аналітичній філософії, мета якої — усебічно проаналізувати проблему ідентичності та прояснити певні «сліпі плями», наявні в класичних концепціях. Наприклад, у локкіанській концепції механізм встановлення ідентичності ґрунтується на порівнянні особистості з собою в теперішньому і минулому, але цей принцип не можна застосувати для опису ідентичності в майбутньому. Аналітична філософія, особливо концепції 1980-х рр., намагається запропонувати модель, яка б описувала ідентичність у минулому, теперішньому та майбутньому. Іншим важливим завданням аналітичної філософії є всебічна перевірка концепцій ідентичності особистості, щоб з'ясувати, чи можна застосувати певний пропонований метод або концепцію «за умови, якщо». Наприклад, як описувати ідентичність особистості, якщо уявити, що її спогади та думки скопійовали ще двом іншим. Чи слід вважати цих трьох людей однією особистістю, а якщо так, то хто нестиме відповідальність за вчинок, скоєний одним із них? Тобто аналітична філософія активно застосовує метод уявного експерименту для моделювання гіпотетичних ситуацій і в такий спосіб здійснює аналіз наявних концепцій. Такий підхід можна порівняти з розв'язуванням головоломок, а Р. Нозік називав аналіз ідентичності через застосування уявних експериментів своєрідними коанами для філософів [24, с. 47].

В аналітичній філософії, особливо в онтологічному підході, проблема ідентичності особистості розуміється як збереження сутності особистості протягом існування в часі, або мовою аналітичних філософів: проблема ідентичності — це визначення засад, за якими між особистістю x_1 на відрізку часу t_1 та особистістю x_2 на відрізку часу t_2 є відношення тотожності. Із такого тлумачення ідентичності є кілька важливих наслідків: (1) ідентичність — це відношення особистості щодо самої себе, а не щодо інших, але водночас тотожність із самим собою може бути проінтерпретована як відмінність від інших або як унікаль-

ність кожної конкретної особистості; (2) ідентичність — відношення тотожності між етапами буття особистості; (3) і вона тлумачиться так само, як в логіці, тобто властивості симетричності, рефлексивності і транзитивності повинні зберігатися між етапами буття особистості.

В онтологічному підході свідомість розглядають як чинник, що забезпечує зв'язок між етапами буття свідомості. Проте М. Шехтман зазначає, що її важко проаналізувати в межах певної моделі, так само як важко представити сукупність досвіду людини, або її спогади, як два етапи, між якими наявне відношення типу рівності. Зрештою М. Шехтман робить висновок, що «якісна ідентичність змісту свідомості є недостатньою, щоб зафіксувати те, що має відношення до ідентичності особистості» [32, с. 75-76]. Тому в аналітичній філософії зроблено спроби переосмислити модель опису ідентичності. Зокрема Дж. Маккі пропонує розглядати ідентичність не стільки як відношення тотожності між етапами буття, скільки як зв'язок між виконанням дії та її виконавцем. Відношення ідентичності виникає, коли людина визнає, що вона і той, хто виконав дії, це одна і та ж особистість. Тобто відбувається ототожнення між дією та діячем, а ідентичність постає як результат привласнення або приписування виконаної дії собі [19, с. 183].

Така модель розуміння ідентичності як відношення виконавця до дії використовується в нормативному підході. К. Ровейн зазначає, що осмислення індивідом себе як виконавця дії та пригадування інших пережитих подій призводять до необхідності визнання феноменологічної перспективи, тобто до визнання існування Я, якому приписується певний досвід [28, с. 15]. К. Корсгор звертає увагу на те, що психічна сфера особистості складається з різних бажань, потягів, мотивів, які лежать в основі діяльності. Перед виконанням дії особистість зіштовхується з ситуаціями боротьби мотивів. Ця ситуація ніби розщеплює Я; щоб вийти з неї, треба зробити вибір, тобто усунути чинник, що розколює Я. Зробивши вибір, суб'єкт приписує наслідки вибору собі, несе за них відповідальність. Ідентичність виникає як зв'язок між суб'єктом і його вибором, між визнанням наслідків вибору і тим, хто робить цей вибір [16, с. 100-111]. Отже, ідентичність особистості — це не тільки феноменологічний зв'язок між дією та діячем, але також зв'язок між різними компонентами Я, що забезпечують його єдність і цілісність.

Робимо висновок, що у філософії під ідентичністю мають на увазі (1) відношення тотожності особистості до самої себе, (2) зв'язок між дією і діячем, на основі якого виникає почуття відповідальності та покладання обов'язку, (3) як зв'язок між компонентами Я, що обумовлює

цілісність особистості як суб'єкта пізнання та діяльності.

У психології та соціології також наявні кілька підходів до тлумачення поняття «ідентичність». В. Джеймс говорить про ідентичність як відчуття, що є «синтетичною формою, необхідною для кожної думки» [15, с. 330]. Це таке відчуття, що сприймається в думці й обумовлюється речами, про які думають як про Я-нинішнє та Я-вчорашнє. У думці вони не тільки охоплюються разом як її предмет. Індивід усвідомлює, що ці дві версії Я тотожні [15, с. 330]. Відчуття ідентичності таке ж, як і будь-яке інше наше сприйняття однаковості явищ. Воно виникає як висновок, що ґрунтується або на подібності у фундаментальному відношенні, або на безперервності в розумі порівнюваних явищ. Як бачимо, розуміння ідентичності у В. Джеймса подібне до наявного у філософії. Однак науковець наголошує, що ідентичність не слід розглядати як певну метафізичну чи абсолютну єдність, оскільки це суб'єктивне, наявне у свідомості почуття, а не об'єктивний факт. Причиною виникнення відчуття ідентичності є відчуття свого тіла та зв'язку з ним протягом часу, і проявляється як любов до себе [15, с. 321]. Для В. Джеймса ідентичність — наявне в потоці свідомості суб'єктивне відчуття зв'язку з тілом, що постійно присутнє у свідомості, ніби у фоновому режимі. Навіть коли думки змінюють одна одну, воно залишається постійно наявним і може актуалізуватися у свідомості під час рефлексії, коли індивід думає про своє буття на різних проміжках часу. Тоді ідентичність сприймається як тотожність між двома сприйняттями себе.

Однак поступово розвивається потрактування ідентичності як образу себе очима інших. У Ч. Кулі слово «ідентичність» не вживається, але він говорить про єдність і цілісність Я як когнітивного утворення, що здобувається через досвід, і яке можна класифікувати як почуття, що об'єднує різні стани індивіда та підштовхує до діяльності [9, с. 180-181]. Дослідник вважав Я найбільш особливою, центральною структурою, яка має певну «практичну відокремленість» від свідомості: Я — не те ж саме, що і свідомість, оскільки за природою воно не відрізняється від інших когнітивних утворень, проте індивід із практичною метою виокремлює своє Я, оскільки в нього виникає необхідність розмежувати Я як певне стале уявлення про себе та свої думки, що є об'єктами, які приписуються Я [9, с. 182].

У Ч. Кулі увага переключається на пояснення структури Я та процесу його виникнення. Він вважає, що Я — це складне утворення, що включає такі елементи: (1) уявлення про те, як виглядає Я очима інших людей, (2) уявлення про те, як цей інший розглядає нас, (3)

відчуття Я, як наприклад, відчуття сорому або гордості [9, с. 184]. Структура Я обумовлена процесом його виникнення: Я є результатом певного «відчуття присвоєння», коли в ранньому дитинстві індивід мимохіть спостерігає за поведінкою інших і навчається діяти відповідно до поведінки інших [9, с. 192-193]. Поступово дитина накопичує достатньо досвіду, щоб відрізнити свої емоційні стани та дії від емоцій та дій інших і присвоює ці емоційні стани собі як певному суб'єкту, звідси і виникає Я. Отже, Я проявляється як уявлення індивіда про себе самого, але завжди спрямоване на інших людей. Цю психологічну структуру можна порівняти із дзеркалом, оскільки, зіставляючи себе з іншими, людина починає розуміти себе [9, с. 184]. Тобто Я, або ідентичність, — це «уявлення чи система уявлень, почерпнута зі спілкування з іншими людьми, які свідомість сприймає як свої власні» [9, с. 94].

Подібний підхід можна спостерігати в соціологічній концепції Дж. Міда. Як і Ч. Кулі, він вважав, що особистість Я (*Self*) є продуктом соціальної взаємодії, оскільки воно формується у процесі інтеріоризації зовнішніх впливів під час комунікації [23, с. 140]. Важливим чинником при цьому виступає пам'ять: особистість формує Я в досвіді, а пам'ять уможливує співвіднесення будь-якого сприйняття з Я. І якщо б її не було, то особистість не могла порівняти здобутий досвід із Я [23, с. 170].

Я (*Self*) характеризується цілісністю, хоч у своїй структурі й поділяється на дві частини: «*I*» та «*me*». Ці два компонента Я не протистоять один одному, але й не зводяться один до одного. Структура «*I*» виникає з досвіду та ґрунтується в пам'яті. Це здатність усвідомлювати себе суб'єктом, приписувати собі певний досвід і відчуття. Компонент «*me*» — уявлення про себе, що базується на сприйнятті себе ніби очима інших, і являє собою узагальнений досвід взаємодії з довкіллям [23, с. 177-178]. «*Me*» ґрунтується на самосвідомості, на рефлексивному зверненні до себе. Це узагальнений образ себе, з урахуванням соціальних очікувань усіх інших індивідів, із якими індивід контактує.

І якщо компонент «*I*» сталий, то «*me*» — мінливий, оскільки є суспільно прийнятною реакцією, проявом особистості в ситуації взаємодії та пристосування до суспільства. Про взаємодію цих двох компонентів Дж. Мід писав так: «Для повного вираження Я необхідні два аспекти — як “*I*”, так і “*me*”. Щоб належати до спільноти, людина повинна прийняти установку інших членів групи; щоб мислити, вона повинна користуватися цим зовнішнім соціальним світом. [...] Саме через свій зв'язок з іншими членами даного суспільства — в силу виникаючих у такому суспільстві раціональних соціальних процесів — вона і стає

громадянином» [23, с. 199]. У Дж. Міда ми бачимо двоїсте потрактування категорії ідентичності особистості. З одного боку, ідентичність полягає у відчутті цілісним суб'єктом у часі (компонент «*I*»). Це відчуття аналогічне з тим, що описував В. Джеймс. З іншого боку, ідентичність — уявлення, або образ, що складається в особистості про саму себе в результаті суспільної взаємодії (компонент «*me*»).

Поступово окреслюється тенденція розводити ці два уявлення. Зокрема, в Е. Еріксона, сприйняття особистістю себе суб'єктом у часі позначається словом «его-ідентичність» (*ego identity*) [10, с. 49]. А певна автобіографічна історія й уявлення про себе, що формується в суспільстві, називається ідентичністю (*identity*). У К. Роджерса сукупність уявлень про себе, що створюють основні установки та впливають на поведінку, отримали назву Я-концепція (*self-concept*) [27, с. 115], а відчуття особистістю себе суб'єктом діяльності у часі — почуттям самосвідомості (*self-awareness*) [27, с. 128].

Починаючи з 1960-х, у соціології, а потім у психології, вводиться поняття «соціальна ідентичність». У «Стигмі» І. Гоффман проводить розрізнення між соціальною ідентичністю (*social identity*) й особистісною ідентичністю (*personal identity*). Соціальна ідентичність пов'язана з виконанням певної соціальної ролі. Це соціальний статус особистості [12, с. 12]. І. Гоффман під особистісною, або біографічною, ідентичністю розуміє набір дій, емоційних станів, біографічних фактів [12, с. 73]. Проте він як соціолог надавав більшого значення соціальній ідентичності, оскільки суспільна взаємодія між людьми відбувається залежно від їхнього соціального статусу, ситуації (у межах одного колективу або людей із різних колективів), і соціальної ролі, що виконується в межах колективу. Він вважав, що через дослідження ідентичності можна з'ясувати правила суспільної взаємодії.

Психологи Г. Таддфел і Дж. Тернер витлумачують соціальну ідентичність як «знання індивіда про те, що він належить до певної соціальної групи разом з емоційною та ціннісною значимістю приналежності до цієї групи» [30, с. 283]. Соціальна ідентичність — це когнітивне утворення, що пов'язане з емоційними переживаннями щодо приналежності до певної соціальної групи і що виникає як результат взаємодії в соціальному просторі. Ідентичність є завершальним етапом, а також результатом тривалого процесу, що охоплює кілька стадій: (1) соціальну категоризацію — аналіз довкілля та виділення з соціального простору важливих соціальних груп; (2) соціальну ідентифікацію — ототожнення індивіда себе з обраною групою; (3) власне соціальну ідентичність — результат ідентифікації, що проявляється у

стійких уявленнях про приналежність до певної соціальної групи [29, с. 69]. Соціальна група живе, поки її члени мають спільну долю та спільні риси, на основі яких згуртовуються, і які використовуються для порівняння з іншою соціальною групою. Мета цього порівняння — підкреслити власну унікальність. Проте соціальна ідентичність не є чимось сталим і заданим на все життя. Навпаки: ця когнітивна структура змінює своє змістове наповнення, якщо людина не задоволена соціальною групою, вона може вийти з неї, що спричинить зміну соціальної ідентичності.

Ш. Страйкер і П. Берк розглядають ідентичність як певну соціальну роль, для якої характерна типова поведінкова реакція. Ідентичностей може бути безліч, однак особистість створює ієрархію ідентичностей [31, с. 559-560]. П. Берк пропонує таку ієрархію ідентичностей: 1) ідентичності, засновані на ролі, 2) групові ідентичності, 3) особистісні ідентичності [8, р. 112].

Звісно, між психологічним і соціологічним підходами у витлумаченні соціальної ідентичності є різниця. П. Тоїтс і Л. Віршап зауважують, що соціологія робить акцент на механізмі створення соціальної ідентичності окремого індивіда, а психологія зосереджується на образі «ми»: досліджують створення колективних ідентичностей, що дозволяють різним людям взаємодіяти як одна колективна особистість [33, с. 107]. Натомість Д. Хеїзе вважає, що психологічні теорії ідентичності аналізують відчуття приналежності до певної групи та факт членства в ній, а соціологічні — досліджують поведінку: виконання соціальної ролі всередині соціального інституту чи соціальної групи [20, с. 188].

Однак, незважаючи на можливі розбіжності, соціологічні та психологічні концепції формують розуміння ідентичності як результат ототожнення з певною соціальною роллю або соціальною групою. Отже, у науковому дискурсі закладене Дж. Локком тлумачення ідентичності особистості як тотожності з самим собою в часі поступово замінюється на розуміння ідентичності як ототожнення з іншими. Це ми можемо простежити в українській науці, де тема ідентичності починає активно розглядатися у 2000-х. Наприклад, Л. Нагорна про ідентичність пише так: «У системі соціогуманітарних наук поняттям “ідентичність” позначається психосоціальний феномен, який дає змогу аналізувати структуру ціннісних смислів, досліджувати базові потреби людини чи групи, коло їхніх інтересів і уподобань, рівень їхніх здібностей і рольових функцій» [2, с. 13]. М. Козловець пише, що категорія ідентичності розглядається з позиції теорії ідентифікації, тобто ототожнення себе з іншими, але при цьому ідентичність як категорія «має

радше описовий, а не концептуальний характер» [1, с. 32-33]. Наведені погляди ближче до розуміння ідентичності в соціології та психології, ніж наявні в аналітичній філософії.

Ідентичність в аналітичній філософії vs. ідентичність в соціології та психології

В аналітичній філософії факт існування ідентичності завжди полягає в усвідомленні особистості себе тотожною протягом певного часу. Ідентичність можуть також витлумачувати через збереження цілісності Я в часі. Проте збереження цілісності в часі досягається через порівняння особистістю себе на різних етапах буття. У психології ідентичність полягає у відчутті себе суб'єктом та в порівнянні себе з іншими людьми. У соціології під ідентичністю розуміють образ себе, що виникає в результаті ототожнення з певною соціальною групою. Тобто в аналітичній філософії ідентичність розглядається з однієї позиції: із позиції тотожності з самим собою в часі; а в психології та соціології наявний поділ на особистісну ідентичність (відчуття себе суб'єктом) і соціальну ідентичність (усвідомлення приналежності до певної соціальної групи). Особистісна ідентичність (усвідомлення себе суб'єктом у часі) є філософським розумінням ідентичності. Проте у психології та соціології йому надають менше уваги, концентруючись на дослідженні соціальної ідентичності.

Спільне в розумінні ідентичності в усіх зазначених науках пов'язане з ідеєю цілісного Я протягом життя індивіда. Проте можуть використовуватися різні моделі для опису існування Я в часі. В аналітичній філософії, зокрема в працях Й. Гейлі та П. Грайса, окреслено два можливі методологічні підходи: (1) Я як Чисте Его, (2) Я як логічна конструкція.

Перший підхід – картезіанський. Він описує Я як субстанцію та суб'єкта пізнання. Я постає як вихідна категорія, «кінцева онтологічна одиниця», яка вже далі не може бути проаналізована та розкладена на компоненти [11, с. 29]. Прикладом подібної позиції у філософії ХХ ст. є погляд Дж. МакТаггарта. У «Природі існування» він пише, що Я є субстанцією, і це так звана первинна частина, нематеріальне утворення, з якого складається всесвіт [22, с. 120]. Відповідно до другої позиції, Я є Юмовим пучком відчуттів: Я розглядається як певна структура, що складається з компонентів, які проявляються як різні

явища психіки, мають неоднакову тривалість у часі і можуть проявлятися з різною інтенсивністю. Зауважимо, що більшість аналітичних філософів, зокрема згадані Й. Гейлі та П. Грайс, звертаються до другої методологічної моделі.

А от у психології та соціології дещо складніше: соціальна ідентичність розглядається через модель логічної конструкції, а особистісна ідентичність (відчуття суб'єктності) пояснюється через модель Чистого Его. Останнє характерне для ранніх досліджень ідентичності, зокрема для В. Джеймса та Дж. Міда. Наприклад, В. Джеймс використовував словосполучення «чисте его» щодо Я, яке розглядав у двох площинах: як емпіричне Я та Чисте Его (*Pure Ego*) [15, с. 292]. Чисте Его — це позиція, з якої суб'єкт діє і якій приписує свої вчинки. Чисте Его — постійно присутнє в потоці свідомості відчуття себе, що коріниться у взаємозв'язку з власним тілом. Це принцип єдності свідомості. Однак особистість може в думках розглядати себе як об'єкт пізнання в акті рефлексії. Тоді особистість починає розглядати себе як об'єкт, не втрачаючи при цьому відчуття своєї суб'єктності [15, с. 331-332]. Ставлення до себе як до об'єкта В. Джеймс називає «емпіричне Я» [15, с. 293]. Воно постає як інтеграція Чистого Его і трьох інших компонентів: матеріального, духовного та соціального. Матеріальний компонент пов'язаний із тілом людини, але також розповсюджується на те, що людина вважає «своїм», тобто на побутові речі та житло. Духовний компонент — це сукупність усіх станів свідомості, що включає також моральні переживання й почуття людини. Він актуалізується, коли індивід думає про себе як про істоту, що мислить. Соціальний компонент особистості виникає тоді, коли інші люди визнають певного індивіда соціальним суб'єктом [15, с. 293-296]. Отже, науковець показує, що особистісна ідентичність (відчуття суб'єктності) є Чистим Его, факт наявності ідентичності лише констатується. Чисте Его як принцип тотожності не може бути розкладений на компоненти. Водночас емпіричне Я аналізується через модель логічної конструкції, і саме воно стає у В. Джеймса предметом подальшого аналізу.

Оскільки соціологія та психологія роблять акцент на дослідженні соціальної ідентичності, і їй віддають перевагу над особистісною ідентичністю, то надалі ми будемо фокусувати увагу на розгляді саме соціальної ідентичності й порівняємо її з ідентичністю особистості у філософії. Крім того, соціальну ідентичність та ідентичність особистості у філософії описують за допомогою моделі логічної конструкції Я, що уможливило їх порівняння. Порівняння Чистого Его у психології та філософського розуміння ідентичності було б утруднене, якщо взагалі

можливо, оскільки їх описують різними концептуальними моделями.

Друга риса для порівняння підходів до ідентичності — онтологічний статус ідентичності. У філософії ідентичність розглядають як відношення тотожності між етапами буття особистості, або між компонентами Я. Проілюструвати такий підхід можемо на прикладі класичного уявного експерименту Т. Ріда про хлопця, офіцера та генерала [7, с. 157-158]. Уявімо, що є певний чоловік, якого в дитячому віці часто карали за витівки. Потім він став офіцером, і під час бою проявив мужність та захопив прапор ворога. У цей момент він пригадав, як був хлопцем і як його покарали за те, що він зривав фрукти в чужому саду. Згодом цей офіцер став генералом. Будучи вже в літньому віці, генерал пам'ятав, як був офіцером і як захопив прапор ворога в бою, але забув, як у дитинстві був покараний за крадіжку фруктів із чужого саду. Т. Рід розглядає ідентичність як відношення тотожності між етапами буття «хлопець», «офіцер» і «генерал». Якщо герой уявного експерименту відчуває себе на нинішньому етапі тією особистістю, що виконувала дії на попередньому етапі, то між цими етапами встановлюється відношення ідентичності.

Оскільки ідентичність витлумачують як відношення типу рівності, то її розглядають через властивості симетричності, рефлексивності та транзитивності. Рефлексивність означає, що особистість на кожному етапі буде тотожна самій собі в межах цього етапу. В уявному експерименті «хлопець» буде тотожний самому собі увесь час перебування на цьому етапі, «офіцер» буде тотожний «офіцеру», а «генерал» — «генералу». Симетричність полягає в тому, що, якщо етапи буття «офіцер» та «хлопець» визнаються між собою як тотожні, то «хлопець» буде тією самою особистістю, що й «офіцер», і навпаки. Теж саме можна стверджувати щодо інших етапів у бутті людини. Транзитивність означає, що, якщо «хлопець» тотожний «офіцеру», а «офіцер» тотожний «генералу», то між етапами буття «генерал» і «хлопець» наявна тотожність. Тобто генерал — це та сама особистість, що і хлопець. Д. Льюїс додає, що ідентичність особистості — це відношення, яке не допускає ступенів рівності [18, с. 146]. Ідентичність або зберігається між етапами буття, або втрачається, що і намагався продемонструвати Т. Рід. У розглянутому уявному експерименті під сумнів ставиться транзитивність: якщо людина забуває віддалене минуле, то транзитивність між двома етапами буття порушується, що призводить до втрати тотожності між етапами. Тобто філософ показує, що людина в літньому віці перестає бути тією ж самою особистістю, якою була колись у дитинстві. Відповідно, ідентичність особистості не може бути

пояснена через пригадування, і не може ґрунтуватися на свідомості, а значить: треба відшукати краще обґрунтування для ідентичності.

Соціальна ідентичність — сукупність уявлень про приналежність до соціальної групи. Соціальна ідентичність формується в результаті процесу ідентифікації — ототожнення індивіда з певною групою. Це образ у свідомості, що створюється на підставі встановлення відношення типу рівності між індивідом і групою на основі певної спільної риси, але не саме відношення типу рівності.

Із цього випливає третя відмінність між ідентичністю в аналітичній філософії та соціальною ідентичністю у психології та соціології: ідентичність як відношення тотожності у філософії — внутрішнє відношення, а соціальна ідентичність може бути схарактеризована як результат зовнішнього відношення. Аналітична філософія розглядає ідентичність як відношення, що зв'язує різні етапи життя особистості, яка порівнюється сама з собою. Ідентичність особистості у філософії не передбачає наявності інших для порівняння, як і не може бути задана ззовні іншими людьми. Як слушно зауважив Д. Льюїс, питання про ідентичність просте, оскільки будь-яка річ завжди тотожна самій собі [17, с. 193]. Соціальна ідентичність передбачає наявність інших: окремих індивідів або соціальної групи, оскільки вона постає як результат ідентифікації — порівняння себе з іншими. Соціальна ідентичність інтеріоризована зовнішніми впливами. Судження про наявність певної соціальної ідентичності окремого індивіда можуть формулювати члени групи, до якої він належить; а у філософії судження про наявність ідентичності може виносити тільки особистість про себе, особливо це стосується наративних і неолоккіанських концепцій, останні пояснюють наявність ідентичності тяглістю психічних процесів у часі.

Остання, четверта, відмінність між ідентичністю особистості та соціальною ідентичністю полягає в їхньому різному практичному здійсненні. Ідентичність особистості у філософії реалізується як відчуття тяглості власного буття. Дж. Локк стверджував, що без ідентичності немає особистості. Тобто, якщо людина з різних причин втрачає ідентичність, особистість її також зникає, замість неї утворюється нова. Отже, у філософії ідентичність — це необхідна умова для існування особистості як суб'єкта пізнання та діяльності.

Соціальна ідентичність як така також є необхідною умовою для існування особистості, оскільки будь-яка особистість виникає в результаті взаємодії з іншими. Проте соціальна ідентичність (як соціальна роль, приналежність до групи) може змінюватися протягом життя людини без виникнення загрози повної втрати особистості.

Висновки

Наше порівняння показує, що, справді, є різниця в розумінні категорії ідентичності в аналітичній філософії, з одного боку, та у психології і соціології, з іншого. У філософії ідентичність розглядається як відношення типу рівності між етапами буття особистості. У соціології та психології — категорія ідентичності переосмислюється від відчуття власної суб'єктності до соціальної ідентичності — виконання певної соціальної ролі й уявлення про приналежність до соціальної групи. Якщо порівнювати соціальну ідентичність та ідентичність як таку, то вони відрізняються за своїми характеристиками: соціальна ідентичність — зовнішнє відношення, передбачає наявність іншого, а ідентичність особистоті розуміється як відношення тотожності, яке є внутрішнім і не передбачає порівняння з іншими. Ідентичність як така завжди одна, а соціальних ідентичностей може бути декілька. Втрата або зміна соціальної ідентичності може бути відчутною для певної людини, але не призводить до знищення її особистості, водночас як без наявності ідентичності як такої індивід не може бути особистістю, і його особистість не може існувати протягом часу.

Спільним між двома категоріями є те, що вони обидві важливі для існування особистості: ідентичність як така пов'язана з набуттям здатності бути суб'єктом пізнання і діяльності, а соціальна ідентичність — це реалізація особистості як суспільної істоти.

Література

1. *Козловець М.А.* Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: монографія. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009.
2. *Нагорна Л.П.* Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань: монографія. Київ: ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2011.
3. *Оліфер О.Є.* Критерії ідентичності особистості в англо-американській філософії. *Актуальні проблеми духовності.* 2017. Вип. 18. С. 129-147.
4. *Оліфер О.Є.* Наративний підхід до проблеми ідентичності особистості в аналітичній філософії. *Актуальні проблеми духовності.* 2020. Вип. 21. С. 46-61.

5. Оліфер О.Є. Нормативний або етичний підхід до проблеми ідентичності особистості в сучасній англо-американській філософії. *Актуальні проблеми духовності*. 2019. Вип. 20. С. 29-43.
6. Оліфер О.Є. Проблема ідентичності особистості у філософії Античності та Нового часу. *Актуальні проблеми духовності*. 2016. Вип. 17. С. 60-71.
7. Рід Т. Розділ 6. Про думку пана Локка щодо нашої особистісної ідентичності. *Актуальні проблеми духовності*. 2021. Вип. 22. С. 156-159.
8. Burke P. Identity Theory. Oxford : Oxford University Press, 2009.
9. Cooley C.H. Human Nature and The Social Order. New York : Charles Scribner's Sons, 1922.
10. Erikson E.H. Identity: Youth and Crisis. New York : W.W. Norton & Company, 1968.
11. Gallie I. Is the Self a Substance? *Mind*. 1936. Vol. 45. № 177. P. 28-44.
12. Goffman E. Stigma: Notes on the management of spoiled identity. London : Penguin, 1963.
13. Hall S. Introduction: Who Needs «Identity»? *Questions of Cultural Identity*. London : Sage Publications, 1997. P. 1-17.
14. *Handbook of Identity Theory and Research*. New York : Springer, 2011.
15. James W. The Principles of Psychology. Vol. 1. New York : Henry Holt And Company, 1890.
16. Korsgaard C. Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit. *Philosophy & Public Affairs*. 1989. Vol. 18. P. 101-132.
17. Lewis D. On the Plurality of Worlds. Oxford : Basil Blackwell, 1986.
18. Lewis D. Survival and Identity. *Personal Identity*. Blackwell Publishing, 2003. P. 144-167.
19. Mackie J.L. Problems from Locke. Oxford : Clarendon Press, 2005.

20. *MacKinnon N.J.*, Heise D.R. *Self, Identity, and Social Institution*. New York : Palgrave Macmillan, 2010.
21. *Martin R.*, Barresi J. Introduction: Personal Identity and What Matters in Survival: A Historical Overview. *Personal Identity*. Blackwell Publishing, 2003. P. 1-74.
22. *McTaggart J.M.E.* *The Nature of Existence*. Vol. 2. Cambridge: The University Press, 1927.
23. *Mead G.H.* *Mind, Self, And Society: From The Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago : The University of Chicago Press, 1934.
24. *Nozick R.* *Philosophical Explanations*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1981.
25. *Olson E.T.* *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. New York: Oxford University Press, 1999.
26. *Parfit D.* *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
27. *Rogers K.R.* *A Way of Being a Person*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1980.
28. *Rovane C.* *The Bounds of Agency: An Essay in Revisionary Metaphysics* Princetoon : Princeton University Press, 1998.
29. *Tajfel H.* Social Identity and Intergroup Behaviour. *Social Science Information*. 1974. № 13 (2). P. 65-93.
30. *Tajfel H.*, Turner J.C. The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. *Key readings in social psychology. Political psychology: Key readings*. New York: Psychology Press, 2004. P. 276-293.
31. *Stryker S.* Identity Salience and Role Performance: The Relevance of Symbolic Interaction Theory for Family Research. *Journal of Marriage and Family*. 1968. Vol. 30, № 4. P. 558-564.
32. *Schechtman M.* *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*. Oxford : Oxford University Press, 2014.
33. *Thoits P.A.*, Virshup L.K. Me's and we's: Forms and functions of social identities. *Self and identity: Fundamental issues*. Oxford : Oxford University Press, 1997. P. 106-133.

References

1. *Kozlovets M.A.* Fenomen natsionalnoi identychnosti: vyklyky hlobalizatsii : monohrafiia. Zhytomyr : Vyd-vo ZhDU im. I. Franka, 2009.
2. *Nahorna L.P.* Cotsiokulturna identychnist: pastky tsinnisnykh rozmezhuvan : monohrafiia. Kyiv : IPIEND im. I. F. Kurasa NAN Ukrainy, 2011.
3. *Olifer O.Y.* Kryterii identychnosti osobystosti v anhlo-amerykanskii filosofii. *Aktualni problemy dukhovnosti.* 2017. № 18. S. 129-147.
4. *Olifer O.Y.* Naratyvnyi pidkhid do problemy identychnosti osobystosti v analitychnii filosofii. *Aktualni problemy dukhovnosti.* 2020. № 21. S. 46-61.
5. *Olifer O.Y.* Normatyvnyi abo etychnyi pidkhid do problemy identychnosti osobystosti v suchasni anhlo-amerykanskii filosofii. *Aktualni problemy dukhovnosti.* 2019. № 20. S. 29-43.
6. *Olifer O.Y.* Problema identychnosti osobystosti u filosofii Antychnosti ta Novoho chasu. *Aktualni problemy dukhovnosti.* 2016. № 17. S. 60-71.
7. *Reid T.* Rozdil 6 Pro dumku pana Lokka shchodo nashoi osobystisnoi identychnosti. *Aktualni problemy dukhovnosti.* 2021. № 22. S. 156-159.
8. *Burke P.* Identity Theory. Oxford : Oxford University Press, 2009.
9. *Cooley C.H.* Human Nature and The Social Order. New York : Charles Scribner's Sons, 1922.
10. *Erikson E.H.* Identity: Youth and Crisis. New York : W.W. Norton & Company, 1968.
11. *Gallie I.* Is the Self a Substance? *Mind.* 1936. Vol. 45, № 177. P. 28-44.
12. *Goffman E.* Stigma: Notes on the management of spoiled identity. London : Penguin, 1963.
13. *Hall S.* Introduction: Who Needs «Identity»? *Questions of Cultural Identity.* London : Sage Publications, 1997. P. 1-17.
14. *Handbook of Identity Theory and Research.* New York : Springer, 2011.

15. *James W.* The Principles of Psychology. Vol. 1. New York: Henry Holt And Company, 1890.
16. *Korsgaard C.* Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit. *Philosophy & Public Affairs*. 1989. № 18. P. 101-132.
17. *Lewis D.* On the Plurality of Worlds. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
18. *Lewis D.* Survival and Identity. *Personal Identity*. Cornwall: Blackwell Publishing, 2003. P. 144-167.
19. *Mackie J.L.* Problems from Locke. Oxford: Clarendon Press, 2005.
20. *MacKinnon N.J.*, Heise D.R. Self, Identity, and Social Institution. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
21. *Martin R.*, Barresi J. Introduction: Personal Identity and What Matters in Survival: A Historical Overview. *Personal Identity*. Cornwall: Blackwell Publishing, 2003. P. 1-74.
22. *McTaggart J.M.E.* The Nature of Existence. Vol. 2. Cambridge: The University Press, 1927.
23. *Mead G.H.* Mind, Self, And Society: From The Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago: The University of Chicago Press, 1934.
24. *Nozick R.* Philosophical Explanations. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1981.
25. *Olson E.T.* The Human Animal: Personal Identity Without Psychology. New York: Oxford University Press, 1999.
26. Parfit D. Reasons and Persons. Oxford: Clarendon Press, 1984.
27. *Rogers K.R.* A Way of Being a Person. Boston: Houghton Mifflin Company, 1980.
28. *Rovane C.* The Bounds of Agency: An Essay in Revisionary Metaphysics Princeton: Princeton University Press, 1998.
29. *Tajfel H.* Social Identity and Intergroup Behaviour. *Social Science Information*. 1974. № 13 (2). P. 65-93.

30. *Tajfel H., Turner J.C.* The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. *Key readings in social psychology. Political psychology: Key readings.* New York: Psychology Press, 2004. P. 276-293.
31. *Stryker S.* Identity Salience and Role Performance: The Relevance of Symbolic Interaction Theory for Family Research. *Journal of Marriage and Family.* 1968. Vol. 30, № 4. P. 558-564.
32. *Schechtman M.* Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life. Oxford: Oxford University Press, 2014.
33. *Thoits P.A., Virshup L.K.* Me's and we's: Forms and functions of social identities. *Self and identity: Fundamental issues.* Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 106-133.

IDENTITY IN ANALYTIC PHILOSOPHY, SOCIOLOGY, AND PSYCHOLOGY: SIMILARITY AND DIFFERENCE

Olena Olifer

Abstract. In the twenty-first century, scholars pay considerable attention to the question of the identity of a person. This category is studied in philosophy, humanities, and social studies. However, there is a question of similarity and differences in the understanding of the term "identity". Is identity viewed the same in philosophy, sociology, and psychology? The paper attempts to compare the understanding of identity as a category in the mentioned fields of study. First, the article outlines the historical development of identity, sociology, and psychology and the understanding of this category. In analytic philosophy, identity is the question of a person's existence over time: whether the person at time t_1 is identical to a person at time t_2 . In psychology, identity is regarded as the feeling of being an unchanged subject of thoughts in the stream of consciousness and as the identification with social roles. The first understanding is personal identity. It is viewed the same as in philosophy. The other is social identity. Sociology considers identity predominantly as social identity. Then, the paper compares the understanding of identity in analytic philosophy, psychology, and sociology. In analytic philosophy, personal identity is viewed as logical construction, but the notion of personal identity in psychology is based on the Pure Ego theory. It means identity is a minimal unit and cannot be analyzed further. Social identity is regarded as logical construction. Personal identity in analytic philosophy and social identity in psychology and sociology are based on the same methodological approach, so the paper compares these two categories. As a result of the comparison, some differences have been found in the understanding of the ontological status of the category "identity" and its practical realization.

Keywords: personal identity, social identity, person, the relation of equality, identification, logical construction, Pure Ego theory.

Надійшла до редакції 18 жовтня 2022 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<https://doi.org/10.31812/apm.7630>

ДО ПРОБЛЕМИ ФОРМУВАННЯ ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНОЇ ПЛАТФОРМИ ІНВАЙРОНМЕНТАЛЬНОЇ ОСВІТИ

Галина Балута

Анотація. У XXI столітті все більше уваги приділяється розвитку екологічного мислення. Замість того, щоб теоретично опанувати природу, людина має піклуватися про неї. Рівноцінне ставлення до природи має стати виховною універсалиєю, тому розглядається як цінність. Екологічна культура аналізується як етика збереження і герменевтична практика. Однак еколого-дискурсивна парадигма все ще залишається проблематичною в освіті. Серйозним недоліком освіти є фрагментарність пізнання, відсутність методологічної платформи, яка забезпечує картину єдності світу, «сімейної спорідненості» його явищ. Відтворення загальної картини є можливим шляхом введення у пізнавальний горизонт етичного «розуміючого» дискурсу. Тому метою статті є аналіз комплексного підходу у філософії освіти. У статті розглядається екологічна антропологія як методологічна основа еколого-дискурсивної парадигми, а також теоретико-методологічна платформа інвайронментальної освіти: (а) концепт цінності життя і його продовження у всіх проявах і формах (А. Швейцер), (б) холистичне світорозуміння, принципи: простоти, когерентності, доцільності як вихідні у схемах пояснення (А. Вайтхед), (в) комунікативна етика, інтегральний методологічний плюралізм як різні способи інтерпретації сутності (К. Вілбер), (г) нові моделі пізнання. Наголошується, що екологічне мислення неможливо сформувати без зміни епістемологічної моделі. Таким чином, замість фактів і компетенцій, пізнання людини має базуватися на цінностях. У роботі висвітлено ідею діагностичного пізнання, яке базується на цінностях. Отже, метафізична картина світу має значущий теоретико-методологічний потенціал, який розгортається у пізнавальному й етичному горизонті та є практикою освітньої рефлексії, яка інтегрує різні типи раціональності, трактує процес модернізації в освіті як реабілітацію онтологічних цінностей, витіснених інструментальними цінностями технічного прогресу.

Ключові слова: розуміння, герменевтика, цінність, методологія, евристика.

Філософія освіти є сферою сучасної практичної філософії, яка активно залучає «глобалізаційний параметр», враховує необхідність включення його аспектів як важливої компоненти сучасних освітніх програм. Питання якою має бути сучасна освіта включає результати дискусій, які звертають увагу на необхідність формування «соціального мислення», враховують запити часу та сценарії глобального розвитку. Відзначимо, що прогресивні парадигми освіти, задіяні в освітньому просторі, є партикулярними, вузькоспеціалізованими і тому лише частково придатними для успішного подолання глобальної кризи, оскільки, по-перше, залишаються одномірними, або наукоцентричними, а по-друге, не розрахованими на формування важливих ситуативних компетентностей, співвідносних із мінливими параметрами біосфери, техногенними наслідками раціональної культури. Освіта залишається за межами важливих цілей та соціальних цінностей, серед яких антропологічний дискурс, орієнтований на розуміння нелінійних закономірностей буття, цінностей розумного співіснування, усвідомлення природи як «дому буття». Спеціалізація, необхідна для розвитку цивілізованого мислення, негативно вплинула на філософське мислення освічених людей і, таким чином, на розвиток інститутів, покликаних сприяти освіті. Прогрес науки, що викликав предметне відмежування університетів, їх автономії, — сприяли звуженню широти мислення, — відмічав А. Н. Вайтхед [1]. Мислитель приділяв особливу увагу темі освіти як показнику інтелектуального прогресу, її принципам, зокрема — принципу розуміння як критерію належної освіти. Що ж має на увазі Вайтхед, коли міркує про розуміння як освітній принцип і спосіб мислення? У підсумку, йдеться про усвідомлення загального сенсу освіти — збереження біосоціального базису як середовища нашого існування. Вайтхед мотивує підсилити увагу до «розуміння», «якщо цивілізація збирається вижити» [1].

Критика недоліків традиційної освітньої культури, спостережувана і сьогодні, є небезпідставною, оскільки практично не враховується актуальний соціальний контекст та його реальні виклики. Як відомо, серед освітніх проблем найбільш гостро стоїть проблема розриву між освітою і соціальною динамікою, не розглядаються нагальні соціальні проблеми, їхні причини, наслідки, рішення. Ні особистий успіх, ні соціальний престиж окремо взятої країни не можуть мислитися як такі на фоні гострих загальнолюдських проблем, передусім, екологічних загроз, які демонструють синергійну природу з її особливою логікою та непередбачуваністю. Серйозним недоліком освіти є фрагментарність пізнання, відсутність методологічної платформи, яка

забезпечує картину єдності світу, «сімейної спорідненості» його явищ. Відтворення загальної картини є можливим шляхом введення у пізнавальний горизонт етичного «розуміючого» дискурсу, як це мислив Вайтхед, і пропонують також П. Фрейре, Ю. Н. Харарі, С. Д. Салас, В. Лефевр, Ф. Зімбардо, вказуючи на інформаційну і методологічну недостатність традиційної освіти, яка, зберігаючи стійке концептуальне ядро об'єктивізму, виключає ціннісні засади буття, не враховує його системні виміри, метафізичні плани; зводить до мінімуму рефлексивні практики, зберігаючи дух інтелектуальної конкуренції та індивідуальної прагматики.

У вітчизняній традиції екологічна тема в освіті представлена у працях А. Єрмоленка, І. Попової, С. Клепка, С. Куцепал, Т. Андрющенко та ін. Екологізація освітнього простору розглядається як головне завдання модернізації освіти ХХІ ст. При цьому у проблемному полі залишається питання теоретико-методологічного базису інноваційної та актуальної освітньої практики. Постає питання: які концепти, компетентності педагогічної епістемології можуть бути визначені як методологічні пріоритети освітньої культури нового типу.

Нові імперативи. Лейтмотивом філософії А. Н. Вайтхеда була ідея єдності природи людини та суспільства, розуміння життя як впорядкованого процесу, в якому людина та її інтенції мають бути гармонійно вбудовані в загальний порядок природи. Концептуальний проект, накреслений філософом, спонукає актуалізувати ціннісні (етичні), екологічні, комунікативні аспекти освіти, практично реалізувати імперативи «етики збереження», «етики співіснування», «етики розумних трансформацій», на відміну від некерованої «етики радикальних трансформацій». Таким чином як освітню універсалію можна запропонувати інвайронментальний, дискурсивно-екологічний підхід, який актуалізує етику спільної відповідальності суб'єктів задля збереження і розумного перетворення життєвого середовища. Як зауважує А. Єрмоленко:

Кантове запитання «що я повинен робити?» не втрачає актуальності, доповнюючись запитанням — що ми повинні робити разом, як обґрунтувати нашу спільну відповідальність, в якій була б ідентифікована й індивідуальна відповідальність [2, с. 25].

Наголошується, що «ніколи досі не стояло питання відповідальності за своє існування людини як виду, адже досі людина була не в змозі цілковито знищити себе як частину природи» [2, с. 182].

А. Єрмоленко актуалізує платформи, сформовані етикою Г. Йонаса, який під впливом ідей А. Н. Вайтхеда, включив у горизонт етичного дискурсу метафізичну основу.

Обґрунтування такої етики, яка вже не може обмежуватися сферою безпосередніх людських стосунків, повинно мати своїм наріжним каменем метафізику, виходячи з якої тільки й можна поставити запитання, чому люди взагалі мають бути у світі, отже, безумовно значущим є імператив, який вимагає забезпечити існування людей і в майбутньому [...]. Старі питання про відношення між буттям і належністю, причиною і метою, природою і цінністю мають бути онтологічно переорієнтовані, щоб по той бік ціннісного суб'єктивізму по-новому укорінити обов'язок людини в бутті [3, с. 8].

Ідея «турботи про себе» постає комплексом, який каталізує заміну пізнавального вектору, ціннісних інтенцій в освітніх програмах, ядром яких є принцип розуміння та його кореляти.

Принцип розуміння. Існують різні інтерпретації розуміння, як-от наприклад, фіксація зв'язків і відношень у формі знань чи інтегральна єдність. Принцип розуміння як «інтегральну єдність» — платформу пізнання, пояснення та інтерпретації актуалізують А. Уайтхед, Г. Гадамер, К. Вілбер, Д. Дойч, Р. Пенроуз та ін. Д. Дойч пише:

У майбутньому розуміння охопить загальну концепцію реальності всі пояснення будуть розумітися на фоні універсальності, а кожна нова ідея буде автоматично намагатися висвітлювати не тільки конкретний предмет, а у різній мірі всі предмети. Поглиблене розуміння, яке ми у підсумку отримуємо від цього великого об'єднання, може значно перевищити те, що принесло будь-яке із попередніх пояснень [4].

У лінгвістичній філософії була обґрунтована принципова відмінність інтерпретативних схем для різних культурних типів. Незважаючи на таку відмінність, «розуміння» постулювалось як універсальна платформа спільних соціокультурних практик (К. Юнг, Л. Вітгенштайн, Ю. Габермас). Також у соціальних науках береться до уваги підхід М. Вебера, за яким розуміння визначає смисл соціальної дії, її ціннісну спрямованість, що, на жаль, не завжди враховується у пізнавальних практиках, орієнтованих на «пізнання заради пізнання». Набуває методологічної вартості ідея про соціальний світ як конструкт його агентів (А. Шюц, П. Бурдьє, Е. Гідденс та ін.). Звідси випливає реальна можливість освітніх трансформацій єдиного типу і у підсумку — формування стійких аксіологічних пізнавальних засад, незалежно від культурних форм і традицій освіти.

Таким чином, конструкт пізнання може бути доповнений розумінням, що можна тлумачити як самоочевидний базис, за аналогією з мовою, яку ми можемо тлумачити як знання-розуміння, яке не потребує доведень. Інвайронментальна платформа мислиться як «розуміюча» методологія, яка включає:

(а) концепт цінності життя і його продовження у всіх проявах та формах (А. Швейцер), порівняльну футурологію, позитивні та негативні евристики (Г. Йонас);

(б) холістичне світорозуміння — визнання пріоритету цілого, що у свою чергу є частиною іншого цілого (у такій формі не суперечить редукціонізму), принципи: простоти, когерентності, доцільності як вихідні у схемах пояснення (А. Н. Вайтхед);

(в) комунікативну етику — процедури раціональної комунікації (К.-О. Апель), інтегральний методологічний плюралізм як різні способи інтерпретації сутності (К. Вілбер) [5];

(г) герменевтичну методологію;

(д) нові моделі пізнання та знання. Користуючись здобутками науки і, перш за все, філософії, ми можемо ретельніше осмислити зазначену пізнавальну модель, її переваги, проблемні кути, передумови адаптації в освітньому середовищі, співвідносячи наявний стан освіти з реальними можливостями та практичними соціальними потребами.

Програма Г. Йонаса: цінність життя, негативні евристики. Стосовно першого положення нашої програми візьмемо до уваги концепцію Г. Йонаса. Незважаючи на значну кількість досліджень в етичній теорії, його етична програма все ще недооцінена у реальній практиці. Йонас не приховував впливу метафізичної традиції А. Н. Вайтхеда, яка є конструктивною, передусім, у методологічному значенні. На відміну від класичної антропоцентричної моделі, Йонас обґрунтовує метафізичну модель реальності, включивши у неї також принцип «вразливості природи», пропонує нове розуміння знання як інформації, пов'язаної з середовищем, що є «відповідною каузальним масштабам нашої діяльності». Йонас актуалізує конструкт прогнозу — «порівняльну футурологію», відповідає на питання: чому треба сприяти, а чого варто уникнути, намагається окреслити актуальні цінності, морально-етичні імперативи «турботи про збереження життя», вважаючи їх пріоритетними щодо традиційних епістемологічних цілей. В етичній теорії філософ доповнює позитивні евристики класичної етики і концентрує увагу на евристичних страхах, «вводячи в усталене досі поняття людини її ймовірне знищення» [3, с. 50]. Негативні евристики філософ вважає більш продуктивними практиками — негативні сценарії є однією з можливостей запобігання «апокаліптичній перспективі». Власне у такий «негативний» спосіб можливо виокремити реальні цінності.

Інструментом зазначеної практики повинні бути розумові експерименти з використанням логічних технік та продуктивної уяви.

Серйозним засновком “science fiction” є висування таких розумових (уявних) експериментів, результати яких можуть мати евристичну функцію [3, с. 54].

По-друге, рекомендує змістити акцент уваги з традиційних позитивних значущостей в бік «неблага» у зв'язку з аналізом негативних ймовірностей, по-третє, стверджує думку про більш пильне ставлення до починань, оскільки прискорення технологічного розвитку не залишає часу для корекції, яка стає дедалі складнішою, а свобода дедалі обмеженішою.

Холізм: світ як ціле. Ми розташовані у життєвому середовищі, не маючи можливості охопити його як ціле, але імпліцитно припускаємо цю якість, категоризуючи реальність на засадах єдності та цілості. Вже є аксіомою: функціонування системи можливе, якщо вона функціонує як ціле. Даоські мудреці, буддійська філософія та античні мислителі обґрунтували принцип холізму: реальним є ціле, яке визначає властивості частин. Холістична методологія — передбачає різнобічне осягання суті предмета — властива філософському мисленню як такому: реальність не є випадковою структурою, а є частиною закладеного порядку.

На перший погляд, усунення крайнощів партикулярної освіти можливе за рахунок ствердження вихідного відношення «людина — природа — Всесвіт» та заміни ціннісних інтенцій освіти, що полягають у моральному шануванні природи, але потрібно зауважити, що у такому сенсі принципи екологічної етики постають не як категоричні, а лише як гіпотетичні. Вони у певній мірі реалізовані у сучасному освітньому процесі, але не є дієвими, наскільки це вимагає час. З іншого боку, «екологічне мислення» за межами практичного опанування природи, її вдосконалення — є категорією, на відміну від знань. Також все ще зберігається загальнонаукова схема пояснення від нижчого до вищого, від природи до людини як розумного, але свавільного володаря природного творіння, що зрештою руйнує біологічний фундамент. Схема пояснення «вищого через нижче» абсолютизує природні начала — інстинкти, що набувають сублімованої чи раціоналізованої форми, є не менш проблематичними, оскільки зникає антропологічний фундамент: ціннісна сфера, притаманна людині. Людина як така з її системою цінностей, що олюднюють світ, зникає з духовного горизонту, залишаючись у просторі фактів, а далі — інстинктів. Отже, єдність соціального і біологічного, простоти і складності, людини і природи може бути зрозумілою крізь призму нелінійного порядку — «системи і синергії».

Холізм — ідея про те, що обґрунтованими є тільки пояснення, зроблені на основі систем більш високого рівня, протилежність редукціонізму [5].

Д. Дойч висловлює припущення, що розуміння залежить не від змісту нашого знання, а від його структури, уподібненій структурі реальності загалом. Класичні філософські постулати підводять до висновку про те, що все що є у людині, її свідомості, наприклад, раціональність, доцільність, властиве також природі, але у неявній формі.

Педагогічні герменевтики: світ як книга. Погодимось з думкою, що досягнення істини виходить далеко за межі емпіричних методів, що, як правило, розглядаються як остання інстанція у структурі дослідження. А. Єрмоленко пропонує низку стратегій, які дозволять сконструювати стійкий фундамент нової картини реальності шляхом заміни антропоцентричної моделі на біоцентричну та її кореляти, осмислення і впровадження економік нового типу, визначення меж втручання людини у природу, герменевтичну методологію «розуміння природи» — тлумачення світу як семантичної цілісності. З іншого боку, на основі ідей Г. Йонаса, формується тенденція «нарощування потенціалу суб'єктивності та свободи в живій природі».

Тлумачення світу як певної смислової та семантичної єдності уможливує ставлення до нього не тільки як до об'єкта пояснення, опанування та інструментального панування, а й як до суб'єкта розуміння, з яким можна знайти спільну мову, застосовуючи до нього герменевтичні методи пізнання [2, с. 195].

Досить оригінальною є стратегія розуміння і витлумачення «мови природи», яка у найбільшій мірі сягає витоків філософської культури доби Відродження, а також більш віддалених етапів, є предметом дослідження екологічної герменевтики, етології. Філософський інтерес, зорієнтований на відношення до екосистеми, в основі якого було б не тільки їх пояснення, а й розуміння, принаймні часткове, — відмічає А. Єрмоленко [2, с. 193]. Пригадаємо, що ідею розуміння мови світу в термінах семантики розглядали Т. Парацельс, Г. Галілей, І. Ньютон, Г. Сковорода, а також Г. Бломенберг, К. Лоренц, Я. фон Іксюль, К.-О. Апель та ін. Так, Апель пропонує позицію «комунікативного порозуміння» між людиною і природнім світом, його мовною грою. Етологія і соціобіологія не зможуть впоратися без квазігерменевтичної евристики [6, с. 441]. Світ — «універсальна бібліотека», книга, яку треба опанувати шляхом залучення герменевтичної методології. Тлумачення світу як книги приводить до наступних висновків: (а) світ утворює

певну єдність, спорідненість, неповторність своїх елементів; (б) існує необхідність розшифрування, закодованих у ній смислів [2, с. 194-195]. Однак герменевтика природи передбачає діалог, симетричність комунікації, «розуміючи» людину як суб'єкта природної довіри, завдяки якому мовчазна природа отримує можливість говорити.

Нові виміри пізнання. Знання як смисл. Пізнання, його специфіка залежить від системи відліку, перспективи спостереження. Багатоманіття форм раціональності не викликає заперечень, але укорінений концепт наукової раціональності як єдино виправданої форми не підлягає часу. Тривалий час пізнавальна настанова зберігає наукоцентризм, який спробував деконструювати Е. Гусерль, доводячи, що, на відміну від науки, саме життєвий світ є очевидністю, яка не потребує перебудови свідомості. Наука як система об'єктивних даних є вбудованою у життєвий простір, а не навпаки. Стає очевидним, що абсолютизація наукоцентричної моделі з її формами призводить до розриву між людиною та її буттєвим середовищем, руйнування механізмів взаємодії з ним на рівні адекватної смислової обробки, спорідненої з контекстом. Таким чином, наукова раціональність постає як у певному сенсі відокремлений конструкт, який кардинально і грубо актуалізується у життєвому середовищі, без огляду на всі можливі варіанти подальшого розвитку наукової події — експансія науки у простір природи. Поліфонія філософських дискусій сконцентрувала увагу на питанні, чим є пізнання у його альтернативних формах, що встановлює актуальність феноменологічного та герменевтичного дискурсів у педагогічній епістемології.

Оригінальний підхід до трактування пізнання був запропонований У. Матураною і Ф. Варелою, які доводять, що пізнання — інструмент адаптації до середовища. Таким чином, пізнання, його результати є життєвою цінністю і за межами зв'язку з життєвою системою, її різними модальностями, не є релевантними. Результати досліджень культурних практик як особливих пізнавальних стратегій досить переконливо це доводять: актуальними є ті знання, ідеали, цінності, що слугують збереженню ціннісного ядра того чи іншого культурного типу, сприяють виживанню, адаптації до змінних середовища. При цьому в окремих культурах важливим є синкретичне натуроцентричне знання, яке зберігає нерозривність зв'язку людина — природа.

Простежимо міркування Н. Хомського. «Те, що ми можемо пізнати, зумовлене концептуальними моделями нашого розуміння, — пише Н. Хомський, — отже те, що ми дійсно знаємо, або те, у чому ми переконані, залежить від особливого досвіду, який активізує в нас якусь

частку когнітивної системи, яка латентно перебуває у розумі» [7, с. 34]. Виходячи з зазначеного, у якості знання можемо мислити конструкти, які не суперечать, умовно кажучи, спорідненій концептуальній моделі. Не можна говорити про знання як систему фактів, якщо вони не є актуальними (спорідненими) певній системі відліку. (Звідси стає більш яким відомий концепт природоспорідненості та особистого досвіду як фундаментальної засади освітнього реформізму, представленого ідеями Г. Сковороди, М. Монтессорі, Дж. Дьюї та ін.).

Також Н. Хомський трактує знання у вузькому розумінні як «знання чогось» і у широкому, коли «знання» не вкладається у визначення, як наприклад, знання мови.

У такому розумінні «знане» буде погано визначеною і, мабуть, розпорошеною і неструктурованою частиною внутрішньо послідовних і важливих когнізованих схем і структур [7, с. 206].

Використовуючи аналогію «знання мови», мислитель використовує новий термін «когнізувати», що в порівнянні з поняттям «знати» має ширший обсяг і є аналогом розуміння — «мовчазного знання» (Н. Хомський). Мислитель аналізує різні схожі позиції: неусвідомлене знання (Г. Лейбніц), природне знання (Д. Юм). Можна пригадати також «вроджені ідеї» Р. Декарта чи підсвідомі змісти З. Фрейда. Висновок Хомського:

На мій погляд, принципи, які визначають наші системи знання і переконання, настільки повно і неподільно взаємодіють з «нашим знанням», в будь-якому розумінні цього терміну, що було б важко розвинути відповідну систему оцінки. І тому незрозуміло, що тут є проблемою, окрім термінології. Отже *Д* може прийняти рішення відкинути терміни «знання» і навіть «знання мови» (якщо хтось вважає його неприйнятним), оскільки у звичайному вживанні немає жодних заперечень для такого рішення. А якщо так, він буде говорити про *засвоєння, когнізування й компетенцію*, замість навчання, пізнання та знання» [7, с. 207].

Фундаментальною цінністю пізнання є смисл — антропогенетичний код і унікальний аналітико-синтетичний інструмент. Смисл як ментальний атрибут досліджують стійки, Г. Фреге, Е. Гусерль, М. Гайдегер, В. Франк, Ф. Капра та ін. Р. Пенроуз звертається до проблеми смислу як антропогенетичної інформації, яка, на відміну від машини, передається від людини до людини, тому, що люди мають схожий досвід, внутрішнє відчуття речей — розуміння [8]. Філософ зауважує — «розуміння», що не піддається обчисленню. Саме смисл є інструментом розуміння: ми постійно осмислюємо наш досвід у полі

його можливих альтернатив, наслідків нашого вибору. Всі форми комунікації, взаємодії з природним і соціальним середовищем мають смисл, оскільки націлені на явний чи неусвідомлений результат, його негативні чи позитивні прояви. Смисл як актуальна позитивна (перетворююча) значущість може розглядатися як прагматична, передусім, епістемологічна цінність.

Такого типу пізнання є співвідносним із діагностичним пізнанням, що поєднує наукове пізнання та герменевтичні практики. Діагностика як процес розпізнавання завжди передбачає деяку непрозорість (неочевидність) об'єкта, який у різних ситуаціях може змінювати параметри або залишатися прихованим. По-перше, діагностичне пізнання ґрунтується на розумінні складної структури реальності — наявності у ній ноуменального та феноменального рівнів, який проявляє симптоми невидимого. По-друге, вимагає комплексного мислення, гнучкості і водночас єдності його форм. Повертаючись до ідей Г. Йонаса, його концепту футурологічного мислення, зазначимо, що діагностика навколишніх явищ, аналіз їх впливу, природи, семантики, перебігу, — всебічне осмислення наявного стану речей у співвідношенні з можливими наслідками з метою своєчасного розрізнення неявного, а також конструювання стратегій ефективної корекції є важливою освітньою компетентністю, сформованою на засадах «розуміючої» методології, горизонтом пізнаваного смислу.

Підсумок. Багатоманіття та єдність світу не вичерпується емпіричною сферою — сферою видимого, що доводять І. Кант, А. Н. Вайтхед, Р. Пенроуз, Р. Гроссман та ін. Зокрема Р. Гроссман у книзі «Існування світу» наголошує, що світ не обмежується фізичним Всесвітом. Філософська онтологія висвітлює будову «не стільки нашого реально існуючого (актуального) світу, а будь-якого можливого світу, існування якого потенційно припустиме» [9, с. 101]. Отже метафізична картина світу має значущий теоретико-методологічний потенціал, який розгортається у пізнавальному та етичному горизонті і є практикою освітньої рефлексії, яка інтегрує різні типи раціональності, трактує процес модернізації в освіті як реабілітацію онтологічних цінностей, витіснених інструментальними цінностями технічного прогресу. Розуміння людини і світу на інвайронментальних засадах, у площині системної організації не перекреслює ідею відсутності знань, а навпаки, є результатом їх філософського опрацювання, спробою проникнення у ймовірні зв'язки реальності, її видимі і приховані кореляції, закономірності з метою долання однобічної культивування наукового розуму, досягнення компромісу між істиною науки та істиною життєвого сві-

ту. На нашу думку, педагогічна епістемологія «розуміючого» типу є перспективним напрямом освітніх трансформацій.

Література

1. *Whitehead A.* Modes of Thought. New York: The Free Press, 1968.
2. *Єрмоленко А.* Соціальна етика та екологія. Гідність людини — шанування природи. Монографія. Київ: Лібра, 2010.
3. *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. Київ: Лібра, 2001.
4. *Deutsch D.* The fabric of reality. London: Penguin Books Ltd, 1997.
5. *Wilber K.* The integral vision: A very short introduction to the revolutionary integral approach to life, God, the universe, and everything. Boulder, CO: Shambhala Publications, 2007.
6. *Апель К.-О.* Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці / Єрмоленко А.М. *Комунікативна практична філософія*. Київ: Лібра, 1999. С. 413-454.
7. *Хомський Н.* Роздуми про мову. Львів: Ініціатива, 2000.
8. *Penrose R.* Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness. Oxford: Oxford university press, 1994.
9. *Шрамко Я.В.* Філософська онтологія як теорія категорій: логічний підхід. *Актуальні проблеми духовності*. Кривий Ріг: КДПУ, 2017. Вип. 18. С. 101-108.
10. *Балута Г., Абдула А.* Принцип розуміння як методологічна платформа еколого-дискурсивної освітньої парадигми. *Вісник Львівського університету*. Серія: філософсько-політологічні студії. 2020. Вип. 30. С. 9-16.

References

1. *Whitehead A.* Modes of Thought. New York : The Free Press, 1968.
2. *Yermolenko A.* Sotsialna etyka ta ekolohiia. Hidnist liudyny – shanuvannia pryrody. Monohrafiia. Kyiv : Libra, 2010.
3. *Yonas H.* Pryntsyp vidpovidalnosti. U poshukakh etyky dlia tekhnolohichnoi tsyvilizatsii. Kyiv : Libra, 2001.
4. *Deutsch D.* The fabric of reality. London : Penguin Books Ltd, 1997.
5. *Wilber K.* The integral vision: A very short introduction to the revolutionary integral approach to life, God, the universe, and everything. Boulder, CO : Shambhala Publications, 2007.
6. *Apel K.-O.* Ekolohichna kryza yak vyklyk dyskursyvni etytsi / Yermolenko A.M. *Komunikatyvna praktychna filosofii*. Kyiv : Libra, 1999. S. 413-454.
7. *Khomskiy N.* Rozdumy pro movu. Lviv : Initsiatyva, 2000.
8. *Penrose R.* Shadows of the Mind : A Search for the Missing Science of Consciousness. Oxford : Oxford university press, 1994.
9. *Shramko Ya.V.* Filosofska ontolohiia yak teoriia katehorii: lohichni pidkhid. *Aktualni problemy dukhovnosti*. Kryvyi Rih : KDPU, 2017. Vyp. 18. S. 101-108.
10. *Baluta H.* Abdula A. Pryntsyp rozuminnia yak metodolohichna platforma ekoloho-dyskursyvnoi osvitnoi paradyhmy. *Visnyk Lviskoho universytetu. Serii: filofsko-politolohichni studii*. 2020. Vyp. 30. S. 9-16.

ON THE PROBLEM OF FORMING A THEORETICAL AND METHODOLOGICAL PLATFORM OF ENVIRONMENTAL EDUCATION

Halyna Baluta

Abstract. In the XXI century, more attention is drawn to the development of ecological thinking. Instead of explicating treatment of nature, a person should take care of it. Such a caring attitude should become an educational universal, so it is to be transmitted as value. Ecological culture is analyzed as conservation ethics and hermeneutic practice. However, the ecological-discursive paradigm

is still problematic in education. A serious drawback of education is the fragmentation of knowledge, the lack of a methodological platform that provides a picture of the unity of the world, the «family kinship» of its phenomena. Reproduction of the general picture is a possible way of introducing ethical «understanding» discourse into the cognitive horizon. Therefore, the objective of the paper is to analyze the ecological-discursive paradigm as a complex approach in philosophy of education. The paper considers environmental anthropology as the methodological basis of the ecological-discursive paradigm and also as a theoretician-methodological platform of environmental education: (a) the concept of the value of life and its continuation in all manifestations and forms (A. Schweitzer), (b) holistic worldview, (c) communicative ethics, integral methodological pluralism as different ways of interpreting the essence (K. Wilber), (d) new models of cognition. The paper emphasizes that ecological thinking cannot be developed without changing an epistemological model. Thus, instead of facts and competences, the person's cognition should be based on values. The paper highlights the idea of diagnostic cognition, which is based on values. Therefore, the metaphysical picture of the world has a significant theoretical and methodological potential, which unfolds in the cognitive and ethical horizon and is a practice of educational reflection that integrates different types of rationality, interprets the process of modernization in education as the rehabilitation of ontological values displaced by the instrumental values of technological progress.

Key words: understanding, hermeneutics, value, methodology, heuristics.

Надійшла до редакції 23 жовтня 2022 р.

Балута Галина Анатоліївна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Гагаріна, 54

м. Кривий Ріг

50086

Baluta Halyna


Department of Philosophy


Kryvyi Rih State Pedagogical University


Gagarina ave., 54

Kryvyi Rih

50086

 <https://orcid.org/0000-0002-4772-9240>

 moment71164@gmail.com

 <https://doi.org/10.31812/apm.7633>

ISSN 2076–7382 (print)

ISSN 2522–4786 (online)

Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць. Вип. 23 / Гол. ред.
Я. В. Шрамко. Кривий Ріг: Криворізький державний педагогічний
університет, 2022. — 300 с.

Наукове видання

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 23

*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>