

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 25

Кривий Ріг
2024

ЗАСНОВНИК І ВИДАВЕЦЬ:
КРИВОРІЗЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

Рекомендовано до друку рішенням Вченої ради
Криворізького державного педагогічного університету
(протокол № 5 від 14 листопада 2024 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. 25 / Гол. ред. Я.В. Шрамко. Кривий Ріг : Криворізький державний педагогічний університет, 2024. 352 с.

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

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

Видання засноване за ініціативою *Тавриди Хорольської*



ЗМІСТ

ІСТОРИЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ	7
<i>Ярослав Шрамко</i> Психофізична проблема та деякі редуктивні підходи до її розв'язання в аналітичній філософії ХХ ст.	9
<i>Ірина Хоменко</i> До проблеми історичного підґрунтя неформальної логіки (історико-логічне дослідження)	32
<i>Дмитро Сепетий</i> Проблема демаркації: розв'язання Карла Поппера у сучасній ретроспективі	48
<i>Віталія Мироняк</i> Георгій Челпанов: традиціоналіст чи психологіст у логіці?	74
НАШІ ПЕРЕКЛАДИ	91
<i>Олена Мішалова</i> Тягар історика та гідність історичних наук у філософії історії Хейдена Вайта	93
<i>Хейден Вайт</i> Тягар історії	116
<i>Оксана Панафідіна</i> Метафізика культури Карла Поппера: світ 3 та його значення для людини	144
<i>Карл Раймунд Поппер</i> Три світи	173

Андрій Леонов
Емерджентна теорія ума Джона Дьюї 194

Джон Дьюї
Досвід і Природа. Розділ 7. Природа, життя і тіло-ум 204

**АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ТЕОРЕТИЧНОЇ
ТА ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ 243**

Андрій Абдула, Галина Балута
Естетичний інтелект як людський капітал в системі освітніх
цінностей та лідерства 245

Микола Брюховецький
Інформаційне суспільство як нова суспільно-економічна
формація: методологічні та термінологічні аспекти 262

Олена Оліфер
Проблеми моделі практичної ідентичності особистості
в аналітичній філософії 280

Олександр Тягло
До розуміння квантової спілтаності: сучасний
холістський підхід 299

Надія Козаченко
Штучний інтелект і академічна доброчесність в контексті
епістемології чеснот 315

РЕЦЕНЗІЇ ТА ВІДГУКИ 343

Олена Мішалова
Рев'ю на книгу Люка О'Саллівана
«Категорії: Дослідження концепту в західній філософії
і політичній думці» 345

CONTENT

HISTORY OF PHILOSOPHY AND MODERNITY 7

Yaroslav Shramko

The psychophysical problem and some reductive approaches
to its solution in twentieth-century analytical philosophy 9

Iryna Khomenko

On the problem of the historical basis of informal logic
(historical-logical research) 32

Dmytro Sepetyi

The Demarcation Problem: Karl Popper's solution in the
contemporary retrospective 48

Vitaliia Myroniak

Georgii Chelpanov. On the edge of psychologism and traditional
approach 74

OUR TRANSLATIONS 91

Olena Mishalova

The burden of the historian and the dignity of the historical
sciences in Hayden White's philosophy of history 93

Hayden White

The Burden of History 116

Oksana Panafidina

Karl Popper's metaphysics of culture:
world 3 and its significance for human beings 144

Karl Raimund Popper

Three worlds 173

Andrii Leonov

John Dewey's emergent theory of mind 194

John Dewey

Experience and Nature. Chapter 7.

Nature, Life and Body-Mind 204

**TOPICAL ISSUES IN THEORETICAL
AND PRACTICAL PHILOSOPHY 243**

Andrii Abdula, Halyna Baluta

Aesthetic intelligence as human capital in the system of
educational values and leadership 245

Mykola Briukhovetskyi

Information society as a new socio-economic formation:
methodological and terminological aspects 262

Olena Olifer

The problems of the framework of practical identity of a person
in analytic philosophy 280

Oleksandr Tiaglo

On understanding of quantum entanglement: contemporary
holistic approach 299

Nadiia Kozachenko

Artificial intelligence and academic integrity in the context
of virtue epistemology 315

REVIEWS AND FEEDBACK 343

Olena Mishalova

Review of Luke O'Sullivan. Categories : A study of a concept in
western philosophy and political thought 345

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ

ПСИХОФІЗИЧНА ПРОБЛЕМА ТА ДЕЯКІ РЕДУКТИВНІ ПІДХОДИ ДО ЇЇ РОЗВ'ЯЗАННЯ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ХХ СТ.

Ярослав Шрамко

Анотація. В цій статті розглядаються деякі важливі проблеми, що знаходяться в центрі уваги сучасної аналітичної філософії свідомості. Зокрема здійснюється огляд підходів до розв'язання класичної психофізичної проблеми, які були запропоновані в межах редуктивного фізикалізму. Насамперед викладається сучасна реконструкція самої психофізичної проблеми. Наголошується, що характерною рисою аналітичної філософії є прагнення до чітких і ясних формулювань проблем, що розглядаються. Коли йдеться про ту чи ту філософську проблему, дуже важливо точно визначити, у чому саме вона полягає і яке саме питання в межах цієї проблеми потребує розв'язання. Для досягнення такої точності і ясності в аналітичній філософії використовують метод логічної реконструкції філософських проблем задля їхнього подальшого логічного і концептуального аналізу. Під час такої реконструкції зазвичай розглядають низку тез щодо досліджуваної царини, кожна з яких прагнуть надійно обґрунтувати. Проблема ж виникає тоді, коли ці тези виявляються логічно несумісними між собою і ми опиняємося перед вибором, від якої з них слід відмовитися. Райл розробив в книзі «Поняття свідомості» певний підхід до розв'язання психофізичної проблеми, який дістав назву «логічного біхевіоризму». Логічний біхевіоризм є фізикалістською теорією редуктивного типу, оскільки в його рамках будь-яке поняття, що належить до сфери свідомості, дістає вичерпне пояснення суто за допомогою понять зі сфери фізики, тобто здійснюється повне зведення (редукція) ментальних феноменів до фізичних феноменів. Такий підхід зіштовхується зі значними труднощами, оскільки обмеження припустимої фізичної мови поведінковими предикатами істотно звужує можливості фізикалістичного аналізу мови психології. Тому, починаючи з другої половини ХХ століття серед прихильників редуктивного фізикалізму дедалі більшої популярності почала набувати так звана «теорія тотожності».

Ключові слова: філософія свідомості, свідомість, психофізична проблема, логічний біхевіоризм, теорія тотожності, елімініативізм, нередуктивний фізикалізм.

1. Попередні зауваги: філософія свідомості та проблема співвідношення душі й тіла

Філософія свідомості належить до тих небагатьох розділів філософії, які мають яскраво виражений міждисциплінарний характер, через що ця царина займає своєрідне межове становище між онтологією і теорією пізнання. Справді, з одного боку, філософія свідомості має своїм предметом особливий рід буття, що його дуже по-різному позначали впродовж розвитку філософської думки – мислення, розум, дух, ум, свідомість, але який зрештою завжди зводять до певної ідеальної (духовної) сутності, а як така вона є предметом онтології. З іншого боку, теорія пізнання тією чи тією мірою має ґрунтуватися на певних уявленнях про природу, структуру та суттєві властивості суб'єкта пізнання, якого зазвичай визначають як *носія свідомості*, а отже, аналіз свідомості має відігравати важливу роль при побудові та розвитку теорії пізнання.

Можливо, якраз через такий свій проміжний статус філософія свідомості тривалий час узагалі не вирізнялася як окрема царина досліджень, а проблематика ідеального вивчалася або в рамках традиційної метафізики, або належала до питань епістемології. Такий підхід до цієї проблематики був характерний аж до філософії Нового часу, де, починаючи з досліджень Декарта, систематичний розгляд феномену свідомості вперше набув самостійного значення. По суті, саме Декарту ми зобов'язані постановкою проблеми свідомості в її сучасному розумінні. У його філософії було введено і саме поняття свідомості як особливої духовної субстанції, сутність якої полягає в мисленні та яка протистоїть матерії, що утворює, своєю чергою, субстанцію зовсім іншого роду. Цей субстанційний дуалізм, який на рівні окремого людського організму виражає фундаментальну протилежність між душею і тілом, багато в чому визначив проблемне поле й основні підходи у філософії свідомості, як вона розвивалася після Декарта і продовжує розвиватися аж донині.

Центральною проблемою сучасної філософії свідомості є так звана *психофізична проблема* або проблема взаємовідношення душі і тіла. У своєму класичному формулюванні, ця проблема зводиться до питання про взаємовідношення між матеріальною і духовною субстанціями, конкретніше, між тілом і душею або між фізичними явищами і психічними явищами – яким чином вони співвідносяться одне з одним і як вони взаємодіють, якщо така взаємодія взагалі можлива. Постановку цієї проблеми дуже часто приписують Декарту, хоча у творах

Декарта ми не знаходимо її чіткого формулювання, незважаючи на те, що обгрунтований Декартом субстанційний дуалізм, поза сумнівом, є джерелом зазначеної проблеми.

Дійсно, якщо невіддільною властивістю (атрибутом) матерії є протяжність (розташованість у просторі), а свідомість не має просторових характеристик, то яким чином ці субстанції можуть входити між собою в контакт і чи можлива взагалі їхня взаємодія? Це запитання ставить, наприклад, П'єр Гассенді у своєму «Запереченні» проти «Шостої медитації» Декарта: «Яким чином ти, непротяжний суб'єкт, можеш дістати образ або ідею тіла, що має протяжність?».¹ У зв'язку з цим Декарт зазначає, що «вся проблема, що полягає в таких питаннях, виникає з хибного припущення, яке є неведене, а саме, що якщо душа і тіло є двома різними за своєю природою субстанціями, то це виключає їхню здатність впливати одна на одну».²

Цей обмін репліками фіксує суть психофізичної проблеми, розв'язання якої обіцяє дати ключ до прояснення природи свідомості і виявити місце свідомості в загальній структурі буття. Саме цим визначається першорядне значення цієї проблеми для розроблення філософії свідомості як одного з центральних розділів сучасної філософії.

2. Логічна реконструкція психофізичної проблеми та основні підходи до її розв'язання

Характерною рисою аналітичної філософії є прагнення до чітких і ясних формулювань проблем, що розглядаються. Коли йдеться про ту чи ту філософську проблему, дуже важливо точно визначити, у чому саме вона полягає і яке саме питання в межах цієї проблеми потребує

¹ *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. II. Cambridge University Press, 1984. – С. 234. Добре відома також аналогічна постановка питання від принцеси Єлизавети Богемської, яка в 1643 році в одному зі своїх листів до Декарта просить його пояснити: «яким чином людська душа може приводити до руху фізіологічні процеси в тілі для здійснення довільних дій, оскільки вона є лише мислячою субстанцією. Адже рух, напевно, завжди походить від якогось рухомого тіла, яке саме чимось рухається, і залежить від певного роду імпульсу, який воно отримує від того, що приводить його до руху, або ж від природи і форми поверхні цього останнього предмету. Отже, перші дві умови припускають контакт, а третя припускає, що рушійна [річ] має протяжність; але ви абсолютно виключаєте протяжність зі свого поняття про душу, а контакт здається мені несумісним з нематеріальністю речі» (Див. *Princess Elisabeth of Bohemia to Descartes*. May 6-16. 1643. in *Descartes: Philosophical Writings*, trans. E. Anscombe and P. Geach, London: Nelson. 1969. – С. 274-275).

² *Ibid.* – С. 275.

розв'язання. Для досягнення такої точності і ясності в аналітичній філософії використовують метод логічної реконструкції філософських проблем задля їхнього подальшого логічного і концептуального аналізу. Під час такої реконструкції зазвичай розглядають низку тез щодо досліджуваної царини, кожна з яких прагнуть надійно обґрунтувати. Проблема ж виникає тоді, коли ці тези виявляються логічно несумісними між собою і ми опиняємося перед вибором, від якої з них слід відмовитися.

Розглянемо, як працює цей метод на матеріалі психофізичної проблеми. Насамперед слід зазначити, що сама ця проблема потребує уточнення та конкретизації, оскільки традиційне її формулювання («У який спосіб співвідносяться між собою душа і тіло?») є надто загальним і дещо розмитим. Загалом проблема має своїм джерелом фундаментальне розрізнення між фізичним і духовним як двома типами феноменів. Термін «феномен» розуміється тут гранично широко, як деяке явище, властивість, характеристика, подія, стан, предмет, тобто те, що існує і може тим чи тим чином сприйматися в досвіді. Передбачається, що все, що існує у світі, належить до одного з двох типів феноменів – або фізичних (тілесних, матеріальних), або ментальних (психічних, духовних, ідеальних). Якщо йдеться про людську істоту, то ми, відповідно, можемо провести розмежування між її тілом (яке утворює набір фізичних феноменів – її органічний склад, різного роду рухи, фізіологічні прояви тощо) і душею (що являє собою сукупність психічних феноменів – думок, відчуттів, бажань, переживань тощо).

Петер Бірі звертає увагу на такі характерні риси цього розмежування.³ По-перше, воно має категоріальний характер, тобто, тут йдеться не про конкретні фізичні та ментальні прояви, а саме про два типи феноменів. По-друге, розрізнення між фізичним і духовним має характер протиставлення, так що ці феномени утворюють пару протилежностей. По-третє, це розмежування має універсальний характер, охоплюючи всі феномени без винятку (не обмежуючись якоюсь конкретною цариною). По-четверте, воно є виключним, у тому сенсі, що сфери фізичного і духовного не перетинаються, і їхні елементи взаємно виключають один одного.

Ґрунтуючись на цих особливостях, ми можемо запропонувати такі три твердження (тези), що описують фізичні та ментальні феномени:

³Див.: *Bieri P. Generelle Einleitung* // Peter Bieri (Hrsg.) *Analytische Philosophie des Geistes*. Königstein; Hain, 1982. – С. 2-3.

1. Ментальні феномени не є фізичними феноменами.
2. Ментальні феномени справляють каузальний вплив на область фізичних феноменів.
3. Область фізичних феноменів є каузально замкненою.⁴

Кожна з цих тез, розглянута окремо, здається цілком вірогідною і сама по собі може бути досить добре обгрунтована. Справді, перше твердження являє собою стандартну тезу онтологічного дуалізму. По суті, ця теза ґрунтується на принципі взаємного виключення фізичного і духовного і цілком відповідає інтуїтивним уявленням здорового глузду. Друге твердження являє собою тезу *ментальної каузальності*, тобто, здатності ментальних феноменів бути причиною для тих чи тих фізичних феноменів. Ця теза також знаходить своє підтвердження в повсякденному досвіді й спирається на спостереження за поведінкою та фізичними станами нас самих та інших людей. Так, ми дуже часто пояснюємо певні дії наявністю тих чи тих ментальних станів нашої свідомості і розглядаємо ці стани як причини для вчинення цих дій. Наприклад, такий ментальний стан, як спрага (бажання пити), призводить до того, що ми встаємо з нашого місця, йдемо до водопровідного крана і наливаємо склянку води (тобто, здійснюємо суто фізичні дії). Крім того, ментальні стани можуть викликати певні фізіологічні реакції. Наприклад, ми плачемо, коли нам сумно, можемо тремтіти від страху або червоніти від сорому. Спостерігаючи аналогічні дії та реакції інших людей, ми робимо висновок, що їх викликають (спричиняють) схожі ментальні (психічні) стани їхньої свідомості. Третя теза формулює основоположний принцип сучасної науки, який виступає наріжним каменем наукового пояснення світу – для будь-якого фізичного феномена повинні існувати інші фізичні феномени, які є достатньою причиною для його появи. Іншими словами, фізичний феномен тільки тоді можна вважати поясненим, коли ми, як його причину, вкажемо якісь інші фізичні феномени, і цього цілком достатньо для вичерпного наукового пояснення будь-якого фізичного феномена.

⁴ *Ibid.* – С. 5. Див. також: *Tanney J. Rethinking Ryle: a critical discussion of The Concept of Mind // Ryle G. The Concept of Mind. London and New York: Routledge, 2009. – С. xiii.*

Отже, ми маємо три правдоподібні тези, кожна з яких має цілком достатні підстави для того, щоб бути прийнятою. Проблема, однак, полягає в тому, що взяті разом, ці три тези виявляються несумісними одна з одною. А саме, будь-які дві з цих тез тягнуть за собою заперечення третьої. Дійсно, якщо ми приймемо, що ментальні феномени не є фізичними феноменами (теза 1) і що перші чинять причинний вплив на другі (теза 2), то це означатиме каузальний розрив області фізичних феноменів (заперечення тези 3). З іншого боку, теза про принципову відмінність ментальних феноменів від фізичних феноменів (теза 1) разом із принципом каузальної замкнутості царини фізичних феноменів (теза 3) тягне за собою неможливість причинної взаємодії між ними (заперечення тези 2). Ну а якщо ми приймаємо каузальну замкнутість фізичного (теза 3), а також допускаємо можливість причинного впливу ментального на царину фізичного (теза 2), то звідси випливає, що ментальні феномени також є (деякого роду) фізичними феноменами (заперечення тези 1).

Усе це означає, що адекватна теорія свідомості не припускає одночасного прийняття всіх трьох вищевказаних тез і, в найкращому разі, може інкорпорувати тільки дві з них. У такий спосіб ми й отримуємо психофізичну проблему (проблему співвідношення душі й тіла), яка найточнішим чином може бути сформульована так:

Яку із зазначених вище тез (1–3) ми маємо відкинути при побудові філософської теорії свідомості?

В історії філософії відомі кілька класичних підходів до розв'язання цієї проблеми. Перший такий підхід був запропонований самим Декартом у рамках концепції *психофізичної взаємодії*. Цей підхід передбачає (нехай навіть і обмежену) відмову від принципу каузальної замкнутості області фізичних феноменів і допущення їхньої каузальної взаємодії з ментальними феноменами. Розуміючи, що така відмова суперечить фундаментальним науковим принципам, Декарт спробував локалізувати зазначену взаємодію, припустивши, що вона відбувається в певному, спеціально для цього призначеному органі – шишкоподібній залозі (епіфізі). Утім, це абсолютно довільне припущення викликало недовіру вже в сучасників Декарта, а зараз може сприйматися лише як деякий історичний курйоз.

Інший підхід, який дістав назву *психофізичного паралелізму*, передбачає відмову від другої тези, тобто від принципу каузальної взаємодії фізичних і ментальних феноменів. Представником цього підходу був,

наприклад, Спіноза, який розглядав фізичні та ментальні феномени як різні атрибути єдиної субстанції – Бога (або Природи, що для Спінози було одним і тим самим). Оскільки ці атрибути виражають сутність однієї й тієї самої субстанції (нехай і кожна по-своєму), то вони мають бути в усьому аналогічні, зокрема, з погляду послідовності розвитку феноменів у кожній із царин. Згідно з теоремою 7 із другої частини «Етики»: «Порядок і зв'язок ідей ті самі, що й порядок і зв'язок речей», що означає, що ментальне і фізичне не взаємодіють, але розвиваються нібито паралельно, кожне саме по собі, хоч і в одному й тому самому порядку. Ілюзія ж взаємодії виникає якраз унаслідок збігу внутрішньої структури й організації цих областей. Нині ідея психофізичного паралелізму видається надто спекулятивною і штучною, тож у сучасній аналітичній філософії цю ідею, як правило, не приймають.

Третій підхід до розв'язання психофізичної проблеми ґрунтується на відмові від дуалізму матерії і свідомості, тобто від першої тези, що стверджує принципову відмінність між цими двома субстанціями. У рамках цього підходу розробляються різні *моністичні концепції* як матеріалістичного, так і ідеалістичного штибу (залежно від того, яка із субстанцій отримує пріоритет). Інтерес становить також позиція нейтрального монізму, який стверджує, що в основі всього, що існує, не лежать ані матерія, ані свідомість, а реальність за своєю природою має нейтральний характер щодо цих двох протилежних категорій. Класичним представником нейтрального монізму був Ернст Мах з його концепцією емпіріокритицизму, згідно з якою реальність складається з деяких первинних елементів, що являють собою відчуття, природа яких, своєю чергою, не є ні суто фізичною, ні суто духовною. Зрозуміло, що якщо відмінність між фізичним і ментальним зникає, то друга і третя тези цілком можуть бути включені в теорію свідомості.

В аналітичній філософії свідомості багато з класичних підходів до розв'язання психофізичної проблеми набули подальшого розвитку. Крім того, було запропоновано низку оригінальних рішень, що спираються на новітні досягнення психології, фізіології, когнітивістики та інших сучасних наук про свідомість. При цьому слід мати на увазі, що справді наукове розв'язання проблеми передбачає неможливість відмови від положення про каузальну замкненість фізичного світу (теза 3), оскільки така відмова суперечила б основним принципам, які лежать в основі сучасної науки, насамперед, закону збереження енергії. Справді, якщо визнати, що фізичні події та феномени можуть бути спричинені подіями та феноменами, що мають нефізичну при-

роду, то доведеться або визнати, що в певних фізичних системах у певний момент може виникати певна кількість фізичної енергії, яка не є результатом переходу одного виду фізичної енергії в інший, або ж припустити існування особливого виду нефізичної енергії, здатної перетворюватися на фізичну енергію. Ні те, ні інше не може отримати в даний час правдоподібного наукового пояснення, тому сучасні теорії свідомості, як правило, шукають вирішення психофізичної проблеми на шляхах відмови або від тези 1 (теорії моністичного типу), або від тези 2 (теорії дуалістичного типу).

Якщо відкинути першу з тез (1-3), тобто, тезу дуалізму, яка стверджує існування як фізичних, так і ментальних феноменів, а також принципову відмінність між ними, то результатом буде та чи та версія моністичної філософії свідомості. В аналітичній філософії монізм матеріалістичного типу традиційно домінує серед різних підходів до розв'язання психофізичної проблеми, оскільки саме таке розв'язання найорганічніше поєднується з досягненнями сучасної науки. Ключовою працею аналітичної філософії свідомості, в якій послідовно обгрунтовується відмова від декартівського дуалізму, є книга Гілберта Райла «Поняття свідомості», що вийшла друком у 1949 році.

3. Гілберт Райл і критика декартівського дуалізму. Логічний біхевіоризм

Дуалізм Декарта має яскраво виражений субстанційний характер, оскільки фізичні та ментальні феномени розглядаються тут як певного роду *речі* (предмети), тобто, субстанції в аристотелівському сенсі. При цьому постулюється існування речей двох принципово різних типів – матеріальних, які розташовуються в просторі, можуть сприйматися органами чуття зовнішнього спостерігача і підкоряються фізичним законам (зокрема законам механіки), і духовних, які не мають просторових характеристик, доступні тільки внутрішньому сприйняттю з боку самих себе і не підкоряються законам фізики. Стосовно людських істот це означає, що вони мають двоїсту (дуальну) природу, являючи собою певний синтез двох речей, що належать до принципово різних субстанцій, – тіла і душі. Райл називає цей підхід «офіційною доктриною», підкреслюючи тим самим його широке поширення за часів написання його книги. Згідно з цією доктриною, людське життя розгортається ніби у двох самостійних вимірах – зовнішньому і внутрішньому:

Таким чином, людина проживає дві супутні історії, одна з яких складається з того, що відбувається з її тілом і всередині нього, а інша – з того, що відбувається з її свідомістю і всередині неї. Перша історія є публічною, друга – приватною. Події першої історії – це події у фізичному світі, а події другої – це події в ментальному світі.⁵

Ці два виміри, з одного боку, є діаметрально протилежними, але, з іншого боку, процеси, що протікають в обох світах, є в певному сенсі аналогічними – подібно до того, як матеріальний світ пронизаний каузальними взаємозв'язками, одні фізичні події можуть виступати причиною чи наслідком інших фізичних подій, ментальні події, своєю чергою, можуть спричиняти інші ментальні події або впливати з них. І хоча у світі ментального відсутні ті фізичні закони, що діють у світі тілесних речей, ментальні субстанції підкоряються свого роду «парамеханічним» законам, які ще тільки належить відкрити. Ба більше, світ фізичного і світ духовного, мабуть, якимось чином взаємопов'язані, і з погляду офіційної доктрини субстанційного дуалізму пояснення механізму цього взаємозв'язку є основним завданням філософії свідомості та психології.

Райл влучно характеризує цю доктрину як «догму привида в машині» і звертає увагу на істотні труднощі, з якими доводиться стикатися прихильникам цієї догми. Так, ця догма припускає, що свідомість, як певний духовний керівний елемент, має якимось чином перебувати «усередині» тіла, що відіграє роль «машини», однак абсолютно незрозуміло, яким чином субстанція, що не має просторових характеристик, може розміщуватися в субстанції, основним атрибутом якої є протяжність. Крім того, оскільки події, що відбуваються в ментальному світі інших людей, можуть сприйматися нами (і взагалі бути нам доступними) тільки через спостереження за тілами цих людей, а також процесами і подіями, що відбуваються з цими тілами у фізичному світі, то виникає проблема адекватного опису «внутрішнього» світу людини з боку зовнішнього спостерігача в термінах, що безпосередньо відносяться до цього світу. Загалом знання про ментальні стани та події, які відбуваються з іншими людьми, наприклад, що хтось прагне чогось, бажає чогось, сподівається на щось тощо, виявляється проблематичним, адже в рамках офіційної доктрини безпосередня емпірична перевірка відповідних протокольних тверджень є принципово неможливою.

Зазначені труднощі не є якимись окремими недоліками субстанційного дуалізму, які можуть бути подолані або якимось виправлені

⁵ Ryle G. *The Concept of Mind*. London and New York: Routledge, 2009. – С. 2.

за допомогою уточнення його формулювання. Райл підкреслює, що Декартова догма «привида в машині» є глибоко хибною за самою своєю суттю, оскільки в її основі лежить суттєва методологічна вада, що перетворює всю цю доктрину на «філософський міф». Йдеться про так звану «категоріальну помилку», на якій, на думку Райла, заснована вся «офіційна доктрина». Категоріальна помилка має логічну природу і є результатом плутанини у використанні категорій мови, тобто, неправильного вживання мовних виразів (і відповідних понять) як таких, що належать до тієї категорії, до якої вони насправді не належать. При цьому, два мовні вирази a і b вважаються такими, що належать до однієї категорії, якщо a можна осмисленим чином замінити на b в усіх осмислених контекстах і навпаки.⁶

Простий приклад категоріальної помилки маємо при спробі відповісти на запитання, чи є Юлій Цезар парним або непарним числом. Сама постановка такого питання безглузда, оскільки Юлій Цезар належить до категорії людей, а не чисел. Більш комплексний випадок категоріальної помилки наводить Райл у прикладі з мандрівником, який хоче побачити Оксфордський університет і після того, як йому показали будівлі коледжів, бібліотеки, ігрових майданчиків, лабораторій і ректорату, запитує: «Ну а де ж сам університет, покажіть мені його!» Категоріальна помилка виникає тут через те, що наш мандрівник розміщує університет у ту саму категорію, що й будівлі коледжів, лабораторій тощо, та очікує побачити як університет ще одну «річ», аналогічну до всього того, що він бачив перед тим. Однак університет – це не ще одна будівля в ряду коледжів, бібліотек, лабораторій та іншого, а певний спосіб організації сукупності всіх цих «речей».

Така ж сама помилка має місце, коли поняття тіла і душі розглядають як категорії одного порядку, що розташовуються на одному рівні, а саме, коли свідомість зараховують до категорії «речей» або субстанцій і, відповідно, очікують побачити, як ця річ у складі ментальних подій (подібно до того, як це відбувається з матеріальними предметами в подіях зі «світу речей») виступає причиною або наслідком інших ментальних подій або навіть подій, що належать матеріальному світові. Таке категоріальне гіпостазування сфери свідомості та ментальних понять відбувається, коли ми припускаємо, що для вчинення тих чи тих фізичних дій суб'єкт заздалегідь має здійснити певний окремих

⁶ Див.: *Beckermann A. Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008. — С. 78.

«акт воління» або «акт міркування», що й нібито слугує причиною цієї дії. Однак існування подібних ментальних актів, що здійснюються окремо від тілесних дій і раніше за них, і які можуть виступати причиною таких дій, певним чином викликаючи їх, саме по собі є доволі проблематичним і нічим не підтверджується, будучи, як вважає Райл, свого роду «парамеханічною гіпотезою».⁷

Райл відкидає цю гіпотезу і пропонує моністичне пояснення ментальних понять і суджень про сферу свідомості в рамках підходу семантичного фізикалізму.⁸ В книзі «Поняття свідомості» розроблено певну версію цього підходу, що дістала назву «логічного біхевіоризму»,⁹ за яким будь-яке твердження про ментальні феномени може бути рівнозначним чином переведене в твердження про поведінкові схильності (диспозиції):

Логічний біхевіоризм – це погляд, за яким переконання, бажання, думки, почуття і всі інші психічні феномени по суті своїй є поведінковими диспозиціями. Логічний біхевіоризм точно називається «біхевіоризмом», тому що, згідно з ним, психічні явища зводяться до простих схильностей до поведінки. І він правильно називається «логічним», бо, згідно з ним, це зведення не є емпіричним питанням, а випливає виключно зі значень («логіки») ментальних виразів.¹⁰

Загальна концепція фізикалізму, що є сучасною версією матеріалізму, була запропонована і всебічно обґрунтована представниками Віденського гуртка, які вважали, що всі явища і процеси, що відбуваються у світі, мають фізичну природу, а значить, можуть бути, зрештою, зведені до фізичних явищ і процесів, тобто описані й пояснені в їхніх рамках. Це зведення здійснюється за допомогою перекладу речень тієї чи тієї науки, що описують певні процеси та явища, мовою фізики.¹¹ Як наслідок, фізика набуває засадничого значення серед усіх емпіричних наук, а її мова набуває статусу універсальної мови єдиної науки, за допомогою якої можуть бути сформульовані положення решти наук.

⁷ Див.: Ryle G. Op. cit. — С. 9.

⁸ Див.: Beckermann A. Op.cit. — С. 63.

⁹ Також можна зустріти позначення «аналітичний біхевіоризм» і «філософський біхевіоризм».

¹⁰ Schütte M. Behaviorism, Logical. In: Binder M.D., Hirokawa N., Windhorst U. (eds) Encyclopedia of Neuroscience. Springer, Berlin, Heidelberg, 2008. — С. 372.

¹¹ Рудольф Карнап у своїй статті 1932 року «Психологія мовою фізики» конкретизував цей підхід стосовно психологічних понять і суджень, стверджуючи, що «будь-яке речення психології може бути сформульоване у фізичній мові, інакше кажучи, «у всіх реченнях психології йдеться про фізичні процеси, а саме, про фізичну поведінку людей та інших тварин» (Carnap R. Psychologie in physikalischer Sprache. Erkenntnis. 1932. Vol. 3. — С. 107-142).

У такий спосіб доходимо до центральної тези класичного фізикалізму про фізичну природу всього, що існує і принципову перекладність тверджень будь-якої науки на фізичну мову.

Семантичне формулювання цієї тези спирається на витлумачення перекладності виразів однієї мови іншою через наявність у цій іншій мові синонімічних їм виразів, тобто таких, що мають таке саме *значення*, як і вихідні вирази. Іншими словами, семантичний фізикалізм стверджує, що для кожного речення, яке описує сферу свідомості, існує рівнозначне (синонімічне) йому речення, яке складається виключно з термінів мови фізики. З огляду на те, що значення речення визначається умовами його істинності, а останні, у разі емпіричних речень, зводяться до способів їхньої перевірки (верифікації), така перекладаність речень про свідомість мовою фізики відкриває для них можливість ефективної перевірки їхньої істинності, а отже, і встановлення їхнього значення.

Райл, услід за Карнапом, для перекладу ментальних понять мовою фізики формує словник із тих виразів, які описують насамперед *поведінкові* процеси та реакції. Однак стани свідомості зовсім не тотожні для Райла таким процесам і реакціям. На його думку, мовні вирази, що описують ті чи ті ментальні характеристики, зовсім не обов'язково виражають якісь безпосередньо здійснювані дії. Радше такі характеристики можуть бути витлумачені як певні диспозиційні властивості, що являють схильність суб'єкта діяти за певних обставин певним чином (тобто певним чином реагувати на ці обставини), і які можна виразити через умовні речення на кшталт: «За таких-то умов людина діятиме (зазвичай діє, схильна діяти) так-то і так-то».

У цьому плані терміни, що позначають ментальні стани, багато в чому аналогічні стандартним диспозиційним предикатам, таким як «крихкий» або «розчинний», що виражають схильність об'єкта, що володіє відповідними властивостями, певним чином реагувати на ті чи ті впливи або обставини. Наприклад, предмет є крихким, якщо, за певного впливу, він розбивається, і він є розчинним, якщо, будучи поміщеним у рідину, він розчиняється. Так само наявність у людини зубного болю означає, що якщо на цей зуб буде здійснено певний вплив, то людина відреагує на це певними звуками голосу і рухами тіла, а наявність спраги означає, що якщо на столі буде стояти склянка з водою, то людина візьме цю склянку і вип'є її вміст.

У такий спосіб у рамках логічного біхевіоризму пропонується певне (матеріалістичне) розв'язання психофізичної проблеми, оскільки поведінкові диспозиції (а ментальні феномени витлумачуються тут

саме як такі диспозиції) виявляються певною *частиною поведінки* в широкому розумінні, де самий акт здійснення дії (поведінковий акт) просто *виявляє* поведінкову схильність (диспозицію) до цієї дії. Це рішення, однак, наражається на серйозну критику, оскільки воно, як стверджується, практично повністю ігнорує проблему феноменального змісту нашої свідомості, яку Девід Чалмерс оголосив «важкою проблемою свідомості».¹²

4. Інші підходи в рамках редуктивного фізикалізму: теорія тотожності й елімінативізм

Логічний біхевіоризм є фізикалістською теорією редуктивного типу, оскільки в його рамках будь-яке поняття, що належить до сфери свідомості, дістає вичерпне пояснення суто за допомогою понять зі сфери фізики, тобто здійснюється повне зведення (редукція) ментальних феноменів до фізичних феноменів. Таке зведення забезпечується тим, що для кожного ментального предиката F пропонується деякий фізичний предикат G , такий, що твердження « $x \in F$, якщо і тільки якщо $x \in G$ » виявляється істинним. Особливість редуктивного підходу логічного біхевіоризму полягає в тому, що, по-перше, всі фізичні предикати, що їх застосовують для зазначеної редукції, репрезентують поведінкові властивості, а по-друге, зазначену відповідність між ментальними предикатами й фізичними предикатами встановлюють апріорно, за допомогою логічного аналізу мови психології.¹³ Такий підхід зіштовхується зі значними труднощами, оскільки обмеження припустимої фізичної мови поведінковими предикатами істотно звужує можливості фізикалістичного аналізу мови психології. Тому, починаючи з другої половини ХХ століття серед прихильників редуктивного фізикалізму дедалі більшої популярності почала набувати так звана «теорія тотожності».¹⁴

¹²Див.: Chalmers D.J. Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*. 2b. 1995. — С. 200-219.

¹³Див.: Jaworski W. *Philosophy of Mind: A Comprehensive Introduction*. Wiley-Blackwell, 2011. — С. 102.

¹⁴Появу сучасної версії теорії тотожності зазвичай пов'язують із роботами Уїлліса Плейса (*Place U.T.* Is consciousness a brain process? *British Journal of Psychology*. 1956. Vol. 47. С. 44-50), Герберта Фейгла (Feigl H. The «mental» and the «physical», in H. Feigl, M. Scriven and G. Maxwell (eds.), *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958) і Джона Смарта (*Smart J.J.C.* Sensations and brain processes. *Philosophical Review*. 1959. Vol. 68. С. 141-156).

Згідно з *теорією тотожності*, свідомість загалом і її всілякі стани можна і треба ототожнювати з мозком і фізіологічними процесами, що відбуваються в мозку. Відмінність від логічного біхевіоризму полягає тут у тому, що ментальні стани і процеси не просто співвідносяться з фізичними станами і процесами; їх витлумачують саме як ті чи ті фізичні (фізіологічні) стани і процеси. Наприклад, коли людина переживає біль, у її мозку відбуваються певні нейрофізіологічні процеси, нервовою системою проходять певні імпульси, збуджуються ті чи ті нейрони тощо. Теорія тотожності стверджує, що той стан, у якому перебуває мозок під час усіх цих процесів, імпульсів і збуджень, і є станом болю. Це аналогічно тому, як ми говоримо, що блискавка є певним видом електричного розряду. Справді, було б абсурдно стверджувати, що блискавка є чимось більшим, ніж електричний розряд певного типу, або що блискавка «супроводжує» електричний розряд – блискавка і є нічим іншим, як цим електричним розрядом. З цього зовсім не випливає, що блискавки не існує, або що вирази «блискавка» і «такий-то електричний розряд» не розрізняються за змістом. Ці вирази, звісно ж, можуть мати різний сенс (під блискавкою ми можемо розуміти спалах у небі під час грози, в той час як електричний заряд можна описувати в термінах теорії електричного поля), проте вони, тим не менш, збігаються (є тотожними) за своїм предметним значенням, тобто, позначають один і той самий електромагнітний процес. Так само ототожнення станів свідомості, наприклад, болю або радості з певними станами мозку зовсім не означає, що біль або радість не існує, або що вирази «біль» і «такий-то нейрофізіологічний процес» мають однаковий зміст, а лише те, що біль або радість якраз і є нічим іншим, як певними нейрофізіологічними процесами.

Іншою відмінністю теорії тотожності від логічного біхевіоризму є те, що теорія тотожності має онтологічний, а не семантичний, характер. Тобто в цій теорії йдеться не про переклад мовних виразів, що позначають ментальні стани, мовою фізики, а про тлумачення самих цих ментальних станів як певного роду фізичних станів і процесів. Як наслідок, зведення ментального до фізичного здійснюється тут за допомогою ототожнення відповідних об'єктів, яке, за своєю суттю, є емпіричним, а не апіорним процесом. Наприклад, у давнину вважали, що яскрава зірка, яку можна спостерігати після заходу сонця в Західній півкулі небесної сфери, та зірка, яку видно у Східній півкулі перед світанком, – це два різні об'єкти, що дістали назви «Вечірня зоря» та «Вранішня зоря» відповідно. Відкриття, що ці дві зірки насправді є одним і тим самим небесним тілом – планетою Венера, було зроблено

зовсім не за допомогою логічного аналізу (справді, жоден логіко-лінгвістичний або концептуальний аналіз виразів «Вечірня зоря» та «Вранішня зоря» не може призвести до висновку, що вони позначають одне й те саме небесне тіло), а в результаті ретельних астрономічних спостережень. Так само ототожнення ментальних станів із тими чи тими нейрофізіологічними станами є результатом конкретних емпіричних досліджень, а не чистого мовного аналізу.

На користь теорії тотожності зазвичай наводять два основні аргументи, один із яких використовує бритву Оккама для відмови від дуалізму, а інший виводить цю теорію з причинно-наслідкової взаємодії ментального з фізичним і каузальної замкненості останнього. Справді, якщо теорія тотожності не поступається за своєю пояснювальною силою теоріям дуалістичного типу, то, керуючись максимом бритви Оккама, яка приписує не множити сутності без необхідності, від дуалістичної теорії свідомості слід відмовитися, оскільки вона, на додачу до фізичних феноменів, з якими єдино має справу теорія тотожності, постулює ще й існування відмінних від них ментальних феноменів, які виявляються таким чином зайвими. Ну а якщо ми, відкидаючи дуалістичне пояснення свідомості, вважаємо можливою причинно-наслідкову взаємодію між ментальним і фізичним, то тоді, з урахуванням каузальної замкненості фізичного світу, висновок про приналежність ментальних феноменів цьому самому фізичному світу видається практично неминучим.

Зазвичай розрізняють два види теорії тотожності, один із яких стверджує, що ментальні та фізичні феномени можуть бути ототожнені на типовому рівні, тобто для кожного ментального феномена певного типу можна знайти певний тип фізичних феноменів, з яким цей ментальний тип може бути ототожненим, а другий говорить, що таке ототожнення можна здійснити лише на рівні конкретних ментальних і фізичних явищ, станів, процесів і подій. До концепцій останнього виду належить теорія *аномального монізму* Девідсона,¹⁵ яка встановлює зазначену тотожність на рівні конкретних подій, визнаючи, що будь-яку ментальну подію можна ототожнити з деякою фізичною (нейрофізіологічною) подією, хоча протилежне невірно. Крім того, аномальний монізм унеможливує ототожнення типів ментальних і фізичних подій, оскільки за ним каузальна взаємодія може мати місце лише між фізичними подіями, тоді як жодних психічних або психофізичних

¹⁵ Davidson D. 'Mental Events', 'The Material Mind' and 'Psychology as Part of Philosophy' // D. Davidson. *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980.

законів, які б регулювали взаємовідносини між ментальними подіями, а також між ментальними і фізичними подіями, не існує.

З одного боку, теорія тотожності являє собою доволі просте і цілком ефективне розв'язання психофізичної проблеми і, зокрема, проблеми психічної причинності (ментальної каузальності), оскільки в рамках цієї теорії доволі легко поєднуються принципи психо-фізичної взаємодії та каузальної замкненості фізичного світу, даючи пряме пояснення різноманітним фактам причинного впливу зовнішніх і внутрішніх фізичних процесів і подій на стани нашої свідомості і навпаки.

З іншого боку, простота розв'язання далеко не завжди гарантує його істинність, і в цьому разі запропоноване розв'язання психофізичної проблеми може виявитися надто простим (навіть спрощеним), за що теорія тотожності зазнає серйозної критики. Серед таких критичних аргументів часто виокремлюють аргумент Кріпке, обґрунтований ним у праці «Іменування і необхідність».¹⁶ Кріпке проводить аналогію між ментальними й нементальними феноменами і звертає увагу на те, що просте ототожнення з певними фізичними процесами, яке чудово працює у випадку нементальних феноменів, дає збій, коли йдеться про ментальні феномени. Зокрема, він розглядає фізичну властивість теплоти, яка зазвичай ототожнюється з рухом молекул. Цілком можна уявити собі ситуацію, коли швидкість молекулярного руху в якомусь тілі збільшується, без того, щоб ми відчували зростання в ньому теплоти, і навпаки, може бути так, що ми відчуємо (з якихось суб'єктивних причин) збільшення теплоти тіла, в той час як рух молекул у ньому залишається без змін. Це, однак, зовсім не означатиме, що наше визначення теплоти через молекулярний рух є помилковим, а свідчитиме лише про суб'єктивні особливості сприйняття теплових процесів. Таким чином, ми цілком можемо відокремити теплоту саму по собі, як певний фізичний процес, від характеру її сприйняття суб'єктом і охарактеризувати цей фізичний процес в об'єктивних термінах, без урахування його суб'єктивного сприйняття.

Водночас, як звертає увагу Кріпке, у випадку з ментальними властивостями такий об'єктивізм навряд чи можливий. Розглянемо такий ментальний феномен як біль. Нехай цей феномен ототожнюється з деяким подразненням нейронів певної групи. Чи можна уявити собі ситуацію, коли зазначена група нейронів збуджується, але відчуття болю відсутнє? Оскільки «біль» і «відчуття болю» є синонімами, тобто,

¹⁶ Див.: *Kripke S. Naming and Necessity*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1980. – С. 140-155.

наявність болю є те ж саме, що і його відчуття,¹⁷ то така ситуація просто означала б, що наше визначення болю (ототожнення його зі збудженням даної групи нейронів) було неправильним. Таким чином, об'єктивне (без посилання на внутрішній досвід суб'єкта) ототожнення ментальних феноменів із фізичними процесами виявляється, зрештою, неможливим, а отже, повної редукції ментального до фізичного не відбувається.

Інший поширений аргумент проти теорії тотожності й узагалі проти можливості повної редукції психічного до фізичного використовує принцип можливості множинної реалізації ментальних феноменів за допомогою різних матеріальних носіїв. Відповідно до цього принципу, ментальний феномен одного й того самого типу, наприклад, біль, може проявлятися (тобто бути реалізованим) на базі різних фізичних систем, наприклад, у різних організмів. Так, біль, вочевидь, можуть відчувати не тільки людські істоти, а й інші ссавці, а також птахи, плазуни та інші живі організми, що володіють, до того ж, досить різною фізіологічною організацією. Ця обставина ставить під сумнів саму можливість ототожнення ментального стану на кшталт болю з певним (типовим) фізіологічним станом нервової системи, наприклад, людського мозку, оскільки з того факту, що (принаймні) деякі ментальні феномени можуть бути реалізовані на основі фізичних систем різного типу, тобто, таких систем, які нетотожні між собою, прямо випливає неможливість ототожнення зазначених феноменів із будь-якою з цих систем або навіть зведення ментальних феноменів до цих систем узагалі.¹⁸ Дійсно, розглянемо ментальний феномен M (наприклад, біль), і припустімо, що його можна реалізувати на основі станів двох різних фізичних систем P_1 і P_2 (нехай це будуть організми людини і восьминога). Згідно з теорією тотожності, факт реалізованості ментального феномену в якійсь фізичній системі дає змогу ототожнити цей феномен зі станом цієї системи. Тобто, маємо $M = P_1$ і $M = P_2$. Звідси випливає $P_1 = P_2$, що суперечить умові, що зазначені фізичні системи нетотожні між собою. Інакше кажучи, біль, який відчуває людина, і біль восьминога – це два радикально різних ментальних стани, а отже, поняття болю як такого неможливо

¹⁷Про те, що це справді так, свідчить абсурдність тверджень: «У мене є біль, але я його не відчуваю», або «Я відчуваю сильний біль, хоча ніякого болю в мене немає».

¹⁸Див.: *Bickle J. Multiple Realizability. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition). Edward N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/multiple-realizability/>*

ототожнити з фізичним станом якогось одного типу. Але той самий аргумент можна застосувати і для обґрунтування неможливості «фізичного визначення» болю людини, оскільки біль різних людей, очевидно, буде відмінним.

Яку відповідь на ці труднощі може дати представник фізикалізму? Радикальна форма фізикалістської реакції може полягати в тому, щоб пояснити неможливість зведення ментального до фізичного простою відсутністю того, що має підлягати редукції. Іншими словами, ми не можемо звести до фізичного те, чого взагалі не існує. А отже, ментальні феномени мають бути не зведені до фізичних феноменів, а просто-напросто усунені, еліміновані з наукового дискурсу. Саме таку позицію займають прихильники *елімінативізму*, ще одного фізикалістського (матеріалістичного) напрямку у філософії свідомості, що набув певного поширення в аналітичній філософії другої половини ХХ ст.

Принципова відмінність між елімінативізмом і теорією тотожності полягає в тому, що остання не стверджує нереальності аналізованих понять, у тому сенсі, що ці поняття, хоча й мають бути, з певних причин, замінені на поняття з іншої концептуальної системи (шляхом ототожнення), але зовсім не є порожніми, тобто такими, що за ними не стоять жодні реальні сутності. Це можна пояснити на прикладі взаємного переведення одиниць із різних систем вимірювання. Так, скажімо, ми можемо замінити одиниці довжини англійської системи мір на одиниці метричної системи, прийнявши що 1 фут є 0,3048 м. У результаті такого ототожнення, ми отримуємо можливість перекладати тексти, що описують реальність за допомогою англійської системи мір, на мову метричної системи, тобто, повністю усунути англійські одиниці довжини з нашого дискурсу. Це, однак, зовсім не означатиме, що фути, ярди, дюйми тощо є порожніми поняттями, і що відповідні одиниці довжини нібито не існують. Одиниці англійської системи мір є не менш реальними, ніж одиниці метричної системи, просто ми, з деяких міркувань, вважаємо більш доречним оперувати останніми.

На відміну від цього, елімінативіст у теорії свідомості ставиться до ментальних понять приблизно так само, як фізик ставиться до понять теплороду або флогістону, тобто, до таких понять, які свого часу хоч і зіграли корисну роль у розвитку науки, але нині безнадійно застаріли і мають бути відкинуті, оскільки, як виявилось, таких сутностей, як теплород і флогістон, зовсім не існує, а отже, відповідні поняття просто нічого не позначають. Як дотепно зауважує Вільям Яворський:

На думку елімінативістів, намагатися описати й пояснити людську поведінку, апелюючи до ментальних станів, те саме, що намагатися описати й пояснити погоду, апелюючи до грецьких богів: це побічний продукт дефектної понятійної системи, що, можливо, колись і була корисною, але повинна бути усунена, щойно буде досягнуто повне наукове розуміння явища.¹⁹

Іншими словами, з точки зору елімінативізму, такі твердження як «Ромео любить Джульєтту», «Птолемей думав, що Сонце обертається навколо Землі», або «Всі люди хочуть бути щасливими» за своїм науковим статусом аналогічні таким твердженням, як «Нагрівання тіла спричиняється припливом до нього теплороду» або «Під час спалювання тіла з нього випаровується флогістон», тобто, є попросту хибними. Таким чином, звичайні ментальні поняття, якими ми звикли оперувати з погляду здорового глузду, і які повинні представляти такі психічні сутності, як емоції, думки, устремління тощо, належать доннауковому стану психологічних уявлень, сукупність яких зазвичай позначають як «життєва психологія» (*folk psychology*), на зміну якій має прийти справді наукова психологія, де не буде місця доннауковим ментальним поняттям здорового глузду. Як зауважує один із провідних представників сучасного елімінативізму Пол Черчленд:

Наше звичайне трактування психологічних феноменів являє собою радикально хибну теорію, теорію настільки фундаментально хибну, що і принципи, і онтологія цієї теорії зрештою будуть витіснені завершеною нейронаукою, а не плавно редуковані до неї.²⁰

Елімінативізм, будучи доволі радикальною концепцією, також зіткнувся з низкою серйозних заперечень. Одне з таких дотепних заперечень будується за схемою антиномії брехуна. Так само, як неможливо несуперечливим чином стверджувати «Я брешу», не можна бути й переконаним у тому, що жодних переконань не існує, без того, щоб не впасти в суперечність із самим собою. Але переконання – це типовий зразок ментального стану, існування яких елімінативісти ставлять під сумнів. У такий спосіб, відстоюючи переконання про відсутність будь-яких переконань, елімінативісти здійснюють «когнітивне самогубство».²¹

¹⁹ *Jaworski W.* Philosophy of Mind. A Comprehensive Introduction, Wiley-Blackwell, 2011. – С. 72.

²⁰ *Churchland P.* Eliminative materialism and the propositional attitudes. *Journal of Philosophy* 2. 1981. № 78. – С. 67.

²¹ *Baker L.R.* Saving Belief: A Critique of Physicalism. Princeton: Princeton University Press, 1987. – С. 134.

З огляду на це, а також низку інших заперечень проти елімінативізму, прихильники фізикалізму намагаються подолати труднощі, пов'язані зі спробами зведення психічних феноменів до фізичних, шляхом розроблення різних версій *нередуктивного фізикалізму*. Такі концепції намагаються поєднати основну тезу фізикалізму, що заперечує на онтологічному рівні існування нематеріальної субстанції і стверджує фізичну природу будь-якого роду реальності, з неможливістю повного зведення всіх характеристик будь-якої фізичної системи тільки до її фізичних характеристик. Проте сама можливість такого поєднання в рамках послідовно моністичного підходу залишається відкритою і слід зазначити, що теорії *нередуктивного фізикалізму* мають тенденцію коливатися між матеріалістичним монізмом і тим, що отримало назву «дуалізму властивостей».

References

1. *Baker L.R.* Saving Belief: A Critique of Physicalism. Princeton : Princeton University Press, 1987.
2. *Beckermann A.* Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes. Berlin, New York : Walter de Gruyter, 2008.
3. *Bieri P.* Generelle Einleitung Peter Bieri (Hrsg.) Analytische Philosophie des Geistes. Königstein; Hain, 1982.
4. *Bickle J.* Multiple Realizability. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition). Edward N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/multiple-realizability/>.
5. *Carnap R.* Psychologie in physikalischer Sprache. *Erkenntnis*. 1932. Vol. 3. P. 107-142.
6. *Chalmers D.J.* Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*. 1995. Vol. 2. P. 200-219.
7. *Churchland P.* Eliminative materialism and the propositional attitudes. *Journal of Philosophy*. 1981. Vol. 78. № 2. P. 67-90.
8. *Davidson D.* 'Mental Events', 'The Material Mind' and 'Psychology as Part of Philosophy' // D. Davidson. Essays on Actions and Events, Oxford : Clarendon Press, 1980.

9. *Feigl H.* The «mental» and the «physical» // H. Feigl, M. Scriven and G. Maxwell (eds.), *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958
10. *Jaworski W.* *Philosophy of Mind: A Comprehensive Introduction*. Wiley-Blackwell, 2011.
11. *Kripke S.* *Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
12. *Place U.T.* Is consciousness a brain process? *British Journal of Psychology*. 1956. Vol. 47. P. 44-50.
13. *Princess Elisabeth of Bohemia to Descartes*. May 6-16. 1643 // *Descartes: Philosophical Writings*, trans. E. Anscombe and P. Geach, London: Nelson. 1969.
14. *Ryle G.* *The Concept of Mind*. London and new York: Routledge, 2009.
15. *Schütte M.* Behaviorism, Logical / Binder M.D., Hirokawa N., Windhorst U. (eds) *Encyclopedia of Neuroscience*. Springer, Berlin, Heidelberg, 2008.
16. *Smart J.J.C.* Sensations and brain processes, *Philosophical Review*. 1959. Vol. 68. № 2. P. 141-156.
17. *Tanney J.* Rethinking Ryle: a critical discussion of *The Concept of Mind* // Ryle G. *The Concept of Mind*, London and New York: Routledge, 2009.
18. *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. II. Cambridge University Press, 1984.

THE PSYCHOPHYSICAL PROBLEM AND SOME REDUCTIVE
APPROACHES TO ITS SOLUTION IN TWENTIETH-CENTURY
ANALYTICAL PHILOSOPHY

Yaroslav Shramko

Abstract. This paper discusses some of the important issues that are in the focus of contemporary analytical philosophy of consciousness. In particular, it reviews the approaches to solving the classical psychophysical problem that have been proposed within the framework of reductive physicalism. First of all, a modern reconstruction of the psychophysical problem itself is presented. It is emphasised that a characteristic feature of analytical philosophy is the desire for clear and precise formulations of the problems under consideration. When it comes to a particular philosophical problem, it is very important to determine exactly what it is and what question within this problem needs to be solved. In order to achieve such precision and clarity, analytical philosophy uses the method of logical reconstruction of philosophical problems for their further logical and conceptual analysis. Such a reconstruction usually involves a number of theses about the area under study, each of which is sought to be reliably substantiated. The problem arises when these theses turn out to be logically incompatible with each other and we are faced with the choice of which one to abandon. In his book *The Concept of Consciousness*, Ryle developed a certain approach to solving the psychophysical problem, which he called 'logical behaviourism'. Logical behaviourism is a physicalist theory of a reductive type, since within its framework any concept belonging to the sphere of consciousness is exhaustively explained solely with the help of concepts from the sphere of physics, i.e. a complete reduction of mental phenomena to physical phenomena is made. This approach faces significant difficulties, since the restriction of the admissible physical language to behavioural predicates significantly narrows the possibilities of physical analysis of the language of psychology. Therefore, starting in the second half of the twentieth century, the so-called 'identity theory' began to gain more and more popularity among the supporters of reductive physicalism.

Keywords: philosophy of mind, consciousness, psychophysical problem, logical behaviorism, identity theory, eliminativism, non-reductive physicalism.

Надійшла до редакції 21 липня 2024 р.

Шрамко Ярослав Владиславович

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Університетський, 54

м. Кривий Ріг

50086

Shramko Yaroslav

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Universytetskyi ave., 54

Kryvyi Rih

50086



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



shramko@rocketmail.com



<https://doi.org/10.55056/apm.7727>

До ПРОБЛЕМИ ІСТОРИЧНОГО ПІДҐРУНТЯ НЕФОРМАЛЬНОЇ ЛОГІКИ (ІСТОРИКО-ЛОГІЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ)

Ірина Хоменко

Анотація. Неформальна логіка виникає наприкінці 1970-х років як спроба розвинути тип логіки, який спрямований на аналіз та оцінку таких міркувань, з якими людина щодня стикається в політичних і соціальних дискусіях, у засобах масової інформації, рекламі і повсякденному міжособистісному спілкуванні. На ранньому етапі становлення неформальної логіки науковці розглядали її як альтернативу формальній логіці. У 1990-х ця позиція була уточнена – ці дві логіки не є альтернативами, вони доповнюють одна одну.

Стаття присвячена дослідженню історії становлення неформального руху. Її метою є виявлення історичних передумов, які сприяли появі ініціативи неформальної логіки. До розгляду авторка взяла історичний період з 1950-х до 1990-х років.

У статті вирізняються два типи таких передумов – концептуальні і педагогічні. По-перше, базуючись на працях Стівена Тулміна і Хаїма Перельмана кінця 1950-х років, авторка виокремлює як концептуальну передумову критику формальної (символічної, математичної) логіки, сутність якої полягала у її неспроможності аналізувати міркування, з якими люди стикаються у реальному житті (як професійному, так і буденному), наприклад, у різноманітних суперечках. З цієї передумови випливає пропозиція надати логіці емпіричного характеру – розробити дієві інструменти для аналізу та оцінки аргументативних міркувань. Ще одна концептуальна передумова – це ідея залучити до логічного розгляду неформальні помилки, яка була переконливо обґрунтована у знаменитій праці Чарльза Гемблліна «Помилки» (1970).

Розглянувши історію університетського викладання логіки у 1950–1970-х роках, у статті обґрунтовується, що незадоволеність як викладачів, так і студентів тогочасними курсами з символічної логіки, розробка нових логічних курсів, видання нових підручників і посібників з логіки, які мали практичну спрямованість, стали значущим історичним підґрунтям для появи неформальної ініціативи.

Ключові слова: формальна логіка, неформальна логіка, історія неформальної логіки, концептуальні передумови, педагогічні передумови.

1. Вступ

Неформальна логіка виникає наприкінці 1970-х років як спроба розвинути альтернативний тип логіки, спрямований на аналіз та оцінку таких міркувань, з якими людина щодня стикається в політичних і соціальних дискусіях, у засобах масової інформації, рекламі і повсякденному міжособистісному спілкуванні.

Неформальна ініціатива бере початок у дослідницьких розвідках і жвавих дискусіях, які проводилися, насамперед, у Канаді, зокрема у Віндзорському університеті. Поява неформальної логіки спровокувала низку дискусійних питань. Зокрема, науковців цікавило питання, до якої наукової царини можна віднести неформальну логіку?

Різноманіття точок зору, які висували науковці у 1980-х, 1990-х роках щодо цього питання, вражає. Наприклад, можна звернутися до збірки «Нові нариси з неформальної логіки».¹ У цій книзі зібрані есеї, які засновані на доповідях, презентованих на Третньому міжнародному симпозіумі з неформальної логіки, що відбувся у Віндзорському університеті в червні 1989 року. Тут можна знайти вислови науковців, у яких стверджується, що, по-перше, неформальна логіка безумовно є частиною логічного знання. Проте її слід розглядати як альтернативу формальній логіці.² По-друге, що логікою може називатися тільки формальна (символічна) логіка, звідки випливає, що неформальну логіку не можна віднести до царини логічного знання. По-третє, що неформальна логіка, хоча і називається логікою, проте все-таки ближче до епістемології, тому її треба розглядати як прикладну епістемологію. По-четверте, можна знайти зв'язки між неформальною логікою і теорією аргументації. Проте її не слід ототожнювати з теорією аргументації в цілому, оскільки вона відрізняється від багатьох інших царин цієї теорії.

Крім того, самі фундатори неформальної логіки (Ральф Джонсон і Ентоні Блейр) вже після того, як вона інституційно оформилася на

¹ *Johnson R.H., Blair J.A. (Eds.) New Essays in Informal Logic. Windsor, Ontario: Informal Logic, 1994.*

² Неформальну логіку розглядали як альтернативу формальній логіці тільки на початку її створення. Вже у 1999 році Ральф Джонсон у статті «Відносини між формальною та неформальною логіками» писав, що обидві логіки мають різні предмети вивчення. Проте вони не знаходяться в опозиції одна до одної; вони доповнюють одна одну.

Першому міжнародному симпозіумі у 1978 році, у своїх публікаціях продовжували активно обговорювати зазначене вище питання.³

З моменту народження неформальної логіки минуло більше сорока років. За цей час було видано багато статей, монографій і підручників. Однак питання про те, що таке неформальна логіка, залишається актуальним, зважаючи на факт, що вона на сьогодні представлена цілою низкою різноманітних підходів. Але треба зазначити, що з множини наявних визначень можна виокремити найбільш вживане на сьогодні.

Неформальна логіка позначає ту царину логіки, завданням якої є розробка неформальних стандартів, критеріїв, процедур для аналізу, інтерпретації, оцінки, критики та побудови аргументації в повсякденній мові.⁴

Як видно автори цього визначення (Джонсон і Блейр) відносять неформальну логіку до царини логічного знання, а її специфіку вбачають у тому, що предметом її дослідження є саме міркування, у яких міститься аргументація, виражена природною мовою. Іншими словами, неформальна логіка у цьому визначенні напряду пов'язана з аргументативною проблематикою.

Чому саме аргументативне спрямування стає визначною рисою неформальної ініціативи? Для відповіді на це питання доцільно звернутися до історії виникнення неформальної логіки і з'ясувати історичне підґрунтя її появи у науковому середовищі. У зв'язку з цим метою статті є виявлення історичних передумов, які сприяли появі ініціативи неформальної логіки. До розгляду в статті взято історичний період з 1950-х до 1990-х років.

³Див.: *Johnson R.H. Informal Logic and Politics* / E.M. Barth & E.C.W. Krabbe (eds). Logical and Political Culture. Amsterdam: North Holland, 1992; *Johnson R.H. Informal Logic and Pragma-Dialectics. Some Differences* / Eemeren F.H. van, Grootendorst R., Blair J.A. & Willard C.A. (eds). *Analysis and Evaluation. Proceedings of Third ISSA Conference on Argumentation*. Amsterdam: Sic Sat, 1995. P. 237-245; *Johnson R.H. The Relation between Formal and Informal Logic. Argumentation*. 1999. Vol. 13. P. 265-274; *Johnson R.H. The Rise of Informal Logic*. Newport News: Wale Press, 1996; *Johnson R.H. The Recent Development of Informal Logic* / Blair J.A., Johnson R.H., (eds) *Informal Logic. The First International Symposium*. Inverness: Edgepress, 1994. P. 3-28.; *Johnson R.H. Making sense of informal logic. Informal logic*. 2006. Vol. 26(3). P. 231-238; *Johnson R.H., Blair J.A. Informal logic. An Overview. Informal Logic*. 2000. Vol. 20(2). P. 93-107.

⁴*Johnson R.H., Blair J. A. Informal logic. An Overview. Informal Logic*. 2000. Vol. 20(2). – P. 94.

2. Історичний контекст

Для того щоб проаналізувати історичні передумови появи неформальної ініціативи, важливо мати уявлення про історичний контекст, тобто ті події, які сприяли її становленню як сфери наукового дослідження і як навчальної дисципліни, починаючи з 1970-х і до 1990-х років.

Як вже зазначалося вище у 1978 році у Віндзорі був проведений Перший симпозіум з неформальної логіки. Через два роки, у 1980 році, була проведена Перша, а у 1983 році – Друга міжнародна конференція з неформальної логіки. Під час роботи останньої була створена Асоціація неформальної логіки та критичного мислення (AILACT), яка мала на меті сприяти дослідженню, викладанню та тестуванню неформальної логіки та критичного мислення.

Пізніше, у 1995 році, було створене Товариство вивчення аргументації в Онтаріо (OSSA). Метою цього товариства на ранньому етапі історії неформальної логіки було окреслення певних шляхів ідентифікації саме канадського підходу до вивчення аргументації. Можна припустити, що поштовхом до його появи була активна діяльність Міжнародного товариства з вивчення аргументації (ISSA), яке було засноване під час роботи Першої міжнародної конференції з аргументації, що відбулася в Амстердамському університеті в 1986 році.⁵ Тут треба також зазначити, що вже у XXI столітті, у 2007 році, був створений потужний Центр досліджень міркувань, аргументації і риторики при Віндзорському університеті, Канада (CRRAR), на чолі зі знаним науковцем Крістофером Тіндейлом.

У 1978 році виходить перший номер журналу «Informal Logic Newsletter». У редакційній статті Джонсон і Блейр так описують стан справ на той час:

Як ми з'ясували на Віндзорському симпозіумі, неформальна логіка означає багато чого для різних людей. Тоді давайте оголосимо нашу концепцію щодо неї. Наразі ми будемо використовувати цей термін для позначення широкого кола інтересів і питань, єдиним, що їх поєднує, здається є те, що вони не будуть розглядатися на сторінках «The Journal of Symbolic Logic» [...] Ми вважаємо, що неформальна логіка охоплює весь спектр теоретичних і практичних питань, на які звертають увагу, коли їх прискіпливо розглядають з нормативною

⁵Обидва з цих товариств були організаторами численних міжнародних конференцій. Так, у 2023 році у Лейдені (Нідерланди) відбулася вже Десята конференція Міжнародного товариства вивчення аргументації (ISSA), а у 2024 році – Тринадцята конференція Товариства вивчення аргументації в Онтаріо (OSSA).

точки зору щодо міркувань, які люди насправді використовують. Заберіть з цього виключно формальні питання, і те, що залишається, буде неформальною логікою. Таким чином, наша концепція є дуже широкою та ліберальною і охоплює все, починаючи з теоретичних питань (теорія помилок і аргументативне міркування) до практичних (таких як найкраще відобразити структуру звичайних аргументативних міркувань) до педагогічних питань (як розробляти курси критичного мислення; які матеріали використовувати).⁶

Журнал «Informal Logic Newsletter» проіснував шість років. Його наступником став часопис під назвою «Informal Logic», перший номер якого вийшов друком у 1984 році. У редакційній статті було зазначено, що на сторінках цього періодичного видання будуть розглядатися питання щодо теорії, практичного застосування та викладання неформальної логіки. Там же було надано інформацію, що редколегія розуміє під терміном «неформальна логіка».

Під «неформальною логікою» ми маємо на увазі логіку, яка використовується для аналізу і оцінки аргументативних міркувань та інших форм міркувань, які використовуються в практиці раціонального життя.⁷

З появою неформальної ініціативи почали виходити нові підручники щодо означеної тематики. Піонерами у цій царині були Майкл Скрівен, Ральф Джонсон і Ентоні Блейр. Цікавий історичний факт щодо цих книжок наведений у спогадах Блейра, присвячених ранній історії неформальної логіки.

У середині 1970-х і Скрівен у США, і Джонсон з Блейром у Канаді мали проблеми з пошуком рецензентів підручників серед своїх колег, які б рекомендували видавцям рукописи з неформальної логіки.⁸

Врешті-решт їхні зусилля увінчалися успіхом – рецензенти були знайдені. У 1976 році виходить друком знаменита книга Скрівена «Міркування»,⁹ а у 1977 році не менш відома книга Джонсона і Блейра «Логічний самозахист».¹⁰

⁶ Johnson R.H., Blair J.A. From the Editors. *Informal Logic*. 1978. Vol. 1(1).

⁷ Blair J.A., Johnson R.H. From the Editors. *Informal Logic*. 1984. Vol. 6(1).

⁸ Blair J.A. Pioneering Informal Logic and Argumentation Studies. *Informal Logic. A 'Canadian' Approach to Argument*. Windsor: Windsor Studies in Argumentation, 2019.

⁹ Scriven M. Reasoning. New York: McGraw Hill, 1976.

¹⁰ Johnson R.H., Blair J.A. Logical Self-Defence. Toronto: McGraw Hill Ryerson, 1977.

Отже, історичні події, які відбувалися у період, який можна назвати «ранньою історією неформальної логіки», свідчать про надзвичайну активність тих науковців, які просували неформальну ініціативу, у різних царинах: (1) розробка нових курсів з логіки, (2) організація конференцій і симпозіумів, (3) створення Асоціації неформальної логіки та критичного мислення (AFLACT) і Товариства вивчення аргументації в Онтаріо (OSSA), (4) започаткування нового журналу «Неформальна логіка», (5) підготовка та друк статей, монографій і підручників з неформальної проблематики.

У зв'язку з цим постають питання. Невже така активність науковців виникає на порожньому місці? Чи неформальний рух має історичні корені? Можна надати заперечну відповідь не перше питання і стверджувальну – на друге. Виникнення неформальної ініціативи має глибоке історичне підґрунтя. Розкриваючи це питання, у статті вирізняються концептуальні та педагогічні передумови появи неформальної ініціативи.

3. Концептуальні передумови

На мою думку, головною концептуальною передумовою появи неформальної логіки була констатація того факту, що тогочасна формальна (символічна) логіка не мала інструментів для аналізу міркувань, з якими люди стикаються у реальному житті (як професійному, так і буденному), наприклад, у різноманітних суперечках. У цьому контексті доцільно звернутися, передусім, до двох праць – «Використання аргументативного міркування» Стівена Тулміна і «Нової риторики» Хаїма Перельмана, яку він написав разом з Люсі Ольбрехтс-Титекою.¹¹ Обидві книги виходять друком у 1958 році. Вони цікаві саме тому, що в них вперше з'являється чітко сформульована критика тогочасної символічної логіки і пропозиції щодо створення нової логіки, яка б стала альтернативою логіці формальній.

Так, Тулмін запропонував концепцію «працюючої логіки» («working logic»), а Перельман і Ольбрехтс-Титека – новаторське для того часу вчення про «нову риторику». Спільним для обох концепцій було наголошення на неспроможності тогочасної логіки аналізувати аргументативну проблематику.

¹¹ *Toulmin S.E.* The Uses of Argument. Cambridge: Cambridge UP, 1958; *Perelman C., Olbrechts-Tyteca L.* Traité De L'argumentation: La Nouvelle Rhétorique. Paris: Presses Universitaires de France La Nouvelle Rhétorique, 1958.

Ідея Тулміна полягала у тому, що головну проблему формальної логіки можна визначити як зведення всіх міркувань, які люди використовують у різних ситуаціях, до загальноприйнятних стандартів дедукції. У такому випадку процедура розмірковування стає універсальною для будь-якої царини знання і зводиться тільки до дедуктивних міркувань. На його думку, необхідно створити нову логіку, подібну до епістемології, предметом якої повинні стати аргументативні процеси в різних царинах людської життєдіяльності. Така логіка може бути застосована до гуманітарних наук, насамперед до правознавства. Формальна логіка є ідеальною, а неформальна логіка – це дієва, або «працююча логіка».

Тулмін писав про це наприкінці 1950-х. Для порівняння наведу цитати одного з піонерів неформального руху – Джона Вудса, який згадує ранню історію неформальної логіки вже у 2019 році.

Формальна логіка 1970-х років була переважно про дедуктивні міркування, тоді як більшість найкращих міркувань були дедуктивно неправильними. Фокусуючись на дедукції, формальна логіка просто пропускала більшість цілей, які поставили перед собою неформальні логіки. [...] Для більшості канадських дослідників аргументативних міркувань існує єдина точка дотику з формальним моделюванням – з тим, що помилково називають «трансформацією» міркувань природної мови в їхні логічні форми у формальній мові L – зазвичай класичній логіці першого порядку [...] Хоча природні мови наповнені значеннями, формальні «мови» не мають жодних значень. Неможливо замовити гамбургер у L або просто сказати, як тебе звуть.¹²

Перельман разом з Ольбрехтс-Титекою вважали, що тогочасний бурхливий розвиток математичної логіки сприяв тому, що логіки переважно зосередилися на математичних доведеннях і зовсім не звертали уваги на аргументацію в гуманітарній царині. Математика та більшість природничих наук мають справу з очевидними твердженнями або твердженнями, які можна вивести з їхніх комбінацій. На відміну від них, гуманітарна проблематика має справу з ціннісними висловлюваннями. Таким чином, не можна використовувати ту саму схему доведення в природничих і гуманітарних науках. Щоб підкреслити цю відмінність, Перельман і Ольбрехтс-Титека використовували термін «доведення» для математичних і природничих наук, а «аргументація» – для гуманітарних наук. Вони дотримувалися позиції, за якою формальна логіка є логікою доведення, а неформальна логіка – логікою аргументації.

¹² Woods J. *Formal Models. Informal Logic: A 'Canadian' Approach to Argument*. Windsor: Windsor Studies in Argumentation, 2019. – P. 80, 81.

Крім того, важливою передумовою появи неформальної ініціативи, на мій погляд, була ідея, яку можна виразити таким новітнім терміном, як «емпірикалізація».¹³ У цьому зв'язку звернімо увагу на таку цитату Тулміна.

Потрібна радикальна переупорядкованість логічної теорії, щоб наблизити її до критичної практики.¹⁴

Далі, обґрунтовуючи таку позицію, він стверджує:

Логіка [...] можливо, повинна стати менш апіорним предметом, ніж це було нещодавно [...] Приймаючи необхідність розпочати аналіз форм аргументативних міркувань, поширених у будь-якій царині, наша відправна точка визначається як відверто емпірична.¹⁵

Перельман і Олбрехтс-Титека також підтримали позицію Тулміна щодо емпіричного складника неформальних досліджень. Вони стверджували, що їхня концепція – «нова риторика», має базуватися на емпіричних спостереженнях.¹⁶

Ще одна ідея, яка є важливою для становлення неформального руху наприкінці ХХ століття, була висловлена у книзі Чарльза Гембліна «Помилки»,¹⁷ яка вийшла друком у 1970 році, а потім багато разів перевидавалася. Він наполягав на тому, що предметом дослідження логіків повинні стати неформальні помилки, які люди повсякчасно роблять, аргументуючи власну позицію або критикуючи точку зору опонента. Ця книга стала першим повним дослідженням таких помилових міркувань з часів Арістотеля і до 1970-х років. Проблематика стосовно помилок, їхнього визначення та класифікації згодом стала однією з головних серед неформальних досліджень.

4. Педагогічні передумови

Важливо зазначити, що крім концептуальних передумов, педагогічна складова також суттєво вплинула на появу неформального руху наприкінці 1970-х. Починаючи з 1950-х років, викладачі були у

¹³Хоменко І. Емпірикалізація в сучасній теорії аргументації: історичні передумови та напрями досліджень. *Актуальні проблеми духовності*. 2022. Вип. 23. С. 217–232.

¹⁴Toulmin S.E. *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge UP, 1958. – P. 253.

¹⁵*Ibid.* – P. 257.

¹⁶Perelman C., Olbrechts-Tyteca L. *Traité De L'argumentation: La Nouvelle Rhétorique*. Paris: Presses Universitaires de France La Nouvelle Rhétorique, 1958.

¹⁷Hamblyn S.L. *Fallacies*. London: Methuen, 1970.

пошуках більш практичного навчального курсу з логіки, ніж тогочасні курси символічної логіки. Їхня мета полягала у тому, щоб надати студентам логічні інструменти для аналізу текстів, з якими вони стикаються в повсякденному спілкуванні, рекламі, засобах масової інформації тощо. Згодом в університетах почали викладатися нові вступні курси з логіки. До них викладачі підготували та видали відповідні підручники. Їхньою суттєвою особливістю було, передусім, те, що логіка там розглядалася як царина, яка не базувалася виключно на формальному каноні.

Серед публікацій 1950-1970-х років, присвячених логіці в широкому сенсі, можна навести праці таких авторів, як Енгел (1974), Баррі (1976), Бердслі (1950), Бердслі (1975), Капальді (1973), Копі (1953), Енінгер (1974), Енгел (1976), Фогелін (1978), Гіч (1976), Гемблін (1970), Кахане (1971), Міхалос (1970), Скрівен (1976)¹⁸ та ін.

Беручи цей історичний контекст до уваги, виникає ще одна дослідницька проблема. Що саме спонукало Джонсона і Блейра до розробки концепції логіки, яка потім отримала назву «неформальна логіка», що стало тією відправною точкою для появи неформальної ініціативи і усіх тих організаційних подій, про які йшлося у другому параграфі? Відповідь на це питання очевидна. Неформальна логіка – це перш за все педагогічна ініціатива. Для обґрунтування цього положення звернімося до такого питання. Чому Джонсон вирішив замінити курс з символічної логіки, який він викладав роками у Віндзорському університеті на інший навчальний курс з логіки? Давайте розглянемо це питання, базуючись на поясненнях, наданих самим Джонсоном в інтерв'ю Такузо Коніші.¹⁹

¹⁸ *Engel S.M.* With Good Reason: An Introduction to Informal Fallacies. New York: St. Martin's Press, 1976; *Barry V.E.* Practical Logic. Holt, Rinehart and Winston, 1976; *Beardsley M.C.* Practical Logic. New York: Prentice-Hall, 1950; *Beardsley M.C.* Thinking Straight: Principles of Reasoning for Readers & Writers. 4th ed. Englewood Cliffs, New York: Prentice-Hall, 1975; *Capaldi N.* The Art of Deception: An Introduction to Critical Thinking. Buffalo: Prometheus Books, 1973; *Copi I.M.* Introduction to Logic. New York: Macmillan, 1953; *Ehninger D.* Influence, Belief, and Argument: An Introduction to Responsible Persuasion. Scott Foresman & Co., 1974; *Engel S.M.* With Good Reason: an Introduction to Informal Fallacies. New York: St. Martin's Press, 1976; *Fogelin R.J.* Understanding Arguments: An Introduction to Informal Logic. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1978; *Geach P.T.* Reason and Argument. Berkeley: University of California Press, 1976; *Hamblin C.L.* Fallacies. London: Methuen, 1970; *Kahane H.* Logic and Contemporary Rhetoric. The Use of Reasoning in Everyday Life. Belmont: Wadsworth, 1971; *Michalos A.C.* Improving Your Reasoning. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1970; *Scriven M.* Reasoning. New York: McGraw Hill, 1976.

¹⁹ *Konishi T.* Toward a History of Argumentation: Canadian informal logic. In: J.

У 1960-х роках Джонсон дійсно викладав символічну логіку впродовж восьми місяців, тобто академічний рік, у Віндзорському університеті. Після завершення курсу студенти пройшли опитування. Їхні відповіді показали, що вони не вважають курс символічної логіки корисним для розв'язання суперечок, з якими вони стикалися у повсякденному житті. Джонсон помітив, що студенти з математичною підготовкою досягли успіху у вивченні логіки, тоді як ті, хто її не мав, мали великі труднощі. Стурбований таким становищем, він вирішив замінити цей логічний курс на новий під назвою «прикладна логіка» (applied logic), який почав викладати з 1971 році. Його обрали 20 студентів. Показниками успішності «Прикладної логіки» були схвальні результати опитувань, а також той факт, що через рік на цьому курсі вже навчалися 40 студентів.

У загальному календарі Віндзорського університету на 1971-1972 рр. зазначено таку загальну мету прикладної логіки:

Мета цього курсу — навчити студента розрізняти хороші міркування від поганих. Серед тем для розгляду є: головні принципи дедуктивного міркування; різні види помилок; природа індуктивних міркувань; різниця між доведенням і переконанням. Приклади братимуться не лише з філософських творів, а й із політичних промов, реклами, газет і періодичних видань. (3 години на тиждень).²⁰

У 1972 році Блейр приєднався до викладання курсу з прикладної логіки. Підручник, який Джонсон і Блейр тоді рекомендували студентам, був «Логіка та сучасна риторика» американського автора Говарда Кехана.²¹ Згодом, узагальнивши свій досвід роботи зі студентами, Джонсон і Блейр готують до видання власний підручник, який побачив світ у 1977 році під назвою «Логічний самозахист».²² Ця книга стала одним із перших підручників з неформальної логіки. Мета підручника полягала в тому, щоб презентувати (1) достатньо теорії, щоб пояснити, чому певні типи аргументативних міркувань є хорошими (good) чи поганими (bad), і (2) достатньо ілюстрацій і прикладів, щоб показати, як цю теорію можна застосувати до реального життя.

Дослідивши низку інтерв'ю Такузо Коніші з визначними представниками неформального руху в Канаді, можна дійти висновку, що

Ritola (Ed.), *Argument Cultures: Proceedings of OSSA 09*. Windsor, ON: OSSA, 2009.

²⁰ *Calendar UW*. The general calendar of University of Windsor, 1971-1972.

²¹ *Kahane H.* Logic and Contemporary Rhetoric. The Use of Reasoning in Everyday Life. Belmont: Wadsworth, 1971.

²² *Johnson R.H., Blair J.A.* Logical Self-Defense. Toronto: McGraw-Hill Ryerson, 1977.

їхній інтерес до неформальної логіки та аргументації так само, як у Джонсона і Блейра, був обумовлений, передусім, їхньою викладацькою діяльністю, тобто незадоволеністю тими курсами з символічної (математичної логіки), які вони викладали в університетах.

Наприклад, Даглас Волтон викладав у 1970-х курс математичної логіки в Університеті Вінніпегу (Канада). Як і Джонсон, він усвідомлював, що студентам потрібні практичні навички для опрацювання неформальних помилок, а не глибоке розуміння математичної логіки. В інтерв'ю Такудзо Коніші Волтон згадував:

Коли я почав викладати логіку, я зрозумів, що студентам Університету Вінніпегу не так потрібна математична логіка, яку я викладав, а їм потрібен більш практичний підхід або більше практичних навичок, і тому, зокрема, до навчальної програми стандартного курсу логіки я додав вивчення неформальних помилок.²³

Результатом таких пошуків «нової» логіки для викладання студентам стали не тільки навчальні курси з неформальної логіки, а також численні підручники, підготовлені і видані викладачами. Серед них, наприклад, відомі книги Труді Гов'єр і Дейвіда Хічкока, які неодноразово перевидавалися.²⁴

Підсумовуючи, можна стверджувати, що визнання обмежених можливостей застосування формальної логіки у гуманітарному знанні, а також незадоволення студентів та викладачів курсами з символічної, або математичної, логіки сприяли наприкінці ХХ століття поширенню ініціативи неформальної логіки і врешті-решт формуванню такого напрямку досліджень і такої навчальної дисципліни, як неформальна логіка.

Висновки

У цій статті була зроблена спроба виявити передумови виникнення ініціативи неформальної логіки наприкінці 1970-х років. Серед таких передумов можна вирізнити концептуальні і педагогічні. Концептуальні передумови пов'язані (1) з критикою тогочасної формальної (символічної, математичної) логіки, яка полягала у її неспроможності

²³ *Konishi T.* Toward a History of Argumentation: Canadian informal logic. In: J. Ritola (Ed.), *Argument Cultures: Proceedings of OSSA 09*. Windsor, ON: OSSA, 2009.

²⁴ *Govier T.* *A Practical Study of Argument*. Belmont, CA: Wadsworth, 1985; *Hitchcock D.* *Critical Thinking: A guide to evaluating information*. Agincourt, ON: Methuen Publications, 1983.

аналізувати міркування, з якими люди стикаються у реальному житті (як професійному, так і буденному), наприклад, у різноманітних суперечках, (2) пропозицією емпірикалізації логічного знання, (3) включенням до логічної царини проблематики неформальних помилок. Щодо педагогічних передумов, то вони полягали у незадоволеності як студентів, так і викладачів університетськими курсами з тогочасної формальної (символічної) логіки, які не надавали практичних інструментів для оцінки різноманітних аргументативних міркувань.

References

1. *Barry V.E.* Practical Logic. Holt, Rinehart and Winston, 1976.
2. *Beardsley M.C.* Practical Logic. New York: Prentice-Hall, 1950.
3. *Beardsley M.C.* Thinking Straight: Principles of Reasoning for Readers & Writers. 4th ed. Englewood Cliffs, New York: Prentice-Hall, 1975.
4. *Blair J.A.* Pioneering Informal Logic and Argumentation Studies. / Puppo F. (eds). Informal Logic. A 'Canadian' Approach to Argument. Windsor: Windsor Studies in Argumentation, 2019.
5. *Blair J.A., Johnson R.H.* From the Editors. *Informal Logic*. 1984. Vol. 6(1).
6. *Blair J.A., Johnson R.H.* Informal Logic: The first international symposium. Irvine, CA: Edgepress, 1980.
7. *Calendar UW.* The general calendar of University of Windsor, 1971-1972.
8. *Capaldi N.* The Art of Deception: An Introduction to Critical Thinking. Buffalo: Prometheus Books, 1973.
9. *Copi I.M.* Introduction to Logic. New York: Macmillan, 1953.
10. *Engel S.M.* With Good Reason: An Introduction to Informal Fallacies. New York: St. Martin's Press, 1976.
11. *Ehninger D.* Influence, Belief, and Argument: An Introduction to Responsible Persuasion. Scott Foresman & Co., 1974.
12. *Engel S.M.* With Good Reason: An Introduction to Informal Fallacies. New York: St. Martin's Press. 1976.
13. *Fogelin R.J.* Understanding Arguments: An Introduction to Informal Logic. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1978.

14. *Geach P.T.* Reason and Argument. Berkeley : University of California Press, 1976.
15. *Govier T.A* Practical Study of Argument. Belmont, CA : Wadsworth, 1985.
16. *Hitchcock D.* Critical Thinking: A guide to evaluating information. Agincourt, ON : Methuen Publications, 1983.
17. *Hamblin S.L.* Fallacies. London : Methuen, 1970.
18. *Johnson R.H.* Informal Logic and Politics / E.M.Barth & E.C.W.Krabbe (eds). Logical and Political Culture. Amsterdam : North Holland, 1992.
19. *Johnson R.H.* Informal Logic and Pragma-Dialectics. Some Differences / Eemeren F.H. van, Grootendorst R., Blair J.A. & Willard C.A. (eds). Analysis and Evaluation. Proceedings of Third ISSA Conference on Argumentation. Amsterdam : Sic Sat, 1995, P. 237–245.
20. *Johnson R.H.* Making sense of informal logic. *Informal logic*. 2006. Vol. 26(3). P. 231–238.
21. *Johnson R.H.* The Recent Development of Informal Logic / Blair J.A., Johnson R.H., (eds) Informal Logic. The First International Symposium. Inverness : Edgepress, 1994. P. 3–28.
22. *Johnson R.H.* The Relation between Formal and Informal Logic. *Argumentation*. 1999. Vol. 13. P. 265–274.
23. *Johnson R.H.* The Rise of Informal Logic. Newport News : Wale Press, 1996.
24. *Johnson R.H.*, Blair J.A. From the Editors. *Informal Logic*. 1978. Vol. 1(1).
25. *Johnson R.H.*, Blair J.A. Informal logic. An Overview. *Informal Logic*. 2000. Vol. 20(2). P. 93–107.
26. *Johnson R.H.*, Blair J.A. Logical Self-Defense. Toronto : McGraw-Hill Ryerson, 1977.
27. *Kahane H.* Logic and Contemporary Rhetoric. The Use of Reasoning in Everyday Life. Belmont : Wadsworth, 1971.
28. *Konishi T.* Toward a History of Argumentation: Canadian informal logic. In: J. Ritola (Ed.), Argument Cultures: Proceedings of OSSA 09. Windsor, ON : OSSA, 2009.

29. *Khomenko I.* Empirykalizatsiya v suchasniy teorii argumentatsiyi: istorychni peredumovy ta napryamy doslidzhen. *Aktualni problemy dukhovnosti.* 2022. Vol. 23. S. 217–232.
30. *Michalos A.C.* Improving Your Reasoning. Englewood Cliffs : Prentice Hall, 1970.
31. *Perelman C.* Olbrechts-Tyteca L. Traité De L'argumentation: La Nouvelle Rhétorique. Paris : Presses Universitaires de France La Nouvelle Rhétorique, 1958.
32. *Puppo F.* (eds). Informal Logic: A 'Canadian' Approach to Argument. Windsor : Windsor Studies in Argumentation, 2019.
33. *Scriven M.* Reasoning. New York : McGraw Hill, 1976.
34. *Toulmin S.E.* The Uses of Argument. Cambridge : Cambridge UP, 1958.

ON THE ISSUES OF THE HISTORICAL BASIS OF INFORMAL LOGIC
(HISTORICAL AND LOGICAL RESEARCH)

Iryna Khomenko

Abstract. Informal logic emerged in the late 1970s as an attempt to create a logic that analyses and evaluates the kinds of reasoning people encounter daily. This includes reasoning in political and social discussions, media, advertising, and everyday interpersonal communication. During the early stages of developing informal logic, scholars viewed it as an alternative to formal logic. In the 1990s, this view was clarified: these two logics are not alternatives but complement each other.

The paper examines the history of the formation of the informal movement. It aims to identify the historical preconditions that led to the emergence of informal logic. In this regard, the author studies the historical period from the 1950s to the 1990s.

The paper identifies two types of preconditions: conceptual and pedagogical. Drawing on the works of Steven Toulmin and Chaim Perelman from the late 1950s, the author highlights the criticism of formal (symbolic, mathematical) logic as a key conceptual precondition. The criticism is that formal logic does not have the tools for analysing reasoning used in real-life situations. From this premise follows the proposal to give logic an empirical character - to develop practical tools for analysing and evaluating real arguments. Another conceptual precondition is to involve informal fallacies in logical consideration, which was convincingly argued in Charles Hamblin's famous work «Fallacies» (1970).

In the paper, the author studies the history of university logic teaching from the 1950s to the 1970s. Summarising, the author states that the dissatisfaction expressed by teachers and students regarding the courses on symbolic logic, along with the appearance of new logic courses and textbooks, played a crucial role in the emergence of the informal initiative.

Keywords: formal logic, informal logic, history of informal logic, conceptual preconditions, pedagogical preconditions.

Надійшла до редакції 1 серпня 2024 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/10.55056/apm.7744>

THE DEMARCATION PROBLEM: KARL POPPER'S SOLUTION IN THE CONTEMPORARY RETROSPECTIVE

Dmytro Sepetyi

Abstract. The article analyses post-Popperian debates about the problem of demarcation. The case is made that Karl Popper's proposition to demarcate empirical science from the rest («metaphysics») on the basis of falsifiability as the criterion of empirical character of theories remains a tenable way of seeing the most valuable aspect of the character of the scientific enterprise. It is explained that for the falsifiability criterion to be adequate for the purpose, we should consider it, as Popper did, as two-aspect — involving the logical content of theories and the critical attitude of researchers. Although falsifiability, in this sense, is not sufficient to neatly demarcate science from non-science, it can be considered as the most important necessary condition, which can be supplemented by some further requirements, for an empirical hypothesis to count as part of the body of science. In particular, it is argued that Lee McIntyre's proposition to see empirical science as a matter of what he calls «scientific attitude» perfectly fits with this falsifiability-based perspective. William Bartley's and Harry Laudan's deflationary approaches to the demarcation problem are criticised as failing to recognise the practical significance of distinguishing what is and what is not empirical science, and the necessity of some theoretical grounding (however imperfect) for practicing this distinction. The suggestions of Joseph Agassi, Imre Lakatos, and Thomas Kuhn purported at the improval of Popper's demarcational proposition are discussed, and the author's own proposition is advanced and explained. It is also pointed out that Popper's remark that the distinctive feature of scientific theories is openness to criticism and modification in its light serves as the basis for a wider conception of science, without the qualification «empirical».

Keywords: demarcation, falsification, science, empirical, metaphysics, pseudoscience.

Introduction

The problem of how to distinguish science from nonscientific, especially pseudoscientific claims, known as *the problem of demarcation*, was among the most hotly discussed in the philosophy of science and epistemology of 20th century, and still remains of considerable interest. Some evidences of this are two recently published books, the collection of articles under the editorship of Massimo Pigliucci and Maarten Boudry *The philosophy of pseudoscience* [22] and Lee McIntyre's book *The Scientific Attitude: Defending Science from Denial, Fraud, and Pseudoscience* [19].

The most intense debate occurred in the period from the 1920s to the 1970s; it was mostly turning around the positivistic doctrine about verifiability (the possibility of empirical confirmation) as the criterion of meaningfulness and Karl Popper's proposition (elaborated in polemics with positivism) to consider falsifiability (the possibility of empirical refutation) as the criterion of demarcation between empirical science and «metaphysics». Popper's and other criticisms had shown the radical inadequacy of the positivistic approach, on which verifiability was considered both as the criterion of meaningfulness and the criterion of scientific empirical character. In its turn, Popper's proposition about falsifiability as the criterion of demarcation was amply criticized, and these criticisms had shown that the proposition is, at least, imperfect, in that falsifiability cannot serve as *the necessary and sufficient condition* of a statement's belonging to (empirical) science. However, Popper's proposition was not superseded by any more successful one, which would command wider acceptance among scientists and philosophers of science, or even raise interest and intense debates comparable with those about Popper's proposition. Rather, after 1970-ies, the demarcation debate subsided and became dominated by the deflationist approach — the view that the demarcation problem is of little or no importance. Among others, this view was advanced and defended by one of Popper's most talented pupils, William Bartley [7], and the most influential case for it was made by Larry Laudan [17]. Nevertheless, the importance of science for the contemporary world and the trust most people have in it as a guide for decisions in technology, medicine, and other fields ensure that the evaluation of the claims for scientific status will retain its practical significance. This practical need requires for theoretical tools. So, we need an account, however imperfect, of what makes science that special kind of activity that it is. What is it that distinguishes science from other activities that result, like science, in systems of ideas, or statements, about the world

or some parts of it? Especially, because we tend to invest science with special trust as a guide in important life affairs (such as designing buildings and bridges, producing and prescribing medicines etc.), rely upon science, we should naturally be interested in the question: what makes science so trustworthy, or reliable? Apart from mere curiosity, this can help us to detect and disqualify those activities and systems of ideas – let us designate them as pseudoscience – which try to get our trust by assuring that they are scientific but lack that feature(s) that make science trustworthy (reliable).

The question about the distinctive feature(s) of science, that is, the criteria(on) of demarcation, is also important for the legislative and judicial regulation of important educational matters: the most remarkable example is the decision adopted in 1981 by the court of the US state Arkansas with respect to teaching creationism in school, as a purportedly scientific discipline, – the verdict, unfavourable for creationism teaching, was informed by the account that was prepared by prominent scientists and involved Popper's criterion of demarcation, falsifiability.

In my own experience, when philosophers or scientists try to explain what is distinctive of (empirical) science, they still most often appeal to Popper's criterion. I think that this shows that despite its drawbacks (much discussed and well-known to philosophers of science), Popper's criterion of demarcation picks out the most essential of what scientists usually perceive as distinctive for their professional activity. This suggests the expediency of the reevaluation of the main criticisms of Popper's criterion, as well as the possibilities to improve it and new relevant propositions. In this article, I will first outline what I think to be the best construal of Popper's claims about demarcation, and then discuss a range of criticisms, alternative and developing propositions, which include William Bartley's and Harry Laudan's deflationary approaches to the demarcation problem, and a number of propositions that purport to improve upon Popper's demarcational proposition (Lee McIntyre, Joseph Agassi, Imre Lakatos, Thomas Kuhn).

1. Popper's «demarcation criterion» as a necessary condition of belonging to *empirical science*

As a too well familiar story goes, Popper proposed falsifiability as the criterion of demarcation between science and «metaphysics». Every statement, or system of statements, that can possibly be falsified (refuted by the collision with the results of observations) is scientific; every

statement, or system of statements, that cannot possibly be falsified is unscientific, or «metaphysical». However, did Popper really proposed, and meant, this? The analysis of his relevant statements, as well as consideration of some too obvious criticisms, suggests that it is not quite so, in several respects.

Although Popper's proposition is usually described as concerned with the demarcation between *science* and *metaphysics*, this description is an over-simplification that is usually convenient but may also be misleading. Popper himself usually wrote, in this context, of «empirical science» rather than merely «science», and although he occasionally dropped the adjective «empirical», this was merely a matter of brevity and convenience. As for the other side of the distinction, although Popper sometimes described it by one word «metaphysics» (usually, when discussing the historical background of the issue — especially, the positivist aspiration to outlaw metaphysics as meaningless), more often he designated it as «mathematics and logic as well as “metaphysical” systems» [28, p. 11], metaphysics and conventionalist and tautological systems [28, p. 315], «all other statements — whether they are of a religious or of a metaphysical character, or simply pseudoscientific» [23, p. 39], etc. Thus, Popper intended to demarcate not science from metaphysics but *empirical* science from all other statements, theories, etc. For Popper, falsifiability is the distinctive quality of *empirical* scientific statements or systems.

However, Popper often described falsifiability somewhat differently — not as the criterion of demarcation between empirical science and «metaphysics» but *as the criterion of the empirical character* of theoretical systems.¹ This suggests that Popper's proposition has more to do with *demarcating empirical from nonempirical* than with demarcating scientific from nonscientific. However, this still does not clarify much. We can apply the word «empirical» to all statements that appeal, in one way or another, to experience, observations, experiments. However, Popper's demarcational proposition was exactly intended to leave some such appeals beyond the pale of the empirical, or «empirical science». There are, so to say, *genuinely empirical* statements (theories) and sham (pseudo)

¹So, when Popper proposed falsifiability as a criterion of demarcation for the first time, in *The Logic of Scientific Discovery*, he described the demarcation problem as «the problem of finding the criterion of the empirical character of science» [28, p. 34], and falsifiability as «a criterion for the empirical character of a system of statements» [28, p. 66]. See also *Open Society and Its Enemies*, where Popper mentions his proposition «that we solve the problem of demarcation by using falsifiability or testability, or degrees of testability, as criterion of the empirical character of a scientific system» [29, p. 283].

empirical statements. The pattern of the first is to be found in the paradigmatic empirical scientific theories, such as Einstein's theory. This is what makes for the glory of science! On the other side, there are theories that vigorously appeal to experience and draw their (undeserved) repute from this appeal, from the (false) impression that they are of the same (empirical scientific) species as Einstein's theory, although in fact their way of treating experience is entirely different. Examples of such «sciences» that motivated Popper were theories of Marx, Freud, and Adler.

Popper's explanations suggest that he was concerned with *the possibility of valid empirical testing* of a theory, its evaluation by the results of (experimental) observations — what kind of testing should qualify as *serious* testing (see [26, p. 174]) that makes a theory trustworthy, or reliable in a practically significant sense,² or supplies it with that kind of credentials that theories like Einstein's have. Most explicitly, Popper explained this in the book *Conjectures and Refutations*, where he identified his problem of distinguishing between science and pseudoscience with the problem of a genuinely empirical method: «I often formulated my problem as one of distinguishing between a genuinely empirical method and a non-empirical or even a pseudo-empirical method — that is to say, a method which, although it appeals to observation and experiment, nevertheless does not come up to scientific standards» [23, p. 33-34]; «my “problem of demarcation” was from the beginning ... an urgent practical problem: under what conditions is a *critical appeal to experience* possible — one that could bear some fruit?» [26, p. 174]. His solution to this problem was that the serious empirical testing of a theory (and, accordingly, a genuinely empirical method) consists in attempts to *refute (falsify)* the theory [23, p. 36]. And obviously, such attempts are possible only if the theory at issue can clash with some conceivable observable events, that is, if it is falsifiable.

²This may seem to conflict with the point that is pretty often emphasised by Popper's followers — that on his view, scientific theories are *not reliable* (see, for example, Miller 1994; Miller 1999). This, however, is a misleadingly one-sided presentation of Popper's view that was in fact two-sided. When discussing the issue of the reliability of scientific theories, Popper merely pointed out that there is a sense of «reliable» in which scientific theories are «reliable», and there is another sense of «reliable» in which scientific theories are not «reliable»: «Of course, in choosing the best-tested theory as a basis for action, we “rely” on it, in some sense of the word. It may therefore even be described as the most “reliable” theory available, in some sense of this term. Yet this does not say that it is “reliable”. It is not “reliable” at least in the sense that we shall always do well, even in practical action, to foresee the possibility that something may go wrong with our expectations» [25, p. 22]. As Joseph Agassi aptly noted, on Popper's view, «reason is unreliable in the sense that it can never be assuredly free of error, but there is nothing better to rely on. This is what Churchill said of democracy ...» [1, p. 91].

Popper's demarcation follows straightforwardly:

(E) empirical scientific statements (theories) are statements (theories) that allow serious empirical testing;

(T) serious empirical testing is attempts at falsification;

hence,

(D) empirical scientific statements (theories) are falsifiable statements (theories). In other words,

(D*) nonfalsifiable statements (theories) are not empirical scientific statements (theories).

Eventually, Popper's demarcational proposition boils down to the rejection of verificationism (the view that empirical testing of a theory consists in its *verifications, confirmations*) and assertion of falsificationism — the thesis that only attempts at falsification (or, at least, tests that can result in falsification) deserve to count as serious (scientific) empirical trials: «Confirming evidence should not count except when it is the result of a genuine test of the theory; and this means that it can be presented as a serious but unsuccessful attempt to falsify the theory» [23, p. 36].

However, there is a bit of looseness in the argument above. We can note that if we agree with (T), it does follow that for a statement (theory) to count as an empirical scientific statement (theory), it should be falsifiable; however, it does not follow that if a statement (theory) is falsifiable, it should count as an empirical scientific statement (theory). There can be reasons why we would be unwilling to count some statements (theories) as *scientific* empirical statements (theories), even if they are falsifiable. We would count them as empirical but not as scientific. One kind of such statements are theories (hypotheses) about particular events that are of no general interest; for example, a detective advances testable (falsifiable) hypotheses about the case she investigates. Another kind are statements that are known to be false even when first advanced, or were not even intended as solutions to any explanatory or theoretical problems. If I state that all elephants weigh less than 1 kg, this statement is falsifiable, and so empirical, but hardly anyone would recognise it as scientific.

We should conclude that falsifiability, even if it is accepted as the criterion of the *empirical character*, is not *the sufficient condition* of the empirical *scientific status*. However, there is no reason to think that Popper was ever looking for such a sufficient condition. For his purposes, it is enough if falsifiability is 1) *a necessary* condition for a theory to deserve the name of an empirical scientific theory and 2) a feature that sets apart empirical scientific theories from typical pseudoscientific theories, as well

as from metaphysical theories and mathematics.³

2. Two aspects of Popper's demarcational proposition and Lee McIntyre's account of the scientific attitude

An important feature of Popper's demarcational proposition is that it essentially involves not only the logical content of the position (theory or statement) at issue but also the attitude of its adherents with respect to the proposition. So it has two aspects — logical and socio-psychological. As far as I see, many criticisms (including such influential ones as those by A. Grünbaum [11] and L. Laudan [17]) fail to take adequately into account the second aspect. They are fixed on the logical side, although complaining sometimes of the «ambiguity» of Popper's falsifiability criterion.

Indeed, Popper sometimes described falsifiability as apparently purely logical matter of consequences that follow from a theory; however, he also often emphasized the importance of a (critical or fallibilistic) attitude of the adherents of a theory, their readiness to recognize refutation rather than defend their theory by any means (that can always be found, if one is intent upon it). He wrote that «empirical science should be characterised by its methods: by our manner of dealing with scientific systems» [28, p. 29]. This, however, is not a vicious ambiguity but adequate reflection of the conditions that make empirical testing possible in practice: first, a theory should satisfy logical conditions of falsifiability — it should entail some predictions that can conceivably conflict with observations; second, the adherents of the theory should be ready to admit that it is refuted, and to abandon it, when intersubjectively ascertainable events that contradict it really happen. Otherwise, if we are intent upon saving a theory come what may, it becomes *practically* unfalsifiable, even if it is *formally* falsifiable. Popper's demarcational proposition is concerned with falsifiability in practice rather than in pure logic. As Frank Cioffi aptly puts it, «Karl Popper's criterion of demarcation is not merely formal falsifiability but “severe attempts at refutation”» [10, p. 42].⁴

³Cf.: «Our criterion of falsifiability distinguishes with sufficient precision the theoretical systems of the empirical sciences from those of metaphysics (and from conventionalist and tautological systems), without asserting the meaninglessness of metaphysics (which from a historical point of view can be seen to be the source from which the theories of the empirical sciences spring)» [28, p. 315-316].

⁴See also Cioffi [10, p. 14-16] for a selection of Popper's statements that make it clear that he «holds that a theory which is formally falsifiable may, nevertheless, be pseudo-scientific» [10, p. 14]. I will reproduce here two of them:

So, Popper's falsifiability criterion is essentially two-aspect, and this two-aspectedness is perfectly sound. In other words, the empirical scientific character of a position is a matter both

1) of its being (or not being) formulated so that on a natural competent⁵ reading it (in conjunction with empirically ascertainable initial conditions) entails some empirically ascertainable predictions

and

2) of the way — critical or apologetic — it is treated.

The point is that in the case of many theories that are of special interest as to their scientific or pseudoscientific character (such as the theories of Marx, Freud, and Adler), the same theory can be qualified as an empirical scientific *false* theory insofar as it is treated critically (it seems pretty clear that on the «normal» reading, quite a few predictions that Marx and Freud themselves «deduced» from their theories, turned out to be false), and as pseudoscientific insofar as it, while making claims for being scientific, is treated apologetically by its adherents (Marxists and Freudists tend to disregard falsifications, explain them away by *ad hoc* devices, deflect criticisms by «unmasking» unsound motives of critics, such as class interest or subconscious resistance, ignoring falsifying evidence, treating refuted aspects of a theory as dispensable without compromising its identity, and even straightforward forgery).

In this light, it may be illuminating to consider the recent proposition by Lee McIntyre, to use as the touchstone of empirical science what he calls «the scientific attitude», which is nothing but *the readiness to learn from experience*. More precisely, «the scientific attitude can be summed up in a commitment to two principles:

(1) We care about empirical evidence.

(2) We are willing to change our theories in light of new evidence» [19, p. 47-48].

It is impossible to decide by analysing its logical form, whether a system of statements ... is a refutable system ... Only with reference to the methods applied to a theoretical system is it at all possible to ask whether we are dealing with ... an empirical theory [28, p. 61].

What characterizes the scientific approach is a highly critical attitude towards our theories rather than a formal criterion of refutability; only in the light of such a critical attitude and the corresponding critical methodology approach do «refutable» theories retain their refutability [27, p. 94].

⁵The required competence includes the linguistic competence and the competence in the theoretical field to which the position belongs.

McIntyre admits that this criterion (as well as Popper's criterion) cannot be the necessary *and sufficient* condition of empirical science — obviously, the scientific attitude can be — and often is — usefully taken in nonscientific activities (such as work of a detective, for example, or even the simplest cases of our everyday learning from experience). However, he argues that even considered as a merely *necessary condition*, the criterion is useful in adjudicating between the claims for scientific status, recognizing pseudoscience, or even seeing the difference between good science and bad science. (The difference between bad science and pseudoscience need not be clear-cut; it is rather a matter of an institutional background of a theory and its authors.)

McIntyre recognizes that his proposition is very much along Popper's lines (and inspired by Popper), but he seems to present it as a revision of Popper's criterion of demarcation rather than as identical with it. I think that there is no genuine difference, except that McIntyre's criterion is not the whole of Popper's but its socio-psychological aspect.

To be «willing to change our theories in light of new evidence» is the attitude that is required for falsification of a theory to be possible. And it is clear that this attitude can be applied with a chance to succeed only to theories that satisfy the logical requirement of falsifiability — in order to be able to learn from experience, by changing our theories in the light of new evidence, it is necessary that our theories entail consequences that can conceivably conflict with experience.

For illustration's sake, let us consider a case discussed by McIntyre in his book *The Scientific Attitude* — a bright example of the scientific approach applied by the Hungarian physician Ignaz Semmelweis, to find out the cause of childbed (puerperal) fever and develop efficient means to prevent this dangerous decease [19, p. 52-55].

The problem faced by Semmelweis can be described as follows. Childbed (puerperal) fever afflicted many women who delivered their babies in maternity clinics, and it often resulted in their death. In clinics, it happened much more often than with women who delivered their babies at home. Besides, in the clinic where Semmelweis worked, there was a great difference in the incidence between two wards — 29% versus 3%. The problem was to discover the cause that could explain these facts. After several wrong guesses (that failed tests), Semmelweis has struck at the correct one. He noted that one of the differences between the two wards was that in the one with the higher incidence of the fever, the deliveries were handled by medical students, whereas in the second ward they were performed by midwives. He conjectured that the students, who

were often coming to the delivery ward directly from performing autopsies (and no measures of disinfection, even such as washing hands, were known to be required), somehow brought the disease agents with them and transferred them to the pregnant women. (The germ theory of disease was not yet known and accepted.) Semmelweis introduced a simple practice of disinfection — ordered the medical students to wash their hands in chlorinated water before performing deliveries. The result was excellent — the mortality rate among the women and babies in the clinic dropped more than 7 times — from 18% to 2,5%.

However, the medical establishment met this important discovery with striking resistance and obscurantism. This was because Semmelweis's hypothesis conflicted with the medical «paradigm» of that time, the bulk of the theories accepted by the medical profession (the authority of these theories was due entirely to the ages-long tradition and was never subjected to empirical testing), and because it was taken as discrediting medical professionals (who, as carriers of disease agents, turned out responsible for many deaths). For decades, Semmelweis's colleagues refused to recognise his discovery, and his fate was tragic: he was fired from the clinic, and then led unsuccessful bitter polemics, suffered breakdown, was incarcerated in an insane asylum, where he was brutally maltreated and died after two weeks, in 1865. The recognition came several decades later, when Louis Pasteur and Robert Koch developed and successfully tested the germ theory of disease, which provided the lacking theoretical foundation for Semmelweis's discovery.

Obviously, in this story it was Semmelweis, and not the defenders of the dominant medical «paradigm», who represented the scientific approach. This can be explained, as McIntyre proposes, in terms of the willingness to learn from experience; however, we can also note that this perfectly fits Popper's falsifiability proposition. Semmelweis could learn from experience only insofar as his hypothesis and his attitude satisfied the logical and psychological aspects of Popper's notion of falsifiability. The hypothesis entailed some predictions that could conceivably turn out false, and if this happened, the hypothesis would be recognised false. Namely, the hypothesis entailed that the use of the means of disinfection should considerably decrease the incidence of the fever. Presumably, if this did not happen, Semmelweis would abandon the hypothesis, just as he abandoned several preceding ones. (If he would not, then his attitude would not be scientific — there would be no willingness to learn from experience.) So I think that this example shows that McIntyre's proposition to consider the willingness to learn from experience as the distinctive feature (the necessary

condition) of empirical science is tantamount to Popper's proposition to consider falsifiability as such a feature (condition), taking into account the two-aspectedness of this proposition. Besides, this example shows that it is Popper's falsificationist account rather than Kuhn's conception of normal science and scientific revolutions, that fits our notion of how a genuine scientist should behave.

3. Bartley's and Laudan's deflationist approaches

William Bartley argued that Popper's problem of demarcation, between empirical science and the rest, (and, hence, his demarcational proposition) is «relatively unimportant, at least for purposes of evaluation and criticism», «has little evaluatory importance» [7, p. 43, 47]. His argument was roughly that the demarcation between science and non-science was clearly intended for purposes of evaluation of theories as good or bad, but Popper himself recognised that «metaphysics» is not necessarily bad;⁶ therefore (Bartley suggested) we need not bother about the demarcation between the «scientific» and the «nonscientific» and better look for a more general demarcation, between good and bad theories. Bartley proceeds by identifying *goodness* with *criticizability* (which he considers as a generalisation of Popper's falsifiability) and *badness* with noncriticisability (as a generalisation of Popper's nonfalsifiability). From this, he moves to the discussion of the ways to criticise a theory (empirical or not) and strategies to avoid criticism.

I think that Bartley's argument for the replacement of (and his ambition to supersede) Popper's demarcation problem (between empirical science and the rest) with a more general demarcation problem (between good and bad theories, or criticisable and uncriticisable theories) fails. The fact that the distinction between (empirical) science and the rest (if it can be achieved) falls short of demarcating good from bad, does not entail that this distinction cannot be useful for a much more modest, but still worth pursuing, purpose — that of distinguishing theories that are *good is some important respect* from theories that *are not good in that*

⁶Cf.: K. Popper: «It cannot be denied that along with metaphysical ideas which have obstructed the advance of science there have been others—such as speculative atomism—which have aided it. And looking at the matter from the psychological angle, I am inclined to think that scientific discovery is impossible without faith in ideas which are of a purely speculative kind, and sometimes even quite hazy; a faith which is completely unwarranted from the point of view of science, and which, to that extent, is “metaphysical”» [28, p. 16].

respect. I suggest that Popper's demarcational proposition aims at this modest purpose. Admittedly, we would not need it *if we had the general demarcation between good and bad theories* (and other positions). However, that ambitious new demarcationist project is hardly feasible, and Bartley's own discussion gives reasons to be sceptical about it. I think that there are at least two grave flaws in his elaboration of the project. First, the proposition to demarcate good theories from bad on the basis of a single property, criticisability, is confused and circular, because criticism involves the evaluation of different good/bad properties. Second, although there are various ways to criticise a theory and avoid criticism that deserve to be discussed, there can be no demarcation between theories that are criticisable and those that are not: given the variety of ways a theory can be criticised, all theories (and other positions) are criticisable. Let us consider these points in a bit more details.

1) When we try to evaluate theories as good or bad, what is meant by this evaluation? Presumably, there are many respects in which a theory (or some other position) can be judged bad. We may judge that it is good if a theory is clearly formulated, interesting, rich in content, empirically falsifiable... (The list can be continued.) And, of course, it is good if a theory at issue is true. Theories that lack those qualities can be judged as bad or not so good, especially if there are alternative theories available that do have these qualities. It is important to note that this goodness/badness is a relative matter. Theories can be formulated more or less clearly — the more the better. They may be more or less rich in content. If a theory about some happenings in the world is formulated in such vague ambiguous terms that it is difficult to see what observable events could possibly falsify it (it is unfalsifiable or «metaphysical» in this sense), it would be well to replace it with a theory with clear empirical consequences (that is, a falsifiable, empirical theory). However, it is often impossible to do so with respect to many important questions; presumably, we do not want to qualify mathematics and all philosophical theories as bad because they are not empirically falsifiable. In other words, there are features that are desirable for a theory *if possible*, and the evaluation of a theory as good or bad is a matter of evaluation of these features and comparison with the available alternative theories, as possessing or failing to possess these features to higher or lower degrees. We cannot usefully replace all this with the apparently unidimensional binary alternative of «criticisable»/«uncriticisable». Moreover, this apparent unidimensionality (and binarity) is delusive, because criticisms of a theory involve those features that we consider as desirable and possible for theories in this

area; to criticise a theory is to argue that it lacks these features or is inferior to some alternative theory that has these features to a higher degree. Accordingly, there is a diversity of the ways to criticise a theory that *reflects (maps)* the diversity of those features that we consider as desirable/undesirable and possible for theories (positions) in various areas.

2) The very variety of the respects in which a theory can be found bad and the corresponding ways of criticism ensures that any theory (position) can be criticised, that is, is criticisable. Hence, the demarcation between criticisable and uncriticisable theories is impossible. It is easy to prove this by assuming the opposite and assuming Bartley's core thesis, that uncriticisability is bad. Assume that 1) there is an uncriticisable theory T and 2) uncriticisability is bad. If so, then to point out that T is uncriticisable is to criticise it. Hence, T is criticisable. Hence, our assumption was false, *q. e. d.*

Later, Bartley himself recognised the nonexistence of the criterion of demarcation between good and bad positions:

What, then, is the criterion of demarcation between a good idea and a bad one? There is none. There are, of course, certain qualities that are highly desirable in theories, and whose absence signals danger. These include testability and high empirical content. But these are not criteria: their presence is not required, and a theory lacking in them may turn out to be excellent. There are some objectionable characteristics in theories, and these include inconsistency and incoherency. But their contraries are not criteria of goodness: consistency and coherency are desired, but they do not, in and of themselves, make a theory a good one [8, p. 206].

This, I think, cancels his proposition to replace Popper's specific demarcation between what is and what is not empirical science with the demarcation between good and bad, or between criticisable and uncriticisable. And it undermines Bartley's suggestion that criticisability can work as a generalisation of falsifiability. There is a distinction between those claims that are empirically falsifiable and those that are not: there are claims that are clearly empirically falsifiable, and there are claims that are clearly empirically unfalsifiable (as mathematical and most philosophical claims). Admittedly, there is also «the grey zone» of the claims about which it is not clear whether they are falsifiable (it is a matter of interpretation). However, the problem with criticisability is not that of «the grey zone» — it is that there are no uncriticisable positions at all.

Now it remains to say a bit more about the real significance of Popper's demarcation problem and proposition. Popper's demarcational proposition was clearly not intended to distinguish any good theory from any bad theory. It was intended only to distinguish those theories that have some

specific credentials — those that make paradigmatically empirical scientific theories, such as Newton's or Einstein's theory, trustworthy — from those that do not have these specific credentials, and do not belong, so to say, to the same species as paradigmatically empirical scientific theories. This is especially important with respect to those theories — properly called pseudoscientific — that pretend to belong to the same species, and so try (often very successfully) to parasitize upon the high repute earned for science by such theories as those of Newton and Einstein. From what Popper wrote on this topic, we can see that there were basically two motivations for his demarcational proposition:

1) to distinguish genuine empirical testing that underlies the progress of empirical sciences from the claimed but spurious empirical support;

and

2) to capture that great difference he felt to be there between such theories as Einstein's on the one hand and those of Marx, Freud and Adler, and the ways these theories achieve and sustain their repute (especially, the attitude of their followers).

Nothing in Bartley's argument shows that Popper failed in these respects.

Larry Laudan was another philosopher who argued, more influentially than anyone else, for the deflationist approach to the demarcation problem.

Laudan's argument crucially depends on the proposition that the demarcation criterion should «specify a set of individually necessary and jointly sufficient conditions for deciding whether an activity or set of statements is scientific or unscientific» [17, p. 118]. Laudan first describes this as an ideal requirement but then asks «Would something less ambitious do the job?» and argues that it would not. The conclusion should be that either we can have the ideal demarcation criterion, or we cannot have a demarcation criterion worth having at all. However, this conclusion and the argument Laudan advances in its support involve misunderstanding of «the job» Popper's criterion of demarcation was intended for.

Laudan quotes Popper who sometimes described the motivation for his criterion of demarcation as «wish to distinguish science from pseudoscience» [23, p. 33; 17, p. 119], and interprets this as the wish to have the universal criterion that always allows telling whether a claim (theory etc.) is scientific or not. But why interpret it so? The context in which Popper wrote this allows for another interpretation that would make it desirable to have at least *a demanding necessary condition* — one that, while letting in empirical scientific theories, expels as much pseudoscience as possible, if we fail to achieve the ideal of «a set of individually necessary and jointly

sufficient conditions». Really, as I pointed out above (at the end of the discussion of Bartley's approach), there were basically two motives for Popper's demarcation criterion, and two main (interconnected) problems it was intended to solve. For both, having a demanding necessary condition would be good enough.

Popper's wish to distinguish science from pseudoscience was not a matter of neat abstract theoretical distinctions; it was a matter of having an instrument that «does the job» in particular cases *when the need arises in fact*. And such cases are nearly always those when *some theoretical system makes the claim that it is scientific*. If so, having the criterion of demarcation in the sense of demanding necessary (sufficient or not) conditions can well «do the job» required — to establish that the system is pseudoscientific (if it is). In particular, this applies to the cases that Popper described as those that have motivated his demarcational proposition — cases of Marxism, Freudism, and Adlerism, as markedly unlike such paradigmatically scientific theories as those of Newton and Einstein.

The much discussed case of legislative/judicial application of Popper's criterion of demarcation, in the case concerned with teaching «creation science» in the US state of Arkansas (1981), also well fits the bill: all that the plaintiff side had to make a case for was that the «creation science» does not satisfy *a necessary condition* of being scientific, falsifiability. Sufficient conditions did not, and had not to, come in. (Admittedly, the claim that Darwinist evolutionary theory is scientific was not established in the debate, but that claim was not at issue. If, hypothetically, the creationists would want to challenge the scientific status of the Darwinist evolutionary theory, it would be up to them to present a convincing argument that the evolutionary theory does not satisfy *a necessary condition* for qualifying as scientific. Again, sufficient conditions would not come in.)

Another consideration Laudan advances is «that the labelling of a certain activity as "scientific" or "unscientific" has social and political ramifications which go well beyond the taxonomic task of sorting beliefs into two piles. . . . it has consequences which are decidedly non-epistemic», and so «[p]recisely because a demarcation criterion will serve as a rationale for taking a number of *practical* actions which may well have far-reaching moral, social and economic consequences, it would be wise to insist that the arguments in favor of any demarcation criterion we intend to take seriously should be especially compelling» [17, p. 120]. However, I think that this is a bad argument against looking for a criterion of demarcation and having and using *some such criterion, even if* the arguments for it are not «especially compelling». Considering this question from the viewpoint of moral, social

and economic consequences, we should be aware that having and using *no means to distinguish science from pseudoscience* can have much more detrimental consequences than having and using imperfect means for this purpose. Especially, when the claim is made by the proponents of a theory that it is scientific (and science at its best) and the repute of the theory is built on this (as in typical cases of pseudoscience, including those that motivated Popper), we need *some means, however imperfect*, to evaluate this claim. And hence, it is worthwhile to try to develop and improve such means to our best. Popper's criterion of demarcation should be seen and evaluated in this perspective.

The conclusion Laudan draws from his discussion is that «the problem of demarcation . . . is spurious» [17, p. 124] and so «we ought to drop terms like “pseudoscience” and “unscientific” from our vocabulary; they are just hollow phrases which do only emotive work for us» [17, p. 125]. I find this conclusion radically inadequate: to drop these terms, we need first drop the terms «science» and «scientific». Does Laudan really suggest that these terms also should be dropped from our vocabulary as «just hollow phrases which do only emotive work for us»? If he does, then I guess that his proposition has no chance of being followed — in the contemporary world, science is too important for this. Whether we like it or not, the claim that something is «science», or «scientific», will be used to suggest that it has a high-quality mark, special credentials to be trusted. Now if there are statements, theories etc. deservedly having such credentials and so appropriately called «science», or described as «scientific», then there are some other statements, theories, etc. that are not scientific, that is, are unscientific. They may be true (many of them are), but they do not have those special credentials we usually associate with the word «science». And those of them that pretend to be science can be appropriately described as «pseudoscience».

Laudan ends his article by admitting that, despite all he said, «[i]nsofar as our concern is to protect ourselves and our fellows from the cardinal sin of believing what we wish were so rather than what there is substantial evidence for . . . then our focus should be squarely on the empirical and conceptual credentials for claims about the world» [17, p. 125]. The pity is that he fails to see that Popper's «criterion of demarcation» or, more precisely, «the criterion of the empirical character» was proposed exactly as an account of «the empirical credentials for claims about the world», of what deserves to count as «substantial evidence». His proposition was about the primary condition of such substantial empirical evidence to be possible: it is possible only if the claim at issue risks empirical refutation

(\equiv is falsifiable). If it is, then we can test it with the evidence, which can either refute the claim or corroborate it. If it does not risk, then there cannot be any empirical test, and cannot be empirical evidence for it. Popper's demarcation efficiently boils down to the principle that «[c]onfirming evidence should not count except when it is the result of a genuine test of the theory; and this means that it can be presented as a serious but unsuccessful attempt to falsify the theory» [23, p. 36].

4. Some proposed developments

In several last decades, there were a number of propositions aimed at the development of a better demarcational criterion, capable of sorting what we would probably like to qualify as empirical science from what we would not in a more neat way than falsifiability. Some of them propose a complex criterion that involve many distinct features (see, for example, Mario Bunge's propositions to distinguish pseudoscience by 12 conditions [5] and science by «at least ten different features» [6, p.245]); some others are highly technical (see, for example, [18]). I think that these approaches are not very promising, because an important requirement for the demarcation criterion is that it should in an intuitively plausible way identify the common feature (or reasonably few features) of scientific empirical theories that underlies the progress of empirical sciences toward ever more explanatorily and predictively successful theories. Because of this, the demarcation criterion, or its core, should be pretty simple. Popper's proposition, whatever may be its shortcomings, satisfies the requirement of simplicity, intuitive plausibility and illuminative power (bringing light on the progress of science), and it seems that no other proposition on the philosophical market does this better.

A possible way to move forward is to think of supplementing (rather than replacing) Popper's demarcational proposition. We can consider falsifiability as 1) the criterion of the empirical character of a theoretical system and 2) a necessary but not sufficient condition for qualifying as empirical science. Then, we can think of supplementing it with other requirements that would qualify a theory, or a statement, as *scientific* empirical, rather than merely empirical. Let us consider several such propositions.

Joseph Agassi [2, p.34-35] proposed that empirical science can be characterised by the following two criteria: 1) «the problems of science are related to explanations of facts, or, more generally, to comprehension of the

world», and 2) «the criticism of science is empirical». He identified Popper's view as such that «characterised science by the second criterion alone». Agassi's further suggestion is that Popper «thought . . . that when we take care of the second criterion, that will also take care of the first: he thought, in other words, that good explanations are well open to empirical criticism, and *vice versa*». «On this, — Agassi claims (regrettably, without explaining and arguing), — he is in error.» Note that Agassi's suggestion about what Popper thought is logically deficient: its second part, which follows the phrase «in other words» and so is intended to be a mere rephrasing of the first part, is not in fact identical with (or follow from) it; only «*vice versa*» is (follows). The view that 2) implies 1) («when we take care of the second criterion, that will also take care of the first») does not entail that 1) implies 2) («good explanations are well open to empirical criticism»). So we need to consider only the first part — the proposition (supposedly held by Popper) that if a theory is empirically criticisable («falsifiable», in Popper's terms), then it is «related to explanations of facts, or, more generally, to comprehension of the world». If this is false, then the proposition to supplement Popper's criterion of demarcation with 1) seems reasonable; otherwise, such a supplementation is redundant. However, for a theory to be empirically falsifiable, the theory (or its conjunction with empirically ascertainable initial conditions) should entail some empirically testable predictions: if these turn out to be false, the theory (or the system that includes the theory and the description of the initial conditions) is falsified, otherwise it explains the facts observed, and so is «related to explanations of facts and to comprehension of the world». So, Popper's assumption that 2) implies 1) seems true after all.

Imre Lakatos [16] made another demarcational proposition that, as far as I see, should be taken as a clarification rather than an alternative to Popper's. He suggests that the distinctive feature of (empirical) scientific theories is their capacity to generate new unexpectable predictions. However, does this really differ from Popper's falsifiability criterion? Surely, for a theory to be empirically falsifiable, there should be some empirical predictions that follow from it (in the conjunction with initial conditions) and that are not already known to be the case. If a theory entails nothing but what we already know to be the case, then it does not risk to be falsified, that is, it is unfalsifiable.

Perhaps we need to consider a possibility of a new theory that generates *some empirical predictions* but they are *not unexpectable*. This can be so if the same predictions follow from those theories we already hold. That means that the new theory we consider has no new empirical content, as

compared with those theories that we already hold. It is unlikely that such a theory has scientific value. However, we can still consider the possibility that it has scientific value because it has some nonempirical advantages over its so far accepted empirical «duplicates» (perhaps, the advantage of simplicity, or unification). In that case, the new theory should not be denied the status of an empirical scientific theory.

A further point made by Lakatos has to do with the well known objection against Popper's falsificationism, that an apparent contradiction between a theory and observable events (or «basic statements») used to test it is not and should not always be taken as a refutation (falsification) of the theory (because the report of the observable events may be false, or the fault may be not with the theory but with the specification of the initial conditions), and there is no clear unambiguous rule to distinguish a genuine falsification from a merely apparent one. This admitted, there is no clear distinction between theories that are falsifiable and those that are not. So Lakatos claims that «Popper's criterion ignores the remarkable tenacity of scientific theories» [16, p. 3-4]. However, this objection is easily answerable. Indeed, as Popper explained many times, an apparent conflict between a theory and a basic statement *is not* to be equated with a falsification of the theory. We need yet to make our judgement on where to put the blame, and this may involve further discussions, research, and conjectures, and this process can take much time . . . What is important, however, is that a theory is at least problematised, or challenged, by an observational report. And, I suggest, this is enough for our demarcational purpose. Perhaps, we would make things clearer if we use some weaker term — let's say, «empirical criticisability» (the term suggested by Joseph Agassi [2, p. 35]) — rather than «falsifiability» to designate this demarcational criterion.

Yet another relevant proposition was made by Thomas Kuhn, who described it as a list of the conditions of «maturity» of «fields which aim to explain in detail some range of natural phenomena». The list includes:

1) Popper's demarcation criterion, falsifiability, «without which no field is potentially a science»;⁷

2) considerable and consistent predictive success: «for some interesting sub-class of phenomena, whatever passes for predictive success must be consistently achieved»;

3) «predictive techniques must have roots in a theory which ... simultaneously justifies them, explains their limited success, and suggests means for their improvement in both precision and scope»;

⁷So Kuhn recognises that falsifiability is a necessary condition of science.

4) «the improvement of predictive technique must be a challenging task, demanding on occasions the very highest measure of talent and devotion» [13, p. 245-246].⁸

I propose to consider a more intuitive and less technical approach — a theory (hypothesis) qualifies as an empirical scientific theory if it satisfies the following conditions:

- 1) it is falsifiable;
- 2) it is relevant to some problems that are there within the existing complex of empirical sciences;
- 3) at the moment when it is advanced, it does not look hopeless in the light of the rest of scientific knowledge.

The condition 3) can be detailed as the disjunction: // — either 3.1) it is a theory tentatively accepted as true because it has already passed successfully severe empirical tests, and was not falsified; // — or 3.2) it is a new promising scientific theory — one that // 3.2.1) satisfies the conditions 1) and 2), // 3.2.2) agrees with the bulk of well-corroborated scientific knowledge, // 3.2.3) was not well tested as yet but is going to; // — or 3.3) it is a scientific theory recognised as false — one that once satisfied the condition 3.1 or 3.2 but was eventually falsified (especially, if this falsified scientific theory retains its scientific importance because it approximates truth very well in wide important areas and has the advantage of simplicity over those theories that are presently accepted as true, — like Newton's physical theory after it was superseded by Einstein's theory).⁹

The requirement 3.2.2 for a new hypothesis to qualify as scientific (before it is subjected to empirical testing designed specially for that

⁸Note that this proposition is not logically dependent on or continuous with the theory that made Kuhn famous — the theory of normal science and scientific revolutions [14]. On the contrary, Kuhn formulated it in response to the criticisms of his conception of normal science by Popper and others [9; 15; 24; 31], and it is a development of Popper's proposition. And it contradicts Kuhn's provocative thesis that evoked most vigorous Popperian criticisms: «it is precisely the abandonment of critical discourse that marks the transition to a science» [12, p. 6].

⁹Note that except for new scientific theories that were just advanced and not tested as yet, this mirrors Popper's specification of the «three requirements for the growth of knowledge», which are

- 1) that «[t]he new theory should proceed from some *simple, new, and powerful, unifying* idea about some connection or relation (such as gravitational attraction) between hitherto unconnected things (such as planets and apples) or facts (such as inertial and gravitational mass) or new "theoretical entities" (such as field and particles)»,

- 2) «that the new theory should be *independently testable*»,

- 3) that «it should be successful in some of its new predictions» and «is not refuted too soon — that is, before it has been strikingly successful» [23, p. 240-241, 247].

purpose) is a generalisation of the point Mario Bunge makes with respect to testing in medicine: a hypothesis is to be taken seriously by scientists, and subjected to empirical testing, only if it agrees with the bulk of the contemporary scientific knowledge, because severe testing of hypotheses that do not satisfy this condition would be wasting time, effort, and costs.¹⁰ (This is especially appropriate in cases, which are usual in contemporary mature sciences, when testing a hypothesis would require *much* time, effort, and costs.)

As for the case 3.3), such theories are to be characterised as scientific only with the complementary characterisation «false». If a scientific theory was falsified but its partisans ignore or conceal this, and promote the theory as if it is true, this may qualify as pseudoscience.

In conclusion, we can try to outline a wider notion of science, not merely empirical science. We may (and often do) tend to qualify as science disciplines that do not satisfy the falsifiability criterion. The clearest examples are mathematics and logics; some social sciences and humanities may also be the case.¹¹ Can we find the criterion of scientific character in a relevantly wide sense that goes beyond *empirical* sciences? It is unlikely that we can find such a criterion except a pretty vague one that allows for a wide divergence in judgements. Some necessary but not sufficient conditions (such as intrinsic coherence and agreement with the bulk of the empirical scientific knowledge) can be formulated, but they do not seem to be sufficiently selective. More characteristic but vague conditions are critical attitude and systematic character. Note that Popper, besides proposing falsifiability as the criterion of the empirical character of theoretical systems, formulated the notion of science, in the wide sense, as systematic search for truth based on critical attitude. In particular, in *The Poverty of Historicism* Popper described «scientifically minded technology» as «systematic approach ... based on critical thought as well as on experiment», and identified scientific methods with *critical methods* [30, p. 87], and in *Realism and the Aim of Science* he described the method of science without mentioning falsification and falsifiability:

¹⁰Cf.: M. Bunge: «Scientific therapies ... must be plausible in light of extant knowledge. ... The plausibility ... of therapy consists in its compatibility with the bulk of biomedical knowledge, and is assessed prior to any trials» [4, p. 129].

¹¹The classificatory practice of one of the two leading citation databases, Web of Science, is characteristic: first, there are three main indexing databases – Science Citation Index, Social Sciences Citation Index, Arts & Humanities Citation Index, – so social disciplines, although called «sciences», do not qualify as «science»; second, mathematical disciplines are indexed in the first database, so they qualify as «science».

The only things which the partners in an argument must share are the wish to know, and the readiness to learn from the other fellow, by severely criticizing his views ... and hearing what he has to say in reply. ... *the so called method of science consists in this kind of criticism*. Scientific theories are distinguished from myths merely in being criticisable, and in being open to modifications in the light of criticism [26, p. 7].

References

1. *Agassi J.* Popper and His Popular Critics. Springer, 2014.
2. *Agassi J.* Science in Flux. Dordrecht, Boston: D.Reidel Publishing Company, 1975.
3. *Agassi J.* The Nature of Scientific Problems and Their Roots in Metaphysics. The Critical Approach to Science and Philosophy. London: The Free Pree of Glencoe, 1964.
4. *Bunge M.* Medical Philosophy. London, New York: World Scientific, 2013.
5. *Bunge M.* What is Pseudoscience? *The Skeptical Inquirer*. 1984. Vol. 9. P. 36-46.
6. *Bunge M.* What is science? Does it matter to distinguish it from pseudoscience? *New Ideas in Psychology*. 1991. Vol. 9(2). P. 245-283.
7. *Bartley W.* Theories of demarcation between science and metaphysics. *Problems in the Philosophy of Science*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1968. P. 40-64.
8. *Bartley W.* The Retreat to Commitment. 2-nd ed. La Salle, Illinois: Open Court, 1984.
9. *Feyerabend P.* Consolations for the specialist. Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge, London: Cambridge University Press, 1970. P. 197-230.
10. *Cioffi F.* Psychoanalysis, pseudo-science and testability. Popper and the Human Sciences. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1985. P. 13-44.

11. *Grünbaum A.* Is freudian psychoanalytic theory pseudoscientific by Karl Popper's criterion of demarcation? *American Philosophical Quarterly*. 1979. Vol. 16(2). P. 131-141.
12. *Kuhn T.* Logic of discovery or psychology of research? Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge, London : Cambridge University Press, 1970. P. 1-23.
13. *Kuhn T.* Reflections on my critics. Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge, London : Cambridge University Press, 1970. P. 231-278.
14. *Kuhn T.* The Structure of Scientific Revolutions. Chicago : University of Chicago Press, 1962.
15. *Lakatos I.* Falsification and the methodology of scientific research programmes. Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge, London : Cambridge University Press, 1970. P. 91-196.
16. *Lakatos I.* Science and pseudoscience. The Methodology of Scientific Research Programmes. Cambridge University Press, 1978. P. 1-7.
17. *Laudan L.* The Demise of the demarcation problem. *Physics, Philosophy and Psychoanalysis*. Dordrecht: D. Reidel, 1983. P. 111-127.
18. *Laudan M.* Science and pseudoscience. How to demarcate after the (alleged) demise of the demarcation problem. *Philosophy of Pseudoscience*. Chicago, London : The University of Chicago Press, 2013. P. 29-44.
19. *McIntyre L.* The Scientific Attitude: Defending Science from Denial, Fraud, and Pseudoscience. Cambridge, London : The MIT Press, 2019.
20. *Miller D.* Being an absolute skeptic. *Science*. 1999. Vol. 284. P. 1625-1626.
21. *Miller D.* Critical Rationalism: A Restatement and Defence. Chicago and La Salle, Illinois : Open Court, 1994.
22. *Pigliucci M., Boudry M.* (eds.) *Philosophy of Pseudoscience*. Chicago, London : The University of Chicago Press, 2013.
23. *Popper K.* Conjectures and Refutations. London : Routledge and Kegan Paul, 1962.

24. *Popper K.* Normal science and its dangers. Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge, London : Cambridge University Press, 1970. P. 51-58.
25. *Popper K.* Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxford University Press, 1972.
26. *Popper K.* Realism and the Aim of Science. London, New York : Routledge, 1983.
27. *Popper K.* Remarks on the Problems of Demarcation and Rationality. Problems in the Philosophy of Science. North Holland Publishing Company, 1968. P. 88-102.
28. *Popper K.* The Logic of Scientific Discovery. New York : Harper & Row, 2005.
29. *Popper K.* The Open Society and Its Enemies. Vol. 2. London : George Routledge & Sons, 1945.
30. *Popper K.* The Poverty of Historicism. London : Routledge & Kegan Paul, 1957.
31. *Watkins J.* Against «Normal science». Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge, London : Cambridge University Press, 1970.

ПРОБЛЕМА ДЕМАРКАЦІЇ: РОЗВ'ЯЗАННЯ КАРЛА ПОППЕРА У СУЧАСНІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ**Дмитро Сепетий**

Анотація. У статті проаналізовано постпопперівські дебати щодо проблеми демаркації. Обґрунтовано думку, що пропозиція Карла Поппера відмежувати емпіричну науку від решти («метафізики») на основі фальсифікабельності як критерію емпіричного характеру теорій залишається доречним способом бачення найбільш цінного аспекту характеру наукової діяльності. З'ясовано, що для того, щоб критерій фальсифікабельності був адекватним поставленій меті, його слід розглядати, як це робив Поппер, як двоаспектний, що включає логічний зміст теорій та критичне ставлення дослідників. Хоча фальсифікабельність у цьому сенсі не є достатньою для чіткого розмежування науки і ненауки, її можна розглядати як найважливішу необхідну умову, яка може бути доповнена деякими іншими вимогами для того, щоб емпірична гіпотеза могла вважатися науковою. Зокрема, показано, що пропозиція Лі Макінтайра розглядати емпіричну науку як таку, що визначається описаною ним «науковою настановою», цілком вписується в цю фальсифікаційну перспективу. Піддано критиці дефляційні підходи до проблеми демаркації Вільяма Бартлі та Гаррі Лаудана, як такі, що не відповідають практичній значущості розрізнення того, що є і що не є емпіричною наукою, а також необхідності теоретичного обґрунтування цієї розрізнявальної практики, хоча б і недосконалого. Обговорено пропозиції Джозефа Аґассі, Імре Лакатоша та Томаса Куна, спрямовані на вдосконалення демаркаційної пропозиції Поппера, а також запропоновано і пояснено власну пропозицію автора. Також зазначено, що зауваження Поппера про те, що визначальною рисою наукових теорій є відкритість до критики та модифікації в її світлі, може слугувати основою для ширшої концепції науки, без кваліфікації «емпірична».

Ключові слова: демаркація, фальсифікація, наука, емпіричний, метафізика, псевдонаука.

Надійшла до редакції 11 вересня 2024 р.

Сепетий Дмитро Петрович

Кафедра суспільних дисциплін

Запорізький державний медико-фармацевтичний університет

бульвар Марії Примаченко, 26

м. Запоріжжя

69035

Sepetyi Dmytro

Department of Social Studies

Zaporizhzhia State Medical and Pharmaceutical University

Marii Prymachenko blvd., 26

Zaporizhzhia

69035



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



dsepetyj@ukr.net



<https://doi.org/10.55056/apm.7730>

ГЕОРГІЙ ЧЕЛПАНОВ: ТРАДИЦІОНАЛІСТ ЧИ ПСИХОЛОГІСТ У ЛОГІЦІ?

Віталія Мироняк

Анотація. Стаття вибудовується навколо питання: який напрям у логічному доробку Георгія Челпанова превалує? Йдеться про популярні підходи у логіці наприкінці XIX – на початку XX століть. А саме: математична логіка, психологізм у логіці і традиційний підхід до логіки.

Математична логіка, яку часто називають «ноювою логікою» виникає як відповідь на метафізичний вплив на логіку. Відтак, ця «нова логіка» рухається у бік алгебри, здебільшого переслідуючи мету «очистити» логіку від філософії. З іншого боку, у вказаний період досі залишається психологізм у логіці. Тут застосовується інструментарій, який притаманний саме психології, що різко контрастує з першим згаданим підходом. Хоч і напрямків у логіці у цей період можна віднайти більше (наприклад часто вказують ще на «гносеологічний»), але я фокусуюся саме на трьох. І третій, але не останній за своїм впливом та поширеністю серед науковців, – традиційний. Тут йдеться про загальний виклад логіки, який притаманний університету і починається ще з часів Середньовіччя. Адепти цього напрямку найбільше цікавляться питаннями про поняття, судження, міркування тощо.

Тож, до якого напрямку можна віднести логічний доробок Георгія Челпанова? З одного боку, виникає бажання зарахувати дослідника до прихильників психологізму у логіці, адже під час свого «київського періоду» він заснував першу психологічну лабораторію у 1897 році. Також у праці «Підручник з логіки» Георгій Челпанов часто використовує термінологію, яка притаманна психології. Але з іншого боку, науковець неодноразово вказує на те, що психологія не повинна впливати на логіку. І пропонує розглядати логіку як нормативну дисципліну.

У висновках я приходжу до того, що Георгій Челпанов знаходиться на стику психологізму та традиційного підходу. Він не є прихильником сильного психологізму, але прояви слабкого у його працях наявні. Що стосується традиційного напрямку, то підручник, який Георгій Челпанов написав, є яскравим прикладом цього підходу, починаючи із структури і тем, які автор розглядає, закінчуючи визначеннями, які там пропонуються. Також у статті описується наукове середовище, яке у згаданий період зазнавало низку заборон через окупацію російською імперією, що також впливало на розвиток логіки чи будь-якої іншої науки.

Ключові слова: логіка, Георгій Челпанов, психологізм, математична логіка, Університет Св. Володимира.

Вступ

Час на зламі двох століть ознаменував цілу плеяду викликів та відкриттів. Кінець XIX – початок XX століть – це період значного розвитку науки та техніки, період змін наукових парадигм та підготовки підґрунтя для нових. А зі зміною погляду на світ постають нові завдання щодо пізнання людини. Відтак, виникає ряд питань, які у кінцевому результаті спричиняють формування та створення нових напрямків у науці. У згаданий відтинок часу, з'являється психологія як наука і це явище дає поштовх до закріплення психологічного інструментарію у логіці. Таким чином, все більше розгортаються дискусії між прихильниками такого підходу та критиками.

Однак питання психологізму в логіці мене буде цікавити у розрізі вітчизняної філософії, а саме в контексті поглядів відомого дослідника – Георгія Челпанова (1862 – 1936), який викладав курс логіки в Університеті Св. Володимира з 1892 по 1907 роки. Крім того, мене будуть цікавити імперські «приписи», за якими здійснювалося це викладання і яким підпорядковувався і логічний доробок Георгія Челпанова.

У зв'язку з цим, мета статті полягає у пошуку відповіді на питання: чи можна зарахувати Георгія Челпанова до психологістів у логіці? Відповідно до цієї мети, у фокусі будуть такі завдання: 1) виокремити три контрверсійні течії у логіці вказаного періоду (математична логіка, психологізм у логіці та традиційний підхід); 2) окреслити у чому полягала критика антипсихологістів; 3) розглянути логічну концепцію Георгія Челпанова у контексті традиційних та психологістських поглядів на логіку; 4) визначитися із позицією Георгія Челпанова щодо психологізму у логіці.

Тренди логічного знання наприкінці XIX – початку XX століть

Як ми вже згадували, період XIX століття у логіці відзначився значними змінами та пошуками нових методів. Саме в цей час активно зміщується фокус від прихильників традиційного підходу логіки до поціновувачів математичних методів у логічному знанні. Відтак, починають з'являтися назви «нова логіка», «математична логіка», «символічна логіка», «логістика» тощо. Волкер Пекхаус у статті «Логіка у XIX-му столітті між філософією та математикою» зазначає, що ця «нова логіка» походить з Великої Британії і у другій половині XIX

століття її фундаторами були математики. А уже на початку ХХ століття логіка стає розділом («subdiscipline») математики [13, с. 433]. Фундатором такого підходу став Джордж Буль, свій погляд на логіку він виклав у праці «Математичний аналіз логіки». Розглянемо цей підхід детальніше.

Математична логіка. Створена здебільшого математиками, математична логіка не завжди отримувала позитивні відгуки серед самих математиків. Волкер Пекхаус пропонує розглядати розвиток нової логіки з двох географічних центрів: Великої Британії та Німеччини. І там, і там ми знаходимо як прихильників математичної логіки, так і тих, хто не готовий зараховувати логіку до математики:

У Німеччині тільки Шредер був відомий як логічних алгебраїст і вважався досить екзотичним [«exotic»]. Джорджа Буля поважали британські математики, але його ідеї щодо алгебраїчної репрезентації законів думки отримали дуже мало публічних реакцій [13, с. 444].

Такий інтерес математиків до логіки був також зумовлений динамічним розвитком математичних наук, хоч захоплення не було всезагальним явищем. Спочатку навіть видавалося, що логіка у математиці сприймається радше як мистецтво, а вже пізніше науковий аспект переважив, коли дослідники повною мірою відкрили можливості логічного обчислення у своїй царині [13, с. 446-447].

Щодо впливу математичної логіки на українських викладачів, дослідників і науковців, то варто згадати Федора Козловського, Івана Слешинського та Георгія Веревського. У монографії «Логіка в Україні у другій половині ХІХ – на початку ХХ століття: напрями розвитку» Маріанна Плахтій пише, що Георгій Веревський у свій час досить серйозно вплинув на розвиток математичної логіки в Україні:

Досить визначним для формування математичного напрямку є результати роботи Г.Веревського, українського математика, що запропонував свою математичну систему для силогістики [...] Г.Веревський вважає силогізмом отримання із двох рівнянь третього через виключення однієї змінної величини, що входить до обох рівнянь, математичним процесом рівнянь [5, с. 158-159].

І саме такий метод, який пропонує Георгій Веревський є досить ефективним для розгляду софізмів.

Психологізм. Ще одним трендовим напрямком наприкінці ХІХ – на початку ХХ століть стає психологізм. У словнику «Історія філософії» знаходимо таке визначення психологізму та антипсихологізму: «Протилежні позиції у вирішенні питання про можливість використання

психології (її законів та методів) як базисної науки про свідомість та пізнання і на цій основі підпорядкування їй таких філософських дисциплін як епістемологія, логіка та ін. Можливість такого використання психології і сам термін "психологія" запропонували німецькі філософи Я. Фріз і Ф. Бенекє в XIX ст.» [2, с. 801]. Проте, термін «психологізм» досі залишається до кінця не визначеним і дещо розмитим, оскільки кожного разу науковці повинні уточнювати, чи йдеться про психологізм у сильнішому або слабшому сенсах.

Наприклад, слабкий¹ психологізм вказує на те, що логічні принципи притаманні законам розуму і непідвладні психологічним методам. Сильніша версія психологізму впадає у крайність, де логіка виступає частиною (чи то розділом) психології. Англійський філософ Річард Брокхаус у статті «Реалізм та психологізм у логіці XIX століття» пропонує подивитися на сильний психологізм з боку його розвитку в Німеччині та Великій Британії. Коли йдеться про витоки німецького психологізму, то ми маємо справу із кантівською критичною філософією. Крім того, до німецької традиції автор відносить вчення Христофа Зігварта (1830 – 1904). З іншого боку, психологізм за Річардом Брокхаусом проростає на родючому ґрунті британського емпіризму [11, с. 495-497].

Інший дослідник Марвін Фарбер також описує ситуацію з психологізмом схожим чином:

Традиційний емпіризм і психологія призвели до психологістської (psychologistic) філософії логіки в Англії (Д.С. Міль) та у Німеччині (Зігварт, Вундт та інші). У поєднанні з еволюційними концепціями, цей погляд на логіку виявився таким, що загрожує об'єктивності та строгій формальності науки – наче логіка була задумана як розділ у природничій науці психології [12, с. 4].

Психологізм, а особливо сильний, ґрунтується на засадах, які не є слухними для логіки. У статті Людмили Самойленко «Концепція психологізму в українській логіці другої половини XIX ст.» психологізм розглядається, як приписування душевних властивостей людини:

У більшості випадків мислення витлумачується як певна душевна властивість. А сама психологія є наукою про душу, про душевні властивості, про душевну діяльність людини. І мислення є лише однією з складових душевної діяльності людини [...] Таким чином, класичний психологізм – це підхід до логіки як до теорій, правил та законів мислення, що визначаються душевними властивостями людини [7, с. 214-215].

¹Тут використовується «слабкий» та «сильний» психологізм у широкому сенсі, без прив'язки до жодної термінології чи конкретних поглядів та дослідників.

Нищівної атаки по ідеям психологістів завдав Едмунд Гусерль (1859 – 1938). Проте філософ атакує не тільки психологістів, а й почасті антипсихологістів. Адже останні визначають логіку нормативною наукою, а вона є чистою теоретичною наукою, на думку Гусерля. Український філософ, перекладач праць Гусерля Вахтанг Кебуладзе у монографії «Феноменологія досвіду» прописує «три емпіричні наслідки психологізму у логіці», які показують несумісність психологізму із самою сутністю логіки наприкінці XIX на початку XX століть.

1. Закони психології приблизні, а закони логіки точні. Якщо логіка базується на психології, то точні логічні закони мають базуватися на приблизних психологічних законах, а це неможливо, адже на приблизних законах можуть базуватися лише інші приблизні закони. З цим першим наслідком пов'язаний другий.
2. Закони логіки пізнавані а priori, закони психології – а posteriori. Якби логічні закони спиралися на психологічні, то це означало б, що апіорні закони впливали з апостеріорних, а це також неможливо.
3. Якби логіка спиралася на психологію, то це означало би, що логіка має змістом психічне, але це не так. Логіка не має змістом психічне ані як свій безпосередній зміст, ані як те, що вона нормує, адже логіка, як ми побачили раніше, є не нормативною, а теоретичною наукою, змістом якої є не емпіричне психічне життя, а чисті ідеальні закони мислення, незалежно від того, мислить хтось взагалі за цими законами чи ні [3, с. 94].

Підсумовуючи, можна зробити такі висновки. Математична тенденція у логіці мала на увазі очищення логіки від філософії та надання їй нормативного статусу. Психологізм на противагу математичному тренду вбачав логіку розділом психології і розглядав її за допомогою інструментарію психології.

Незважаючи на такі тренди як математична логіка та психологічна концепція логіки, не варто також виключати традиційний підхід до логіки наприкінці XIX – на початку XX століття. Хоч я і пишу здебільшого про два підходи, не варто виключати традиційний підхід до викладання та вивчення логіки. Яскравим взірцем такого підходу є «Логіка Пор-Рояля» Антуана Арно (1612 – 1694) та П'єра Ніколя (1625 – 1695). Тут йдеться про загальну логіку. Такий підхід до логіки представлений здебільшого «академічною» логікою, яка викладалася в університетах ще з часів Середньовіччя. Головними розділами були теми, пов'язані із поняттями, судженнями та міркуваннями. Тут можна згадати з одного боку німецьку традицію і Христофа Зігварта з його підручником «Логіка» та з іншого боку – британську традицію та

Джона Міля з його працею «Система логіки». Хоч у них і проявляється психологізм, але він не виходить за межі академічного сприйняття.

Ми розглянули три тренди у розвитку логіки наприкінці XIX – на початку XX століть. Саме у ці часи працював Георгій Челпанов, особистість якого мене цікавить у цій статті. І постає питання: до якого напрямку розвитку логіки можна віднести його логічний доробок. Чи був він ознайомленим з таким трендом, як математична логіка, а чи можливо був прихильним психологізму у логіці через свій інтерес до психології загалом. Чи можливо йому більш притаманний традиційний підхід. Але перед тим, як розглядати логічну концепцію Георгія Челпанова потрібно з'ясувати контекст, у якому формуються його погляди.

Освітнянський та науковий процеси: логіка на теренах України у кінці XIX століття та на початку XX ст.

Тогочасні імперські приписи вимагали, щоб з університету виходили не тільки освічені студенти, а й безумовно підпорядковані російському уряду фахівці. Це і було однією з головних причин створення нових освітніх осередків на територіях російської імперії. Однак створення – це тільки частина вирішення проблеми, а інша частина – всеохопний контроль усього освітнього процесу. Відтак, восени 1850 року «в усіх університетах російської імперії, щоб "уберегти" юнацтво від "привабливих мудрощів новітніх філософських систем", було заборонено викладання філософії і, як наслідок, були закриті кафедри філософії в усіх університетах», — пише Ірина Хоменко [9, с. 91]. Про це згадує і Марина Ткачук, коли пише, що підготовкою філософів в університеті спеціально не займалися:

Це й не дивно, з огляду на одвічний «дух підозри», яким овіяно процес утвердження філософії в російській системі «народної просвіти». Достатньо згадати не тільки узвичаєні у практиці першої половини XIX ст. репресивні заходи щодо окремих професорів університетських філософських кафедр, чия «неблагонадійність» вимірювалася прихильністю до тієї чи іншої «небезпечної» системи, а й неодноразові наміри взагалі вилучити філософію з університетських програм [8, с. 128-129].

У такому дусі є рішення 1850-го року, коли починається ліквідація філософії з університетів, залишаючи при цьому тільки певні курси (психологію та логіку) і пропонуючи викладання цих дисциплін професорам, які мають богословську освіту. Проте уже через десять

років рішення переглядається і кафедри філософії після завданого удару повертаються, хоч і з очевидними шрамами та наслідками, які проявляються через застгій. Незважаючи на це, логіка не стояла на місці. У монографії Маріанни Плахтій ми знаходимо таку класифікацію напрямків розвитку логічних вчень наприкінці ХІХ – на початку ХХ століть. Дослідниця виокремлює чотири напрямики.

- (1) традиційний (Ф. Зеленогорський, М. Ланге, П. Лейкфельд, Т. Мандибур, С. Остроумов, І. Продан, Г. Челпанов, П. Юркевич та інші);
- (2) психологічний (М. Грот, І. Копач та інші);
- (3) математичний (С. Балей, Є. Буніцький, Ф. Козловський, І. Слешинський, С. Шатуновський та інші);
- (4) гносеологічний (С. Гогоцький, Г. Костельник, П. Ліницький, Й. Міхневич, О. Новицький та інші) [5].

Якими б освіченими не були викладачі, але існуюча система освіти не давала змоги їм використовувати свої знання та вміння повноцінно:

Адже система ця була монологічною, і якщо викладач опікувався своїм фаховим зростанням принаймні з обов'язку, то студент обмежувався, здебільшого, слуханням лекцій [...] і відповіддю на іспиті, до якого готувався за конспектами, або, в кращому разі, за рекомендованими посібниками [8, с. 132].

Відсутність семінарських занять давалася взнаки, адже студенти не могли обговорювати питання, які їх цікавлять, а задовольнялися викладом думки, яку неможливо заперечити.

Георгій Челпанов у контексті психологізму і не тільки

Поки в Європі панує атмосфера дебатів та листувань між психологістами та антипсихологістами, ми повернемо у бік Університету Св. Володимира. Університет відкрився у 1834 на базі Кременецького ліцею і частково його штат складався із польських професорів. Також до штату ввійшли Михайло Максимович, Костянтин Неволін, Орест Новицький та інші українські дослідники [1].

Незважаючи на обмеження, що запроваджувала російська імперія у сфері освіти та науки, ситуація дещо змінюється із приходом на кафедру Георгія Челпанова. Про його «київський період» творчості, який тривав п'ятнадцять років, напишуть ще багато похвальних відгуків [5, 6, 8]. Челпанов Георгій Іванович народився у Маріуполі,

закінчив Одеський університет, а потім переїхав до Києва, де досить успішно викладав, а пізніше став професором московського університету, а згодом очолював створення Психологічного інституту. У своїх поглядах був прибічником кантівського критицизму. Багато часу приділяв аналізу природи геометричних аксіом, пропонуючи апріористичну теорію їх походження. Важливо, що він відстоював необхідність «наукової психології» [2, с. 1069].

Його викладацька діяльність в Університеті Св. Володимира була успішною серед студентства. Його курси з філософії та логіки приходили послухати студенти з інших факультетів. З часів «київського періоду» залишилися архівні документи та підручник з логіки, спираючись на який, ми спробуємо провести аналіз його поглядів у логіці.

Підручник з логіки. Насамперед мене цікавить підручник, який Георгій Челпанов видає під час свого перебування у Києві у 1907 році – «Підручник з логіки».

У статті «З історії викладання логіки в Києві у XIX – початку XX ст.» Ірина Хоменко пише щодо загаданого підручника:

На мій погляд, психологія його [Челпанова] приваблювала більше, ніж логіка. Як логік він відомий саме завдяки тому, що у Києві він видає свій підручник з логіки, який іноді сьогодні називають класичним підручником. Відомо, що до 1917 року він витримав вісім видань [9, с. 94].

Також Хоменко пише, що ми можемо вважати цей підручник єдиним повноцінним, якщо порівнювати з тим, що пропонували інші викладачі, які були дотичними до викладання курсів з логіки.

По-перше, з одного боку, дійсно можна віднайти у праці Георгія Челпанова відголоски психологізму. Але він проявляється радше у своїй слабкій формі. Визначення логіки Георгій Челпанов розпочинає одразу після передмови. І пише, що перед тим, щоб визначити, чим є логіка, варто зрозуміти, у чому полягає ціль пізнання людини. Тут ми одразу стикаємося із психологізмом, але варто піти ще далі, де ціль досягається через віднайдення істини «за допомогою міркування»². Відтак, Георгій Челпанов пише:

²В оригіналі – «мышления». Однак далі йдеться про правила «мышления», тому авторка перекладає як «міркування». Але у певних випадках воно дійсно може тлумачитися як «мислення», особливо, коли Георгій Челпанов пише про психологію. Відповідно, буде два переклади, але слід пам'ятати, що в оригіналі це все одне слово. Пізніше автор буде використовувати слово «умозаключення» поруч з «дедуктивними», де ми також можемо перекладати наприклад як «міркування».

Логіка є наукою, яка показує, як має здійснюватися міркування, щоб була досягнута істина, яким правилам міркування має підкорюватися (відповідати) для того, щоб була досягнута істина [10, с. 1].

Таким чином, філософ розрізняє «правильне» міркування, завдяки якому ми можемо отримати істину. І звідси отримуємо наступне визначення:

Логіка [...] наука про закони правильного міркування, або наука про закони, яким підпорядковується правильне міркування [10, с. 1].

І, оскільки ми приходимо до того, що логіка опікується законами міркування, то ми повинні відрізнити логіку від психології, адже психологія також досліджує мислення. І саме тут ми переходимо до того, що термін «мьшлення» у цьому випадку нам краще буде перекладати як «мислення». І у чому ж, на думку Георгія Челпанова, полягає відмінність між цими двома науками?

Психологія описує як безпосередньо здійснюються процеси мислення, а логіка, як уже було сказано, відповідає за досягнення істини. Таким чином, автор заключає: «Психологія розглядає мислення таким, яким воно є; а логіка таким, яким воно має бути» [10, с. 2]. Після чого Георгій Челпанов приходить до того, що психологія є описовою наукою, а логіка, натомість, — нормативною, адже вона досліджує ті норми, яким має підпорядковуватися мислення (міркування). Однак, уже у підрозділі «Значення та користь логіки» Георгій Челпанов зауважує, що логіка не має за мету відкривати істину, її ціль радше полягає у доведенні уже існуючих істин. І тут автор звертається до англійського філософа Джона Міля. У свою чергу Джон Міль у інтерпретації Георгія Челпанова, переконаний, що користь логіки є від'ємною, негативною, адже логіка зацікавлена не відкриттям чи віднайденням істини, а розкриттям помилок: «Її [логіки] завдання полягає в тому, щоб вберегти від можливих помилок» [10, с. 4]. Для кращого роз'яснення і підсилення своєї думки Георгій Челпанов цитує Джона Міля.

Логіка є великим переслідувачем темного і заплутаного мислення; вона розсіює туман, який приховує від нас наше невігластво і який змушує нас думати, що ми розуміємо предмет у той час, коли ми його не розуміємо [10, с. 5].

Джон Міль іде ще далі і пише, що логіка є чудовим інструментом, який може використовуватися у вихованні. Що не є дивним, адже вона «переслідувач темного і заплутаного мислення».

По-друге, у своїх визначеннях Георгій Челпанов не стоїть на боці сильного психологізму, а дотримується традиційних визначень та пояснень процесів міркування. Психологізм проявляється у використанні психологічної термінології, що не є дивним, зважаючи на коло інтересів викладача. І в подальшому використовує цитати Джона Міля для критики його бачення силогізмів. Адже Георгій Челпанов вважає, що силогізм у висновку не повторює те, що нам надано у засновку, а «даний індивідуальний випадок підводиться під загальне положення» [5, с. 102].

По-третє, щодо математичної логіки, то у нас немає письмових матеріалів, завдяки яким можна було б чітко визначити, чи є Георгій Челпанов апологетом Дорджа Буля, наприклад. З тих праць, які є у доступі, ми не можемо сказати, чи був автор взагалі знайомий із процесами математизації логіки. Якщо інші вчені на теренах України, такі як Федір Козловський та Іван Слешинський, чітко відносяться до прихильників математичного підходу, то про Георгія Челпанова ми цього сказати не можемо. Останній розділ, яким завершує свій підручник Георгій Челпанов, хоч і містить розмірковування про математику, яку автор порівнює із логікою, але це радше приклади. Адже там йдеться і про природознавство, і про інші науки. Окремо тут хіба можемо згадати інтерес Георгія Челпанова до геометрії та геометричних аксіом.

Також варто звернути увагу на структуру самої праці. Зміст побудований за досить знайомою структурою для нас, адже багато праць під час окупації радянським союзом брали за приклад «Підручник з логіки» Георгія Челпанова, також не варто забувати, що сам підручник перевидавався багато разів і останнє видання датується 1946 роком. Однак, ця схожість також може простежуватися і у німецьких підручниках, наприклад у підручнику «Логіка» Христофа Зігварта.

У праці є 28 розділів, а також у кінці окремо ще є вправи, список літератури та показник термінів. Перший розділ ми уже розглянули, саме він цікавив нас найбільше, одразу за ним Георгій Челпанов пише про поняття, які займають декілька розділів. У восьмому розділі йдеться про судження, а з 14-го починаються дедуктивні міркування. У другій частині підручника йдеться про індукцію, знову автор повертається до дедукції, де розписує її роль. Ближче до кінця згадується коротко про класифікацію та логічні помилки.

Георгій Челпанов vs Христоф Зігварт. Частіше за все викладачі рекомендували підручники німецьких філософів. Відтак, відомо, що Олексій Козлов використовував та рекомендував студентам підручник

німецького філософа Христофа Зігварта «Логіка» [11]. Перша частина була опублікована у 1873 році, а друга – у 1878. Англійський переклад був доступний уже в 1895 році.

Структура праці складається з трьох частин. Якщо ми беремо до уваги англійський переклад, то перші дві частини в першому томі, а остання третя – вже у другому. Перша частина називається «Аналітична», друга – «Регулятивна», а третя – «Технічна. Логічний метод». У першій частині сім розділів, які мають свої окремі підрозділи, у другій частині – уже три розділи, а у третій – сім [4, с. 68].

У першій частині Христоф Зігварт аналізує судження, серед них автор виділяє гіпотетичні судження. Також цікавими є у кінці питання, які стосуються природи індукції. Що цікаво, якраз Христоф Зігварт був одним з логіків, які потрапили під критику психологізму Едмундом Гусерлером:

Гусерль часто цитує Зігварта у «Пролегоменах» [...] Автор «Логіки» навіть намагався відповісти на ці всі закиди у третьому виданні праці, що була опублікованою невдовзі після його смерті. Основною ідеєю було те, що поділ між психологією і логікою є штучним [4, с. 69].

Запропоновані підручники хоч і багато у чому схожі, але варто зазначити, що «Підручник з логіки» викладача Університету Св. Володимира є більш стислим, структурованим і послідовним.

Висновок

Наприкінці XIX – на початку XX століть трендами у розвитку логіки як наукової дисципліни і як викладацької дисципліни були такі три напрямки: математична логіка, психологізм у логіці та традиційний підхід. Відтак, розглянувши три тренди у логіці періоду XIX століття – початку XX століття ми побачили, що у той час, як математична логіка зароджувалася та активно прогресувала, психологізм у логіці все більше натякав на свою скороминущість. З одного боку, це може бути успіхом математичної логіки та течій, які вона спричинила чи натхненником чііх ідей стала. З іншого боку, як і кожна течія, психологізм мав своїх критиків, які часто називалися антипсихологістами.

Цікавим також виявилось те, що математична логіка розвивалася здебільшого самими математиками, а не філософами, які виступили проти філософських віянь у логіці. Чітке визначення психологізму надати досить складно, адже це залежить часто від тлумачення окремого прихильника цих поглядів, критиків чи дослідників. Однак,

психологізм намагається виступати як база наук про свідомість та пізнання, імплементуючи свої методи та інструментарій.

Деякі науковці вважають (наприклад Брокхаус), що психологізм умовно можна поділити на сильний (строгий) та слабкий. Саме це для мене є цікавим, коли ми стикаємося із поглядами Георгія Челпанова, що стосуються логіки. Незважаючи на свої успіхи у галузі психології, формуванню психології як дисципліни та створення окремих інституцій на теренах сучасної України, Георгій Челпанов не є прихильником сильного психологізму у логіці. Навпаки, у своєму підручнику, який він написав у Києві для викладання курсу з логіки, філософ намагається розділити психологію та логіку. Однак, певні прояви психологізму все ж таки притаманні його праці. Це проявляється у визначенні понять та підходах до логіки, як нормативної науки. Маріанна Плахтій відносить Георгія Челпанова до традиційного підходу, з чим я погоджуюся, але варто додати, що він все ж таки був прихильником традиційного підходу, у якому проявлявся слабкий психологізм. Що стосується математичного підходу, то у нас немає достатньо передумов та інформації, щоб відносити його до цієї течії.

Ще одним важливим питанням було окреслити наукове середовище в Університеті Св. Володимира за часів викладання там Г. Челпанова. Ця тема не може упускатися з поля зору, адже ситуація, яка складалася під час окупації російською імперією напряму впливала на університетське та наукове життя. Відтак, у статті ми згадуємо про заборони викладати логіку викладачам із філософською базою, натомість викладання переходить до тих, хто має богословський ступінь. Що, звичайно, впливає на якість отримання та створення нового знання, яке б могло наздоганяти бурхливий розвиток науки у Європі наприклад. Це відображається і на літературі, яку рекомендують студентам. Відтак, відомо, що викладачі пропонували підручник «Логіка», автор якого, Христоф Зігварт сам був прихильником психологізму у логіці і навіть вступав у суперечку із критиком цього напрямку Едмундом Гусерлем. Для кращої ілюстрації схожості у статті коротко порівнюються підручник Христофа Зігварта та Георгія Челпанова.

Література

1. *Гене́за* філософських студій у Київському університеті : монографія / [Л.В. Губерський, А.Є. Конверський, І.В. Бичко та ін.]. Київ, 2010.

2. *Історія філософії*. Словник / за заг. ред. В.І. Ярошовця. Київ: Знання України, 2005.
3. *Кебуладзе В.І.* Феноменологія досвіду. Київ: Дух і літера, 2012.
4. *Мироняк В.А.* Логіка у навчальній літературі XVII і XIX сторіччя. *Актуальні проблеми духовності*. 2023. Вип. 24. С. 61-74.
5. *Плахтій М.П.* Логіка в Україні у другій половині XIX – на початку XX століття: напрями розвитку : дис. . . канд. філос. наук / Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. Київ, 2007.
6. *Самойленко Л.О.* Аналіз підручників з логіки, виданих і XIX – на початку XX ст. *Гуманітарні студії*. 2014. Вип. 23, С. 89-97.
7. *Самойленко Л.О.* Концепції психологізму в українській логіці другої половини XIX ст. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2016. Вип. 3. С. 213-219.
8. *Ткачук М.Л.* Університет Св. Володимира в історії вітчизняної філософської освіти // *Філософська освіта в Україні: історія і сучасність*. Київ: Аграр Медіа Груп, 2011. С. 126-156.
9. *Хоменко І.В.* З історії викладання логіки в Університеті Св. Володимира. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2022. 28 (2). С. 98-101.
10. *Челпанов Г.* Учебник логики. Київ, 1906.
11. *Brockhaus R.* Realism and Psychologism in 19th Century Logic. *Philosophy and Phenomenological Research*. 1991. Vol. 51. No. 3. P. 493–524.
12. *Farber M.* Naturalism and subjectivism. 1959. Retrieved from the Digital Public Library of America. URL: <http://catalog.hathitrust.org/Record/000855770>.
13. *Peckhaus V.* 19th Century Logic between Philosophy and Mathematics. *Bulletin of Symbolic Logic*. 1999. Vol. 5(4). P. 433–450.

References

1. *Heneza filosofskykh studii u Kyivskomu universyteti* : monohrafiia / [L.V. Huberskyi, A.Y. Konverskyi, I.V. Bychko ta in.]. Kyiv, 2010.
2. *Istoriia filosofii*. Slovnyk / za zah. red. V.I. Yaroshovtsia. Kyiv : Znannia Ukrainy, 2005.
3. *Kebuladze V.I.* Fenomonolohiia dosvidu. Kyiv : Dukh i litera, 2012.
4. *Myroniak V.A.* Lohika u navchal'nii literaturi XVII and XIX storichchia. *Aktualni problemy dukhovnosti*. 2023. Vyp. 24. S. 61-74.
5. *Plakhtii M.P.* Lohika v Ukraini u druhoi polovyni XIX – na pochatku XX stolittia: napriamy rozvytku : dys... kand. filos. nauk / Kyivskiy natsionalnyi un-t im. Tarasa Shevchenka. Kyiv, 2007.
6. *Samoilenko L.O.* Analiz pidruchnykiv z lohiky, vydanykh i XIX – na pochatku XX st. *Humanitarni studii*. 2014. Vyp. 23, S. 89-97.
7. *Samoilenko L.O.* Kontseptsii psykholohizmu v ukrainskii lohitsi druhoi polovyny XIX st. *Filosofia i politolohiia v konteksti suchasnoi kultury*. 2016. Vyp. 3. S. 213-219.
8. *Tkachuk M.L.* Universytet Sv. Volodymyra v istorii vitchyzniano filosofskoi osvity // *Filosofska osvita v Ukraini: istoriia i suchasnist*. Kyiv : Ahrar Media Hrup, 2011. S. 126-156.
9. *Khomenko I.V.* Z istorii vykladannia lohiky v Universyteti Sv. Volodymyra. *Filosofia osvity. Philosophy of Education*. 2022. 28 (2). S. 98-101.
10. *Chelpanov H.* Uchebnyk lohiky. Kyiv, 1906.
11. *Brockhaus R.* Realism and Psychologism in 19th Century Logic. *Philosophy and Phenomenological Research*. 1991. Vol. 51. No. 3. P. 493–524.
12. *Farber M.* Naturalism and subjectivism. 1959. Retrieved from the Digital Public Library of America. URL: <http://catalog.hathitrust.org/Record/000855770>.
13. *Peckhaus V.* 19th Century Logic between Philosophy and Mathematics. *Bulletin of Symbolic Logic*. 1999. Vol. 5. Iss. 4. P. 433–450.

GEORGII CHELPANOV. ON THE EDGE OF PSYCHOLOGISM AND TRADITIONAL APPROACH**Vitaliia Myroniak**

Abstract. The central inquiry of this article is of significant importance: What was the predominant trajectory in Georgii Chelpanov's logical evolution? This investigation delves into the prevalent approaches to logic at the turn of the XIX and XX centuries: mathematical logic, psychologism in logic, and the traditional approach to logic.

Mathematical logic, often called the «new logic», arose as a response to metaphysical influences on logic. Therefore, this «new logic» rejects metaphysical influences and moves towards algebra. On the other hand, psychologism in logic remains in this period. Although more logical directions can be found in this period (for example, «epistemological» is often indicated), I focus on three.

Furthermore, the third, the last, but not the last in terms of its influence and prevalence among scientists, is traditional. Here, we are talking about the general presentation of logic, which is inherent in the university and dates back to the Middle Ages. Adepts in this direction are most interested in questions about concepts, judgments, reasoning, etc.

So, to what direction can the logical development of Georgii Chelpanov be attributed? On the one hand, there is a desire to count the researcher among the supporters of psychologicalism in logic because during his «kyiv period», he founded the first psychological laboratory in 1897. Also, in his work «Textbook of Logic», Georgii Chelpanov often uses terminology inherent in psychology. On the other hand, Chelpanov repeatedly points out that psychology should not influence logic. Moreover, he suggests considering logic as a normative discipline.

In conclusion, Georgii Chelpanov is at the junction of psychologism and the traditional approach. He is not a supporter of strong psychologism, but his writings have manifestations of weak psychologism. As for the traditional direction, the textbook by Georgii Chelpanov is a vivid example of this approach, starting with the structure and topics the author considers and ending with the definitions offered there. The article also describes the scientific environment, which in the mentioned period was subject to several prohibitions due to the occupation of the Russian empire, which also affected the development of logic or any other science.

Keywords: logic, Georgii Chelpanov, psychologism, mathematical logic, St. Volodymyr University.

Надійшла до редакції 7 серпня 2024 р.

Мироняк Віталія Андріївна

Філософський факультет

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

вул. Володимирська, 60

м. Київ

01601

Myroniak Vitaliia

Faculty of Philosophy

Taras Shevchenko National University of Kyiv

Volodymyrska St., 60

Kyiv

01601



<https://orcid.org/0000-0002-5579-2063>



vitaliyamyroniak@gmail.com



<https://doi.org/10.55056/apm.7728>

НАШІ ПЕРЕКЛАДИ

ТЯГАР ІСТОРИКА ТА ПІДНІСТЬ ІСТОРИЧНИХ НАУК У ФІЛОСОФІЇ ІСТОРИЇ ХЕЙДЕНА ВАЙТА

Олена Мішалова

Анотація. Стаття присвячена розгляду основних ідей важливої праці американського теоретика історії Хейдена Вайта – *Тягар історії*, яка є надзвичайно цікавою як з точки зору еволюції філософсько-методологічного підходу до вивчення історії самого Вайта, так і з точки зору розвитку сучасної теорії історії в межах аналітичної філософії. Слід відмітити, що для широкого наукового загалу зазначена робота Вайта досі часто залишається в тіні більш відомої його праці *Метаісторія: Історична уява в Європі у XIX ст.* (1973 р.), що не є дивним, зважаючи на її теоретичну та практичну цінність і вагу. В статті підкреслюється, що соціальна і політична компетентність громадян, набута завдяки знанням з історії, передбачає здатність приймати виважені рішення з урахуванням наслідків своїх рішень та дій. Ця здатність є критично важливою для функціонування та виживання демократичних суспільств. У цьому контексті запропонований переклад праці Вайта *Тягар історії* набуває надзвичайної актуальності. Вайт звертає увагу до важливих концептуальних і методологічних проблем сучасної історичної науки – прихильність до «традиційних» практик історіописання доби XIX ст., орієнтація на моделі науки та мистецтва позаминулого століття, а також консервативність у відношенні до нових методологічних підходів у сучасній філософії науки, теорії літератури та мистецтві. Вайт переконує, що історія має бути простором для «методологічного космополітизму» і не боятися активно залучати методи та підходи з інших галузей знання, передусім з інших суспільних і гуманітарних наук. Крім того, головним мотивом праці Вайта є наголос на другій важливій функції історичної науки поряд з вивченням минулого, а саме: постійне переосмислення питання, яким чином минуле можна використати для здійснення етично відповідального переходу від сьогодення до майбутнього, позбавленого «тягара історії» (негативних патернів поведінки, наприклад агресії у зовнішній політиці стосовно сусідніх країн, травматичний історичний досвід у зв'язку з такою агресією тощо). Визначальну роль у цьому процесі звільнення суспільств від подібного роду наслідків минулого – «тягара історії» – відіграють історики. Тому на рівні з принципами наукової об'єктивності та істинності, ми маємо усвідомлено приймати принцип етичної відповідальності історика, що означає реалізацію «гуманізуючого ефекту» від вивчення історії.

Ключові слова: «тягар історії», історичний наратив, наука, мистецтво, відповідальність історика.

Тягар історика в наш час полягає в тому, щоб відновити гідність історичних наук на основі, яка зробить їх співзвучними цілям і завданням інтелектуальної спільноти в цілому, тобто трансформувати історичні науки таким чином, щоб дозволити історичну брати позитивну участь у звільненні сучасності від тягара історії.

Хейден Вайт

Наративна філософія історії в межах аналітичної традиції зароджується у працях Артура Данто, Луїса Мінка і Хейдена Вайта як опозиція до ранньої аналітичної філософії історії, як відповідь на намагання деяких ранніх аналітичних філософів автоматично застосовувати позитивістську методологію до вивчення минулого. Той факт, що природничі науки отримали максимум користі від її використання, надихав таких філософів, як Карл Гемпель¹ чи Вільям Дрей,² до спроб імплементувати основні позитивістські настанови (емпіризм, єдність науки та наукових методів, принцип верифікації, об'єктивність наукового знання, можливість вивчення людського суспільства за допомогою наукових методів) у більш «жорсткій» чи «пом'якшеній» формі в методологію дослідження минулого. У такий спосіб вони прагнули зберегти ідею єдності науки і захистити науковий статус історичних дисциплін перед обличчям набувшого популярності неопозитивізму представників Віденського гуртка з його тезами про примат досвідного знання (яке спирається на те, що нам «безпосередньо дане»), чим встановлювалася межа для змісту легітимної науки, та метод логічного аналізу, який має застосовуватися до емпіричного матеріалу. В результаті наукова робота має досягати своєї мети – творення єдиної науки.³ Проте предмет вивчення історичних наук – минуле – не становить безпосередню даність, яка завжди під рукою

¹ *Hempel C.G.* The Function of General Laws in History. *The Journal of Philosophy*. 1942. Vol. 39. №2. С. 35-48.

² *Dray W.* «Explaining What» in History. In *Theories of History*. Edited by Patrick Gardiner. New York: Free Press. 1959. P. 403-408.

³ *Карнап Р., Ган Г., Нейрат О.* Наукове світорозуміння – Віденський гурток. *Актуальні проблеми духовності*. Вип. 13. Кривий Ріг, 2012. С. 105.

чи до якої постійно можна звертатися з метою проведення експериментів. Іншими словами, історичне знання не може бути зведеним до протокольних речень («речень про досвід»), що можуть бути чітко верифіковані. Відповідно до неопозитивістського підходу, це говорить про те, що історію не можна віднести до царини емпіричної науки, історичне знання, на зразок метафізики, є безсмысленим (історичні речення не вказують на реальні стани справ) і якщо воно містить щось осмыслене, то це «*вираження життєвого почуття*» стосовно минулого. Зокрема, Рудольф Карнап в своєму проєкті подолання метафізики наголошує:

Смысл речення полягає в методі його перевірки. Речення стверджує лише те, що в ньому може бути перевірено. Тому речення, якщо воно взагалі щось стверджує, може стверджувати лише емпіричний факт. Про те, що в принципі лежить поза межами досвіду, не можна нічого ні сказати, ні подумати, ні запитати. [...] Логічний аналіз, таким чином, виносить вирок безсмысленості будь-якому удаваному пізнанню, яке прагне перевищити досвід або вийти за його межі. [...] Далі вирок стосується будь-якої *філософії цінностей* чи *філософії норм*, будь-якої етики або естетики як нормативної дисципліни. Адже об'єктивна істинність цінності або норми не може (також за поглядами філософів цінностей) бути емпірично перевірена або виведена дедуктивно з емпіричних речень; тому її взагалі не можна висловити (за допомогою осмысленого речення).⁴

Внаслідок такої позиції історичне знання заперечувалося двічі: як неемпіричне та ціннісно й теоретично навантажене. Це вимагало потужної контраргументації зі сторони філософів історії в межах англо-американської (аналітичної) філософії, які продовжували йти в фарватері ідеї єдності науки. Виходячи з різних концептуальних засад, дуже потужно на захист історії як науки встали Артур Данто та Робін Коллінгвуд. На перший погляд, концептуально і методологічно їхні підходи здаються дуже різними, проте вони містять одну спільну важливу настанову: розгляд історії як самостійної науки серед інших наук.

Наприклад, Данто високо оцінює гемпелівську інтенцію надати наукове пояснення людським вчинкам, однак не погоджується з тим способом, яким Гемпель намагався довести, що структура наукового пояснення має бути тією ж самою незалежно від того, чи воно має справу з діями людини або з не-людською поведінкою. Він прагнув показати, що ми можемо і справді пояснюємо людську поведінку.

⁴ Карнап Р. Подолання метафізики логічним аналізом мови. *Актуальні проблеми духовності*. Вип. 24. Кривий Ріг, 2023. С. 134-136.

Відповідно до думки Данто, загалом ця ідея Гемпеля є слушною, як і теза про єдність наукового методу. Відмінність полягає в тому, які засоби використовують науковці (як фізики, так і історики) для описів та пояснень свого предмету дослідження. По-перше, існує серйозна відмінність в мові, зокрема, в науковій лексиці, яку застосовують дослідники для опису своїх феноменів. Науки про людину, як правило, використовують «не-логічну» лексику [*non-logical* vocabulary] для опису дій індивідів та людських колективів, оскільки людські істоти є вільними дієвцями. По-друге, історики послуговуються наративом (оповіддю), який за своєю природою є формою пояснення, оскільки наратив описує, пояснює й оповідає одночасно. Тому не може бути якогось окремого історичного пояснення. Наративний опис та історичне пояснення являють собою нерозривну єдність в межах історичної оповіді. В іншому історик так само висловлює істинні твердження про минуле і не важливо, чи це твердження про події, про людей чи про речі будь-якого роду.⁵ Далі він продовжує: «немає жодного протиставлення, як це часто припускають, між історією як такою і фізикою як такою, є протиставлення між історією і фізикою (або будь-якою наукою), з одного боку, та ідеалізованою моделлю, яка не відповідає жодній реальній науці, а є лише фантазією логіка, з іншого боку».⁶

Стосовно звинувачень в неемпіричності історичної науки, то Данто наголошує, що далеко не всі галузі сучасної природничої науки мають можливість безпосереднього спостереження за своїм предметом дослідження, оскільки це, переважно, характеристика елементарних наук (певних розділів геології чи зоології), але не атомної фізики до прикладу. Тому неможливість безпосереднього доступу до предмету вивчення не становить перед історією якихось специфічних проблем у порівнянні з іншими сучасними розвиненими науками, оскільки це є їхньою спільною рисою. Саме з метою дослідження та опису таких об'єктів вчені мають розробляти спеціальні технічні засоби і теорії. У випадку ж історичної науки сам факт відсутності безпосереднього доступу до минулого породжує історію як науку.⁷

Схожої думки дотримується Коллінгвуд, підкреслюючи, що історія є наукою особливого виду, оскільки вона вивчає події, недоступні нашому спостереженню, і вивчає ці події дедуктивно, виводячи їх з

⁵ *Danto A. C. Narration and Knowledge. New York: Columbia University Press, 2007. – С. 201-206, а також С. 33.*

⁶ *Там само.* – С. 216.

⁷ *Там само.* – С. 95-99.

чогось іншого, що є доступним нашому спостереженню, і що історик називає «свідоцтвами» про події, які його цікавлять.

Якби він [історик] або хтось інший міг мати те саме знання про ті самі події завдяки пам'яті, другому зору чи якійсь уеллсівській машині для повернення в минуле, то це знання не було б історичним, і доказом цього було б те, що він не зміг би представити ні собі, ні будь-якому іншому критикові його тверджень свідоцтва, на основі яких він його виводить.⁸

Коллінгвуд зазначає, що історична думка ніколи не може бути про ситуації чи процеси «тут і тепер», її об'єктами дослідження виступають події, які завершилися, і умови, які більше не існують. Особливістю є те, що вони стають об'єктами історичної думки лише тоді, коли перестають сприйматися або спостерігатися безпосередньо. Тому всі теорії пізнання, які розглядають його як взаємодію чи відношення між суб'єктом і об'єктом, що реально існують, але протистоять один одному в реальному часі, роблять історію неможливою. Для Коллінгвуда історична наука є не чим іншим, як відтворенням думок минулого у свідомості історика. Однак це не про пасивне підкорення чарам чужого розуму, це праця активного, а відтак критичного мислення. Історик не просто відтворює минулу думку, він відтворює її в контексті власного знання, а отже, в процесії відтворення критикує її, формує власне судження про її цінність, виправляє помилки, які може в ній розгледіти. Ця критика думки минулого, історію якої він простежує, не є чимось вторинним по відношенню до простеження історії самої думки. Коллінгвуд наголошує, що така критика є неодмінною умовою самого історичного пізнання. Тому історичне пізнання є не лише дискурсивним, але й вивідним, що, на його думку, можна вважати «теорією історичного знання в межах здорового глузду».⁹ Він продовжує:

Історія має спільну рису з будь-якою іншою наукою: історик не може претендувати на будь-яке окреме знання, окрім тих випадків, коли він може обґрунтувати своє твердження, показавши, по-перше, самому собі, а по-друге, будь-кому іншому, хто здатен і бажає слідувати його аргументації, підстави, на яких воно засновується. Це те, що ми мали на увазі, описуючи історію як вивідну. Знання, завдяки якому людина є істориком, – це знання того, що свідоцтва, які є в її розпорядженні, підтверджують певні події.¹⁰

⁸ *Collingwood R.G. The Idea of History. Oxford: Clarendon Press, 1946. – С. 252.*

⁹ *Там само. – С. 233-234, 228, 215.*

¹⁰ *Там само. – С. 252.*

Таким чином, відповідно до позиції Коллінгвуда, історична наука є конструктивною за своєю природою, а історичне знання є інтерполяцією між твердженнями, запозиченими у авторитетів (з історичних джерел та свідоцтв), та іншими твердженнями, які передбачаються ними. У такий спосіб історик може наново відкрити те, що було повністю забуте, в тому сенсі, що до нього не дійшло жодних свідчень про це через безперервну традицію від очевидців. Він може навіть відкрити те, про що до його відкриття ніхто не знав (що щось взагалі відбулося). Історик робить це частково завдяки критичному ставленню до тверджень, які містяться в його джерелах, частково завдяки використанню так званих неписемних джерел, які все частіше застосовуються в міру того, як історія стає все більш впевненою у власних методах дослідження.¹¹

Хейден Вайт у своїх численних працях – монографіях та окремих статтях – продовжує цю лінію обґрунтування історії як галузі наукового знання, що має зосереджуватися на розробці свого концептуально-понятійного й методологічного апарату, постійно оновлюючи його з урахуванням найновіших ідей та засобів сучасних філософії науки, літературної теорії і мистецтва. З іменем Вайта асоціюють конструктивістський поворот у аналітичній філософії історії, пов'язаний з розробкою ним оригінальної концепції історичного нарративу як конструкту, створеного істориком.

У праці *Метаісторія. Історична уява в Європі XIX ст.* Вайт пропонує розглядати історичний твір (текст) як «те, чим він є в найбільш явному вигляді, тобто як вербальну структуру у формі нарративного прозового дискурсу, що претендує на роль моделі, або образу, минулих структур і процесів в інтересах пояснення того, якими вони були, шляхом їхньої репрезентації».¹²

Свій підхід до вивчення історичного мислення XIX ст. на основі аналізу праць видатних істориків та філософів історії Вайт називає формалістським та ставить собі за мету створити ідеально-типову структуру «історичного твору». XIX ст. можна вважати найбільш «історичним» століттям в Європі у тому сенсі, що саме в той час історія починає усвідомлюватися як самостійна наука, що має важливу суспільну місію, а історики та філософи історії починають розробляти власну методологію та осмислювати структуру і форми організації історичного знання. Розглядаючи історичні нарративи передусім як

¹¹ Там само. – С. 238-240.

¹² White H. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe.* Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1973. – С. 2.

вербальні структури, Вайт покладає визначальну відповідальність у написанні історії на істориків. Статус історичних творів (нарративів) як можливих моделей історичної репрезентації чи концептуалізації не залежить від характеру «даних», які історики використовували для підтримки своїх узагальнень, чи теорій, на які вони посилалися для їхнього пояснення; він залежить радше від послідовності, узгодженості та пояснювальної сили відповідних бачень історичного поля самими дослідниками. Саме тому вони не можуть бути «спростовані», а їхні узагальнення – «дезаууровані», ані шляхом апеляції до нових даних, які можуть з'явитися в подальших дослідженнях, ані за допомогою розробки нової теорії для інтерпретації наборів подій, що становлять об'єкти їхньої репрезентації та аналізу. Їхній статус як моделей історичної оповіді й концептуалізації залежить, зрештою, від передконцептуальної і специфічно поетичної (у сенсі конструктивної) природи їхніх поглядів на історію та її процеси.¹³

Така посилена увага Вайта до вивчення історичних текстів і процесу історіописання була зумовлена також впливом на нього ідей конструктивізму та текстуалізму. Конструктивізм або конструкціонізм (часто ці терміни використовуються як синоніми), як зазначає Ева Доманська, став особливо важливим у дискусіях теоретиків історії в 70-х роках минулого століття і був пов'язаний із специфічним способом бачення дійсності, концепцією науки, теорією пізнання та методологією. Ключовою для нього була проблема заперечення об'єктивного існування дійсності минулого й можливості безпосереднього доступу до неї. Дійсність є доступною лише через мову та конструюється в наративі. Тому історик розглядається як творець минулого у розумінні написання історії (історичних нарративів). Конструктивісти критикували науку за її фізикалізм і сцієнтизм, залучаючи до своїх досліджень методологічні напрацювання з теорії літератури й мистецтва. Конструктивізм відкидав можливість осягнення єдиного та правдивого образу минулого (оскільки немає абсолютних критеріїв визнання його правдивості) і висловлювався за плюралізм (існує не одна історія, а різні історії), ставлячи під сумнів класичну концепцію істини. Важливою рисою конструктивізму був культурний детермінізм, який передбачав, що всі науки – це витвори культури, а тому будь-яке пізнання є культурно детермінованим. Стосовно історії приймалося твердження, що історичне знання саме створює свій предмет досліджень. В текстуалізмі текст виступає своєрідною парадигмою культури, прихильники

¹³ Там само. – С. 4-5.

текстуалізму зауважували, що світ є текстом або має текстуальну природу, тому щоб його правильно зрозуміти та проінтерпретувати необхідно розробити адекватні методи аналізу текстів.¹⁴

Під впливом цих настанов Вайт формулює свої ідеї історичного нарративу, стратегій нарративізації історичного матеріалу і розуміння тексту як «тканини тропів та фігур», що давало привід критикувати його нарративну теорію історичного знання, як і нарративізм в цілому, на рівні з конструктивізмом та текстуалізмом за нібито заперечення існування будь-якої дійсності та можливостей її істинної репрезентації. Доманська наголошує, що жоден асоційований з цими напрямками дослідник нічого подібного ніколи не стверджував і не писав. Представники нарративної філософії історії лише зазначають, що до дійсності минулого немає безпосереднього доступу, що історичні факти існують лише в мовній площині (історичний факт як твердження про минуле). Жоден з них не стверджував, що репрезентації є вигадками, а лише, що вони нарративи, в ході конструювання яких історик спирається як на знання, здобуте в процесі дослідження, так і на уяву, а також свідомо чи несвідомо використовує сюжетні лінії, відомі з класичної літератури. Наприклад, історик може пояснювати історичні події та творити образ історії на зразок трагедії або комедії (песимістичний чи оптимістичний варіанти бачення подій та їхніх наслідків). Зокрема, Вайт, звертаючись до тези про плюралізм істин і принципово відкидаючи існування абсолютної істини, тим не менш не підтримував релятивізм як позицію. Він підкреслює, що істина про історичне минуле може оцінюватися тільки через співвіднесення з культурними припущеннями тих людей, хто це знання продукує, і у світлі культурних припущень тих дослідників, які хочуть його перевіряти.¹⁵

У цьому контексті вкрай важливо згадати про концепцію історичного пізнання Леона Голдстейна, яка надзвичайно вплинула на подальший хід розвитку нарративних теорій історичного знання, навіть незважаючи на той факт, що сам Голдстейн не відносив себе до прихильників нарративізму і, більш того, критикував їх за посилену увагу до дискурсивного чи текстуального виміру праці історика (способи організації історичного знання, його оформлення) та відсутність аналізу самого процесу історичного пізнання (способи осягнення минулого та шляхи проникнення в минуле). Він підкреслює, що процес написання

¹⁴ Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле. Київ: Ніка-Центр, 2012. – С. 9-11.

¹⁵ Там само. – С. 11-12.

історії не дорівнює історичному пізнанню, історіописання являє собою важливий, але логічно другий етап продукування історичного знання. Проте наративісти зосереджуються лише на ньому, зводючи історичне пізнання до роботи з історичними текстами (нاراتивами). Його відома теза, що історія являє собою спосіб пізнання, а не форму дискурсу,¹⁶ стала майже афоризмом в сучасній аналітичній філософії історії.

Ключовою тезою Голдстейна є принципове розрізнення двох реальностей: дійсного минулого [real past] та історичного минулого [historical past], де під дійсним минулим він розуміє сукупність процесів і подій, які трапилися в минулому і до яких історик не має безпосереднього доступу, а під історичним минулим – ту історичну дійсність, яка є результатом спільної роботи істориків по «конституюванню» минулих подій. На його думку, історія не зацікавлена в минулому самому по собі, а лише в конституюванні минулих подій. Все, що ми знаємо про історичне минуле, ми знаємо завдяки його конституюванню в процесі історичного дослідження. Під історичним конституюванням Голдстейн розуміє набір інтелектуальних процедур, за допомогою яких історичне минуле реконструюється в ході історичного дослідження. Основною функцією історичного дослідження, таким чином, виступає конституювання історичного минулого.¹⁷ Голдстейн наголошує:

У практиці історії не існує нічого, що відповіло б безпосередньому об'єкту спостереження очевидцями. Минуле – реальне чи історичне – точно не відповідає. Свідок протистоїть об'єкту; його розповідь є результатом зустрічі з ним з його власної перспективи. Історик жодним чином не стикається з реальним минулим. Навпаки, замість того, щоб протистояти йому, він конститує історичне минуле.¹⁸

Люк О'Салліван звертає увагу до цікавого аспекту концепції історичного пізнання Голдстейна, а саме до його намагання обґрунтувати автономний статус історії як науки через звернення до ідеї колективного вироблення істориками історичного знання. Історія є знанням окремого виду, яке продукується істориками у відповідності з «професійними традиціями». Голдстейн не використовує поняття наукового співтовариства, відомого нам за працями Томаса Куна, проте пропонує поняття «інтелектуальна історична спільнота», яка фактично виступає в ролі медіатора між історичними свідченнями (на які історик спирається) та історичним минулим (що є результатом

¹⁶ Goldstein L. Historical Knowing. Austin and London: University of Texas Press, 1976. – С. xix.

¹⁷ Там само. – С. xix-xxii.

¹⁸ Там само. – С. 136.

його роботи) завдяки напрацьованій нею системі «інтелектуальних і теоретичних умов правдоподібності». Відповідно, історичне знання в значній мірі має «корпоративний» характер.¹⁹

Тому, коли такі нарративні філософи історії, як Вайт та Франк Анкерсміт, стверджували певну автономність історичних нарративів від минулого, вони мали на увазі саме дискурсивно-текстуальний вимір або «історичне минуле» в термінології Голдстейна, яке твориться істориками і являє собою опосередкований спосіб взаємодії з реальним минулим. На автономності історичної науки також наголошував Коллінгвуд, виокремлюючи декілька найбільш розповсюджених способів, за допомогою яких історик свідомо або несвідомо втручається в оповіді своїх джерел: по-перше, він вибирає з них те, що вважає важливим, і відкидає решту; по-друге, він виводить з них те, про що вони прямо не говорять; і, по-третє, він критикує їх, відкидаючи або змінюючи те, що він вважає дезінформацією або обманом. Іншими словами, майстерність історика полягає у вмінні поставити свої джерела на місце свідка, якого він має піддати перехресному допиту у такій самій мірі, як природознавець «допитує» природу, проводячи численні експерименти щодо неї. Проте у своїй найпростішій формі автономність історичної думки проявляється у роботі по відбору даних.²⁰ Коллінгвуд пише:

Історик, який намагається працювати відповідно до теорії здорового глузду і точно відтворювати те, що він знаходить у своїх джерелах, нагадує пейзажиста, який намагається працювати відповідно до теорії мистецтва, яка пропонує художнику копіювати природу. Йому може здаватися, що він відтворює у своєму мистецтві справжні форми і кольори природних речей; але як би він не намагався це зробити, він завжди відбирає, спрощує, схематизує, залишає те, що вважає неважливим, і додає те, що вважає суттєвим. Саме художник, а не природа, несе відповідальність за те, що потрапляє на картину. Так само жоден історик, навіть найгірший, не просто копіює своїх авторитетів, навіть якщо він не додає нічого від себе (що ніколи не буває можливим), він завжди залишає поза увагою те, що з тих чи інших причин вважає неважливим для своєї власної праці, або не може використати. Отже, саме він, а не його авторитет, несе відповідальність за те, що потрапляє до його праці. У цьому питанні він сам собі господар: його думка до такої міри є автономною.²¹

Згідно з Коллінгвудом, за конструктивну роботу в історичному пізнанні відповідає апріорна історична уява, яка має структурний, а не

¹⁹ O'Sullivan L. Leon Goldstein and the Epistemology of Historical Knowing. *History and Theory*. 2006. № 45. – С. 211, 219, 224.

²⁰ Collingwood R. G. *The Idea of History*. Oxford: Clarendon Press, 1946. – С. 325-236.

²¹ Там само. – С. 237.

орнаментальний характер. Тут Коллінгвуд посилається на Імануеля Канта і наголошує, що без цієї «сліпої, але необхідної здібності» ми ніколи б не змогли сприймати світ навколо себе. І якби це парадоксально не звучало, уява є необхідною для пізнання минулого в такому ж самому сенсі. Уявне, як таке, не є ні нереальним, ні реальним. Історична уява відрізняється від інших форм уяви не тим, що вона апріорна, а тим, що має особливе завдання – уявити минуле: не як об'єкт можливого сприйняття, оскільки воно вже не існує, а як те, що здатне завдяки цій активності стати об'єктом нашої думки.²²

В своїй теорії історії Вайт також звертається до питання історичної уяви як важливого концептуального інструменту в роботі історика. На основі ґрунтовного аналізу праць видатних істориків та філософів історії ХІХ ст. він пропонує вирізнити, на зразок Канта, дванадцять категорій історичної свідомості, за допомогою яких опрацьовувався історичний матеріал та писалися історичні праці (наративи) тієї доби. Ці дванадцять категорій історичної свідомості систематизуються ним у три стратегії наративізації (пояснення й інтерпретації історичного матеріалу): пояснення за допомогою побудови сюжету (роман, трагедія, комедія, сатира), пояснення за допомогою аргументації або формального доказу (з позиції формізму, органіцизму, механіцизму та контекстуалізму), пояснення за допомогою ідеологічного підтексту (анархізм, консерватизм, радикалізм, лібералізм).²³

Вайт наголошує, що ми не можемо говорити про існування позаідеологічних засад для об'єктивного розгляду різних концепцій історичного процесу та історичного знання. Відповідно, також немає підстав стверджувати, що одна концепція історичного знання є більш «науковою», ніж інша. В цьому контексті він намагається показати, у який спосіб наші ідеологічні переконання є включеними в спроби зрозуміти і пояснити історичне поле та сконструювати вербальну модель історичних подій та процесів в оповіді.²⁴ Аналізуючи історичні праці Вайт приходять до наступного висновку:

Я вважаю, що етичний вимір історичної праці знаходить своє відображення в типі ідеологічного підтексту, за допомогою якого естетичне сприйняття (побудова сюжету) та когнітивна операція можуть бути поєднані у такий спосіб, щоб виводити приписуючі твердження з тих, котрі можуть здаватися чисто описовими або аналітичними. [...] У

²² Там само. – С. 241-242.

²³ White H. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1975. – С. 7-26.

²⁴ Там само. – С. 26.

будь-якому випадку, моральний підтекст даної історичної аргументації має бути виведений із тих відносин, які, як вважає історик, існували в розглянутій сукупності подій між сюжетною структурою нарративної концептуалізації з однієї сторони, і формою аргументації, запропонованої як експліцитно «наукове» (або «реалістичне») пояснення цієї сукупності подій з іншої сторони.²⁵

Ці розмірковування Вайта є надзвичайно важливими і, навіть, переломними щодо майбутнього напрямку його дослідницьких пошуків і розвитку нарративної філософії історії загалом. Виділення окремого ціннісно-ідеологічного виміру історичної оповіді має два вагомні наслідки: (1) вимога наукового аналізу ідеологічних підтекстів історичних праць, а отже, й ціннісно-нормативного компоненту історичного знання та його практичної функції, що раніше просто відкидалося як сфера «ненаукового» в історії (пізніше Вайт більш глибоко розгляне ці питання в своїй роботі *Практичне минуле*;²⁶ (2) визначальна роль історика в конструюванні нарративу, однак історика не абстрактного, а «практикуючого», тобто такого, який формується в певному професійному колі («інтелектуальній спільноті» за Голдстейном) і працює в певному культурному середовищі.

У цьому ракурсі стаття *Тягар історії* посідає важливе місце в інтелектуальному доробку Вайта. В ній він чітко і відверто стверджує, що важливим завданням сучасного історика («тягар історика») є відновлення гідності історичних наук на основі, яка зробить їх співзвучними цілям і завданням інтелектуальної спільноти в цілому, тобто трансформувати історичні науки таким чином, щоб дозволити істориків брати позитивну участь у звільненні сучасності від «*тягаря історії*».²⁷ Щоб досягти цієї мети історик має, на його думку, перш за все, визнати виправданість нинішнього бунту проти вивчення «минулого заради минулого». Сучасна західна людина має вагомні підстави вважати, що історична пам'ять у тому вигляді, в якому вона існує зараз, мало чим може допомогти в пошуку адекватних рішень сучасних соціокультурних проблем.

Для того, хто чутливий до радикальної несхожості нашого сьогодення на всі минулі ситуації, вивчення минулого «як самоцілі» може виглядати лише як бездумний обструкціонізм, як свідомий опір спробі зблизитися з сучасним світом у всій його дивовижності і таємничості. У світі, в якому ми щодня живемо, той, хто вивчає минуле «як самоціль», повинен виглядати або антикваром, що тікає від проблем

²⁵ Там само. – С. 27.

²⁶ White H. The Practical Past. Evanston: Northwestern University Press, 2014.

²⁷ White H. The Burden of History. *History and Theory*. 1996. Vol. 5. № 2. – С. 124.

сьогодення в суто особисте минуле, або культурним некрофілом, тобто тим, хто знаходить у мертвому і вмираючому цінність, яку ніколи не зможе знайти в живому. Сучасний історик має утвердити цінність вивчення минулого не як «самоціль», а як спосіб надання перспективи для сьогодення, що сприяє вирішенню проблем, властивих нашому часу.²⁸

Мехді Гасемі зауважує, що цей заклик Вайта до істориків відмовитися від вивчення минулого як самоцільі, або кінцевого буття, і прагнути бути корисними у вирішенні важливих проблем сьогодення є спробою реісторизації історії. Реісторизація – це фактично спроба запропонувати таке перепрочитання історії, яке може допомогти переосмислити погляди на історію і запропонувати читачам нові сенси.²⁹

Важливим аспектом в досягненні цієї мети для сучасних істориків має бути також методологічне «переоснащення», тобто більш активне залучення до своєї роботи концептуальних й методологічних напрацювань сучасної науки та сучасного мистецтва (технік аналізу та репрезентації, які сучасна наука та сучасне мистецтво запропонували для розуміння операцій свідомості та соціальних процесів). Вайт наполягає, що історик може претендувати на свій голос у сучасному культурному діалозі лише в тій мірі, в якій він серйозно ставиться до запитань, які мистецтво і наука його часу вимагають від нього ставити стосовно минулого. Він наголошує, що успіх історії як науки в ХІХ столітті був обумовлений не лише тим, що саме тоді історія постала як особливий спосіб погляду на світ, а й тим, що між історією, мистецтвом, наукою та філософією існував тісний взаємозв'язок і взаємообмін.

Правильніше було б визнати, що початок ХІХ століття був часом, коли мистецтво, наука, філософія та історія об'єдналися у спільному прагненні осмислити досвід Французької революції. Найбільше вражає в досягненні цієї доби не «відчуття історії» як таке, а готовність інтелектуалів у всіх цих галузях знання переступати кордони, що відділяли одну дисципліну від іншої, і відкриватися для використання яскравих метафор для організації реальності, незалежно від їхнього походження з певних дисциплін чи світоглядів. Таких людей як Мішле і Токвіль правильніше називати істориками лише через їхній предмет дослідження, а не через їхні методи. Що стосується їхнього методу самого по собі, то їх так само легко можна назвати науковцями, митцями чи філософами. Те саме можна сказати про таких «істориків», як Ранке та Нібур, про таких «романістів», як Стендаль і Бальзак,

²⁸ Там само. – С. 125.

²⁹ Ghasemi M. Revisiting History in Hayden White's Philosophy. SAGE Open. 2014. Vol. 4(3). – С. 6.

про таких «філософів», як Гегель і Маркс, і про таких «поетів», як Гейне та Ламартін.³⁰

Проте в ХХ ст. ситуація змінилася, оскільки наука і мистецтво виявилися більш відкритими до змін, поступово відмовлялися від багатьох попередніх уявлень, щоб бути готовими розуміти і взаємодіяти з більш швидким і мінливим світом. Митці, науковці та філософи не перестали цікавитися історичними питаннями, однак почали ставитися до істориків як до «хранителів застарілих уявлень про те, що таке наука і мистецтво». На думку Вайта, це було справедливим, оскільки історики другої половини ХІХ століття – початку ХХ століття продовжуючи розглядати свою роботу як поєднання мистецтва і науки, бачили її як поєднання романтичного мистецтва, з одного боку, і позитивістської науки, з іншого. Тому Вайт приходять до висновку, що «коли історики стверджують, що історія є поєднанням науки і мистецтва, вони зазвичай мають на увазі поєднання суспільних наук кінця ХІХ століття і мистецтва середини ХІХ століття. Тобто, здається, вони прагнуть не більше, ніж до синтезу способів аналізу та вираження, які лише своєю давністю заслуговують на похвалу. Якщо це так, то і митці, і науковці мають право критикувати істориків *не тому, що вони вивчають минуле*, а тому, що вони вивчають його за допомогою *поганої науки і поганого мистецтва*».³¹

На думку Вайта, історія завжди була мультидисциплінарною галуззю знань, схожою на бриколаж в плані своєї методології. Історики завжди запозичують з інших дисциплін об'єкти дослідження, які волею чи неволею змушені досліджувати, просто тому, що вони живуть у тому ж світі, що й їхні головні об'єкти аналізу. Так, наприклад, історики часто досліджують економічні явища та мистецькі феномени, а також політичні та соціальні структури, які їх цікавлять в першу чергу. Таким чином, вони залучають стільки експертних знань з інших дисциплін, скільки вважають за потрібне для того, щоб належним чином обґрунтувати результати свого дослідження. Такий бриколаж є набагато більш конгеніальним для спільноти професійних істориків, ніж будь-які спроби імпортувати методологію, скажімо, теорії раціонального вибору у вивчення політики італійських комун ХІІ століття.³²

³⁰ White H. The Burden of History. *History and Theory*. 1996. Vol. 5. №2. – С. 126.

³¹ Там само. – С. 127.

³² Domanska E. A Conversation with Hayden White. *Rethinking History. The Journal of Theory and Practice*. 2008. 12:1. – С. 14.

Згідно з позицією Вайта, сучасний історик має рішуче протистояти динамічним і руйнівним силам сучасного життя. Історик нікому не приносить користі, конструюючи уявну тяглість між сучасним світом і тим, що йому передувало. Навпаки, ми потребуємо історії, яка вчитиме нас переривчастості більше, ніж будь-коли раніше, тому що мінливість, переривчастість, розрив і хаос становлять характерні особливості сучасного світу. Більш того, він зауважує, що лише добросовісна історична свідомість може по-справжньому кидати виклик світові щосекунди, бо лише історія є посередником між тим, що є, і тим, що, на думку людей, має бути, зі справді гуманізуючим ефектом. Проте історія може служити гуманізації досвіду лише в тому випадку, якщо вона зможе залишатися чутливою до більш загального культурного контексту, з якого вона виходить і до якого повертається.³³

Вайтівську ідею про гуманізуючу місію історичної науки та особливу роль історика в її успішному здійсненні активно підтримують Ева Доманська та Йорн Рюзен. Так, на думку Доманської, перед історією сьогодні поставили два важливі виклики: по-перше, окреслити шляхи творення і посилення почуття «спільної людськості» (видової солідарності людини) й демонстрація того, на чому вона ґрунтувалася та як змінювалася в історичному контексті; по-друге, постійно підтримувати переконання, що варто бути людиною.

Історія повинна створювати таке знання про минуле, яке для особистості та спільноти буде мати, як цінність виживання (*wartość przeżycia*) в критичних ситуаціях, так і сприяти певній етичній поведінці.³⁴

Доманська пропонує формат мікроісторій як один з можливих варіантів творення такого майбутнього знання про минуле. Мікроісторії дають можливість змалювати сповнений конфліктів і дилем спосіб життя в малих громадах, де важливими є ідеї спільноти, сусідства, дружби, гостинності, міжлюдських зв'язків, неортодоксальної віри та справедливості, яка не завжди спирається на юридичні закони. Тому це більш гуманістична та позитивна історія, яка вірить в людину, і попри часом травматичний досвід, про який оповідає, вона підтримує надію на можливість впливу особистості та колективу на зміни. Мікроісторії пропонують візії локальних мікросвітів, які пов'язані з проектами учасницької, спільнотної демократії, що будується знизу. Доманська переконує, що тут не йдеться про пропагування наївної

³³ White H. *The Burden of History. History and Theory*. 1996. Vol. 5. № 2. – С. 134.

³⁴ Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле. Київ: Ніка-Центр, 2012. – С. 7.

ідеї всеосяжного консенсусу, але про можливу відповідь на питання: чи (і як) ми можемо жити разом? Вона вважає, що ми потребуємо пристосованої до реалій сучасного світу науки про життя разом і історія може відіграти в її творенні важливу роль, а можливо, навіть повинна сама нею стати.³⁵

Йорн Рюзен наполягає, що в сучасному світі історія виконує важливу для кожної спільноти «орієнтирну» функцію. Історичні питання, особливо чутливого і суперечливого характеру, виникають із сучасного світу. Тому щоб орієнтуватися у часовій змінюваності світу, потрібна історія як культурно доконечна орієнтирна величина.³⁶

Історичне мислення відповідальне за формування у своїх адресатів здатності зважати на історичний досвід у системі усвідомлення себе. А тому воно має полегшувати тягар минулого, звільняючи натомість ширшу перспективу майбутнього.³⁷

На думку Рюзена, у метафоричному сенсі можна говорити про лікувальну й терапевтичну функцію історії, за реалізацію якої відповідають історики. Історична наука з суто логічних причин являє собою культурну практику детравматизації, оскільки «травма» від конкретної події чи серії подій з'являється трохи пізніше у часі (є наслідком травматичного досвіду). Історичний досвід перетворюється на травматичний, коли його не можливо або важко з певних причин інтегрувати до інтерпретаційного зв'язку, який культурно орієнтує людську діяльність. Травма зумовлює порушення практичного життєвого процесу, що має долати історик через переосмислення з метою включення травматичних подій чи ситуацій до дієвих інтерпретаційних взаємозв'язків практичного орієнтування життя. Травматичний досвід зумовлює тяжку боротьбу за інтерпретацію, але історизація травматичного досвіду є одним з найефективніших засобів подолання його руйнівних наслідків. Рюзен наголошує, що тієї хвилини, коли починають розповідати історію про те, що сталося, вже роблять перший крок на шляху до інтегрування руйнівних подій у розуміння світу і себе. В результаті, історична оповідь відводить травмі власне місце в часовому ланцюзі подій, створюючи у такий спосіб її зміст і значення. Коли травматична подія отримує «історичні» зміст і значення, її травматичний характер зникає. Така детравматизація через історизацію

³⁵ Там само. – С. 8.

³⁶ Рюзен Й. Нові шляхи історичного мислення. Львів: Літопис, 2010. – С. 182, 197.

³⁷ Там само. – С. 276.

може відбуватися за різними стратегіями, повна відповідальність за що покладається саме на істориків.³⁸

Коли ми говоримо про відповідальність, то, як правило, маємо на увазі відповідальність за те, що роблять, або чого не роблять, але мали би зробити. Проте, водночас відповідальність можна розглядати як позицію у розумінні й інтерпретуванні людської діяльності чи бездіяльності. Саме в цьому сенсі можна говорити про відповідальність як завдання для історичної науки з точки зору позиції Рюзена. Важливо підкреслити, що історик є відповідальним не за самі події минулого, а за їхню інтерпретацію та представлення у своїй праці. Тут виникає суперечливий аспект, пов'язаний з методологічними правилами історичних досліджень, які мають гарантувати об'єктивність історичного знання, а саме: чи передбачають ці правила історичну відповідальність або ж, можливо, утверджують безвідповідальність істориків? Рюзен розмірковує наступним чином:

Історичну об'єктивність можна схарактеризувати як істину, що її досягають через методичні процеси пізнання, що стосуються досвіду минулого. Історичну відповідальність можна схарактеризувати як істину, що її досягають через дискусивні процедури, за чиею допомогою історичні знання виконують свої культурні функції в соціальному житті. Першу істину можна назвати теоретичною, другу – практичною. Якщо ж звернутися до питання про відповідальність, тоді з огляду на науку його можна уточнити так: суперечать ці обидві істини одна одній чи підтверджують і доповнюють одна одну? Якщо виходити із суперечності, тоді науковий характер історії потрібно розуміти як інституалізовану безвідповідальність історичного мислення. А якщо виходити із взаємного підтвердження чи доповнення, тоді стають сумнівними методичні норми дослідження, які зобов'язують історика додержуватися суворої нейтральності в пізнавальному поводженні з досвідом минулого.³⁹

З метою роз'яснення цієї «незручної» альтернативи він виокремлює три часові виміри історичної відповідальності: відповідальність за сучасне, відповідальність за майбутнє та відповідальність за минуле. Перший з них є найбільш очевидним, оскільки історики несуть відповідальність перед своїми сучасниками за реалізацію специфічних наповнених цінностями потреб в орієнтирах, пов'язаних з осучасненням минулого. Історична наука відповідальна за колективну пам'ять і за її впорядкування та спрямування через керовані ними пізнання й репрезентацію. Другий часовий вимір доповнює відповідальність за

³⁸ Там само. – С. 209-211, 270, 283.

³⁹ Там само. – С. 272.

сучасне, однак спрямований а майбутнє. Історики відповідальні за майбутнє настільки, наскільки воно є справою осучаснення минулого. Немає жодного історичного мислення, наголошує Рюзен, без більш чи менш прихованої перспективи часової зміни, яка вказує у майбутнє і через наміри діє як культурний чинник у спрямованості людської діяльності. Третій часовий вимір стосується безпосередньо минулого. Історики відповідальні за освоєння спадщини минулого, тому мають справедливо ставитися до людей минулого й опрацьовувати злочини і жахіття, що теж належать до цієї спадщини. Це той вид відповідальності, який зараз звертає на себе найбільшу увагу не лише теорії історії, а й політики пам'яті в царині історичної культури. Морально відповідальна позиція стосовно реалізації практичних цілей історії є необхідною, оскільки історія становить собою інтегральну частину як гуманітарного знання в широкому сенсі, так і культурного орієнтування практичного життя. Без історичної свідомості не можна бути компетентним учасником соціального і політичного життя.⁴⁰ Вайт пропонує цікаву метафору «мосту» [a bridge], який історик вибудовує у своєму дослідженні із сучасного в минуле. Якщо метою історичного дослідження є реконструкція минулого, яким воно було в дійсності, якщо історичне дослідження являє собою міст, що перекидається через прірву між будь-яким минулим і теперішнім, з якого має бути розпочато історичне дослідження, то таке наведення мосту передбачає уявлення (онтологічне) про теперішнє, яке водночас є неперервним з тією частиною минулого, що становить об'єкт інтересу, і водночас відмежованим від нього. Про те, що цей об'єкт колись існував, свідчить наявність у теперішньому тих артефактів – документів, пам'ятників, предметів, інституцій, практик, звичаїв, які несуть у собі аспект «старого» (того, що колись було молодим) і «мертвого» (того, що колись було живим). Він порівнює істориків з мостобудівниками, які, прокладаючи мости, порушують природне середовище чи історичні культурні шари, але іншого способу будувати мости не існує, тому будівники мають усвідомлювати свою відповідальність і виконувати свою роботу з максимальною обережністю, що у випадку істориків означає ретельне виконання усіх методологічних процедур історичного дослідження. Наприклад, в стародавніх Греції та Римі у зв'язку з цим вважали, що будівництво (доріг, мостів, тощо) є сакральною справою, яка повинна супроводжуватися жертвоприношеннями та обрядами умилостивлення богів за бажання з'єднати те,

⁴⁰ Там само. – С. 273-274.

що доля та боги роз'єднали між собою.⁴¹

Зміст історичної роботи полягає в опрацюванні залишків (руїн, реліквій, текстів) минулих форм життя, її мета – відновити та відобразити якомога точніше первісні форми життя, знаками та проявами яких ці залишки є, навіть у стані занепаду. Проте, як відомо кожному, хто вивчав реставрацію мистецьких, архітектурних чи археологічних артефактів, кожна реконструкція – картини, будівлі, стіни, документа, інструменту чи зброї – вимагає не лише значної кількості оригінальних елементів, але й значної кількості руйнувань оригіналу.

Відновлення того, що Бог, час, людина чи природа зруйнували, є делікатною технічною справою, але також і питанням професійної етики, що ґрунтується на складному питанні відповідальності сучасних людей перед своїми попередниками.⁴²

Підсумовуючи, слід підкреслити, що соціальна та політична компетентність громадянина, набута завдяки знанням з історії, передбачає його здатність приймати виважені рішення з урахуванням наслідків своїх рішень та дій. Ця здатність є однаково важливою для функціонування демократичних суспільств як в звичайних умовах, так і в перехідні періоди, який ми зараз переживаємо на власному досвіді. У цьому контексті запропонований переклад статті американського теоретика історії Хейдена Вайта «Тягар історії» набуває надзвичайної актуальності. Вайт звертає увагу до важливих концептуальних й методологічних проблем сучасної історичної науки – прихильність до «традиційних» практик історіописання доби XIX ст., орієнтацію на моделі науки і мистецтва позаминулого століття, а також консервативність у відношенні до нових підходів і методів сучасної філософії науки і теорії літератури та мистецтва. У той час, як історія має бути простором для «методологічного космополітизму» і не боятися активно залучати методи та підходи з інших галузей знання, передусім із суспільних і гуманітарних наук, але не тільки. Методологічна неоднозначність історії, що є її природною властивістю, відкриває для неї можливості, яких не має жодна інша дисципліна. Історична наука є повноцінною наукою на рівні «дослідження», але й також здатна продуктивно залучати і поєднувати методи науки на рівні «організації» історичного знання й техніки репрезентації з літератури та мистецтва на рівні його «репрезентації». Це має забезпечити максимальну успішність

⁴¹ White H. History as Fulfillment // Philosophy of History After Hayden White. Ed. by Robert Doran. London and New York: Bloomsbury Academic, 2013. – С. 36.

⁴² Там само. – С. 35.

історії як системи знань. Крім того, головним мотивом цієї праці Вайта є наголошення на другій важливій функції історичної науки поряд з вивченням минулого, а саме: постійне осмислення питання, як минуле можна використати для здійснення етично відповідального переходу від сучасності до майбутнього, позбавленого «тягаря історії» (негативних патернів поведінки, наприклад агресії у зовнішній політиці стосовно сусідніх країн, травматичного історичного досвіду у зв'язку з такою агресією, тощо). Визначальну роль у цьому процесі звільнення суспільств від подібного роду наслідків минулого – «тягаря історії» – відіграють історики. Маються на увазі не окремі історики, що займаються такими складними темами, як війни, масове насилля й репресії, геноциди (у тому числі – голодомори), а історики як певний суспільний кластер – цех, в якому «ремесло історика» – сукупність концептуальних і методологічних інструментів у роботі з минулим – передається із покоління в покоління. Тому на рівні з принципами наукової об'єктивності та істинності, ми маємо серйозно і усвідомлено приймати принцип етичної відповідальності історика, тобто реалізацію «гуманізуючого ефекту» від вивчення історії.

References

1. *Collingwood R.G.* The Idea of History. Oxford: Clarendon Press, 1946.
2. *Danto A.C.* Narration and Knowledge. New York: Columbia University Press, 2007.
3. *Domanska E.* A Conversation with Hayden White. Rethinking History. *The Journal of Theory and Practice*. 2008. Vol. 13(1). P. 3-21.
4. *Domanska E.* Istoriiia ta suchasna humanitarianistyka: doslidzhennia z teorii znannia pro mynule. Kyiv: Nika-Tsentr, 2012.
5. *Dray W.* Explaining What in History // Theories of History. Ed. by Patrick Gardiner. New York: Free Press, 1959.
6. *Ghasemi M.* Revisiting History in Hayden White's Philosophy. SAGE Open, 2014.
7. *Goldstein L.* Historical Knowing. Austin and London: University of Texas Press, 1976.
8. *Hempel C.G.* The Function of General Laws in History. *The Journal of Philosophy*. 1942. Vol. 39(2). P. 35-48.

9. *Karnap R.* Podolannia metafizyky lohichnym analizom movy. *Aktualni problemy dukhovnosti*. Vyp. 24. Kryvyi Rih, 2023. P. 119-139.
10. *Karnap R., Han H., Neirat O.* Naukove svitorozuminnia – Videnskyi hurtok. *Aktualni problemy dukhovnosti*. Vyp. 13. Kryvyi Rih, 2012. P. 97-114.
11. *O'sullivan L.* Leon Goldstein and the Epistemology of Historical Knowing. *History and Theory*. 2006. Vol. 45(2). P. 204-228.
12. *Riuzen Y.* Novi shliakhy istorychnoho myslennia. Lviv : Litopys, 2010.
13. *White H.* History as Fulfillment // *Philosophy of History After Hayden White*, edited by Robert Doran. London and New York : Bloomsbury Academic, 2013.
14. *White H.* Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1973.
15. *White H.* The Burden of History. *History and Theory*. 1966. Vol. 5(2). P. 111-134.
16. *White H.* The Practical Past. Evanston: Northwestern University Press, 2014.

THE BURDEN OF THE HISTORIAN AND THE DIGNITY OF THE HISTORICAL SCIENCES IN HAYDEN WHITE'S PHILOSOPHY OF HISTORY

Olena Mishalova

Abstract. The paper is devoted to the main ideas of the important work of the American history theorist Hayden White – *The Burden of History*, which is extremely interesting both from the point of view of the evolution of White's own philosophical and methodological approach to the study of history, and from the point of view of the development of the modern theory of history within the framework of analytical philosophy. The author aims to put into context the methodological struggles of the philosophy of history in the mid-twentieth century, which became preconditions for writing this significant work for the development of modern philosophy of history. It should be noted that for the broader academic community, White's article still often remains in the shadow of his better-known work *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (1973), which is not surprising given the theoretical and practical value and weight of this fundamental work. However, it should be highlighted that White's intention to radically rethink the conceptual and methodological tools of historical science and its role in society was clearly declared in his work *The Burden of History*, published in 1966. The paper emphasizes that the social and political competence of citizens, obtained through knowledge of history, implies the ability to make reasoned decisions, taking into account the consequences of their decisions and actions. This ability is crucial for the functioning and survival of democratic societies. In this context, the proposed translation of White's *The Burden of History* becomes extremely relevant. White draws attention to the important conceptual and methodological problems of modern historical studies: commitment to the «traditional» practices of nineteenth-century historiography, orientation to the models of science and art of the century before last, and conservatism in relation to new methodological approaches of modern philosophy of science, literature and art theory. White argues that history should be a space for «methodological cosmopolitanism» and should not be afraid to actively engage methods and approaches from other fields of knowledge, especially from other social sciences and humanities. The methodological ambiguity of history, which is its natural property, opens up opportunities for it that no other discipline has. Historical science is a full-fledged science at the level of «research» and is also capable of productively combining the methods of science and representation techniques from literature and art at the level of its «organization and representation». In addition, the main motive of White's proposed article is to emphasize the second important function of historical science along with the study of the past, namely, the constant rethinking of how the past can be used to make an ethically responsible transition from the present to the future, free from the «burden of history» (negative patterns of behavior, such as aggression in foreign policy toward neighboring countries, traumatic historical experience in connection with such aggression, etc.). Historians play a decisive role in this process of liberating societies from this kind of consequences of the past – «the burden of history». Therefore, along with the principles of scientific objectivity and truth, we must seriously and consciously accept the principle of ethical responsibility of the historian, which means realizing of the «humanizing effect» of studying history.

Keywords: «the burden of history», historical narrative, science, art, historian's responsibility.

Надійшла до редакції 28 серпня 2024 р.

Мішалова Олена Віталіївна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Університетський, 54

м. Кривий Ріг

50086

Mishalova Olena

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Universytetskyi ave., 54

Kryvyi Rih

50086



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



elenmishalova@gmail.com



<https://doi.org/10.55056/apm.7726>

ТЯГАР ІСТОРІЇ*

Хейден Вайт

Вже понад століття багато істориків успішно використовують фабіанську тактику проти критиків з суміжних галузей інтелектуальної діяльності. Ця тактика працює наступним чином: коли представники суспільних наук критикують історика за м'якість методу, грубість організуючих метафор або неоднозначність соціологічних та психологічних припущень, він відповідає, що історія ніколи не претендувала на статус чистої науки, що історія залежить як від інтуїтивних, так і від аналітичних методів, і тому історичні судження не повинні оцінюватися за критичними стандартами, які належним чином застосовуються лише в математичних та експериментальних дисциплінах. Все це говорить про те, що історія являє собою різновид мистецтва. Проте коли літератори дорікають історика за нездатність дослідити більш приховані пласти людської свідомості та небажання використовувати сучасні способи літературної репрезентації, він повертається до думки, що історія все ж таки являє собою напівнауку, що історичні дані не піддаються «вільному» художньому маніпулюванню, і що форма його наративів не є питанням вибору, а вимагається самою природою історичного матеріалу.

Ця тактика вже давно успішно обеззброює критиків історії; вона дозволила історикам претендувати на епістемологічно нейтральну середину, яка нібито існує між мистецтвом і наукою. Так, історики іноді стверджують, що лише в історії мистецтво і наука зустрічаються в гармонійному синтезі. Згідно з цією точкою зору, історик не лише виступає посередником між минулим і сучасним, але й має особливе

* Переклад виконаний за виданням: *White H. The burden of history. History and Theory. 1966. Vol. 5. № 2. P. 111-134.*

завдання – поєднати два способи осягнення світу, які зазвичай були б безумовно розділеними.

Проте з'являється все більше свідчень того, що ця фабіанська тактика віджила себе, і що позиція, яку вона колись забезпечувала істориком серед різних інтелектуальних дисциплін, наразі опинилася під серйозною загрозою. Серед сучасних істориків відчувається дедалі більша підозра, що ця тактика функціонує насамперед для того, щоб заблокувати серйозний розгляд більш значущих досягнень у літературі, суспільних науках і філософії у ХХ столітті. А серед неісториків, здається, зростає думка, що історик не те, що не є бажаним посередником між мистецтвом і наукою, на що він претендує, але й що історик є незмінним ворогом для обох. Коротше кажучи, звідусіль лунає обурення з приводу того, що історик, як видається, недобросовісно претендує на привілеї як митця, так і науковця, відмовляючись при цьому підкорятися критичним стандартам, які наразі існують як у мистецтві, так і в науці.

Існує дві основні причини цього обурення. Одна з них пов'язана з природою самої історичної професії. Історія на сьогодні, можливо, є найбільш консервативною дисципліною *par excellence*. Починаючи з середини ХІХ століття, більшість істориків перебували під впливом свого роду навмисної методологічної наївності. Спочатку ця наївність слугувала добрій меті, вона захищала історика від тенденції слідувати моністичним пояснювальним схемам войовничого ідеалізму у філософії та не менш войовничого позитивізму в науці. Але ця підозра до побудови систем стала свого роду умовною реакцією серед істориків, яка призвела до опору в межах усієї професії майже до будь-якого критичного самоаналізу. Більше того, оскільки історія стає дедалі більш професійною та спеціалізованою, пересічний історик, занурений у пошуки невлесного документа, який утвердить його як авторитет у вузько визначеній галузі, не має достатньо часу, щоб ознайомлюватися з останніми досягненнями у більш віддалених галузях мистецтва та науки. Тому багато істориків не усвідомлюють, що радикальне розмежування між мистецтвом і наукою, яке передбачає їхня самовпевнена роль посередників між ними, можливо, більше не є виправданим.

Звідси випливає друга загальна причина нинішньої ворожості до історії. Ця нібито нейтральна середина між мистецтвом і наукою, яку багато істориків ХІХ століття займали з такою самовпевненістю і гордістю, розчинилася у відкритті спільного конструктивістського характеру як художніх, так і наукових висловлювань. Більшість сучасних мислителів не погоджуються з припущенням звичайного історика

про те, що мистецтво і наука – це, по суті, різні способи досягнення світу. Тепер здається цілком очевидним, що віра XIX століття в радикальну відмінність мистецтва від науки була наслідком непорозуміння, породженого страхом митця-романтика перед наукою та нерозумінням мистецтва зі сторони вченого-позитивіста. Без сумніву, як страх митця-романтика перед позитивістською наукою, так і зневага вченого-позитивіста до романтичного мистецтва були виправдані в тій інтелектуальній атмосфері, в якій вони з'явилися. Але сучасна критика – головним чином завдяки успіхам психологів у дослідженні синтезуючих здатностей людського розуму – досягла більш чіткого розуміння операцій, за допомогою яких митець виражає своє бачення світу, а науковець формулює свої гіпотези про нього. У міру того, як наслідки цього досягнення стають все більш усвідомленими, потреба в посередництві між мистецтвом і наукою зникає; принаймні, вже не є очевидним, що історик має особливу кваліфікацію для того, щоб грати роль посередника.

Таким чином, історики цього покоління мають бути готові зіткнутися з ймовірністю того, що престиж, яким користувалася їхня професія серед інтелектуалів XIX століття, був лише наслідком певних культурних сил. Вони мають бути готовими прийняти думку про те, що історія, як її розуміють сьогодні, являє свого роду історичну випадковість, продукт конкретної історичної ситуації, і що з усуненням непорозуміння, які породили цю ситуацію, сама історія може втратити свій статус автономного і самоавтентифікуючого способу мислення. Цілком може бути, що найскладнішим завданням, покладеним на нинішнє покоління істориків, буде продемонструвати історично обумовлений характер історичної дисципліни, розвінчати претензії історії на автономію серед інших дисциплін і допомогти в асиміляції історії з вищим типом інтелектуального дослідження, яке, оскільки воно ґрунтується на усвідомленні *схожості* між мистецтвом і наукою, а не їхніх відмінностях, не може бути належним чином визначене як жодне з них.

I

Немає необхідності знову простежувати основні лінії полеміки між соціальними науками та історією, яка протягом цього століття точилася між філософськи налаштованими практиками кожної з них. Це стара суперечка, яка сягає корінням ще початку дев'ятнадцятого століття. Проте, можливо, варто нагадати, що наразі ця суперечка

досягла такого рівня вирішення, яке було неможливим у XIX столітті, і що в тому вигляді, в якому вона триває зараз, вона виходить за межі простої дискусії про метод.

По-перше, протягом XIX століття наука не мала тієї гегемонії серед інших галузей знання, яку вона має сьогодні. Сучасні філософи науки мають чіткіше уявлення про природу наукових пояснень, а самі науковці досягли того панування над фізичним світом, про яке вони могли лише мріяти протягом більшої частини минулого століття. Таким чином, у наш час твердження покійного Ернста Кассіпера про те, що «Немає в нашому сучасному світі другої такої сили, яку можна було б порівняти з науковою думкою», можна прийняти як простий факт; його не можна відкинути як просту риторику в суперечці за першість серед наукових дисциплін, як це могло би бути в XIX столітті. Сьогодні наука визнана, як казав Кассіпер, «вершиною і завершенням усієї нашої людської діяльності, останньою главою в історії людства і найважливішим предметом філософії людини. ... Ми можемо дискутувати щодо результатів науки чи її засадничих принципів, але її загальна функція видається бесумнівною. Саме наука дає нам впевненість в існуванні спільного світу».

Вражаючі тріумфи науки в наш час не лише підштовхнули дослідників соціальних процесів до створення науки про суспільство, подібної до науки про природу, але й підсилили їхню ворожість до історії. Найприкметнішою рисою *міркувань* про історію серед багатьох практиків соціальних наук є засадничий підтекст, згідно з яким традиційні уявлення історика про історію є одночасно симптомом і причиною потенційно смертельної культурної хвороби. Таким чином, критика історії з боку відповідальних соціальних науковців набуває морального виміру. Для багатьох з них руйнування традиційної історичної концепції історії є необхідним етапом у побудові справжньої науки про суспільство, а також важливим компонентом терапії, яку вони зрештою запропонують як спосіб повернути хворе суспільство на шлях просвітництва і прогресу.

У своєму знеціненні традиційного підходу історика до історичних проблем сучасні суспільствознавці спираються на курс, взятий нинішньою дискусією серед філософів про природу історичного дослідження та епістемологічний статус історичних пояснень. Значний внесок у цю дискусію зробили континентальні мислителі, але особливо інтенсивно вона розвивається в англомовному світі з 1942 року, коли Карл Гемпель опублікував своє есе «Функція загальних законів в історії».

Було б неправильно стверджувати, що учасники цієї дискусії ді-

йшли якоїсь загальної згоди щодо природи історичного пояснення. Але слід визнати, що хід дебатів на сьогоднішній день не може не бентежити будь-кого, хто поділяє оцінку Кассірера стосовно гегемоністської ролі природничих наук серед наукових дисциплін і водночас цінує вивчення історії. Оскільки значна кількість філософів, здається, вирішила, що історія є або формою науки третього порядку, пов'язаною з суспільними науками, як колись природнича історія була пов'язана з фізичними науками, або формою мистецтва другого порядку, епістемологічна цінність якої є сумнівною, а естетична цінність – невизначеною. Ці філософи, здається, дійшли висновку, що якщо існує така річ, як ієрархія наук, то історія знаходиться десь між аристотелівською фізикою і ліннеївською біологією, тобто вона може становити певний інтерес для колекціонерів екзотичних світоглядів і спотворених міфологій, але не надто сприяти встановленню того «спільного світу», про який говорив Кассірер, як про такий, що знаходить своє щоденне підтвердження в науці.

II

Вигнання історії з першого рангу наук не викликало б такого занепокоєння, якби значна частина літератури ХХ століття не виявляла ворожості до історичної свідомості, навіть більш вираженої, ніж будь-що, що можна знайти в науковій думці нашого часу. Можна навіть стверджувати, що однією з характерних рис сучасної літератури є переконання, що історична свідомість має бути знищена, якщо письменник хоче з належною серйозністю дослідити ті пласти людського досвіду, розкриття яких є особливим завданням *сучасного* мистецтва. Це переконання настільки поширене, що претензії історика на роль митця виглядають жалюгідними, якщо не просто смішними.

Ворожість сучасного письменника до історії найвиразніше проявляється у практиці використання історика для репрезентації вкрай придушеної чутливості в романі та театрі. Серед письменників, які використовували істориків у такий спосіб, це: Жід, Ібсен, Мальро, Олдос Хакслі, Герман Брох, Віндем Льюїс, Томас Манн, Жан-Поль Сартр, Камю, Піранделло, Кінгслі Еміс, Анґус Вілсон, Еліас Канетті, Едвард Олбі і це лише деякі з видатних або модних нині письменників. Цей список можна було б значно розширити, якщо включити до нього імена авторів, які неявно засуджували історичну свідомість, стверджуючи про сутнісну сучасність усього значимого людського досвіду. Вірджинія Вулф, Пруст, Роберт Музіл, Італо Свево, Готфрід

Бенн, Ернст Юнгер, Валері, Йейтс, Кафка та Д.Х. Лоуренс – всі вони відтворюють поширене переконання, висловленого Стівеном Дедалом з праць Джеймса Джойса, що історія – це «кошмар», від якого західна людина має прокинутися, якщо вона хоче служити людству та прагне врятувати його.

Щоправда, у багатьох сучасних романах та п'єсах вчений виступає антитипом митця навіть частіше, ніж історик. Але письменник зазвичай виявляє до нього певну прихильність і навіть певну готовність пробачити, чого не можна сказати про образ історика. В той час як вчений найчастіше зображується як той, хто зраджує дух через позитивну прихильність до чогось іншого, наприклад, через фаустівське бажання контролювати світ або необхідність зануритися в таємниці суто матеріального процесу, історик, навпаки, зазвичай зображується як внутрішній ворог, як той, хто лише удає благочестиве ставлення до духу для того, щоб підірвати претензії духу на творчу особистість. Коротше кажучи, звинувачення, які сучасні автори висувають проти історика, є також і моральними: але якщо вчений дорікає йому лише за помилку методу чи інтелекту, то митець звинувачує його у втраті чутливості чи волі.

Специфіка обвинувачення і тактика, за допомогою якої його висувають, не надто змінилися відтоді, як Ніцше встановив цей шаблон майже сто років тому. У «Народженні трагедії» (1872) Ніцше протиставив мистецтво всім формам абстрактного інтелекту, як життя проти смерті для людства загалом. Він включив історію до всіх можливих збочень аполлонівських якостей людини і особливо звинуватив її в тому, що вона сприяла руйнуванню міфічних основ як індивідуальної, так і суспільної самотності. Два роки по тому, у праці «Використання та зловживання історією» (1874), він посилив свою концепцію протиставлення художньої та історичної уяви і стверджував, що там, де процвітають «євнухи» в «гаремі історії», мистецтво неминуче має загинути. «Необмежений історичний розум, – писав він, – доведений до своєї логічної крайності, вириває з корінням майбутнє, бо руйнує ілюзії і позбавляє існуючі речі єдиної атмосфери, в якій вони можуть жити».

Ніцше ненавидів історію навіть більше, ніж релігію. Історія просувала виснажливий вуайеризм серед людей, змушувала їх відчувати себе запізнілими у цьому світі, в якому все вартісне вже зроблено, і тим самим підривала той імпульс до героїчних зусиль, який міг би надати абсурдному світу притаманне людині, хай навіть і тимчасове, значення. Відчуття історії було продуктом здатності, яка відрізняла

людину від тварини, а саме пам'яті, яка також є джерелом свідомості. Історію потрібно «серйозно "ненавидіти"», – підсумовує Ніцше, – як «дорогу і зайву розкіш розуміння», щоб саме людське життя не загинуло в безглуздому культивуванні тих пороків, які фальшива мораль, заснована на пам'яті, викликала в людях.

Хоч би чому – доброму чи поганому – наступне покоління не навчалось від Ніцше, воно неодмінно переймало його ворожість до історії, яку практикували академічні історики кінця ХІХ століття. Однак Ніцше був не єдиним, хто відповідав за падіння авторитету історії серед митців *fin de siècle*. Подібні звинувачення, більш чи менш відверті, можна знайти у таких різних за характером і цілями письменників, як Джордж Еліот, Ібсен та Жід.

У «Міддлмарчі», опублікованому того ж року, що й «Народження трагедії», Еліот використав зустріч Доротей Брук і містера Кейсобона для того, щоб по-англійськи викрити небезпеки антикварності. Міс Брук, вікторіанська незаймана діва з гарантованим доходом, яка бажає зробити лише одну річ у своєму житті, що перевершує її саму, бачить у містері Кейсобоні, на двадцять п'ять років старшому за неї, «живого Боссюе, чия творчість примирила б досконале знання з відданою побожністю». І, незважаючи на різницю у віці, вона вирішує вийти за нього заміж і присвятити своє життя служінню запропонованому ним історичному дослідженню релігійних систем світу. Але під час медового місяця в Римі її ілюзії розбиваються вщент. Там Кейсобон виявляє свою нездатність реагувати на минуле, яке живе в пам'ятниках міста, і, більше того, свою нездатність довести власну інтелектуальну працю до завершення в сьогодні. «Зі своєю восковою свічкою перед собою, – говорить авторка про Кейсобона, – він забув про відсутність вікон, і в гірких рукописних зауваженнях про чужі уявлення про сонячні божества, він збайдужів до сонячного світла». Зрештою, Доротей відмовляється від своїх зобов'язань перед Кейсобоном-вченим і виходить заміж за молодого Ладіслава-художника, таким чином досягаючи своєї втечі від демона історії. Джордж Еліот не переймається з цього приводу, але суть її думки зрозуміла: мистецьке прозріння та історична наука є протилежними, і властивості реакцій на життя, які вони відповідно викликають, є взаємовиключними.

Ібсен, який писав у наступному десятилітті, є більш занепокоєним і більш виразно говорить про обмеженість культури, яка цінує минуле більше, ніж сьогодні. Гедда Габлер страждає від того самого тягара, що й Доротей Брук: демон минулого, надлишок історії – посилюється

від всепроникного страху перед майбутнім чи віддзеркалюється у ньому. Після повернення з медового місяця Гедду та її чоловіка Джорджа Тесмана зустрічає тітка Тесмана, яка натякає на насолоду, яку мала принести їм їхня весільна подорож. На це Джордж відповідає: «Ну, для мене це була свого роду дослідницька подорож. Мені довелося стільки порпатися в старих записах — а також прочитати безліч книжок, тітонько».

Тесман, звісно, історик, молодший за пана Кейсобона, який пише ґрунтовне дослідження про вітчизняну промисловість Брабанту за доби Середньовіччя. Проте його робота також не вимагає від нього багато людської уваги; настільки, що, по суті, можна сказати, що неспокоїть Гедди значною мірою викликаний тією відданістю Джорджа, з якою він вивчає домашнє господарство минулого, тоді як він міг би більше демонструвати успіхи вітчизняної промисловості в сьогоденні. «Вам варто лише спробувати», – вигукує Гедда в один момент: «Не чути нічого, крім історії цивілізації, вранці, вдень і вночі!»

Не можна сказати, що причину комплексного невдоволення Гедди можна локалізувати в такому обмеженому діапазоні, як суто сексуальний. Вона є жертвою цілої мережі репресій, притаманних буржуазному суспільству, і лише одна з них – використання Тесманом минулого для уникнення проблем сьогодення. Проте зростаюче презирство Гедди до чоловіка зосереджується на його аскетичній відданості історії, царству мертвих і вмираючих, що віддзеркалює і посилює страх Гедди перед невідомим майбутнім, символом якого є дитина, що формується всередині неї.

Суперником Тесмана є Ейлерт Льовберг, також історик, але більш масштабного, гегелівського штибу. Це філософ історії, чия книга, «присвячена поступу цивілізації – так би мовити, в загальних рисах», вселяє в Гедду надію на те, що його бачення може дозволити вирватися з вузького світу, окресленого зламанною уявою Тесмана. Ібсен хоче, щоб ми побачили у Льовберзі людину талановиту і здатну до творчих зусиль. Він пише твір про цивілізацію, який має підірвати, а не підтримувати традиційну мораль, який розповість благороднішу правду, ніж зручну напівправду, на якій ґрунтується його перша книга і його юнацька репутація. Але з розвитком п'єси Гедда починає його ненавидіти; вона отримує його рукопис, знищує його і стає причиною самогубства Льовберга. Знищення рукопису є, з одного боку, актом особистої помсти Льовбергу за його роман із суперницею Гедди, пані Ельвстед. Але з іншого – це символічна відмова від тієї «цивілізації», прихильниками якої є і Тесман, і Льовберг, кожен по-своєму, однак не

надто відданими. Врешті решт, Гедді погрожують підпорядкуванням судді Бреку, ще одному хранителю традицій, що зрештою призводить до її самогубства. В останній сцені Тесман і пані Ельвстед, які пережили трагедію, присвячують себе справі всього життя – редагуванню «Післямови» Льовберга, що говорить про те, що жоден з них нічого не виніс з трагічних подій, про які вони могли б спільно свідчити. Тесман складає власну епітафію, коли каже: «Упорядковувати чужі папери – це якраз та робота, яка мені підходить». Ібсен хоче, щоб ми подивилися на це як на науковий еквівалент міщанського коментаря судді Брека щодо самогубства Гедди: «Люди не роблять таких речей».

В «Аморалісті» Жіда (1902) бунт проти історичної свідомості ще більш виразний, опозиція між реакцією мистецтва на живе сьогодення та поклонінням історії мертвому минулому змальована більш брутально. Головний герой твору, Мішель, страждає на хворобу, яка поєднує в собі всі симптоми, приписані Ібсеном різним персонажам «Гедди Габлер». Мішель одночасно є обивателем, істориком і все більше, по мірі розвитку подій роману, філософом історії. Однак роль філософа він отримує лише після того, як вистраждає свої ролі обивателя та історика. І це суто тимчасова роль, оскільки вона призводить до усвідомлення того, що історію, як і саму цивілізацію, необхідно переступити, якщо ми хочемо служити потребам життя.

Туберкульоз Мішеля є лише одним із проявів загального страху перед життям, який психологічно проявляється як нав'язлива зацікавленість мертвими культурами і мертвими формами життя. Так, після того, як почалося його одужання від фізичної хвороби, Мішель виявляє, що втратив будь-який інтерес до минулого. Він каже:

Коли ... я хотів знову розпочати свою роботу і знову зануритися на хвилину у вивчення минулого, я виявив, що щось, якщо не зруйнувало, то принаймні видозмінило мою насолоду від нього ... і чимось було відчуття теперішнього. Історія минулого тепер набула для мене такої непорушності, такої жадливої незмінності нічних тіней у маленькому дворикі Біскри – непорушності смерті. Колись я отримував задоволення від цієї незмінності, яка дозволяла моему розумові працювати з точністю; факти історії поставали переді мною, як експонати в музеї, чи радше як рослини в гербарії, назавжди засушені, так що легко забути, що колись вони були соковитими від соку і живими від сонця ... Я закінчив тим, що уникав руїн ... Я закінчив тим, що зневажив навчання, яке спочатку було моєю гордістю... Наскільки я був фахівцем, настільки я здавався собі безглуздим; наскільки я був людиною, чи знав я себе взагалі?

Тож коли він повертається до Парижа, щоб прочитати лекцію про

пізню латинську культуру, Мішель спрямовує свою усвідомленість сучасного проти цього виснажливого відчуття минулого:

Я зобразив художню культуру, що наповнює цілий народ, як певну сироватку, що спочатку є ознакою достатку, надлишку здоров'я, але згодом застигає, твердіє, перешкоджає вільному контакту розуму з природою, приховує під наполегливою видимістю життя применшення життя, перетворюється на зовнішню оболонку, в якій нудиться та чахне загиснутий розум, і в якій, врешті-решт, він гине. Насамкінець, доводячи свою думку до логічного завершення, я показав культуру, народжену життям, як руйнівницю життя.

Проте незабаром навіть це льовбергівське використання минулого для знищення минулого втрачає для Мішеля свою привабливість, і він відмовляється від академічної кар'єри, щоб шукати спілкування з тими темними силами, які історія затьмарила, а культура ослабила в ньому самому. Проблематичний фінал книги наводить на думку, що Жідд хоче, аби ми побачили Мішеля назавжди скаліченим його ранньою відданістю історизованій культурі, живим підтвердженням ніцшеанського афоризму про те, що історія витісняє інстинкти і перетворює людину на «відтінки та абстракції».

III

У десятиліття перед Першою світовою війною ця ворожість до історичної свідомості та історика набула широкого поширення серед інтелектуалів у всіх країнах Західної Європи. Всюди зростала підозра, що гарячкове копірвання Європи серед руїн свого минулого виражає не стільки відчуття твердого контролю над сьогоденням, скільки несвідомий страх перед майбутнім, яке є надто жахливе, щоб його споглядати. Ще до закінчення XIX століття великий історик Якоб Буркгардт передбачив смерть європейської культури і відреагував на це відмовою від історії, як вона практикувалася в академії, відверто проголосивши необхідність її перетворення на мистецтво, але відмовившись виступати в публічному просторі на захист своєї зневіри в історії. Шопенгауер навчив його не лише марності традиційного історичного дослідження, але й безглуздості публічних зусиль. Інший видатний шопенгаріанець, Томас Манн, у своєму романі «Будденброки» (1901), вбачав причину цього відчуття неминучої деградації в гіперсвідомості розвиненої культури середнього класу. Естетична чутливість Ганно Будденброка є водночас найкращим продуктом історії його буржуазної родини та ознакою її розпаду. Тим часом такі філософи, як Бергсон і Клягес,

стверджували, що причиною хвороби є сама концепція історичного часу, яка прив'язує людину до застарілих інституцій, ідей та цінностей.

Серед представників суспільних наук ворожість до історії була менш помітною. Соціологи, наприклад, продовжували шукати шляхи об'єднання історії та науки, вивчення процесів та вивчення структур в нових дисциплінах, так званих «науках про дух», відповідно до програми, намальованої Вільгельмом Дільтеєм у Німеччині і реалізованої Максом Вебером у Німеччині та Емілем Дюркгаймом у Франції. З іншого боку, неокантіанці, такі як Вільгельм Віндельбанд, намагалися розмежувати історію та науку, визначаючи історію як різновид мистецтва, яке, хоча й не може надати *закони* соціальних змін, все ж пропонує цінне розуміння всієї сукупності можливих людських досвідів. Кроче пішов далі, стверджуючи, що історія є формою мистецтва, але водночас і провідною дисципліною, єдиною можливою основою для соціальної мудрості, адекватної потребам сучасної західної людини.

Перша світова війна багато зробила для того, щоб знищити залишки престижу історії як серед митців, так і серед суспільствознавців; адже війна, здавалося, закріпила те, що Ніцше стверджував двома поколіннями раніше. Історія, яка мала б забезпечити певну підготовку до життя, яка мала б бути «філософією, що викладається на прикладах», мало що зробила для підготовки людей до війни; вона не навчила їх того, чого від них очікують під час війни; а коли війна закінчилася, історики, здавалося, були нездатні піднятися над вузькою партійною лояльністю і осмислити війну в будь-який значимий спосіб. Коли вони не просто повторювали поточні гасла урядів про злочинні наміри ворога, історики, як правило, схилилися до думки, що ніхто насправді не хотів війни, вона «просто сталася».

Звісно, так могло бути; але це виглядало не стільки поясненням, скільки визнанням того, що *жодне* пояснення, принаймні з історичних причин, є неможливим. Чи могло те саме бути сказаним про інші дисципліни, не було важливим. Історичні науки, якщо під цим терміном розуміти історичну класику, до війни були центром гуманітарних і соціальних досліджень; і тому цілком природно, що вони стали головною мішенню тих, хто втратив віру в здатність людини знайти сенс свого життя, коли війна закінчилася. Поль Валері найкраще висловив нову антиісторичну позицію, коли писав:

Історія – найнебезпечніший продукт, який виник з хімії інтелекту. ... Історія виправдає все, що завгодно. Вона точно нічому не вчить, бо містить у собі все і дає приклади всього. ... Остання війна не зруйнувала ніщо так остаточно, як претензію на передбачення. Але ж

це сталося не через брак знання історії?

Для найбільш відчайдушних духовних жертв війни ні минуле, ні майбутнє не могло дати орієнтирів для конкретних людських дій у сьогоденні. Як сказав німецький поет Готфрід Бенн: «Мудрець не знає / змін і розвитку, / його діти і діти його дітей / не є частиною його світу». І з цієї радикальної аісторичної концепції світу він виводив неминучі етичні наслідки:

Мене вражає думка, що, можливо, більш революційним і гідним енергійного та активного чоловіка було б навчити своїх ближніх цієї простої істини: ти є тим, хто ти є, і ніколи не будеш іншим; таким є, було і завжди буде твоє життя. Хто має гроші, той живе довго; хто має владу, той не може чинити поганого; хто має силу, той встановлює правду. Така історія! *Ecce historia!* Ось сьогодення; візьми його тіло, з'їж і помри.

У Росії, де революція 1917 року з особливою гостротою поставила проблему співвідношення нового і старого, М.О. Гершензон писав історика В.І. Иванову про свою надію на те, що насильство того часу покладе початок новій, більш творчій взаємодії між «голою людиною і голою землею». «Для мене, – писав він, – є перспектива щастя в летейській лазні,¹ яка б стерла пам'ять про всі релігії та філософські системи. . . » – коротше кажучи, звільнила б його від тягаря історії.

Ця антиісторична позиція лежала в основі як нацизму, так і екзистенціалізму, які склали спадщину тридцятих років до нашого часу. І Шпенглер, багато в чому родоначальник нацизму, і Мальро, визнаний батько французького екзистенціалізму, вчили, що історія має цінність лише тією мірою, якою вона руйнує, а не встановлює відповідальність перед минулим. Навіть такий щирий гуманіст, як Ортега-і-Гассет, пишучи у 1923 році, поділяв їхню віру в те, що минуле є *лише* тягарем. «Наші інституції, як і наш театр, – писав він у «Темі нашого часу» (1923), – є анахронізмами. Ми не маємо ані часу, щоб рішуче порвати з такими девіталізованими нагромадженнями минулого, ані можливості пристосуватися до них». А в середині тридцятих років у творі, присвяченому жертві нацистського гноблення, він зізнався, що єдиний урок, який дала йому історія, полягав у наступному: «Людина – це безмежно пластична істота, з якої можна зробити все, що завгодно, саме тому, що сама по собі вона не є нічим іншим, як лише потенційною можливістю

¹Мається увазі річка Лета – ріка забуття в підземному цівстві Аїда. Відповідно до давньогрецької міфології, коли померлий пив з неї воду, його душа забувала про все, що знала та бачила в земному житті. – *Прим. пер.*

бути "такою, як ти хочеш". Гітлерівська «революція нігілізму» була заснована саме на цьому відчутті нерелевантності відомого минулого для живого сьогодення. «Те, що було правдою в дев'ятнадцятому столітті, – сказав якимось Гітлер Раушнінгу, – більше не є правдою в двадцятому». І нацистські інтелектуали (такі як Гайдеггер і Юнгер), і вороги нацизму у Франції, екзистенціалісти (такі як Камю і Сартр), були з ним згодні в цьому питанні. Для обох сторін питання полягало не в тому, як вивчати минуле, а в тому, чи слід його вивчати взагалі.

Мерсо, герой першого роману Камю «Сторонній» (1942), є «невинним» вбивцею. Його вбивство незнайомої людини є абсолютно безглуздим жестом, який по суті не відрізняється від тисяч інших бездумних вчинків, що складають його повсякденне життя. Саме «історично» мудрий прокурор показує присяжним, як атомарні події, з яких складається існування Мерсо, можуть бути пов'язані між собою таким чином, щоб зробити його «відповідальним» за «злочин» і виправдати його засудження як вбивці. Життя Мерсо, яке автор зображує як абсолютно випадковий набір подій, влітається у візерунок свідомого наміру тих, хто «знає», що має «означати» як приватна чутливість, так і публічний жест. Саме ця здатність накидати на минуле павутину спекулятивних «значень», на думку Камю, дозволяє суспільству відрізнити «злочин» Мерсо від «страсти», яку суспільство над ним здійснює як над вбивцею. Камю заперечував, що існує якась реальна різниця між різними видами вбивства. Лише лицемірство, підтримане історичною свідомістю, дозволяє суспільству називати вчинок Мерсо «вбивством», а власну страту Мерсо – «правосуддям».

У романі «Бунтуюча людина» (1951) Камю повернувся до цієї теми, стверджуючи, що і тоталітаризм, і анархізм сучасності мають витoki в нігілістичному ставленні, яке впливає з нав'язливого прагнення західної людини до осмислення історії. «Чисто історична думка є нігілістичною, – писав він, – вона беззастережно приймає зло історії» і віддає землю на поталу голій силі. А потім, повторюючи Ніцше, якого він щойно засуджував, він протиставляє мистецтво історії як те, що єдине може возз'єднати людину з природою, від якої вона стала майже повністю відчуженою. Поет Рене Шар присвячує Камю епітафію за його принципову позицію з цього питання: «Одержимість жнивами і байдужість до історії – два кінці мого арбалета».

Попри розбіжності в інших питаннях, два лідери французького екзистенціалізму, Камю та Сартр, були єдині у своєму презирстві до історичної свідомості. Головний герой першого роману Сартра «Нудота» (1938) – професійний історик, який, за його власним висловом,

«написав багато статей», але нічого такого, що вимагало б «таланту». Рокантен намагається написати книгу про дипломата вісімнадцятого століття, маркіза де Рольбона. Але його завалюють документи, їх просто «забагато». До того ж, їм бракує «надійності та послідовності». Не те, що вони суперечать один одному, каже Рокантен, а те, що «не схоже, що вони стосуються одних і тих же осіб». І все ж, Рокантен зазначає у своєму щоденнику: «Інші історики працюють з тими ж джерелами інформації. Як вони це роблять?»

Відповідь, звісно, криється у власному відчутті відсутності «надійності та послідовності» в самому Рокантені. Рокантен відчуває власне тіло як «природу без людини», а своє психічне життя – як ілюзію: «Нічого не відбувається, поки ти живеш. Змінюються декорації, люди приходять і йдуть, ось і все. Немає ніяких початків. Дні накладаються на дні без рими і сенсу, нескінченне, монотонне додавання». Рокантену не вистачає засадничої усвідомленості, на основі якої можна було б упорядкувати світ, як минулий, так і теперішній. «Я не мав права на існування, – пише Рокантен, – я з'явився на світ випадково, я існував як камінь, рослина, мікроб. Моє життя розкидало щупальці до маленьких задовольень в усіх напрямках. Іноді воно подавало невірні сигнали, а іноді я відчував не більше, ніж невинне дзиччання». Його друг, Автодидакт, який володіє простою вірою в силу навчання принести спасіння, ставить перед Рокантенем модель Американського Оптиміста. Оптиміст вірить, як і старомодний гуманіст, що «Життя має значення, якщо ми вирішили надати йому значення». Але хвороба Рокантена виникає саме з його нездатності вірити в такі безглузді гасла. Для нього «все народжується без причини, продовжує себе через слабкість і вмирає випадково». Сартру залишалося лише додати «*Ecce historia!*» Готфріда Бенна для того, щоб ще виразніше продемонструвати антиісторичний нахил своєї першої філософської праці «Буття і ніщо» (1943), над якою він працював під час написання «Нудоти». Рецензенти книги Сартра «Слова» (1964) зробили б добре, якби тримали у пам'яті «Нудоту» та «Буття і ніщо». Якби вони це зробили, то менше б ображалися на непрозорість Сартрових «зізнань». Вони б знали, що він вважає, що єдина важлива історія – це та, яку пам'ятає людина, і що людина пам'ятає лише те, що хоче пам'ятати. Сартр відкидає психоаналітичну доктрину несвідомого і стверджує, що минуле – це те, що ми вирішили про нього пам'ятати; воно не існує поза нашою свідомістю. Ми обираємо своє минуле так само, як ми обираємо своє майбутнє. Отже, історичне минуле, як і наше особисте минуле, є в кращому випадку міфом, що виправдовує нашу

гру в конкретне майбутнє, а в гіршому – брехнею, ретроспективною раціоналізацією того, ким ми насправді стали завдяки нашому вибору.

Я міг би продовжувати наводити приклади бунту проти історії в сучасному письменстві. Але якщо я не зміг висловити свою думку дотепер, то, мабуть, мені не вдасться зробити це взагалі: сучасний митець не надто замислюється над тим, що раніше називали «історичною уявою». Насправді, для багатьох з них словосполучення «історична уява» містить не лише термінологічну суперечність; воно є фундаментальним бар'єром для будь-якої спроби людини в сьогоденні реалістично наблизитися до своїх найгостріших духовних проблем. Ставлення багатьох сучасних митців до історії багато в чому нагадує ставлення Н.О. Брауна, який розглядає історію як своєрідну «фіксацію», що «відчужує невротика від теперішнього і примушує його до несвідомих пошуків минулого в майбутньому». Для них, як і для Брауна, історія – це не лише змістовний тягар, накладений на теперішнє минулим у вигляді застарілих інституцій, ідей та цінностей, але й *спосіб погляду на світ*, який надає цим застарілим формам їхнього спекулятивного авторитету. Коротше кажучи, для значної частини мистецької спільноти історик постає носієм хвороби, яка була водночас і руйнівною силою, і заклятим ворогом цивілізації XIX століття. Саме тому так багато сучасної художньої літератури присвячено спробам звільнити західну людину від тиранії історичної свідомості. Вона говорить нам про те, що лише звільнивши людський інтелект від відчуття історії, людина зможе творчо протистояти проблемам сьогодення. Наслідки всього цього для будь-якого історика, який цінує художнє бачення як щось більше, ніж просто гру, очевидні: він повинен запитати себе, як він може брати участь у цій визвольній діяльності і чи не тягне його участь за собою руйнування самої історії.

Історики не можуть ні ігнорувати критику з боку інтелектуальної спільноти в цілому, ні сховатися у прихильності, якою вони насолоджуються серед освіченого загалу. Адже апеляція до пошани, якою користується наукова дисципліна у пересічній людини, може бути використана для виправдання будь-якого виду діяльності, як шкідливої, так і корисної для цивілізації. Така апеляція може бути використана для виправдання найбанальнішої журналістики. Насправді, якщо розглядати журналістику трохи глибше, то чим банальніша журналістика, тим більші її шанси на повагу з боку пересічній людини. І це не лише не заспокоює, але й може викликати справжнє занепокоєння, коли будь-яка наукова дисципліна втрачає свій окультний характер і починає мати справу з істинами, які цікавлять *лише* широку громадськість.

Оскільки історики, як правило, належать до спільноти інтелектуалів, що відрізняється від освіченої публіки загалом, вони мають зобов'язання перед першими, які виходять за рамки їхніх зобов'язань перед другими. Отже, якщо митці та науковці – у своїй якості митців та науковців, а не членів Книжкового клубу з історії громадянської війни, – вважають істини, з якими мають справу історики, тривіальними і, можливо, шкідливими, то історикам час серйозно запитати себе, чи не мають такі звинувачення реального підґрунтя.

Історики також не можуть стверджувати, що судження митців і науковців про те, як слід вивчати минуле, не мають значення. Зрештою, історики традиційно наполягали, що для вивчення історії не потрібна ані специфічна методологія, ані особливе інтелектуальне оснащення. Те, що зазвичай називають «підготовкою» історика, складається здебільшого з вивчення кількох мов, підмайстерної роботи в архівах та виконання кількох стандартних вправ для ознайомлення зі стандартними довідниками та журналами у своїй галузі. Решта – загальний досвід людських справ, читання в периферійних галузях, самодисципліна та *Sitzfleisch*² – це все, що потрібно. Будь-хто може засвоїти ці вимоги досить легко. Як тоді можна стверджувати, що професійний історик має особливу кваліфікацію для визначення запитань, які можна ставити історичному документу, і лише він здатен визначити, коли було надано адекватні відповіді на поставлені таким чином запитання? Для інтелектуальної спільноти в цілому вже не є самоочевидною істина, що безкорисливе вивчення минулого – «заради нього самого», як говориться у відомому кліше, – облагороджує чи навіть просвітлює нашу людську сутність. Насправді, загальний консенсус як у мистецтві, так і в науці, здається, якраз протилежний. А з цього випливає, що *тягар історика* в наш час полягає в тому, щоб відновити гідність історичних наук на основі, яка зробить їх співзвучними цілям і завданням інтелектуальної спільноти в цілому, тобто трансформувати історичні науки таким чином, щоб дозволити історикам брати позитивну участь у звільненні сучасності від *тягара історії*.

IV

Як це можна зробити? Перш за все, історики повинні визнати виправданість нинішнього бунту проти минулого. Сучасна західна

²В буквальному перекладі «сидіти на м'ясі», що означає мати терпіння та здатність проводити довгий час за роботою, не відриваючись від неї і завдяки цьому виконувати її ефективно (завзятість до роботи). – *Прим. пер.*

людина має вагомі підстави бути одержимою відчуттям унікальності своїх проблем і справедливо переконана, що історична пам'ять у тому вигляді, в якому вона існує зараз, мало чим може допомогти в пошуку адекватних рішень цих проблем. Для того, хто чутливий до радикальної несхожості нашого сьогодення на всі минулі ситуації, вивчення минулого «як самоцілі» може виглядати лише як бездумний обструкціонізм, як свідомий опір спробі зблизитися з сучасним світом у всій його дивовижності і таємничості. У світі, в якому ми щодня живемо, той, хто вивчає минуле «як самоціль», повинен виглядати або антикваром, що тікає від проблем сьогодення в суто особисте минуле, або культурним некрофілом, тобто тим, хто знаходить у мертвому і вмираючому цінність, яку ніколи не зможе знайти в живому. Сучасний історик має утвердити цінність вивчення минулого не як «самоціль», а як спосіб надання перспективи для сьогодення, що сприяє вирішенню проблем, властивих нашому часу.

Оскільки історик не претендує на унікальне знання, це означає готовність сучасного історика примиритися з методами аналізу та репрезентації, які *сучасна* наука та *сучасне* мистецтво запропонували для розуміння операцій свідомості та соціальних процесів. Коротше кажучи, історик може претендувати на свій голос у сучасному культурному діалозі лише в тій мірі, в якій він серйозно ставиться до запитань, які мистецтво і наука *його часу* вимагають від нього ставити стосовно предметів, які він обрав для вивчення.

Історики часто згадують початок XIX століття як класичну добу своєї дисципліни не лише тому, що саме тоді історія постала як особливий спосіб погляду на світ, а й тому, що між історією, мистецтвом, наукою та філософією існував тісний взаємозв'язок і взаємообмін. Митці-романтики зверталися до історії у пошуках своїх тем та апелювали до «історичної свідомості» як до виправдання своїх спроб культурного палінгенезу, спроб зробити минуле живою присутністю для своїх сучасників. А певні науки, зокрема геологія та біологія, скористалися ідеями і концепціями, які до того часу широко використовувалися лише в історії. Категорія історичного домінувала у філософії посткантанських ідеалістів і слугувала організуючою категорією для пізніх гегельянців, як лівих, так і правих. Для сучасного історика, який рефлексує над здобутками тієї епохи в усіх сферах мислення та мовлення, критична важливість відчуття історії видається очевидною, а функція історика як посередника між мистецтвом і науками тієї чи іншої епохи є зрозумілою.

Однак правильніше було б визнати, що початок XIX століття був

часом, коли мистецтво, наука, філософія та історія об'єдналися у *спільному прагненні* осмислити досвід Французької революції. Найбільше вражає в досягненнях тієї доби не «відчуття історії» як таке, а готовність інтелектуалів у всіх цих галузях знання переступати кордони, що відділяли одну дисципліну від іншої, і відкриватися для використання яскравих метафор для організації реальності, незалежно від їхнього походження з певних дисциплін чи світоглядів. Таких людей, як Мішле і Токвіль, правильніше називати істориками лише через їхній предмет дослідження, а не через їхні методи. Що стосується їхнього методу самого по собі, то їх так само легко можна назвати науковцями, митцями чи філософами. Те саме можна сказати про таких «істориків», як Ранке та Нібур, про таких «романістів», як Стендаль і Бальзак, про таких «філософів», як Гегель і Маркс, і про таких «поетів», як Гейне та Ламартін.

Однак десь протягом ХІХ століття все це змінилося: не тому, що митці, науковці та філософи перестали цікавитися історичними питаннями, а тому, що багато істориків були прив'язані до певних концепцій початку ХІХ–ХХ століть стосовно того, якими *мають бути* мистецтво, наука і філософія. І оскільки історики другої половини ХІХ століття продовжували розглядати свою роботу як поєднання мистецтва і науки, вони бачили її як поєднання *романтичного* мистецтва, з одного боку, і *позитивістської* науки, з іншого. Таким чином, до середини ХІХ століття історики, з певних причин, опинилися замкненими в концепціях мистецтва і науки, від яких і митці, і науковці мали поступово відмовлятися, якщо вони хотіли зрозуміти мінливий світ внутрішнього та зовнішнього сприйняття, що пропонує їм сам історичний процес. Однією з причин того, що сучасний художник, на відміну від свого колеги початку ХІХ століття, відмовляється визнавати спільну справу з сучасним істориком, є те, що він справедливо вважає його хранителем застарілого уявлення про те, що таке мистецтво.

Насправді, коли багато сучасних істориків говорять про «мистецтво» історії, вони, здається, мають на увазі концепцію мистецтва, яка визнає трохи більше, ніж роман ХІХ століття як парадигму. І коли вони кажуть, що вони митці, вони, здається, мають на увазі, що вони є митцями в тому сенсі, в якому Френсіс Скотт або Вільям Теккерей були митцями. Вони, звичайно, не мають наміру ототожнювати себе з екшен-художниками³, кінетичними скульпто-

³Напрямок абстрактного експресіонізму (англ. – *Action Painting*), стиль живопису,

рами, письменниками-екзистенціалістами, поетами-імажиністами чи кінематографістами *nouvelle vague*.⁴ Часто розміщуючи на своїх стінах і в книжкових шафах роботи сучасних митців нон-об'єктивістів, історики продовжують діяти так, ніби вірять, що головна, якщо не сказати, єдина мета мистецтва – розповідати історію. Так, наприклад, Г. Стюарт Г'юз у своїй нещодавній праці про зв'язок історії з наукою та мистецтвом стверджує, що «найвища технічна віртуозність історика полягає у поєднанні нового методу соціального та психологічного аналізу з його традиційною функцією оповіді». Звісно, митець *може* служити своїй меті, розповідаючи історію, але це лише один із можливих способів репрезентації, запропонованих йому сьогодні, і він є дедалі важливішим, як переконливо показав *nouvelle roman*⁵ у Франції.

Подібну критику можна висловити і щодо претензій історика на місце серед науковців. Коли історики говорять про себе як про науковців, вони, здається, посилаються на концепцію науки, яка ідеально підходила для світу, в якому жив і працював Герберт Спенсер, але вона має дуже мало спільного з фізичними науками, як вони розвивалися з часів Альберта Ейнштейна, і з соціальними науками, як вони розвивалися з часів Макса Вебера. Знову ж таки, коли Г'юз говорить про «новий метод соціального і психологічного аналізу», він, здається, має на увазі методи, запропоновані Вебером і Фройдом – методи, які деякі сучасні суспільствознавці вважають в кращому випадку примітивним корінням, а не зрілими плодами своїх дисциплін.

Отже, коли історики стверджують, що історія є поєднанням науки і мистецтва, вони зазвичай мають на увазі поєднання суспільних наук *кінця XIX століття* і мистецтва *середини XIX століття*. Тобто, здається, вони прагнуть не більше, ніж до синтезу способів аналізу та вираження, які лише своєю давністю заслуговують на похвалу. Якщо це так, то і митці, і науковці мають право критикувати істориків *не*

головною метою якого визнається процес написання картини (як акт творення), а не результат, що дозволяє розкрити підсвідомість художника. – *Прим. пер.*

⁴Французька нова хвиля (фр. *Nouvelle Vague*) – термін, що вживається для визначення напрямку у кінематографії Франції 50-60-х років ХХ століття, започаткованого під впливом італійського неореалізму та класичного голлівудського кіно і характеризується різким відходом від панівного на той час стилю фільмування та передбачуваного розвитку подій на екрані. – *Прим. пер.*

⁵«Новий роман» або «антироман» – новий стиль написання роману, який протиставляли класичному соціально-критичному – «бальзаківському роману» з характерним для нього розгалуженим сюжетом і значною кількістю персонажів. Антироман як новий літературний напрям постмодерну у французькій прозі формується у 1940-1960-х рр. і асоціюється з такими іменами, як Гюстав Флобер, Вірджинія Вульф, Франц Кафка. – *Прим. пер.*

тому, що вони вивчають минуле, а тому, що вони вивчають його за допомогою поганої науки і поганого мистецтва.

«Неправильність» цих застарілих концепцій науки і мистецтва полягає насамперед у застарілих уявленнях про об'єктивність, які їх характеризують. Багато істориків продовжують ставитися до своїх «фактів» як до «даних» і відмовляються визнавати, на відміну від більшості науковців, що вони не стільки «знайдені», скільки «сконструйовані» тими питаннями, які дослідник ставить стосовно явищ, які постають перед ним. Це те саме поняття об'єктивності, яке зобов'язує істориків до некритичного використання хронологічних рамок для своїх наративів. Коли історики намагаються пов'язати свої «висновки» про «факти» у так званій «художній» манері, вони одно-стайно відмовляються від тих прийомів літературної репрезентації, які були привнесені у сучасну культуру Джойсом, Єйтсом та Ібсеном. У цьому столітті не було жодних значних спроб сюрреалістичної, експресіоністичної чи екзистенціалістської історіографії (за винятком самих прозаїків і поетів), незважаючи на всю хвалену «художність» істориків сучасності. Це виглядає так, ніби історики вважали, що *єдино можливою формою* історичної оповіді є та, що використовується в англійському романі, яким він був у кінці дев'ятнадцятого століття. І результатом цього стало прогресуюче застарівання «мистецтва» історіописання.

Буркгардт, попри весь свій шопенгауерівський песимізм (а можливо, саме завдяки ньому), був готовий експериментувати з найсучаснішими художніми прийомами свого часу. Його «Цивілізацію Відродження в Італії» можна розглядати як вправу в імпресіоністичній історіографії, що становить, у своєму роді, такий же радикальний відхід від традиційної історіографії ХІХ століття, як у художників-імпресіоністів чи у Шарля Бодлера в поезії. Студенти-початківці в галузі історії – та й чимало професіоналів – мають проблеми з Буркгардтом, оскільки він порушив догму про те, що історична розповідь має «розповідати історію», принаймні у звичний, хронологічно впорядкований спосіб. Щоб пояснити дивність праць Буркгардта, сучасні історики історичного письма називають його свого роду суспільствознавцем в зародковому стані, який мав справу з ідеальними типами і, таким чином, передував Веберу. Таке узагальнення буде справедливим лише тоді, коли воно буде зроблене в контексті усвідомлення того, якою мірою Буркгардт і Вебер поділяли своєрідну естетичну концепцію науки. Як і його сучасники в мистецтві, Буркгардт розрізає історичні документи у різних точках і пропонує різні перспективи стосовно них, опускаючи,

ігноруючи або деформуючи їх, як того вимагає його художня мета. Його наміром було розповісти не *всю* істину про італійське Відродження, а лише *одну* істину про нього, точно так само, як Поль Сезанн відмовився від будь-якої спроби розповісти всю істину про пейзаж. Він відмовився від мрії розповісти істину про минуле засобом розповідання історії, бо давно вже не вірив у те, що історія має якийсь внутрішній сенс чи значення. Єдиною «істиною», яку Буркгардт визнавав, була та, яку він засвоїв від Шопенгауера, — а саме, що кожна спроба надати світу якоїсь форми, кожне людське самоствердження врешті-решт трагічно приречене, але індивідуальне ствердження набуває власної цінності, якщо йому вдається накласти на хаос світу миттєву форму.

Таким чином, у роботі Буркгардта поняття «індивідуалізм» слугує передусім фокусуючою метафорою, яка саме завдяки тому, що відфільтровує певні види інформації та посилює усвідомлення інших, дозволяє йому бачити те, що він хоче бачити, з особливою ясністю. Звичні хронологічні рамки завадили б цій спробі досягти особливого погляду на проблему, тому Буркгардт відмовився від них. А коли він звільнився від обмежень техніки «оповіді», він звільнився від необхідності конструювати «сюжет» з героями, лиходіями і хором, як це завжди змушений робити традиційний історик. Оскільки він мав сміливість використовувати метафору, сконструйовану з його власного безпосереднього досвіду, Буркгардт зміг побачити в житті п'ятнадцятого століття речі, які до нього ніхто не бачив з такою ж ясністю. Навіть ті традиційні історики, які вважають, що він помиляється у своїх фактах, надають його праці звання класичної. Проте більшість з них не бачить того, що, вихваляючи Буркгардта, вони часто засуджують власну жорстку прихильність до концепцій науки і мистецтва, які сам Буркгардт переступив.

Багато істориків сьогодні виявляють інтерес до новітніх технічних і методологічних розробок у суспільних науках. Дехто намагається використовувати економетрику, теорію ігор, теорію розв'язання конфліктів, рольовий аналіз та інше, коли відчуває, що це може слугувати їхнім традиційним історіографічним цілям. Однак дуже мало істориків справді намагаються використовувати сучасні мистецькі методи у будь-який значимий спосіб. Одним з небагатьох, хто доклав до цього зусиль, є Норман О. Браун.

У «Житті проти смерті: психоаналітичний сенс історії» Браун пропонує історіографічний еквівалент антироману, адже він пише антиісторію. Ті історики, які хоча б звернули увагу на книгу Брауна, зазвичай називали його фрейдистом і відкидали його. Але справжнє

значення Брауна полягає в його готовності слідувати тій лінії дослідження, яка була запропонована Ніцше та продовжена Клагесом, Гайдеггером та сучасними екзистенційно орієнтованими феноменологами. Він починає з того, що нічого не припускає про достовірність історії: ні як про спосіб існування, ні як про форму пізнання. Він використовує історичні матеріали, але використовує їх точно так само, як можна було б використовувати сучасний досвід. Він зводить усі дані свідомості, як минулі, так і теперішні, до одного онтологічного рівня, а потім за допомогою серії блискучих і шокуючих зіставлень, спрощень, скорочень і деформацій змушує читача з новою ясністю побачити матеріали, які він забув через стійкі асоціації або які він придушив у відповідь на соціальні імперативи. Коротше кажучи, у своїй історії Браун досягає тих самих ефектів, що й «поп»-митець або Джон Кейдж в одному зі своїх «хепенінгів».⁶

Чи є щось у нашому підході до минулого, що дозволяє нам вважати Брауна негідним уваги в ролі серйозного історика? Безумовно, ми не можемо цього зробити, якщо підтримуватимемо міф про те, що історики є такими ж митцями, як і науковцями. Адже в книзі Брауна ми змушені зіткнутися з проблемою стилю, який він обрав для своєї роботи як історик, перш ніж ми зможемо перейти до подальшого питання про те, чи є його історія «адекватним» зображенням минулого, чи ні.

Але де ми можемо знайти критерій, щоб визначити, коли, з одного боку, «розповідь» є адекватною «фактам», а з іншого – коли «стиль», обраний істориком, є відповідним чи невідповідним «розповіді»? Ті історики, які вважають, що історія є поєднанням мистецтва і науки, повинні звернутися до подальшої «внутрішньої» проблеми урівнювання, тобто до проблеми вибору *одного* художнього стилю з-поміж багатьох, запропонованих до розгляду літературною спадщиною, в межах якої працює історик. Адже вже не є очевидним, що ми можемо використовувати терміни «митець» і «оповідач» як синоніми. Якщо ми збираємося ставити під сумнів право історика використовувати поняття суспільних наук XIX століття, ми також повинні бути готові поставити під сумнів використання ним концепції мистецтва XIX століття.

⁶Хепенінг (англ. *a happening*) – перформанс, подія або ситуативне мистецтво. Вперше цей термін використав у 1950 році художник і теоретик мистецтва Аллан Кепроу для позначення мистецтва перформансу. Хепенінги важко описати, тому що вони, як правило, є унікальними. Часто є формою партисипативного мистецтва, яке включає активну взаємодію між виконавцем та аудиторією. – *Прим. пер.*

V

Є сенс вважати, що поняття історії як поєднання науки і мистецтва засвідчує наявність застарілих поглядів на науку і мистецтво, які побутують серед істориків. Вже майже три десятиліття філософи науки та естетики працюють над кращим розумінням подібності між науковими твердженнями, з одного боку, і художніми – з іншого. Дослідження логіки наукового пояснення та впливу теорії ймовірності на міркування про природу наукових законів, такі як дослідження Карла Поппера, підірвали наївне позитивістське уявлення про абсолютний характер наукових положень. Сучасні британські й американські філософи змодулювали жорсткі розмежування, які спочатку були проведені позитивістами між науковими висловлюваннями, з одного боку, і метафізичними – з іншого, знявши з останніх тавро «беззмістовності». У створеній таким чином атмосфері обміну між «двома культурами» було досягнуто кращого розуміння природи художніх висловлювань – а з ним і кращої можливості розв'язати стару проблему співвідношення наукового та художнього компонентів в історичних поясненнях.

Тепер видається можливим стверджувати, що пояснення не потрібно односторонньо відносити до категорії буквально істинних, з одного боку, або суто уявних, з іншого, а можна оцінювати виключно з точки зору багатства метафор, які керують послідовністю його артикуляції. Таким чином, керуючу метафору історичної розповіді можна розглядати як *евристичне правило, яке самосвідомо виключає певні види даних з розгляду як докази*. Таким чином, історик, який оперує такою концепцією, може розглядатися як той, хто, подібно до сучасного художника і науковця, прагне використовувати певну перспективу на світ, яка не претендує на вичерпний опис чи аналіз усіх даних у всьому феноменальному полі, а радше пропонує себе як *один із багатьох* способів розкриття певних аспектів цього поля. Як зазначає Гомбріх у «Мистецтві та ілюзії», ми не очікуємо, що Констебл і Сезанн шукали б одне й те саме в певному ландшафті, і коли ми стикаємося з їхніми репрезентаціями ландшафту, ми не очікуємо, що нам доведеться обирати між ними і визначати, яка з них є «більш правильною». Результатом такого ставлення є не релятивізм, а визнання того, що стиль, обраний художником для репрезентації внутрішнього чи зовнішнього досвіду, несе в собі, з одного боку, специфічні критерії для визначення того, коли дана репрезентація є внутрішньо несуперечливою, а з іншого – забезпечує систему перекладу, яка дозволяє глядачеві пов'язати зображення з

репрезентованою річчю на певних рівнях об'єктивації. Таким чином, стиль функціонує як те, що Гомбріх називає «системою позначень», як попередній протокол або етикет. Коли ми дивимося на роботу художника – або, скажімо, науковця – ми не запитуємо, чи бачить він те саме, що побачили б ми в тому самому загальному феноменальному полі, але чи не вніс він у свою репрезентацію чогось такого, що могло б вважатися хибною інформацією *для будь-кого, хто здатен зрозуміти систему позначень, яку він використовує*.

Якщо застосувати цю концепцію репрезентації до історичного письма, то методологічний і стилістичний космополітизм, який вона пропагує, змусить істориків відмовитися від спроб зобразити «одну конкретну частину життя, з *правильної* сторони і в *істинній* перспективі», як висловився відомий історик кілька років тому, і визнати, що не існує *єдиного* правильного погляду на будь-який досліджуваний об'єкт, але є *багато* правильних поглядів, кожен з яких вимагає власного стилю репрезентації. Це дозволило б нам серйозно поставитися до творчих пошуків, які пропонують уми, здатні дивитися на минуле з такою ж серйозністю, як і ми самі, але з іншими емоційними та інтелектуальними орієнтаціями. Тоді ми більше не повинні наївно очікувати, що твердження про ту чи іншу епоху або комплекс подій минулого «відповідають» якомусь заздалегідь існуючому набору «сирих фактів». Оскільки ми маємо визнати, що *те, що становлять самі факти*, є проблемою, яку історик, як і митець, намагається вирішити через вибір метафори, за допомогою якої він впорядковує свій світ, минуле, теперішнє і майбутнє. Ми лише просимо, щоб історик виявляв певний такт у використанні своїх керуючих метафор: щоб він не перевантажував їх даними і не використовував їх не за призначенням; щоб він поважав логіку, яка впливає з обраного ним способу дискурсу; і щоб, коли його метафора починає виявляти свою нездатність вмістити певні види даних, він відмовлявся від неї і шукав іншу, багатшу і всеохоплюючу метафору, ніж та, з якої він почав – так само, як науковець відмовляється від гіпотези, коли можливість її використання вичерпується.

Така концепція історичного дослідження і репрезентації відкрила б можливість використовувати сучасні наукові *та* мистецькі інсайти в історії, не призводячи до радикального релятивізму і зведення історії до пропаганди, або до того фатального монізму, який завжди дотепер був результатом спроб поєднати історію та науки. Це дозволило б запозичити багато чого з психоаналізу, кібернетики, теорії ігор і так далі, не змушуючи історика ставитися до запозичених у них метафор

як до невід'ємних складових аналізованих даних, що він змушений робити, коли працює під тиском вимоги максимально всеохоплюючої об'єктивності. І це дозволило б історикам уявити можливість використання імпресіоністичних, експресіоністичних, сюрреалістичних і (можливо) навіть акціоністських способів репрезентації для драматизації значущості даних, які вони виявили, але які, занадто часто, їм забороняють серйозно розглядати як докази. Якби історики нашого покоління були готові брати активну участь у загальному інтелектуальному та мистецькому житті нашого часу, цінність історії не довелося б відстоювати у такий несміливий та амбівалентний спосіб, як це робиться зараз. Методологічна неоднозначність історії відкриває можливості для творчого коментування минулого і сьогодення, яких не має жодна інша дисципліна. Якби історики скористалися цими можливостями, вони могли б з часом переконати своїх колег з інших сфер інтелектуальної та мистецької діяльності у хибності твердження Ніцше про те, що історія є «дорогою і непотрібною розкішно розуміння».

Але з якою метою? Лише для того, щоб експлуатувати людську здатність до гри чи здатність розуму гратися образами? Для морально відповідальної людини, звичайно, є й гірші заняття, однак проста вимога застосовувати нашу здатність до творення образів не обов'язково має призводити до висновку, що ми повинні застосовувати її на прикладі історичного минулого. Тут варто пам'ятати про лінію аргументації, що йде від Шопенгауера до Сартра і яка передбачає, що історичний документ ніколи не може стати приводом для значущого естетичного чи наукового досвіду. Документальний запис, як стверджує ця традиція, спочатку спонукає до спекулятивної уяви своєю неповнотою, а потім відштовхує її, вимагаючи від історика залишатися прив'язаним до розгляду тих небагатьох фактів, які він все ж таки надає. Отже, і Шопенгауер, і Сартр радять митцеві ігнорувати історичний досвід і обмежуватися розглядом феноменального світу, яким він постає у їхньому повсякденному досвіді. Тоді варто запитати, навіщо взагалі вивчати минуле і яку функцію може виконувати споглядання речей з точки зору історії. Інакше кажучи, чи є причина, чому ми повинні вивчати речі з точки зору їхньої минулості, а не під кутом зору їхньої сучасності, тобто під таким кутом зору, де все пропонує себе для споглядання безпосередньо?

На мою думку, найбільш переконливу відповідь на це питання надали мислителі, які досягли розквіту в золотий вік історії – період між 1800 і 1850 роками. Мислителі того часу визнавали, що функція історії, на відміну від мистецтва і науки *того часу*, полягає в тому,

щоб надати конкретний часовий вимір усвідомлення людиною самої себе. Тоді як до і після цього часу дослідники людських відносин були схильні зводити людські явища до проявів гіпостазованих природних чи психічних процесів (як, наприклад, в ідеалізмі, натуралізмі, віталізмі тощо), найкращі представники історичної думки між 1800 і 1850 роками розглядали історичну уяву як здатність, яка, беручи початок у людському пориві одягнути хаос феноменального світу в стійкі образи, тобто в естетичному пориві, розряджається в трагічному підтвердженні фундаментального факту мінливості та процесуальності світу, даючи тим самим підставу для утвердження відповідальності людини за свою власну долю.

Представники реалістичного історизму – Гегель, Бальзак і Токвіль, якщо брати представників філософії, художньої літератури та історіографії відповідно, погоджувалися, що завдання історика полягає не стільки в тому, щоб нагадувати людям про їхній обов'язок перед минулим, скільки в тому, щоб змусити їх усвідомити, як минуле можна використати для здійснення етично відповідального переходу від сучасності до майбутнього. Усі троє вбачали в історії навчання людей тому, що їхній власний теперішній світ колись існував у свідомості людей як невідоме і страшне майбутнє, але внаслідок конкретних людських рішень це майбутнє перетворилося на сучасність, той знайомий світ, у якому сам історик живе і працює. Всі троє розглядали історію як таку, що пронизана трагічним відчуттям абсурдності індивідуальних людських прагнень і, водночас, відчуттям необхідності таких прагнень, якщо ми хочемо врятувати залишок людськості від потенційно руйнівного усвідомлення плину часу. Таким чином, для всіх трьох історія була не стільки самоціллю, скільки підготовкою до більш досконалого розуміння і прийняття відповідальності індивіда у формуванні спільності людства в майбутньому. Гегель, наприклад, пише, що в історичній рефлексії Дух «занурюється в ніч власної самосвідомості; його втрачене існування, однак, зберігається в ній; і це витіснене існування – попередній стан, але народжене заново з лопа пізнання – є новим щаблем існування, новим світом і новим втіленням або формою Духа». Бальзак представляє свою «Людську комедію» як «історію людського серця», яка просуває роман далі, ніж Скотт, завдяки «системі», що пов'язує різні частини цілого в «повну історію, в якій кожна глава є романом, а кожен роман – картиною епохи», що сприяє більш реалістичному усвідомленню унікальності сучасної епохи. І, нарешті, Токвіль пропонує свій «Старий режим та революція» як спробу «прояснити, в чому [сучасний суспільний лад] нагадує і в

чому він відрізняється від суспільного ладу, який йому передував; і визначити, що було здобуто в результаті цього перевороту». І далі він зазначає: «Коли я знаходив у наших предків якісь із тих чеснот, які так необхідні нації, але зараз майже зникли – дух здорової незалежності, великі амбіції, віру в себе і у справу, – я з полегшенням зітхав про них. Так само, коли я знаходив сліди тих вад, які після знищення старого порядку все ще впливають на політику, я викривав їх, бо саме у світлі зла, до якого вони раніше призвели, ми можемо оцінити шкоду, яку вони ще можуть завдати». Коротше кажучи, всі троє інтерпретували тягар історика як моральний обов'язок звільнити людину від тягара історії. Вони не вважали, що історик прописує певну етичну систему, дійсну для всіх часів і місць, але вони покладали на нього особливе завдання – викликати в людях усвідомлення того, що їхнє теперішнє життя завжди частково є результатом конкретного людського вибору в минулому, який, відповідно, може бути повністю або частково змінений подальшими людськими діями, і лише так. Історія, таким чином, звертала увагу людей на *динамічні* елементи у кожному здійсненому сьогодні, вчила неминучості змін і тим самим сприяла тому, щоб відпустити це сьогодні в минуле без гніву чи обурення. Лише після того, як історики втратили з поля зору ці динамічні елементи у власному живому сьогодні і почали відносити всі значні зміни до міфічного минулого, тим самим неявно сприяючи лише виправданню *статус-кво*, такі критики, як Ніцше, могли справедливо звинуватити їх у тому, що вони служать теперішній тривіальності, якою б вона не була.


Сьогодні історія має можливість скористатися новими поглядами на світ, які пропонують динамічна наука і не менш динамічне мистецтво. І наука, і мистецтво вийшли за межі старих, стабільних уявлень про світ, які вимагали від них буквального відтворення нібито статичної реальності. Вони обидва відкрили для себе, по суті, *тимчасовий* характер метафоричних конструкцій, які вони використовують для осягнення динамічного всесвіту. Таким чином, вони неявно підтверджують істину, до якої прийшов Камю, коли писав: «Раніше йшлося про те, щоб з'ясувати, чи повинно життя мати значення для того, щоб бути прожитим, чи ні. Тепер, навпаки, стає зрозуміло, що воно буде прожите тим краще, якщо не матиме значення». Ми могли б змінити це твердження таким чином: воно буде прожите значно краще, якщо не матиме єдиного значення, а матиме багато різних значень.

З другої половини дев'ятого століття історія дедалі більше стає притулком для всіх тих «розсудливих» людей, які вміють знаходи-

ти просте в складному і знайоме у дивному. Все це було дуже добре для попередньої епохи, але якщо нинішньому поколінню чогось і бракує, так це готовності героїчно протистояти динамічним і руйнівним силам сучасного життя. Історик нікому не приносить користі, конструюючи уявну тяглість між сучасним світом і тим, що йому передував. Навпаки, ми потребуємо історії, яка вчитиме нас переривчастості більше, ніж будь-коли раніше; адже переривчастість, розрив і хаос – це наша доля. Якщо, як сказав Ніцше, «ми маємо мистецтво, щоб не померти від істини», то ми також маємо істину, щоб уникнути спокуси світу, який є не чим іншим, як породженням наших прагнень. Історія може надати нам підґрунтя, на якому ми можемо шукати ту «неможливу прозорість», якої вимагав Камю для розгубленого людства нашого часу. Лише добросовісна історична свідомість може по-справжньому кидати виклик світові щосекунди, бо лише історія є посередником між тим, що є, і тим, що, на думку людей, має бути, зі справді гуманізуючим ефектом. Але історія може служити гуманізації досвіду лише тоді, коли вона залишається чутливою до більш загального світу мислення *та* дії, з якого вона виходить і до якого повертається. І доки вона відмовляється користуватися очима, які можуть дати їй *як* сучасне мистецтво, *так* і сучасна наука, вона мусить залишатися сліпою – громадянином світу, в якому «бліді відтінки пам'яті марно борються з життям і свободою сьогодення».

Переклад з англійської О.В. Мішалової.

Надійшла до редакції 24 червня 2024 р.

 <https://doi.org/10.55056/apm.7725>

МЕТАФІЗИКА КУЛЬТУРИ КАРЛА ПОППЕРА: СВІТ 3 ТА ЙОГО ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ ЛЮДИНИ

Оксана Панафідіна

Анотація. Стаття присвячена оригінальній та актуальній для сучасної раціоналістичної філософії, соціальних і гуманітарних наук концепції культури Карла Поппера. Автор обґрунтовує доцільність використання терміну «метафізика культури» для позначення його концепції світу 3 як створеної людьми об'єктивної реальності, що зберігається через мову і здійснює зворотній вплив на здатність людей формувати свою самість. Поппер розробив цю концепцію на основі емерджентного еволюціонізму, плюралістичного інтеракціонізму і критичного раціоналізму.

Автор стверджує, що Поппер намагався узгодити свою метафізичну концепцію з даними сучасної науки. Крім того, як і свого часу Кант, він мав моральну мотивацію. Поппер був переконаний, що раціональність, творчість, цивілізованість і моральність потенційно приманні людині, і прагнув пояснити «Як вони можливі?» у кантівському дусі. З цієї перспективи у статті наголошується, що метафізика культури Поппера ґрунтується на принципах критичної раціоналістичної метафізики й уникає крайнощів матеріалістичного редукціонізму, психологістського суб'єктивізму та нормативного ідеалізму.

Стаття пропонує реконструкцію метафізики культури Поппера на основі чотирьох принципів: (1) принцип емерджентної екзосоматичної еволюції; (2) принцип антропогенності культури; (3) принцип лінгвістичної природи культури; (4) принцип плюралістичної взаємодії. Головна стратегія статті переважно апологетична. Разом з тим автор звертається до аргументів тих дослідників, які критикували попперівську концепцію культури.

У підсумку, метафізика культури Поппера є фундаментальною, методологічно послідовною і значущою. Вона заслуговує на увагу як філософів, так і науковців. Однак найбільш значимим внеском Поппера є з'ясування процесу, через який людина стає самістю. На цей процес впливають як біологічна еволюція, зокрема еволюція мови, так і взаємодія зі світом культури. Зворотний зв'язок від світу 3, осягнення та розуміння його об'єктів, критична позиція щодо продуктів своєї розумової діяльності, дискусії з іншими людьми є умовами можливості самотрансценденції, самовдосконалення та розвитку людини як зрілої особистості.

Ключові слова: Карл Поппер, три світи, світ 3, культура, метафізика культури, емерджентний еволюціонізм, плюралістичний інтеракціонізм, критичний раціоналізм, самість, вищі функції мови.

1. Вступ

Карл Поппер довгий час був відомий у країнах континентальної Європи як філософ і методолог науки, наближений до кола логічних позитивістів Віденського гуртка, а в англомовних країнах – здебільшого як автор концепції відкритого суспільства і політичний філософ. Втім останню третину свого життя Поппер присвятив суто метафізичним проблемам, зробивши суттєвий внесок як у їх переформування, так і у їх пробне розв'язання. З-поміж його інтелектуального доробку пізнього періоду особливе місце посідає концепція трьох світів,¹ яка не тільки дає уявлення про фундаментальну структуру реальності, але і дозволяє у її світлі по-новому розглянути психофізичну проблему, проблеми місця людського розуму і свободи у Всесвіті, природи творчості і нормативності, еволюції людини, її розуму та мови, роль освіти у становленні особистості і багато інших.

Те, чому Поппер присвятив кілька книг,² десятки статей та публічних лекцій у різних країнах світу, зустріло доволі неоднозначну оцінку з боку його сучасників і навіть учнів та послідовників [10, с. 103]. Так, наприклад, Д. Блур говорить про містифікацію Поппером об'єктивного знання,³ М. Бунге – про те, що Поппер «раптово перейшов до об'єктивного ідеалізму» на кшталт платонізму і що його доктрина трьох світів хибна [3, с. 138, 156], а П. Феєрабенд – про те,

¹Згідно з Поппером, Всесвіт представлений мінімум трьома різними рівнями, або світами: світ 1 – фізичний, хімічний і біологічний світ, світ 2 – психологічний світ, світ 3 – світ продуктів людської психіки, передусім розуму, об'єктивованих за допомогою мови. Нумерація світів 1, 2 і 3 означає для Поппера не тільки те, що це три різні реально існуючі світи, але і послідовність їх появи у часі. Крім того, Поппер обґрунтовує ідею емерджентності і відкритості Всесвіту. Це означає, що кожен наступний рівень виникає на основі попереднього, але як якісно новий і незвідний до рівня, з якого він виникає. А відкритість Всесвіту на усіх трьох рівнях означає їх взаємодію і взаємовплив: світ 1 впливає на світ 2, а світ 2 – на світ 3, але і, навпаки, світ 3 впливає на світ 2, а через нього – і на світ 1.

²Виклад теорії трьох світів Поппера, зокрема його бачення світу 3, можна знайти в «Об'єктивне знання: Еволюційний підхід» [18], збірці праць, написаних між 1961 та 1971 роками (розділи 3 і 4 [17; 20]), його Кеннанській лекції 1969 року, згодом опублікованій книгою «Знання і психофізична проблема: На захист інтеракціонізму» [12] (розділ 1), а також у його частині книги, написаної спільно із Дж. Екклзом, «Я та його мозок» [24] 1977 року (розділ 2).

³«Те, що робить Поппер, – це відтворення в сучасному вбранні старої драми. Його уявлення про три світи перегукується з міфами та образами євдеохристиянської теології. Людина – це істота на півдорозі між матеріальним і духовним, домішка глини і Бога. Для Поппера особистий Бог був замінений безособовою наукою, світ духу – світом знання» [2, с. 69].

що концепції об'єктивного знання дослідницька програма Поппера увійшла у фазу дегенерації, або виродження.⁴ Такою була перша реакція тих, хто сприймав Поппера як науково-орієнтованого раціоналіста, наближеного до кола логічних позитивістів. Адже з позиції наукового світорозуміння «сучасних емпіриків» (як себе називали логічні позитивісти) реальність або редукується до фізичного світу, або у крайньому випадку визнається специфічність психічного й у певному сенсі незвідність його до фізичного. Натомість Поппер пропонує плюралістичну, як мінімум триалістичну, онтологію.⁵

Доволі неоднозначним є ставлення до концепції світу 3 також і серед тих, хто ладен визнавати плідність ідеї існування абстрактних сутностей, відмінних як від фізичних (світ 1), так і від психічних (світ 2), але розуміють це третє царство (у термінології Г. Фреге) інакше, ніж Поппер. Зокрема, Д. Сепетий пропонує розглядати світ 3 у більш платонівський спосіб [26, с. 6], а Ф. Гаден – у менш платонівський [5, с. 13-15].

Однак останнім часом з'являються праці, автори яких намагаються розвинути ідеї Поппера і показати їх значущість для кращого розуміння як світу, у якому ми живемо, передусім соціокультурного, так і нас самих як істот, укорінених у світі, з одного боку, і спроможних еволюціонувати та вдосконалюватися, тим самим змінюючи не тільки себе, але і спосіб та середовище свого існування, з іншого. З-поміж таких авторів варто відмітити німецького філософа і перекладача Поппера Г.-Й. Німана [9, 10] та фінського філософа І. Нінілуото [11], ідеї та аргументи яких будуть братися до уваги при обговоренні природи, генезису і значення для людини світу 3.

У цій статті я ставлю за мету реконструювати попперівське розуміння світу 3 як особливої культурної реальності, породженої людським розумом у широкому сенсі (mind).⁶ Разом з тим я спробую обґрунту-

⁴У виносці 67 нищівної рецензії на книгу Поппера «Об'єктивне знання: Еволюційний підхід» Феєрабанд формулює риторичне питання: «Чому люди так легко вражаються порожніми пустотами? І чому Поппер, який колись був у перших рядах тих, хто протистояв їм гумором та аргументами, тепер перестав бути здатним використовувати те й інше?» [4, с. 201].

⁵У Кеннанській лекції Поппер зауважує: «Моя власна теорія третього світу має довгу й цікаву передісторію... З великого списку філософів, які дотримувалися схожих теорій (Гесіод, Ксенофан, Геракліт, Парменід; Платон, Аристотель і стоїки, Плотин; Лейбніц, Больцано, Фреге; можливо, Гуссерль), я говоритиму лише про трьох: про Платона, Больцано і Фреге» [12, с. 49]. В «Об'єктивному знанні» він серед попередників також згадує Гегеля [17, с. 106, 125-126], а в Таннерівській лекції – ще й Гомперца [16, с. 157, виноска 8].

⁶Перекласти mind з англійської мови українською досить складно через

вати нерелевантність платонізму та гегельянства як парадигмальних для західної філософії моделей тлумачення природи ідеального попперівської концепції, базованій на ідеях емеджентного матеріалізму та плюралістичного інтеракціонізму. З'ясувавши засадничі принципи метафізики культури Поппера, далі я спробую відповісти на питання, чи мав він рацію, коли стверджував, що люди беруть більше зі світу 3, ніж дають йому, і якщо так, то як це твердження узгоджується із тим, що саме люди своїми розумом і мовою породжують цей світ.

2. Чому метафізика культури?

Поппер ніде не стверджував, що він розробив або принаймні розробляв метафізику культури. Його ставлення до метафізики загалом було амбівалентним, хоча можна помітити тенденцію до все більш позитивної оцінки метафізики [25, с.209]. На відміну від логічних позитивістів, Поппер не пропонував подолати і відкинути метафізику як таку, замінивши її позитивним науковим знанням. Навпаки, він намагався інтегрувати у певний спосіб трансформовану метафізику у структуру науки. Тому для Поппера було набагато важливішим відмежувати науку від ірраціональної псевдонауки і «поганої метафізики», ніж раціональну науку від раціональної метафізики [там само, с. 214].

Якщо я правильно інтерпретую попперівську спробу «реабілітації метафізики», то він намагався захистити той тип метафізики, який не протиставляється науці, а має з нею спільну методологічну програму – критичний раціоналізм. Німан називає таку метафізику раціональною, або критичною, відокремлюючи її від ірраціональної. Перша концентрує увагу на серйозних проблемах, шукає шляхи їх розв'язання, розглядає можливі альтернативи і дозволяє кращим бути обраними у ході критичного раціонального обговорення, у той час як друга систематично і догматично намагається уникнути критики та пошуку кращої альтернативи, навмисно представляє свої результати в незрозумілий і заплутаний спосіб [9, с. 83-84].

Отже, із цієї перспективи метафізика означає ніщо інше, як раціональне дослідження тих проблем, які не можуть стати предметом

його полісемантичність. Mind може означати психіку, розум, дух, душу, ум, свідомість, мислення. Для Поппера це дуже важливий термін, яким він позначає усю сукупність психічних (ментальних) станів, які утворюють гетерогенний та ієрархічний світ 2, і продукти якого належать до світу 3. Оскільки провідну роль в еволюції mind, згідно з Поппером, відіграє мова, то найкращим відповідником можна вважати не менш багатозначний у грецькій мові logos.

розгляду емпіричної науки, але можуть мати важливе концептуальне і методологічне значення для наукових досліджень. У зв'язку з цим Поппер вводить термін «метафізична дослідницька програма». Йдеться про набір взаємопов'язаних метафізичних ідей, які можна критикувати, але які не можна емпірично перевірити. Ці ідеї дають науці мету і забезпечують критерій для оцінки евристичності і пояснюючої сили наукових теорій, сприяють формулюванню плідних наукових гіпотез, включають в себе бачення найбільш нагальних проблем та прийнятних можливих їх розв'язань [21, с. 161]. Однією із таких метафізичних дослідницьких програм, яку бере за основу сам Поппер, досліджуючи природу реальності, є дарвінізм (не як наукова теорія, а саме як метафізична дослідницька програма [15, с. 194-210]).

Що ж тоді передбачає метафізика культури у контексті попперівського розуміння природи метафізики? Оскільки Поппер стверджував, що поняття «світ 3» та «культура» «практично тотожні», а термін «культурна еволюція» охоплює майже те саме, що можна назвати «еволюція світу 3» [16, с. 166], то, як мені видається, цілком доречно використовувати термін «метафізика культури» на позначення попперівської концепції генезису, природи, статусу і впливу на людину та світ природи культурних об'єктів як продуктів людського розуму та мови. Якщо зібрати разом розкидані по численних працях висловлювання Поппера про культуру, у підсумку можна реконструювати доволі ґрунтовну й актуальну для соціально-гуманітарних наук філософську концепцію, яка спирається на принципи критичного раціоналізму й уникає крайнощів матеріалістичного редуціонізму, психологістського суб'єктивізму та нормативного ідеалізму платонівського чи гегелівського типу. Крім того, важливо розуміти, що метафізика культури має розглядатися як частина більш загальної метафізичної концепції трьох світів, яка відображає погляд Поппера на структуру Всесвіту та його еволюцію. Тому я спочатку сформулюю основні принципи попперівської метафізики культури, а потім більш докладно розгляну питання значення світу 3 для людини.

3. Світ 3 як світ культури: метафізичні принципи концепції Поппера

Якщо вся концепція трьох світів Поппера ґрунтується на емерджентному еволюціонізмі, або нередуктивному матеріалізмі, та плюралістичному інтеракціонізмі, а на методологічному рівні узгоджується

з критичним раціоналізмом, то це зумовлює і його спосіб бачення природи культурної реальності. Аналіз різних праць Поппера пізнього періоду дозволяє сформулювати чотири головні принципи, на яких вибудовується його метафізика культури:

1. Культура – результат еволюції людини та вищих функцій її мови. Культурна еволюція продовжує біологічну і творчу еволюцію Всесвіту загалом (принцип емерджентної екзосоматичної еволюції).

2. Культура є результатом раціональної і творчої діяльності потенційно всіх людей. Вона не є ні царством вічних істин і нормативних зразків, які людина має лише імітувати, ні об'єктивним духом, який виражає себе через окремих видатних людей (принцип антропогенності культури).

3. Культура є лінгвістичним універсумом, світом об'єктивного змісту знання, що функціонує як частково автономна і динамічна інтерсуб'єктивна система, яка актуалізується окремими людьми через рефлексію та різні форми обговорень (принцип лінгвістичної природи культури).

4. Культура реально існує на різних рівнях, які взаємодіють: у втілених змістах об'єктів світу 3.1, в осягнутому і зрозумілому змісті для окремих людей (світ 3.2), в абстрактних невітлених змістах світу 3.3.⁷ Взаємодія цих світів проявляється у постійній трансформації світів 2 та 1 завдяки пластичному контролю з боку світу 3 (принцип плюралістичної взаємодії).

Беручи за основу ці метафізичні принципи, можна реконструювати попперівську концепцію культури загалом.

3.1. Принцип емерджентної екзосоматичної еволюції

Поппер здійснює цікаву спробу пояснити світ 3 з позиції теорії еволюції. Як уже зазначалося, дарвінізм його цікавить тільки як метафізична дослідницька програма, за допомогою якої він намагається зрозуміти механізм появи принципово нового. Тому попперівська концепція будується на принципі емерджентної еволюції, що описує появу нових властивостей на вищих рівнях організації, які не можна звести до властивостей нижчих рівнів. Подібно до емерджентних властивостей у біологічній еволюції, процеси пізнання, за Поппером, також є

⁷Градацію світу 3 на 3.1, 3.2 і 3.3 Поппер проводить, відповідаючи своїм критикам і намагаючись уточнити власну позицію, зокрема для свого однодумця і співавтора нейрофізіолога Дж. Екклза [14, с. 1050-1053].

еволюційними і передбачають постійне вдосконалення знань шляхом виправлення помилок. Еволюційна епістемологія, або концепція еволюції знання, ґрунтується на такій спрощеній схемі: $P1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P2$, де $P1$ – початкова проблема, з якою зустрічається організм, TT – пробна теорія або пробне випробовування, EE – усунення помилок, $P2$ – нова проблема, що виникає перед організмом. Причому нова проблема може виникнути як із EE , так і з TT . Оскільки $P2$ є новою у порівнянні з $P1$, то це свідчить, вважає Поппер, про появу нового в ході еволюції [12, с. 79-80].

Здатність вирішувати проблеми методом спроб і усунення помилок Поппер приписує усім живим організмам, які тим самим можуть накопичувати суб'єктивне знання про те, як діяти у різних ситуаціях, аби адаптуватися до середовища і вижити. І тільки людина завдяки вищим функціям мови спроможна породжувати ще й об'єктивне знання, яке існує незалежно від індивідуальної свідомості, зокрема тих, хто його породив. Д. Сепетий вбачає у цьому одну із головних суперечностей попперівської філософії. Зокрема, він стверджує, що спроба Поппера «біологізувати» світ 3 і його гасло «все життя – це вирішення проблем» погано узгоджуються з його ж твердженнями, що проблеми належать до світу 3 і що існування цього світу невіддільне від вищих функцій мови [26, с. 5].

На мій погляд, зазначена суперечність зникає, якщо взяти до уваги, що попперівська концепція передбачає ідею еволюції, і у даному контексті йдеться про еволюційну теорію пізнання. На нижчих рівнях еволюції вирішення проблем і накопичення суб'єктивного знання пов'язане з потребою організму у виживанні. Тому проблема являє собою виклик, який приходить із-зовні. Завдання для організму полягає у тому, щоб адекватно на нього відреагувати, пристосувавшись до нових умов. Успішне вирішення проблеми означає для організму наявність суб'єктивного знання як правильно діяти в подальшому у схожих обставинах. Однак по мірі еволюції психіки і мови проблеми починають усвідомлюватися, а згодом формується здатність критично оцінювати власні пробні теорії (TT). Як наслідок, знання із розряду суб'єктивного може перейти в об'єктивне, об'єктивоване за допомогою мови. На цьому рівні еволюції проблеми можуть існувати об'єктивно, а їх вирішення перестає виконувати функцію виживання. Натомість воно забезпечує подальшу, тепер уже культурну, еволюцію. Тому коли Поппер говорить про проблеми як об'єкти світу 3, він вочевидь має на увазі ті проблеми, з якими має справу людина як культурна істота, яка намагається осягнути і зрозуміти його об'єкти. Вирішення такого

роду проблем уможливило як індивідуальне самовдосконалення, так і трансформацію світу 1 та створення більш комфортних умов існування для людських спільнот. Зовсім інший характер мають проблеми, з якими зустрічається людина як суто біологічна істота, коли вона має швидко реагувати на зовнішні виклики, і від цього залежить виживе вона чи ні, наприклад, під час війни, стихійного лиха або нападу грабіжника.

Отже, загальний принцип емерджентної еволюції та схему еволюції знання Поппер використовує також для пояснення культурної еволюції, яка є продовженням біологічної еволюції. У зв'язку з цим він стверджує, що «об'єкти, які належать до світу 3, є людськими продуктами так само як мед є продуктом бджіл» [12, с. 52]. Згідно з Поппером, особливістю еволюції людини є її екзосоматичний характер: завдяки позатілесним інструментам вона може більш ефективно пристосовуватися до навколишнього середовища.⁸ Єдиним екзосоматичним інструментом, який має генетичну основу на рівні задатку, є мова. Серед інших таких інструментів, які не мають генетичної основи, Поппер називає: знаряддя, зброю, машини, будинки, окуляри, мікроскопи, телескопи, телефони, апарати для глухих, а також папір, ручки, олівці, диктофони, друкарські станки і машинки, бібліотеки, обчислювальну техніку [19, с. 238-239]. Вочевидь це все може розглядатися як об'єкти світу 1, оскільки може бути представлено як сукупність молекул, атомів, субатомних частинок, як таке, що займає місце у просторі, може бути обчислене тощо. Але водночас ці об'єкти можуть містити у собі втілені змісти світу 3, що стає зрозумілим, до прикладу, якщо порівняти спосіб сприйняття книги твариною і людиною; людиною, яка володіє мовою написання книги, і яка не володіє цією мовою; людиною освіченою і зацікавленою у темі, що висвітлюється у книзі, та невігласом або тим, для кого ця тема не є сферою його професійного чи особистого інтересу.

Особливу роль у появі культури відіграє еволюція світу 2 як психічного світу внутрішнього досвіду. У зв'язку з цим Поппер розробляє нові концепції еволюції та ієрархічної структури людської психіки і функцій людської мови. На своїх вищих рівнях вони уможливають

⁸Коли Поппер називає екзосоматичність особливістю еволюції людини, він, відповідно до еволюційної теорії, одночасно показує витоки цієї особливості на прикладі інших біологічних видів. Зокрема, він наводить приклади гнізд птахів, гребель бобрів, павутиння павуків, стільників бджіл та їхньої мови танців [12, с. 82]. Тим не менше, говорить Поппер, у жодної тварини немає нічого подібного до людського об'єктивного знання, оскільки їхня мова не пристосована до цього.

появу абстрактних об'єктів світу 3, яких до людини не існувало і без людини не існує. Людська психіка у своїй еволюції проходить стадії від несвідомих проявів до самосвідомості, що засвідчує появу Я, або самості. Якщо на нижчих рівнях людська психіка укорінена у світі 1 і має багато спільного з психікою принаймні деяких тварин, то на рівні Я, або, як Поппер говорить, повної свідомості, вона укорінена у світі 3 і тим самим якісно відрізняється від психіки тварин.

Формування цієї специфічної властивості супроводжується, згідно з Поппером, еволюцією людської мови знову ж таки від рівня, спільного з мовою тварин, яка теж може виконувати експресивну і сигнальну, або комунікативну, функції, до якісно відмінного рівня. Тільки людська мова у ході еволюції отримала здатність виконувати такі вищі функції, як дескриптивна, або інформативна, та аргументативна, або критична. Як обґрунтовує Поппер, саме ці вищі функції людської мови уможливили появу людського світу 3 [12, с. 83-84; 24, с. 46, 57-59]. Адже винайдення дескриптивної мови забезпечило нові можливості для розвитку людської уяви через придумування розповідей, казок, міфів, а згодом і наукових теорій. Кожен із цих винаходів сприяв появі цілком нової – культурної – реальності, доступної тільки людині, у вигляді об'єктивного знання. Натомість мова тварин уможливорює тільки суб'єктивне знання у вигляді схильностей до певної поведінки (за певним виключенням, до прикладу, мова танцю бджіл).

Еволюція людської психіки, зокрема розуму, та людської мови дає можливість все більше абстрагуватися від персонального досвіду, конкретних умов його отримання, подивитися на певні речі під різними кутами зору, а на себе – ніби збоку, розширювати власні інтелектуальні горизонти і власний досвід за рахунок осмислення і залучення досвіду інших, зрештою виробляти об'єктивне знання у ході критичних обговорень, відточування аргументів, врахування доводів та аргументів, які демонструють іншу позицію, тощо. Вихід на об'єктивний, точніше інтерсуб'єктивний, рівень дозволяє людині долати егоїстичну настанову (що має багато в чому тваринне походження) і брати до уваги перспективу Іншого (що уможливорює вибудовування цивілізованих відносин у суспільстві та створення суспільних інститутів, які б їх підтримували).

Отже, світ 3 є продуктом екзосоматичної еволюції людини, а його об'єкти є продуктами людської психіки, зокрема і передусім розуму, та людської мови, особливо на рівні її вищих функцій. Якщо спочатку Поппер відносив до світу 3 суто інтелігібельні сутності, або ідеї в об'єктивному сенсі; можливі об'єкти думки, теорії самі по собі та

їхні логічні відношення, аргументи і проблемні ситуації самі по собі [20, с. 154], то згодом цей перелік був розширений. До світу 3 він також залучив історії, пояснювальні міфи, інструменти, наукові теорії (істинні або хибні), наукові проблеми, соціальні інститути і твори мистецтва [24, с. 38], а також мови; казки і релігійні міфи; математичні конструкції; пісні та симфонії; картини і скульптури; літаки, аеропорти та інші інженерні досягнення [16, с. 144]. А, відповідаючи своїм критикам, Поппер зауважив, що важливо включити до світу 3 також непередбачувані взаємозв'язки та взаємодії між продуктами людського розуму [14, с. 1050].

3.2. Принцип антропогенності культури

Для Поппера культура є не тільки еволюційним процесом, який він вписує у творчу еволюцію Всесвіту загалом і пов'язує з еволюцією людської психіки і мови зокрема. Він особливо акцентує на активній ролі людини у культурній еволюції завдяки її здатності діяти свідомо, творчо і раціонально. Усі люди можуть брати участь у спільній культурній спадщині людства, усі можуть сприяти її збереженню, так само усі можуть зробити свій скромний внесок, щоб її збагатити [12, с. 142]. Інтерпретуючи світ 3 у термінах емерджентності та антропогенності, Поппер протиставляє свій підхід тим метафізичним концепціям культури, які розглядають її з ідеалістичного кута зору. Передусім це стосується платонізму і гегельянства.

Хоча самому Попперу належить ідея певної спорідненості його світу 3 та платонівського світу ідей, однак так само йому належить висновок про існування «величезної прірви» між ними [17, с. 122]. Якщо ідеї Платона утворюють божественний незмінний та істинний світ, то світ 3 Поппера створений людиною і змінюється у часі, містить як істинні, так і хибні теорії, а також відкриті проблеми, припущення і спростування, яких немає у платонівському світі. Якщо Платон орієнтує на остаточне пояснення, то Поппер, цілком у сократівському дусі, – на критичний пошук істини.

Незважаючи на те, що сам Поппер чітко висловив та аргументував свою позицію стосовно платонівської версії третього світу, існує багато спроб сучасних дослідників аналізувати погляди Поппера на світ 3 крізь, так би мовити, платонівські окуляри або ж принаймні у його (онтологічних) термінах. Так, наприклад, Д. Сепетий стверджує, що концепція світу 3 є важливою і водночас однією із найбільш суперечливих частин епістемології та онтології Поппера. Суперечність Сепетий

вбачає у неможливості узгодити два попперівські твердження: 1) світ 3 є автономним і незвідним до двох інших світів; 2) світ 3 є продуктом людської думки, яка розвивається історично. На захист твердження про суперечливість концепції Поппера він перелічує ті проблеми, які для неї є, на його думку, серйозними і можливо невіршуваними: проблема переповненості світу 3 (аргумент Дж.Л. Коена), проблема культурної відносності публічного знання, проблема відсутності межі між приватним існуванням ідеї в людських умах (світ 2) та публічним існуванням ідеї як елемента світу 3, а також проблематичність розуміння Поппером самих проблем. Така проблематичність є наслідком його спроби поєднати принципи дарвінізму і критичного раціоналізму, з одного боку (усі живі істоти постійно вирішують проблеми), і тезу про належність проблем до специфічно людського світу 3 [26].

Якщо я правильно розумію аргументи Д. Сепетого, його позиція полягає у тому, що світ 3 є автономним, однак цей світ варто розглядати у більш платонівський або фрегівський спосіб, ніж це робив сам Поппер. Тобто щоб уникнути суперечності і внутрішньої неузгодженості, необхідно визнати, що світ 3 уже містить у собі всі можливі змісти людської думки, які люди поступово осягають, осмислюють і частково втілюють в об'єктах світу 3.1. Однак саме це і було неприйнятним для Поппера. Апологет попперівської інтерпретації світу 3 І. Нінілуото характеризує його позицію як «платонізм бідної людини» (poor man's Platonism),⁹ а А. Масгрейв, напевне ще більш точно, – як «еволюційний платонізм» (evolutionary Platonism), який по суті не є різновидом платонізму як такого [8, с. 228]. Справа у тому, що Поппер продовжує сократівсько-кантівську філософську традицію, на відміну від платонівської, гегелівської чи фрегівської. Поппер дивиться на світ 3 з перспективи людського обмеженого і потенційно помилкового, але такого, що спроможний розвиватися та удосконалюватися, розуму. Крім того, він розглядає його об'єкти як такі, що виникають у часі, оскільки вони породжуються людською мовою. Тому Поппер відкидає як перспективу абсолютного світового розуму, який презентує позицію Бога або погляд ніби нізвідки, так і об'єктивно нормативного ідеального світу, вічні істини якого осягаються інтелектуальною інтуїцією окремих найбільш розумних людей-філософів. У цьому контексті попперівський світ 3.3 не є світом вічних істин або таких умоглядних об'єктів, які самостійно породжують інші

⁹Однак, хоча Поппер і визнавав існування абстрактних сутностей, таких як речення та числа, його позиція є своєрідною, оскільки ці абстракції створені або сконструйовані людською діяльністю [11, с. 228].

уможливі об'єкти.

Що стосується гегелівського варіанту ідеалізму, Поппер вбачає спорідненість об'єктивного та абсолютного Духу з його світом 3 у тому, що, на відміну від платонівського світу вічних істин, він піддається змінам. А головною відмінністю він вважає те, що у Гегеля не відіграє жодної ролі ні людська творчість, ні раціональна критика, які є вкрай важливими для самого Поппера [17, с. 126]. Адже, згідно з Гегелем, видатні люди, наприклад у сфері мистецтва, релігії чи філософії, так само як видатні історичні постаті, є всього лише знаряддям Духу Епохи, через які він виражає себе. Поппер вважає, що Гегель гіпостазує зворотній вплив Духу на людей, тим самим багато в чому нівелюючи роль людини як творчого суб'єкта. Крім того, своєю позитивною оцінкою суперечності як механізму, за допомогою якого Дух рухає себе вперед, Гегель, як стверджує Поппер, перетворюється на релятивіста і заперечує стандарти критичної раціональності. Натомість для Поппера критика, яка полягає у пошуку протиріч та їх усуненні, є важливим інструментом зростання людського знання (в об'єктивному сенсі) і наближення до (абсолютної) істини. Насамкінець Поппер, порівнюючи свій світ 3 з гегелівським розумінням ідей, звертає увагу на те, що Гегель персоналізує свій Дух у певну божественну свідомість. Ідеї живуть у ній так само як людські ідеї живуть у людській свідомості, а сам Дух є певним суб'єктом.¹⁰ Світ 3 в інтерпретації Поппера не схожий на людську свідомість [там само, с. 125-126]; він є світом об'єктивного змісту знання, об'єктивованого за допомогою людської мови на рівні її вищих функцій.

Віддаючи належне Попперу у його обґрунтуванні автономності світу 3 у сенсі мовної об'єктивації і незалежності від свідомості суб'єктів створених людьми об'єктів світу 3, Ф. Гаден дорікає йому за невинуватене і проблематичне постулювання у певному сенсі активності та креативності самих об'єктів світу 3 [5, с. 290]. До такого висновку Гаден приходять, аналізуючи ідею Поппера про часткову автономність світу 3. Він навіть стверджує, що для пояснення зростання знань і розвитку культури непотрібна ідея світу 3.3, який інтерпретується у платонівському сенсі як такий, що вже містить будь-яку проблему, пропозицію чи твір мистецтва [там само, с. 302]. Отже, Гаден, подібно до Сепетого, вбачає суперечність у намаганні Поппера поєднати твердження про людське походження світу 3 у часі та про його автономність, але, на

¹⁰ Поппер стверджує, що Гегель впадає у психологізм так само, як згодом Гуссерль, а також Дільтей та інші Geisteswissenschaftler (представники «наук про дух») [12, с. 51].

відміну від Сепетого, він вважає, що світ 3 необхідно розглядати у менш платонівський спосіб, ніж це робив Поппер.

Відповідаючи на аргумент Гадена, можна сказати, що об'єкти світу 3 не існують для Поппера без людини, тільки людський розум може бути наділений креативністю. Генетично незалежно від людини як такої існують не самі об'єкти світу 3 (бо вони завжди є продуктами людського розуму й існують об'єктивно у сенсі об'єктивованих за допомогою мови), а відношення і зв'язки між ними,¹¹ які не залежать від того, чи хтось із людей їх актуалізує у ході своїх міркувань. Якщо ж їх ніхто (принаймні поки що) не сформулював у своїх міркуваннях, вони існують тільки потенційно. Актуально існуючими ці відношення і зв'язки стають, коли людський розум їх помічає і коли людина їх артикулює у ході творчого, самостійного і водночас спільного з іншими людьми (у ході безпосередньої або опосередкованої через об'єкти світу 3 взаємодії з сучасниками або попередниками) рефлексивного і критичного міркування, а також під час аргументації, дискусії тощо.¹²

Отже, часткова автономність світу 3, справді, передбачає два аспекти, про які говорить Гаден. Однак, якщо я правильно інтерпретую позицію Поппера, то для розвитку знання і культури важливими є обидва аспекти. Якщо незалежними від свідомості суб'єктів вважати не тільки об'єктивовані за допомогою мови продукти їхнього розуму, але і логічні, семантичні та ін. відношення і зв'язки між ними, а також зі створеними іншими людьми абстрактними об'єктами, то цих останніх можуть не помічати самі творці об'єктів. Проте на них можуть звернути увагу інші люди, коли вони зі свого боку візьмуться за розв'язання певної проблеми (або тієї ж, що і людина, яка створила певний об'єкт світу 3, чи ж дотичної до неї, або навіть зовсім відмінної, але такої, яка через метафору, алегорію чи асоціацію сприятиме розв'язанню тієї проблеми, над якою міркує певна людина). Крім того, сам Поппер вказував на те, що платонівський світ ідей не містить ні проблем, з формулювання яких починається процес мислення, ні критичних обговорень, які уможливають розвиток зна-

¹¹ Поппер не деталізує, про які саме відношення і зв'язки йдеться. Проте, на основі дослідження його філософського спадку можна прийти до висновку, що між об'єктами світу 3 існують різні відношення і зв'язки, передусім логічні, семантичні, епістемічні, соціальні.

¹² Поппер намагається пояснити свою позицію стосовно цього питання через обґрунтування ідеї взаємодії і зворотного впливу світу 3 на світ 2 та світ 1. Частково про це йтиметься у розділі 4 цієї статті. Критика Поппером гегелівського варіанту ідеалізму релевантна його розумінню природи творчості і раціональності, які тісно пов'язані з концепцією плуралістичного інтеракціонізму.

ння [12, с. 49]. Натомість для попперівського світу 3 вони відіграють дуже важливу роль, що стає очевидним, якщо брати до уваги його методологічне обґрунтування – критичний раціоналізм (метод спроб і помилок; еволюційна схема $P1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P2$; цілеспрямований пошук спростувань, на відміну від пошуку підтверджень; знання без суб'єкта, який пізнає; дискусія на протизвагу суперечці; спільний пошук Істини замість претензії на володіння нею; міф інтелектуального каркасу тощо).

3.3. Принцип лінгвістичної природи культури

Що спільного між усіма об'єктами світу 3, окрім того, що вони генетично походять з людської діяльності і є продуктами людського розуму? Очевидно, що це досить складне питання, а попперівська відповідь на нього ще й досі викликає численні дискусії. Для Поппера принципово важливо розрізняти втілення об'єктів світу 3 у світі 1 від самих об'єктів світу 3 [12, с. 166]. Отже, якщо, наприклад, книга, яка має масу, займає місце у просторі і складається з атомів та субатомних частин, може сприйматися людським зором, дотиком та нюхом, і водночас може розглядатися як джерело інформації, шедевр мистецтва чи коштовна раритетна річ, то у цьому відношенні вона належить до світу 3.1. Таких втілених у світі 1 об'єктів світу 3 може бути дуже багато; до прикладу, уявімо кількість екземплярів Біблії, які побачили світ за останні століття у друкованому вигляді, і скільки їх було створено шляхом переписування до появи книгодрукування.

Однак чим є культура не на рівні втілених у світі 3.1 об'єктів на зразок картини *Чотири філософа* Пітера Пауля Рубенса, скульптури *Давид* Мікеланджело Буонарроті, скрипки Антоніо Страдіварі чи Ейфелевої вежі, а на рівні невтлених об'єктів світу 3.3? Чим є Американська Конституція, *Кобзар* Тараса Шевченка, *Реквієм* Вольфганга Амадея Моцарта або теорія відносності Альберта Ейнштейна, якщо абстрагуватися від їхніх можливих утілень в об'єктах, які можуть сприйматися через органи чуттів? Відповідь на це питання слід шукати в тому, що Поппер загалом поділяє основні настанови лінгвістичного повороту, як він інтерпретується у сучасній аналітичній філософії.

У найбільш загальних рисах йдеться про своєрідну «філософську революцію», згідно з якою по-новому розуміються природа і задачі філософського дослідження у порівнянні з тим, як це мало місце як в межах класичної метафізики, так і в межах т. зв. феноменологічного

повороту (від Декарта до Гуссерля). У контексті лінгвістичного повороту, починаючи з Фреге, Рассела і раннього Вітгенштайна, головним предметом філософської уваги стає мова: її структура та роль в аналізі знання і реальності, значення слів у контексті речень, форми вираження думки, логічні, семантичні та ін. відношення між твердженнями, що визначають конструювання міркувань і комунікацію, а також її вплив на спосіб мислення і розуміння світу. Отже, у межах аналітичної філософії від самого її зародження, як і у філософії Поппера, важлива роль відводилася логіці та філософії мови. Однак Поппер не обмежує філософію проблематикою лінгвістичного повороту,¹³ а переосмислює свідомість і мову в еволюційному та інтеракціоністському ключі в контексті більш широкої метафізичної концепції.

Згідно з Поппером, мова є визначальним фактором для появи, еволюції, функціонування, а також осягнення і розуміння суб'єктом об'єктів світу 3. Крім того, сама мова еволюціонує і впливає на еволюцію як людського розуму, так і способів мислення та конструювання образів дійсності. Це означає, що чим більш високі функції мови залучає людина, чим більш високого рівня є її мислення, тим більше вона спроможна на творчу і критичну раціональність, тим більш глибоким є її осягнення і розуміння об'єктів світу 3. Так, наприклад, якщо мова використовується на рівні тільки нижчих функцій (експресивна і сигнальна), а мислення орієнтоване на пошук підтверджень власної позиції, то вочевидь така людина більш обмежена у своїй культуротворчій діяльності, як і в можливостях смислотворення та інтерпретації створеного іншими людьми. І навпаки, якщо мова людини виконує, крім нижчих, також і вищі функції (дескриптивна та особливо аргументативна), а її мислення набуває характеру мислення вищого порядку (критичне, рефлексивне, аналітичне, креативне тощо), звісно, така людина бачить культурну реальність у більш складних і багатовимірних перспективах, здатна на більш глибокий аналіз та інтерпретацію. Більше того, еволюція мови та мислення не лише розширює можливості для осягнення і розуміння вже наявних об'єктів світу 3, але й формує здатність до їхнього творення і переосмислення у процесі культурної еволюції.

Провідна роль мови у попперівській концепції світу 3 як особливої

¹³Поппер стверджує, що сучасна «філософія аналізу мови» перебуває під впливом платонівської традиції, у тому сенсі, що вона акцентує на словах, поняттях і значеннях, а не, як він, на твердженнях, теоріях та істинності. Тому, на його думку, аналітики розвивають не стільки філософію мови, скільки філософію слів [12, с. 49-50].

культурної реальності пов'язана з його експлікацією природи об'єктів цього світу. На рівні світу 3.3 культурні об'єкти існують як такі створені людьми об'єкти, що мають об'єктивований за допомогою мови зміст (content). Цей зміст є об'єктивним, тому що він визначається через структури і семантику природної або штучної мови, які виступають засобами його вираження, а отже, він (зміст) не залежить від конкретних суб'єктів. Так само мова забезпечує доступ до об'єктивного змісту тим, хто намагається осягнути і зрозуміти об'єкти світу 3, адже він залишається стабільним та інваріантним, незважаючи на різні індивідуальні його інтерпретації. У цьому відношенні можна побачити ще одну принципову відмінність концепції Поппера від концепції Платона: якщо платонівські ідеї осягаються через інтелектуальну інтуїцію, то пошперівські об'єкти світу 3 – дискурсивно, тобто через мову і мовлення.¹⁴

За допомогою знаків мови виражається і передається зміст, але так само за їх допомогою розповідаються історії, здійснюються описи станів справ, перевіряються на істинність твердження і теорії, формулюються проблеми, аргументи і контраргументи, проводяться суперечки та дискусії, відбувається процес рефлексії, зрештою приписуються смисли, здійснюються інтерпретації, ініціюються переосмислення тощо. Отже, мова для Поппера, з одного боку, є способом існування світу 3 як світу невітлених у світі 1 культурних об'єктів, а з іншого боку, є своєрідним медіатором між світом 2 і світом 3. У цій своїй останній ролі вона є багатофункціональним і незамінним інструментом: об'єктивації людського знання, тобто перетворення суб'єктивних переконань на об'єктивне знання, здійснення різного роду комунікацій, розвитку людського розуму і формування критичної раціональності, осягнення і розуміння об'єктів світу 3, збереження і примноження культурного досвіду людства.

Для більшої наочності величезної ролі мови в еволюції людини та її сприйняття і конструювання реальності Поппер пропонує уявити світ без мови. Для цього він обговорює випадок із Хелен Келлер, яка в ранньому дитинстві втратила зір і слух, а тому не змогла

¹⁴Це твердження потребує уточнення. Платон активно використовує сократівський діалогічний метод як при написанні своїх філософських праць, так і для демонстрації його розуміння суті процесу пізнання. Однак саме пізнання він інтерпретує у категоріях пригадування (анамнезис) того, що душа знала, коли перебувала у світі ідей як світі вічних істин, але забула, коли опинилася у тілі у світі чуттєвих речей як світі становлення. Натомість істинне пізнання, згідно з Платоном, відбувається тоді, коли душа споглядає сутності речей у світі ідей. Вочевидь для цього їй потрібна інтелектуальна інтуїція.

природнім шляхом оволодіти мовою. У віці семи років, за спогадами її вчительки Енн Салліван, вона нічим не нагадувала представника homo sapiens, окрім зовнішнього вигляду. І тільки після актуалізації через дотик її вродженої здатності тлумачити символи для Хелен відкрився, як говорить Поппер, цілий світ мови і думки [12, с. 45], а отже вона отримала доступ до цілого світу культури, відмінного від світу природи. Цей світ культури – світ 3 – хоча й укорінений у природі – світі 1, але є таким, що якісно відрізняється від нього, оскільки є продуктом емерджентної еволюції. Без еволюції людської мови не було б того визначального фактору, який уможливив появу світу 3 та його подальшу еволюцію як частково автономної реальності.

3.4. Принцип плюралістичної взаємодії

Поппер не тільки обґрунтовує ідею творчої еволюції Всесвіту та існування (мінімум) трьох світів, але і взаємодію між цими світами. Його плюралістичний інтеракціонізм ґрунтується на розширеній інтерпретації реальності, згідно з якою реальним визнається те, що здійснює прямий чи опосередкований вплив на світ 1 (тобто той світ, який визнається єдиною реальністю як у природничих науках, так і в буденній свідомості). Поппер намагається довести, що взаємодія між трьома світами відбувається не тільки по висхідній, коли кожен наступний світ постає у ході емерджентної еволюції із попереднього (чи попередніх), але і, навпаки, по низхідній, коли має місце активний зворотній зв'язок від того світу, що виникає пізніше у часі, до того, який виник раніше.

Як зазначає Німан, попперівська розширена концепція реальності не суперечить ні науці, ні здоровому глузду, але зараховує до класу реальних також думки, страхи, бажання, сподівання, страждання та інші суб'єктивні психічні стани, а також проблеми, гіпотези, критичні аргументи і теорії як об'єктивовані за допомогою мови результати діяльності людського розуму [10, с. 116]. Чи справді Попперу вдалося обґрунтувати можливість впливу світу 2 і тим паче світу 3 на світ 1 і тим самим довести, що реальність багатшарова і гетерогенна? На мій погляд, аргументи Поппера доволі серйозні і заслуговують на увагу.

У Комптонівській лекції, прочитаній у Вашингтонському університеті 21 квітня 1965 року, Поппер обговорює дві проблеми у зв'язку з його експлікацією раціональності та людської свободи: 1) проблема впливу універсуму абстрактних значень (світу 3) на поведінку людини, яку він назвав проблемою Комптона, та 2) проблема впливу

психічних станів (світу 2) на фізичні, позначену ним як проблема Декарта [19]. Напевне, Поппер міркує у руслі вольфівсько-кантівської стратегії «Як можливо?» і по суті специфічно філософської настанови розглядати будь-що не тільки у зв'язку та у порівнянні з чимось іншим, але й у системі «частина – ціле». (Згідно з Кантом, за реалізацію останньої стратегії відповідає така пізнавальна здатність як рефлексивна сила судження.) Як можлива поява нового, критична раціональність, творчість і свобода людини, зрештою моральність у каузально замкненому фізичному світі, поясненому за допомогою емпіричної науки? Оскільки ці суто людські феномени існують, не є ілюзорними (принаймні деякі люди їх демонструють), необхідно розширити нашу картину реальності, щоб можна було знайти місце цим проявам людськості і людяності у більш загальній, ніж природничо наукова, картині реальності. Саме у зв'язку з цим Поппер говорить не тільки про «кошмар фізичного детермініста» [19, с. 217], але і про «недостатність індетермінізму» [23, с. 113-130; 19, с. 226]. Адже детермінізм та індетермінізм являють собою різні можливі принципи пояснення того, як влаштований світ 1, і нічого не говорять про інші, більш високі пласти реальності, які виникають у ході еволюції Всесвіту.

Для Поппера фізичний детермінізм стає кошмаром, бо пропонує образ світу як гігантського автомату, а людей – як маленьких коліщаток, або у кращому разі окремих автоматів у ньому, машин (Ламетрі) або ж у сучасній версії обчислювальних машин (Тюрінг). Він виключає можливість творчості, оскільки визнає можливість передбачення будь-яким фізиком появи, наприклад, тексту лекції Поппера або симфонії Моцарта чи Бетховена, якби він отримав достатньо інформації про фізичні умови, за яких вони з'явилися. Більше того, як зауважує Поппер, фізичний детермінізм не стільки потребує аргументації, скільки пояснює всі людські реакції виключно фізичними умовами, зокрема станами зовнішнього середовища і спостережуваною поведінкою [19, с. 224]. Тож він зводить логічну аргументацію до фізичних процесів, не даючи простору для справжньої раціональної свободи та інтелектуального пошуку. Поппер вважає, що навіть індетермінізму недостатньо для пояснення суто людських феноменів, адже він допускає всього лише випадковість у фізичному світі. І якщо визнати індетермінізм єдиною альтернативою детермінізму, то замість свободи у плануванні і прийнятті рішень, обдумуванні цілей тощо відбувається щось на зразок підкидання монети. Однак людина цілком спроможна і на раціональну поведінку [там само, с. 228]. Вона спроможна досліджувати

об'єктивні закономірності у природному світі, формулювати гіпотези, перевіряти їх, здійснювати складні обчислення, робити винаходи і створювати складну техніку, і, користуючись усім цим, змінювати світ навколо себе. При цьому вона може надихатися мистецтвом, ідеями і концепціями інших людей. Отже, те, що Поппер назвав комптонівською проблемою, торкається надзвичайно складного аспекту впливу ідей на те, як ми мислимо і як ми діємо у світі, іноді всупереч обставинам і перешкодам. І в цьому відношенні Поппер суттєво підважує матеріалістичну картину світу, обґрунтування якої завжди спиралося на досягнення науки, але здебільшого ігнорувало обмеженість її перспективи для пояснення того виміру реальності, який стосується тільки людей. Для Поппера це вищі рівні світу 2 – те, що він називає повною свідомістю, або самістю, – що укорінені у частково автономному світі 3.

Насамкінець, важливо звернути увагу на те, що Поппер, подібно до Канта, керується двома мотивами при обґрунтуванні реальності світу 3 через доведення можливості впливу його абстрактного змісту на зміни у світі 2 і світі 1: 1) намагання узгодити свою філософську концепцію із науковою картиною світу, яка не редукується до фізичної, а включає також хімічну та біологічну, і крім того, на рівні методології науки передбачає залучення ідей епістемології без суб'єкта пізнання та об'єктивного знання; 2) прагнення зберегти місце для людської свободи у науково поясненому світі. Тому він не тільки критикує принцип детермінізму, але і спроби обмежитися індетермінізмом – потрібна ідея відкритого ієрархічного, емерджентного та творчого Всесвіту.

Кізеветтер, який особисто знав Поппера і спілкувався з ним в останні роки його життя, навіть стверджує, що все мислення Поппера глибоко вкорінене в етиці [6, с. 275]. Ще у «Відкритому суспільстві...» Поппер зауважував:

Людина створила нові світи – мови, музики, поезії, науки; і найважливіший з них – це світ моральних вимог, рівності, свободи і допомоги слабким [22, с. 62].

Цілком імовірно, що Поппер надихався кантівською гуманістичною ідеєю гідності кожної розумної істоти. Принаймні на такі міркування нашттовхує його «кантівський аргумент», з формулювання якого він починає свою частину роботи «Я та його мозок» і цитування там відомого кантівського вислову «зоряне небо наді мною і моральний закон у мені» [24, с. 3-4]. Тому цілком обґрунтовано філософський

підхід Поппера загалом може бути охарактеризований як «гуманістичний раціоналізм», у якому морально-етична складова є визначальною стосовно онтологічного та методологічного аспектів [1, с. 14].

4. Трансцендування і становлення самості під впливом культури

Ще одним дуже важливим, можливо найважливішим і найскладнішим для розуміння, елементом попперівської метафізичної концепції культури є ідея укоріненості Я¹⁵ у світі 3, з якого люди більше беруть, ніж спроможні йому дати. Ця ідея стає більш зрозумілою, якщо побачити, у який спосіб Поппер її обґрунтовує, а саме: еволюційний та інтеракціоністський. Головна його теза полягає у тому, що наші Я, вищі функції мови і світ 3 виникли й еволюціонували разом, у постійній взаємодії. Я, або самість, є продуктом емерджентної еволюції і являє собою вищу форму людської свідомості на рівні самосвідомості. Однак досягти цього рівня можна, згідно з Поппером, тільки у ході мислення, особливо коли людина формулює твердження та аргументи, тобто коли використовує мову у її вищих функціях: описативній та аргументативній [12, с. 114].

Мова завдяки її вищим функціям дозволяє людям бути не лише суб'єктами, центрами дії, дієвцями, але й об'єктами власного критичного осмислення і власного критичного судження [24, с. 144]. А оскільки світ 3 є світом об'єктивного знання, доступного нам через мову, то, з одного боку, досягнення і розуміння створеного іншими людьми, а з іншого – рефлексивне і самокритичне ставлення до результатів власної розумової діяльності, уможлиблює те, що Поппер називає людською самотрансценденцією. Йдеться про здатність людини виходити за межі власного суб'єктивного досвіду, сформованого у взаємодії з фізичною реальністю, розширювати власні інтелектуальні горизонти, змінювати спосіб свого мислення і спосіб використання

¹⁵Я в межах того, що Поппер називає своєю новою концепцією психіки, або розуму у широкому сенсі (mind), інтерпретується не як індивідуальність з унікальним досвідом. Адже таке розуміння відповідає світу 2 як світу психічних станів. Для Поппера – це світ, реальність якого треба визнавати хоча б з огляду на реальність людських страждань. Однак оскільки людина спроможна на постійне удосконалення через взаємодію з продуктами світу 3, вона може виходити за межі власного Я і досягати вищих рівнів своєї культурної еволюції. На позначення таких вищих рівнів людського mind Поппер використовує такі багато в чому синонімічні терміни: «self», «ego», «self-consciousness», «full consciousness».

своєї мови. Метафорично Поппер це змальовує так: ми підкидаємо мотузку у повітря і потім деремося догори, якщо вона зачепиться хоча б за найменшу гілочку. Або ж інша його метафора: людина тягне себе за чуба з трясовини власного невігластва [17, с. 148]. Проте, як говорив ще Сократ, спочатку потрібно усвідомити власне незнання, а це вже передбачає акти мислення: сумніву, рефлексії, самокритики тощо.

Отже, самістю людина не народжується, нею ще потрібно навчитися бути. А для цього їй потрібен постійний зворотній зв'язок від світу З, а отже і від інших людей. Без цієї об'єктивістської перспективи людина не може мати ні орієнтирів для самовдосконалення, ні позитивних прикладів як мотивації, ні навіть можливості побачити власну обмеженість і недосконалість. Ми завдячуємо своїм статусом, нашою людяністю і нашою раціональністю мові, говорить Поппер [24, с. 144]. Отже, з цієї перспективи, самість є результатом тривалого процесу самотрансценденції і самовдосконалення, культивування у собі когнітивних, громадянських та моральних чеснот. А чесноти, як відомо, формуються у боротьбі передусім із внутрішніми перешкодами, властивими людській природі.¹⁶

Що саме потрібно людині у собі розвинути, щоб навчитися бути самістю? У відповіді на це питання, як на мене, позиція Поппера багато в чому суголосна кантівській: культивувати розум, цивілізувати себе, беручи до уваги перспективу інших людей як розумних істот і спираючись на спільне чуття, відчуття спільноти, а також удосконалювати свою моральність. Те, що виглядає новим, або ж принаймні більш чітко артикульованим та обґрунтованим, у порівнянні з кантівською концепцією, це акцент Поппера на мові, її еволюції та лінгвістичній природі світу культури, а також акцент на творчості як інструменті самовдосконалення. Все це Поппер, звісно, розглядає крізь призму ідеї становлення самості у взаємодії зі світом З.

Так, наприклад, щодо раціональності Поппер говорить, що вона не є властивістю людини, як і не є фактом про людину. Скоріше, раціональність є метою, якої людина має прагнути досягти. Хоча навіть частково досягти раціональності є надзвичайно складним зав-

¹⁶Кант позначав такі інстинктивні бажання і схильності, які людина має подолати і тим самим перевершити себе, терміном *Neigungen* [24, с. 145], який він відрізняв від *Hang*. Хоча обидва терміни позначають природні схильності людини, однак *Neigungen* стосується базових чуттєвих аспектів людської природи, або задатків тваринності, тоді як *Hang* – задатків людяності, розвиток яких уможливило вихід людини на більш високі рівні, недоступні для тварин, і пов'язується з її моральним вибором.

данням. Безперечно, Поппер має на увазі критичну раціональність як готовність вчитися на помилках і настанову на свідомий пошук своїх помилок та своїх упереджень [12, с. 134]. Критична раціональність є результатом свідомих зусиль людей у їх взаємодії зі світом 3, а також з іншими людьми як самостями, укоріненими у світі 3. Людина має пройти складний шлях, щоб навчитися критично мислити, подолавши, як говорив Кант, страх користуватися власним розумінням, як і природну для нас настанову логічного егоїзму (тобто вбачати критерій істинності виключно у своєму розумі і не зважати на думки та аргументи інших людей).

Культивування критичної раціональності неможливе без зміни способу використання мови. Якщо мовою послуговуються тільки на рівні її нижчих функцій – як інструментом самовираження та комунікації, то раціональність буде догматичною, частково межуючи або навіть переходячи в ірраціональність. Однак завдяки дескриптивній і особливо аргументативній функціям людська мова уможливує плідні критичні обговорення, які сприяють тому, що люди вчаться чути одне одного, формулювати аргументи, зрозумілі іншим людям, адекватно реагувати на критику і розглядати її як можливість покращити свою позицію, вбачати в інших людях пробний камінь для перевірки на істинність власних переконань, виходити за вузькі межі власного досвіду і мислити у більш універсальних категоріях, бути більш гнучким і толерантним у своїх висловлюваннях, перебувати у постійному пошуку і мати відкритий розум тощо. Крім того, вищі функції мови дають можливість абстрагуватися від конкретного і чуттєвого, тим самим породжуючи абстрактні сутності, які можуть не тільки сприяти розвитку інтелекту людини, але і виступати у ролі нормативних регуляторів. Такими регуляторами можуть бути, наприклад, істина, яка спрямовує напрямок критичної дискусії, або ж гуманістична справедливість, якою мають керуватися правителі і громадяни у відкритому суспільстві, або ж гідність, яка має орієнтувати на повагу до усіх людей, незважаючи на усі відмінності, які тільки мають місце серед людей.

Насамкінець варто розглянути ще одну важливу характеристику самості, яку Поппер розуміє крізь призму взаємодії зі світом 3, – творчість. Для нього принципово важливо, що творчість є не тільки і не стільки самовираженням окремих людей. Так само як експресивна функція мови належить до нижчих функцій, експресивна теорія мистецтва демонструє всього лише його тривіальну сторону. Адже якщо

мистецтво є «вираженням або розкриттям особистості митця, а особливо вираженням його емоцій», то чим тоді воно якісно відрізняється від всього іншого, що роблять усі живі істоти, включно з людьми? «Ми виражаємо свій внутрішній стан у всьому, що робимо», у т. ч. «як ми ходимо, кашляємо чи шморгаємо носом». Тому, наголошує Поппер, у великому мистецтві художник вважає більш важливим свій твір, а не себе [16, с. 152].

В автобіографії Поппер згадує, що ідея, а в подальшому і ціла концепція розрізнення об'єктивного та суб'єктивного знання, що лежить в основі його епістемології без суб'єкта пізнання, виникла із його юнацьких міркувань про два види музики [15, с. 66]. Він спробував для себе розрізнити два способи ставлення композиторів до своїх творів, які демонстрували Бетховен, з одного боку, і Бах, з іншого. Якщо Бетховен зробив музику інструментом самовираження, то Бах, навпаки, забуває себе у своїй творчості, він є слугою своєї роботи¹⁷ [там само, с. 66, 68]. Якщо митець робить акцент на творі мистецтва, який він створює, він виходить за межі власної особистості, власних емоцій та почуттів, власного досвіду і власних настроїв. Натомість це дає йому можливість навчатися методом спроб і помилок, удосконалювати свої музичні судження і смак, можливо навіть творчу уяву. Можна сказати, що у Поппера йдеться про узалежнення якості створених митцем, як і науковцем чи філософом, продуктів світу 3 від наявного у них культурного капіталу, а також від міри докладених зусиль і відданості своїй справі, від чутливості до роботи інших людей, від здатності до самокритичності і готовності удосконалювати результати своєї діяльності. Тому творчість для Поппера – це більше, ніж самовираження особистості творця у його творіннях. Це можливість зворотного зв'язку від цих (об'єктивних) творів, адже найбільш активною частиною світу 3 для людини є та, яка створена самою людиною.

З продуктами нашої діяльності ситуація така сама, як і з нашими дітьми, говорить Поппер. Діти стають незалежними від своїх батьків, і тоді батьки можуть отримати від них більше знань, ніж у них вкладають [12, с. 141]. Це твердження видається мені справедливим, якщо його уточнити: більше знання можна отримати від дітей, якщо дозволяти їм розвиватися і жити власним життям, не здійснюючи

¹⁷М. Любе звертає увагу на те, що художниця Ф. Жільо здійснює таке ж розрізнення у живописі. Якщо А. Матісс вважає, що художник, завдяки своєму темпераменту, знаходить найбільш підходящий об'єкт як засіб доказу своїх здібностей, то П. Пікассо, навпаки, на перше місце ставить ідею, і маючи перед очима об'єкт, знає як його зобразити [7, с. 420].

надмірної опіки. Так само і з продуктами власної розумової діяльності: якщо дозволити іншим людям їх критикувати і, ще краще, якщо самому зайняти критичну настанову до власних творінь, ми відкриваємо нові перспективи для подальшої творчості та удосконалення. Напевне, ці ж ідеї та аргументи можна застосувати і до розуміння суті освіти, яка має вибудовуватися на таких взаєминах між учасниками освітнього процесу, за яких вчитель може не тільки навчати, але і навчатися від своїх учнів.

5. Висновки

Концепція культури Карла Поппера може виглядати оманливо простою і внутрішньо неузгодженою. Однак при ближчому розгляді можна побачити наскільки насправді багатогранною та оригінальною вона є, який складний спосіб і рівень мислення передбачає. Зокрема, аналіз попперівської концепції культури вимагає враховувати такі важливі розрізнення: між дійсним і можливим, дескриптивним і прескриптивним, системно-структурним та процесуально-ієрархічним аспектами, спільним з усіма живими істотами і специфічно людським, загальнолюдським та індивідуально-суб'єктивним, втіленим в об'єктах і невтіленим абстрактним змістом тощо. Видається, що більшість опонентів Поппера ігнорують це і критикують його погляди, виходячи із більш вузького інтелектуального горизонту і презентуючи певний, більш вузький, погляд на культуру. Концепція культури Поппера, яку у цій статті запропоновано називати метафізичною, ґрунтується на його критичному раціоналізмі, нередуктивному емерджентному еволюціонізмі та плюралістичному інтеракціонізмі. Таке поєднання дозволяє йому уникати крайнощів багатьох відомих підходів, як-то: нормативний ідеалізм, матеріалістичний редукціонізм, психологістський суб'єктивізм. Крім того, Поппер намагається узгодити свою концепцію з даними різних галузей сучасної науки, з одного боку, та морально-етичними вимогами, з іншого.

Культура у межах попперівської концепції являє собою створену людьми, їх розумом і мовою, об'єктивну реальність, яка здійснює суттєвий зворотній вплив на людей, на формування їхньої самості. Культурна реальність виникає у часі завдяки здатності людської мови об'єктивувати суб'єктивне знання. Еволюціонує вона завдяки людським спробам осягнути і зрозуміти створене та об'єктивоване іншими людьми, і на основі актуалізованого й засвоєного із наявного куль-

турного спадку зробити свій посильний внесок. Найбільше і найкраще стимулює людську раціональність і творчість критично-рефлексивний підхід до продуктів власної інтелектуальної (у т. ч. мистецької) діяльності. Можливо найбільш цінним у попперівській концепції культури є обґрунтування умов можливості становлення людини як самості, як зрілої особистості, яка у своєму розвитку і самовдосконаленні має постійно трансцендувати і докладати зусиль, щоб подолати природну для людей егоїстично-суб'єктивістську перспективу. Це було б абсолютно неможливим без укоріненості людського Я у світі культури, світі об'єктивного змісту знання, лінгвістичному універсумі, або ж світі 3.

References

1. Abdula A., Baluta H. Individualizm K. Poppera: vid metodolohii do etyky (in Ukrainian). *Visnyk of the Lviv University. Series Philos.-Political Studies*. 2021. Vol. 35. P. 9–15.
2. Bloor D. Popper's Mystification of Objective Knowledge. *Science Studies*. 1974. Vol. 4. № 1. P. 65–76.
3. Bunge M. *Scientific Materialism*. Dordrecht : D. Reidel, 1981.
4. Feyerabend P.K. Popper's Objective Knowledge. *Problems of Empiricism: Philosophical Papers*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. P. 168–201.
5. Gadenne V. Is Popper's Third World Autonomous? *Philosophy of the Social Sciences*. 2016. Vol. 46. № 3. P. 288–303.
6. Kiesewetter H. Ethical Foundations of Popper's Philosophy. *Karl Popper: Philosophy and Problems*. Ed. by A. O'Hear. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 275–288.
7. Lube M. Karl Popper, World 3, and the Arts. *Philosophy of the Social Sciences*. 2016. Vol. 46. № 4. P. 412–432.
8. Musgrave A. Metaphysics and Realism. *The Cambridge Companion to Popper*. Ed. by J. Shearmur and G. Stokes. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. P. 208–229.
9. Niemann H.-J. Die Strategie der Vernunft. Rationalität in Erkenntnis, Moral und Metaphysik. Braunschweig; Wiesbaden : Vieweg, 1993.

10. *Niemann H.-J.* Karl Poppers Spätwerk und seine «Welt 3». Franco, G. (Hg.) Handbuch Karl Popper. *Springer Reference Geisteswissenschaften*. Wiesbaden: Springer VS, 2019. S. 101–118.
11. *Niiniluoto I.* World 3: A Critical Defence. *Karl Popper: A Centenary Assessment. Vol. 2: Metaphysics and Epistemology*. Ed. by I. Jarvie, K. Milford, and D. Miller. Aldershot: Ashgate, 2006. P. 59–69.
12. *Popper K.* Knowledge and the Body-Mind Problem. In *Defence of Interaction, Lectures Delivered in 1969*, Emory University. Ed. by M.A. Notturmo. London: Routledge, 1994.
13. *Popper K.* Language and the Body-Mind Problem. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. New York, London: Basic Books, 1962. P. 293–298.
14. *Popper K.* Reply to my Critics. *The Philosophy of Karl Popper*. Ed. by A. Schilpp. Vol. 2, Part III. La Salle, Ill.: Open Court, 1974. P. 959–1197.
15. *Popper K.* Unended Quest. An Intellectual Autobiography. London: Routledge, 1992.
16. *Popper K.R.* Three Worlds. In *The Tanner Lectures on Human Values*. Vol. 1. Ed. by S.M. McMurrin. Salt Lake City: University of Utah Press; Cambridge: Cambridge University Press, 1979. P. 141–167.
17. *Popper K.R.* Epistemology Without a Knowing Subject. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 106–152.
18. *Popper K.R.* Objective Knowledge: An Evolutionary Approach. Oxford: Clarendon Press, 1972.
19. *Popper K.R.* Of Clouds and Clocks. An Approach to the Problem of Rationality and the Freedom of Man. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 206–255.
20. *Popper K.R.* On the Theory of the Objective Mind. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 153–190.
21. *Popper K.R.* Quantum Theory and the Schism in Physics. Cambridge: Routledge, 1982.

22. *Popper K.R.* The Open Society and its Enemies. New One-Volume Edition. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2013.
23. *Popper K.R.* The Open Universe: An Argument for Indeterminism. From the Postscript to The Logic of Scientific Discovery. Ed. by W.W. Bartley, III. London: Routledge, 1988.
24. *Popper K.R., Eccles J.C.* The Self and its Brain. Berlin, Heidelberg, New York: Springer-Verlag, 1985.
25. *Ribeiro C.* Karl Popper's Conception of Metaphysics and its Problems. *Principia*. 2014. Vol. 18. № 2. P. 209–226.
26. *Sepetyi D.* The Third Realm and the Failure of its Naturalization in Karl Popper's Conception of World 3. *Visnyk of the Lviv University*. Series Philosophical Science. 2019. Vol. 22. P. 5–11.

KARL POPPER'S METAPHYSICS OF CULTURE: WORLD 3 AND ITS SIGNIFICANCE FOR HUMAN BEINGS**Oksana Panafidina**

Abstract. This article is devoted to Karl Popper's conception of culture, which is original and relevant for modern rationalist philosophy, social sciences and humanities. The author posits the necessity of employing the term «metaphysics of culture»§ to designate his conceptualization of the world 3 as a man-made objective reality that persists through language and exerts a feedback effect on the human capacity to shape one's self. Popper developed this conception on the foundation of emergent evolutionism, pluralistic interactionism, and critical rationalism.

The author states that Popper attempted to reconcile his metaphysical conception with the data of modern science. Additionally, like Kant in his time, he was morally motivated. Popper was convinced that rationality, creativity, civility, and morality are potentially inherent in human beings. He sought to explain "How are they possible?" in the Kantian spirit. This article argues that Popper's metaphysics of culture is based on the principles of critical rationalist metaphysics and avoids the extremes of materialist reductionism, psychologist subjectivism, and normative idealism.

The article presents a complete reconstruction of Popper's metaphysics of culture, centered around four principles: (1) the principle of emergent exosomatic evolution; (2) the principle of man-made culture; (3) the principle of the linguistic nature of culture; (4) the principle of pluralistic interaction. The article employs a primarily apologetic strategy. The author also addresses the arguments of those who have criticized the Popper's conception of culture.

In conclusion, Popper's metaphysics of culture can be considered comprehensive, fundamental and significant. It merits the attention of both philosophers and scientists alike. Popper's most notable contribution is his elucidation of the process through which the human being becomes a self. This formation is influenced by two key factors: biological evolution, particularly the evolution of language, and interaction with the world of culture. Feedback from the world of objective knowledge, a critical stance on the products of one's mental activity, grasping and understanding the objects of the world 3, and discussions with other people are the conditions for human self-transcendence, self-improvement and the development of a mature personality.

Keywords: Karl Popper, three worlds, world 3, culture, metaphysics of culture, emergent evolutionism, pluralistic interactionism, critical rationalism, self, higher functions of language.

Надійшла до редакції 21 серпня 2024 р.

Панафідіна Оксана Петрівна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Університетський, 54

м. Кривий Ріг

50086

Panafidina Oksana

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Universytetskyi ave., 54

Kryvyi Rih

50086



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



oxanapanafidina@gmail.com



<https://doi.org/10.55056/apm.7739>

ТРИ СВІТИ*

Карл Раймунд Поппер

I

У цій лекції я маю намір кинути виклик тим, хто дотримується моністичного або навіть дуалістичного погляду на всесвіт; натомість я запропоную плюралістичний погляд. Я запропоную погляд на всесвіт, який визнає принаймні три різні, але взаємодіючі під-всесвіти.¹

Існує, по-перше, світ, який складається з фізичних тіл: каміння і зірок, рослин і тварин, а також з випромінювання та інших форм фізичної енергії. Я називатиму цей фізичний світ «світ 1».

Якщо хочемо, ми можемо розділити фізичний світ 1 на світ неживих фізичних об'єктів і *світ живих предметів, біологічних об'єктів*; хоча ця різниця не є чіткою.

Існує, по-друге, психічний (mental) або психологічний світ, світ наших відчуттів болю і задоволення, наших думок, наших рішень, наших сприйнятів і наших спостережень; іншими словами, світ психічних або психологічних станів чи процесів, або суб'єктивних досвідів. Я

*Переклад здійснений за виданням: *Popper K.R. Three worlds. The Tanner Lectures on Human Values*. 1979. Vol. 1. Ed. by Sterling M. McMurrin, University of Utah Press, Salt Lake City, and Cambridge University Press, Cambridge. P. 141–167. Ця робота Поппера являє собою Таннерівську лекцію про людські цінності, виголошену в Мічиганському університеті 7 квітня 1978 року.

¹Більш повне обґрунтування цих ідей можна знайти в моїй книзі *Objective Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1972, 1979); моїй *Autobiography* в Р. А. Schilpp, ed., *The Philosophy of Karl Popper* (La Salle, Ill.: Open Court, 1974), також опублікованій як *Unended Quest* (London and La Salle, Ill.: Fontana/Collins and Open Court, 1976); та моєму доробку в К.Р. Popper and J.C. Eccles, *The Self and Its Brain* (Berlin, Heidelberg, New York, London: Springer International, 1977).

назву його «світ 2». Світ 2 є надзвичайно важливим, особливо з людського погляду або погляду моралі. Людські страждання належать до світу 2; а людські страждання, особливо страждання, яких можна уникнути, є центральною моральною проблемою для всіх, хто може допомогти.

Світ 2 може бути розділений різними способами. Ми можемо відокремити, якщо хочемо, повністю свідомі досвіди від сновидінь чи від підсвідомих досвідів. Або ми можемо відрізнити людську свідомість від тваринної.

Реальність психічного світу 2 – а разом з ним і реальність людського страждання – іноді заперечується; останнім часом деякими моністичними матеріалістами чи фізикалістами, або радикальними біхевіористами. З іншого боку, реальність світу 2 суб'єктивних досвідів визнається здоровим глуздом. Це буде частиною моєї аргументації на захист реальності світу 2.

Мій головний аргумент буде присвячений захисту реальності того, що я пропоную назвати «світ 3». Під світом 3 я маю на увазі світ продуктів людського розуму (human mind), таких як мови; казки, історії та релігійні міфи; наукові припущення або теорії та математичні конструкції; пісні та симфонії; картини та скульптури. А також літаки, аеропорти та інші інженерні досягнення.

Було б легко розрізнити кілька різних світів у межах того, що я називаю світом 3. Ми могли б відокремити світ науки від світу художньої літератури, а світ музики і світ мистецтва – від світу інженерії. Для простоти я говоритиму про *один* світ 3, тобто про світ продуктів людського розуму.

Багато об'єктів, що належать до світу 3, водночас належать і до фізичного світу 1. Скульптура Мікеланджело *Помираючий раб* є водночас і мармуровою брилою, що належить до світу 1 фізичних об'єктів, і витвором розуму Мікеланджело, і в силу цього належить до світу 3. Те саме, звісно, стосується і картин.

Але найяскравіше ситуація простежується у випадку з книжками. Книга, скажімо, перший том мого зібрання *Творів Шекспіра*, є фізичним об'єктом, і тому належить до світу 1. Всі окремі книги, що належать до одного видання, як ми знаємо, фізично дуже схожі. Але те, що ми називаємо «однією і тією ж книгою» – скажімо, Біблією, – могло бути опубліковане в різних виданнях, які фізично дуже сильно відрізняються. Припустімо, що всі ці видання містять один і той самий текст, тобто однакову послідовність речень. Якщо це так, то всі вони є виданнями, або копіями, *однієї і тієї ж* книги, одного і того ж об'єкта

світу 3, якими б різними вони не були з фізичного погляду. Очевидно, що ця *одна* книга у сенсі світу 3 не є *однією* книгою у фізичному сенсі.

Прикладами об'єктів світу 3 є Американська Конституція, *Буря* Шекспіра, або його *Гамлет*, П'ята симфонія Бетховена або теорія гравітації Ньютона. Все це об'єкти, які належать до світу 3, в моїй термінології; на відміну від певного тому, розташованого в певному місці, який є об'єктом у світі 1. Можна сказати, що цей том є втіленням у світі 1 об'єкта світу 3.

Якщо ми обговорюємо вплив Американської Конституції на життя американського народу або її вплив на історію інших народів, то предметом нашої розмови є об'єкт світу 3; аналогічно, якщо ми порівнюємо часто дуже різні постановки *одного* драматичного твору, скажімо, *Гамлета* Шекспіра.

Про більшість, але не про всі об'єкти світу 3 можна сказати, що вони *втілені*, або *фізично проявлені* (realized), в одному або в багатьох фізичних об'єктах світу 1. Велика картина може існувати лише як *один* фізичний об'єкт, хоча може існувати кілька її гарних копій. На противагу цьому, *Гамлет* утілений у всіх тих фізичних томах, які містять видання *Гамлета*; і в інший спосіб, він також утілений або фізично проявлений у кожній виставі театральної трупи. Так само і симфонія може бути втілена або фізично проявлена у багато різних способів. Існує рукопис композитора, є друківані партитури, є фактичне виконання і є записи цих виконань, у фізичному вигляді дисків або касет. Але існують також енграми пам'яті в мозку деяких музикантів: вони теж є утіленням, і вони особливо важливі. Можна, за бажання, сказати, що самі об'єкти світу 3 – це *абстрактні* об'єкти, а їхні фізичні втілення або проявлення – це *конкретні* об'єкти.

II

Багато моїх друзів-філософів, особливо з-поміж матеріалістів чи фізикалістів, налаштовані категорично проти всього цього. Вони кажуть, що моя манера говорити сильно вводить в оману. Вони стверджують, що існує лише один світ: світ фізичних об'єктів. Це єдиний існуючий або реальний світ; все решта – фікція. Вони кажуть, що існують лише конкретні об'єкти, такі як записи, касети, вистави чи енграми пам'яті в наших мізках. Абстрактні об'єкти вони відкидають: їх не існує. Вони кажуть, що, говорячи про об'єкти світу 3, я впадаю у гіпостазування, що в англійській мові означає, що я створюю субстанції або речі з неіснуючих примар, або з фікцій.

III

Я вбачаю своїм головним завданням у цій доповіді прояснити, що я маю на увазі, коли говорю про об'єкти світу 3, такі як симфонія або наукове припущення чи теорія. Тому я хочу пояснити вам сильні заперечення проти моїх поглядів на об'єкти світу 3, висунуті моїми друзями-філософами, як моністами, так і дуалістами. Дозвольте мені спочатку пояснити, що сказав би матеріаліст або фізикаліст-моніст; моніст, який наполягає на тому, що існує лише *один* світ, світ фізичних об'єктів, тобто той, який я називаю світом 1.

Здається, матеріаліст або фізикаліст сказав би, що те, що я називаю об'єктами світу 3, може, і повинно, бути проаналізоване і зведене до фізичних об'єктів приблизно у такий спосіб. Він сказав би, що симфонія – скажімо, П'ята симфонія Бетховена – не існує. Що існує, так це ті фізичні речі, які я назвав її утіленнями або її фізичними проявами: численні виконання, диски, касети і партитури П'ятої симфонії. Але, як сказав би фізикаліст, найважливішими втіленнями є енграми, сліди пам'яті в людських мізках; не лише в мозку творця симфонії, чи експертів, які запам'ятали весь твір, але й у багатьох пересічних людей, які просто впізнають той чи інший характерний пасаж; у тих людей, чий мозок влаштований так, що вони здатні вимовляти слова на кшталт: «Здається, я це пам'ятаю: це П'ята симфонія, чи не так?». Можна припустити, що ті, хто реагує таким чином, мають якісь сліди пам'яті, записані в їхніх мозках. Ці сліди пам'яті можуть змушувати їх *говорити* про П'яту симфонію. Сліди пам'яті, або енграми, і мовленнєві акти є фізичними: вони *існують*. Але П'ята симфонія як така просто не існує; хоча, слід визнати, ми часто використовуємо мову таким чином, що *говоримо* про П'яту симфонію так, ніби вона є однією з існуючих речей.

IV

Це, якщо стисло, позиція матеріаліста-моніста, або фізикаліста. Дуаліст, тобто людина, яка визнає реальними і світ 1, і світ 2, погодився б майже з усім, що говорить моніст. Але він додав би, що моніст упустив головне: великий *досвід* слухання П'ятої симфонії Бетховена. Цей досвід, визнає дуаліст, певним чином залежить від послідовності подій у наших мізках: якщо цим мозковим подіям завадити ударом по голові, або анестезуючим препаратом, то досвід зникає. Але те, що мотивує людину їхати за багато миль, щоб потрапити на концерт і купити квиток на місце, яке вона, можливо, не може собі дозволити,

– це не події у мозку, а переважно свідомі досвіди; і, можливо, також несвідомі переживання, такі як, можливо, її неусвідомлене очікування почути щось прекрасне і захоплююче.

Отже, дуаліст буде готовий прийняти те, що говорить моніст про події у мозку та енграми пам'яті в мозку, але він зауважить, що моніст глибоко помиляється, коли наполягає на тому, що це все, що існує. Насправді дуаліст зверне увагу на те, що моніст проігнорував найважливіше: світ 2 наших свідомих досвідів, без якого світ 1 був би світом позбавлених життя та сенсу відходів.

Звісно, існують погляди на всесвіт, відмінні від двох описаних тут – матеріалізму або фізикалістського монізму, з одного боку, та дуалізму, з іншого. (Існує, зокрема, беркліанський монізм досвіду.) Однак я обмежу своє критичне обговорення цими двома поглядами, які я щойно коротко окреслив: матеріалізмом, або фізикалізмом, оскільки його поділяє багато сучасних філософів; і дуалізмом, оскільки він, на мою думку, є поглядом здорового глузду. Я не претендую на те, що можу спростувати ці два погляди; але я можу кинути їм виклик, пропонуючи і захищаючи плюралістичний погляд.

V

Що я, як плюраліст, можу сказати матеріалісту-моністу і дуалісту? Перш за все, я, як і дуаліст, готовий погодитися з більшістю того, що говорить матеріаліст-моніст; фактично, з усім, крім його заперечення світу 2 досвіду та світу 3 абстрактних об'єктів, таких як П'ята симфонія. Так само я згоден з усім, що говорить дуаліст, окрім його імпліцитної переконаності, що П'яту симфонію слід ототожнювати з нашими досвідами її слухання чи запам'ятовування.

Мабуть я можу почати з того факту – або того, що мені здається фактом, – що існують кращі і гірші виконання П'ятої симфонії Бетховена: кращі і гірші живі виконання, кращі і гірші записи, кращі і гірші півки.

Якщо це факт, а я думаю, що це факт, то це створює реальні труднощі для матеріаліста-моніста. Звісно, якби погане виконання можна було б просто ідентифікувати як таке, що відхиляється від оригінальної партитури Бетховена, а хороше – як таке, що відповідає партитурі, тоді не було б жодних труднощів. Однак цілком можливо, що одне з найкращих виконань має незначні недоліки, а одне з найбільш незграбних виконань збігається з партитурою в усіх місцях. Більше того, можна було б обмежитися порівнянням виступів та інших

утілень, які технічно бездоганно виконані. Але *все одно залишаться кращі і менш вдалі виконання.*

Я не розумію, як матеріаліст чи навіть дуаліст може пояснити, що, об'єктивно, існують кращі і гірші виконання. Я думаю, що матеріаліст або дуаліст міг би лише запропонувати, щоб ми називали кращими ті виконання, на які більше людей, або, можливо, більше музикантів, реагують схвально; чи то у формі «вербальної поведінки» (як сказав би матеріаліст), чи то у вигляді реальної насолоди (на чому наполягав би дуаліст). Іншими словами, і матеріаліст-моніст, і дуаліст сказали б щось на кшталт цього: «Виконання було дуже гарним, *тому що* багатьом людям воно сподобалося – або принаймні вони сказали, що їм сподобалося». Ані моніст, ані дуаліст не може сказати: «Це була чудова вистава, і *тому* багатьом людям вона сподобалася, і вони були глибоко зворушені нею». Ще менше вони можуть сказати: «Це було приголомшливе виконання, *але* мало хто його оцінив». Однак я припускаю, що такі речі можна сказати, і що це цілком може бути правдою. Виконання, яке так оцінили, є об'єктом світу 3 у моїй термінології – звісно, втіленим, або фізично проявленим, – і про нього *можна* судити як про об'єкт світу 3.

VI

Обговорення об'єктів світу 3 привело нас до такої проблеми: чи є критична оцінка твору мистецтва обов'язково суб'єктивною у тому сенсі, що вона просто фіксує суб'єктивну реакцію світу 2 або оцінку людей, які стикалися з утіленням цього твору? Або чи може твір мистецтва бути великим або дивовижним сам по собі? Буде зрозуміло, що останній погляд, об'єктивістський, тісно пов'язаний з поглядом про те, що існує світ 3 і що існують об'єкти світу 3.

Цілком можливо, що об'єкти світу 3 і великі твори мистецтва існують, і при цьому ми не маємо нічого схожого на об'єктивне мірило їхньої величі. Єдиним мірилом, яке ми маємо у своєму розпорядженні, дійсно може бути суб'єктивна реакція певних людей на твір мистецтва. Але це могло б бути цілком сумісним з тезою про об'єктивну велич твору мистецтва. Людей можна було б використовувати, як залізну тирсу в магнітному полі: їхні реакції робили б видимими об'єктивні якості твору мистецтва. Я припускаю, що це і є справжня ситуація; а реакція публіки є лише індикатором якості твору мистецтва – і, безумовно, не дуже надійним індикатором.

Я не хочу більше говорити про проблеми естетики, але хочу чітко прояснити цей конкретний момент.

Я припускаю, що існує світ 3 продуктів людського розуму, і намагаюся показати, що об'єкти світу 3 можуть бути в дуже чіткому сенсі не вигаданими, а цілком реальними: вони можуть бути реальними в тому сенсі, що можуть *мати каузальний вплив* на нас, на світ 2 нашого досвіду, й далі на світ 1 наших мізків, і, таким чином, на матеріальні тіла. Прикладом такого об'єкта світу 3 може бути симфонія або інший витвір мистецтва; а симфонія може бути *великою* симфонією. Сказати це може означати, що вона є *об'єктивно* великою; навіть якщо ми можемо не мати жодного об'єктивного мірила, а лише суб'єктивну реакцію певних людей. Тож через відсутність об'єктивного мірила ми не повинні робити висновок ані про суб'єктивний характер твору, який оцінюється, ані про суб'єктивний характер його переваг.

На протигагу цьому, як матеріаліст-моніст, так і дуаліст, здається, неодмінно скажуть, що у творі мистецтва немає нічого об'єктивного. Якщо матеріаліст-моніст чи навіть дуаліст має рацію – якщо всесвіт складається лише з конкретних фізичних об'єктів світу 1, або з об'єктів світу 1 *та* конкретних досвідів світу 2, але не з абстрактних об'єктів, таких як великі книги, великі теорії чи великі симфонії, – тоді всі розмови про такі об'єкти мають бути вигаданими. Розмова про велику симфонію або про велику виставу мала б інтерпретуватися як метафорична розмова. Отже, якщо ми говоримо «Це велика симфонія», ми не маємо на увазі, що існує симфонія і що вона велика, і що цей об'єктивний факт, можливо, можна встановити, якщо нам пощастить, за суб'єктивною реакцією певних людей. Скоріше, наша розмова означала б не більше, ніж те, що люди реагують у певний типовий спосіб на певні об'єкти фізичного світу 1, наприклад, на музичну виставу.

Це було б так само, якби твердження «Тут сильне магнітне поле» сприймалося як метафоричне; не як розмова про об'єктивну фізичну сутність, магнітне поле, а просто як розмова про поведінку залізної тирси, якщо ми розкидаємо її у певному місці.

Зараз цей погляд дійсно прийнятий деякими провідними філософами; не тільки щодо магнітних полів, але навіть щодо фізичних тіл, які можна спостерігати. Таким чином, фізичне тіло часто інтерпретується філософами не як об'єктивна фізична сутність, а як «постійна можливість [викликати] відчуття» у людей.

Це цілком респектабельний філософський погляд. Я ж вважаю його помилковим з різних причин.² Тобто, я є реалістом щодо фізичного

²Обговорення цих питань див. у розділах 3 і 6 моєї книги *Conjectures and Refutations* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963, 1976; New York: Basic Books);

світу 1. Так само я реаліст щодо світу 2, світу досвідів. І я реаліст щодо світу 3 – світу 3, який складається з абстрактних об'єктів, таких як мови, наукові припущення чи теорії, а також твори мистецтва.

VII

Перш ніж перейти до пояснення моїх аргументів на користь цього потрібного реалізму – реалізму щодо світів 1, 2 і 3, – я хочу зробити останнє зауваження стосовно творів мистецтва. Після цього я перейду до обговорення інших об'єктів світу 3, і особливо до наукових припущень або теорій.

Це заключне зауваження щодо творів мистецтва буде дуже коротким. Але я хочу ясно дати зрозуміти, що воно стосується великої теми, теми, гідної того, щоб обговорювати її годинами.

Безумовно, найвпливовішою і найпоширенішою теорією мистецтва, музики та поезії є теорія, згідно з якою все мистецтво, по суті, є *самовираженням*: вираженням або розкриттям особистості митця, а особливо вираженням його емоцій. Я вважаю цю теорію цілковито помилковою. *Тривіально вірно*, що ми виражаємо свій внутрішній стан у всьому, що робимо, у тому числі, безумовно, і в мистецтві. Але ми виражаємо свій внутрішній стан і в тому, як ми ходимо, кашляємо чи шморгаємо носом. Тому самовираження не можна використовувати для характеристики мистецтва.

Але я не просто вважаю експресіоністську теорію мистецтва помилковою. Я розглядаю її як таку, що має згубний і руйнівний вплив на мистецтво. У великому мистецтві художник вважає важливим свій *twip*, а не себе. Це здорове ставлення підривається теорією, що мистецтво – це самовираження.³

VIII

Тепер я переходжу до обговорення моєї центральної проблеми. Чи є об'єкти світу 3, такі як теорії гравітації Ньютона чи Ейнштейна, *реальними* об'єктами? Або ж вони є лише фікціями, як стверджують матеріаліст-моніст і дуаліст? Чи ці теорії самі по собі нереальні, а реальні лише їхні втілення, як сказав би матеріаліст-моніст; включно, звісно, з їхніми втіленнями в наших мізках і в нашій вербальній поведінці? Або, як сказав би дуаліст, реальні не лише ці втілення, але й

також доступна у виданні Harper Torchbooks (New York: Harper and Row, 1968).

³Для більш детального обговорення див. розділи 13, 14 і 40 моєї книги *Unended Quest*.

наші досвіди мислення, наші думки, спрямовані на ці фіктивні об'єкти світу 3, але не самі ці об'єкти світу 3?

Моя відповідь на цю проблему – і, власне, центральна теза моєї доповіді – полягає у тому, що об'єкти світу 3 є реальними; реальними в сенсі, дуже схожому на той, у якому фізик назвав би фізичні сили і поля сил реальними, або такими, що реально існують. Однак цю мою реалістичну відповідь треба захищати, наводячи раціональні аргументи.

Можливо, тут є небезпека, що моя центральна проблема, реальність чи існування об'єктів світу 3, може виродитися у вербальне питання. Зрештою, ми можемо все що завгодно *називати* «реальним» чи «існуючим». Я думаю, що ми можемо позбутися цієї небезпеки, відштовхуючись від найпримітивнішого уявлення про реальність і застосовуючи власний метод фізикалістів – узагальнення цього уявлення і, зрештою, його повного усунення.⁴

Я припускаю, що всі ми найбільш упевнені в існуванні або реальності фізичних тіл середнього розміру: такого розміру, що ми можемо легко з ними поводитися, перевертати і кидати. Такі речі є «реальними» у найбільш примітивному розумінні цього слова. Я припускаю, що дитина вчиться розрізняти такі речі; і я передбачаю, що найбільш переконливо реальними для дитини є ті речі, які вона може тримати в руках, впустити і покласти до рота. Опір дотику також здається важливим; і певний ступінь часової тривалості.

Відштовхуючись від примітивної ідеї реальних речей подібних до цих, фізикаліст розширює цю ідею, узагальнюючи її. Я припускаю, що матеріалістична або фізикалістська ідея реального фізичного існування отримана шляхом включення дуже великих і дуже малих речей та речей, які не зберігаються протягом тривалого часу, а також шляхом включення всього, що може каузально впливати на речі, такі як магнітне й електричне притягання та відштовхування, поля сил, і випромінювання, наприклад, X-промені, тому що вони можуть каузально впливати на тіла, скажімо, на фотопластини.

Таким чином, ми приходимо до наступної ідеї: що реальним або існуючим є те, що може прямо чи опосередковано мати каузальний вплив на фізичні речі, а особливо на ті примітивні фізичні речі, з якими можна легко поводитися.

Таким чином, ми можемо замінити нашу центральну проблему

⁴ Див. секцію 4 мого доробку в *The Self and Its Brain*, а також главу 2 моєї книги *Objective Knowledge*.

про те, чи мають реальне існування абстрактні об'єкти світу 3, такі як теорії гравітації Ньютона чи Ейнштейна, наступною проблемою: Чи можуть наукові припущення або теорії прямо чи опосередковано впливати на фізичні речі світу 1? Моєю відповіддю на це питання буде: так, можуть.

ІХ

Мій фундаментальний аргумент на підтримку реалізму світу 3 дуже простий. Ми всі знаємо, що живемо у фізичному світі 1, який був значно змінений завдяки застосуванню науки, тобто завдяки використанню припущень або теорій світу 3 як інструментів змін. Отже, наукові припущення чи теорії можуть мати каузальний або інструментальний вплив на фізичні речі; набагато більший, ніж, скажімо, викрутки чи ножиці.⁵

Хоча я вважаю цей простий аргумент, що наукові припущення або теорії можуть бути використані для зміни світу 1, вирішальним і переконливим, я добре усвідомлюю той факт, що матеріаліст-моніст або навіть дуаліст не буде готовий прийняти його. У кожного з них є на це відповідь.

Дуаліст скаже, що не припущення чи теорія як така – не спеціальна теорія відносності Ейнштейна як така – зіграла роль інструменту, наприклад, у створенні атомної бомби, а радше певні конкретні *процеси мислення* певних конкретних людей, таких як сам Ейнштейн і Поль Ланжевен. Отже, дуаліст скаже, що саме *мислення* Ейнштейна спонукало його в 1905 році написати статтю,⁶ яка в загальних рисах виклала його спеціальну теорію відносності, і що після публікації цієї статті (але в тому ж році)⁷ Ейнштейн виводить зі спеціальної теорії відносності важливий результат. Цей результат був спочатку записаний:

$$M' - M = E/c^2$$

Зараз його зазвичай виражають відомою формулою

$$E = mc^2$$

⁵Той факт, що припущення або теорії можна використовувати як інструменти, не слід тлумачити як те, що вони є нічим іншим, як інструментами. Див. посилання, наведені у примітці 2 вище.

⁶Albert Einstein, 'Zur Elektrodynamik bewegter Körper', *Annalen der Physik* 17 (1905): 891-921.

⁷Albert Einstein, 'Ist die Trägheit eines Körpers von seinem Energieinhalt abhängig?', *Annalen der Physik* 18 (1905): 639-41. Я вдячний Троельсу Ерґерсу Гансену за обговорення деяких питань, пов'язаних з цією статтею.

Тепер дуаліст наполягатиме на тому, що до цієї формули привели *процеси мислення* Ейнштейна та інших фізиків, таких як Поль Ланжевен. І Ланжевен, здається, був першим, хто *подумав*, що ця формула може допомогти пояснити величезну кількість енергії, яку виробляє Сонце; а також, що вона передбачає, що величезна кількість енергії буде вивільнена, якщо ми зможемо перетворити частину маси атомного ядра на випромінювання. Отже, на думку дуаліста, саме *досвіди* світу 2, *свідомі процеси мислення* відіграли каузальну роль у створенні атомної бомби, а не якісь об'єкти світу 3, такі як зміст формул чи теорій. Окрім процесів мислення, певні фізичні втілення, такі як книги, письмові та друковані праці, записані формули, також відіграють каузальну роль; і, звичайно, певні мозкові процеси. Але чистий дуаліст наполягатиме на тому, що немає жодної необхідності вводити абстрактний об'єкт світу 3 як такий.

Аргумент матеріаліста-моніста буде дуже схожим, за винятком того, що він усуне свідомі процеси мислення і замінить їх відповідними мозковими процесами світу 1. Він більше, ніж дуаліст, підкреслюватиме на різних фізичних втіленнях теорії; і стверджуватиме, що ці фізичні втілення, а не якась абстрактна сутність (наприклад, теорія сама по собі), є інструментами, які використовуються для зміни нашого фізичного середовища; які використовуються, наприклад, при створенні атомної бомби.

Х

Відповідаючи дуалісту і матеріалісту-моністу, я підходжу до самої суті мого аргументу на користь існування світу 3.

Я стверджую, що ми можемо, і навіть повинні, чітко розрізнити *знання в суб'єктивному сенсі і знання в об'єктивному сенсі*.

Знання в суб'єктивному сенсі складається з конкретних *психологічних диспозицій*, особливо очікувань; воно складається з конкретних процесів мислення світу 2, з відповідними їм мозковими процесами світу 1. Його можна описати як наш *суб'єктивний світ очікувань*.

Знання в об'єктивному сенсі складається *не з процесів мислення* (thought processes), а *зі змісту думок* (thought contents). Воно складається зі змісту наших лінгвістично сформульованих теорій; з того змісту, який можна, принаймні приблизно, перекласти з однієї мови іншою. Об'єктивний зміст думки – це те, що залишається незмінним у досить якісному перекладі. Або більш реалістично: об'єктивний зміст – це те, що перекладач *намагається* зберегти незмінним, навіть якщо іноді це завдання здається йому неймовірно складним.

Це об'єктивний зміст припущення або теорії, над яким працюють суб'єктивні процеси мислення вченого. Вони працюють над удосконаленням об'єктивного змісту шляхом критики. Це правда, що вчений повинен *суб'єктивно збагнути* наслідки об'єктивних теорій, перш ніж він зможе застосувати ці теорії, щоб змінити наше фізичне середовище, яке є частиною світу 1. Інакше кажучи, світ 2 діє як посередник між світом 3 і світом 1. Але саме осягнення об'єкта світу 3 дає світу 2 змогу змінювати світ 1.

Я спробую пояснити цю найважливішу відмінність між конкретними процесами мислення світу 2 та абстрактним змістом думки світу 3 за допомогою прикладів.⁸

Візьмемо до прикладу таке твердження: «Леонардо думав, що можна побудувати машину, яка зможе літати, як птах».

У цьому твердженні згадується людина, Леонардо, і згадується *думка* Леонардо. Однак думка тут характеризується своїм *змістом*. Фактично, ми знаємо, що цей зміст думки доволі часто приходив до

⁸У моїй книзі *Objective Knowledge*, у розділах 3 і 4, я зробив деякі зауваження щодо історії розрізнення між мисленням (thought) у суб'єктивному розумінні і думкою (thought) в об'єктивному розумінні. Згодом (у розділі 13 мого доробку в *The Self and Its Brain*) я написав більше про зв'язок ідей Платона з моєю теорією світу 3, а тепер я хотів би додати деякі історичні зауваження про недавню історію цих ідей, доповнивши те, що я написав в *Objective Knowledge*, у розділі 4: я хотів би підкреслити внесок Генріха Гомперца (чию роботу я коротко обговорив у примітці 89 до моєї інтелектуальної автобіографії *Unended Quest*).

Генріх Гомперц народився у 1873 році і був приблизно на двадцять п'ять років молодший за Фреге, який народився у 1848 році. Гомперц (у своєму *Weltanschauungslehre*, vol. II/i [Jena and Leipzig: Diederichs, 1908]) проводив чітке розрізнення між думкою в об'єктивному розумінні та мисленням у суб'єктивному розумінні. Гомперц перебував під впливом *Logische Untersuchungen* Гусерля, 1900-01; а Гусерль, у свою чергу, зазнав сильного впливу Больцано і Фреге (особливо рецензії Фреге 1894 року на психологізовану *Philosophie der Arithmetik* Гусерля, 1891). Таким чином, робота Генріха Гомперца 1908 року, без сумніву, перебувала під опосередкованим впливом Фреге. Але Гомперц цього не знав, оскільки Гусерль не визнавав впливу Фреге на себе.

Так багато я знав, коли писав примітку 12 на с. 162 *Objective Knowledge* (де я обговорював Гусерля). Але чого я не помітив (хоча це впливає з бібліографії на с. 150-152 *Objective Knowledge*), так це того, що другий том *Weltanschauungslehre* Гомперца (1908) був опублікований за десять років до 'Der Gedanke' Фреге (*Beiträge z. Philosophie d. deutschen Idealismus* 1 [1918]: 58-77). Це означає, що роль Генріха Гомперца в передісторії ідеї, яку Фреге (у 1918 році) назвав «*Das dritte Reich*» і яку я тепер називаю «світ 3», є набагато важливішою, ніж я усвідомлював, коли опублікував *Objective Knowledge* (незважаючи на те, що Гомперц врешті-решт повернувся до психологістської теорії; див. мою книгу *Unended Quest*, примітка 89 і текст). Всю цю історію варто було б ретельно переглянути – не виключено, що Фреге знав про книгу Гомперца, яка була опублікована в Єні, де працював Фреге.

Леонардо. Таким чином, наше твердження опосередковано відсилає до багатьох його конкретних процесів мислення, згадуючи їхній спільний абстрактний зміст. Мабуть, мали бути особливі випадки, коли цей зміст думки приходив до Леонардо; наприклад, коли він спав на думку вперше і коли спав востаннє. У цих різних випадках він переживав конкретні процеси мислення. Безсумнівно, це були різні процеси у кожному випадку, коли вони відбувалися. Що їх об'єднувало, так це саме їхній *зміст*.

Якщо ми подивимося на цей приклад, може здатися, що зміст думки є лише абстракцією, лише аспектом конкретного процесу мислення світу 2; так що дуаліст може виглядати правим.

Тепер розгляньмо таке твердження: «У 1905 році Ейнштейн розробив спеціальну теорію відносності».

Це твердження знову відсилає до людини та її процесів мислення світу 2, і згадується конкретний випадок – виникнення тих *процесів* мислення, які вперше привели до цього конкретного змісту думки, спеціальної теорії відносності.

Але спеціальна теорія відносності – це більше, ніж просто аспект Ейнштейнівських процесів мислення світу 2, як показує наступне твердження. «Існує багато важливих логічних наслідків спеціальної теорії відносності, про які Ейнштейн не думав у 1905 році; і можуть бути важливі логічні наслідки цієї теорії, про які ніхто не думав до цього часу і про які, можливо, ніхто ніколи не буде думати».

Якщо ви розглянете це твердження, то побачите, що теорія – це не просто абстракція від конкретного процесу мислення, а *об'єкт*, дуже схожий на інші об'єкти; я припускаю, типовий абстрактний об'єкт світу 3. Вона є змістом думки, але не змістом думки одного процесу мислення і не змістом кількох процесів мислення, а скоріше чимось на кшталт змісту думки деяких можливих, а також деяких дійсних процесів мислення.

Найбільш характерним для цього типу об'єктів світу 3 є те, що такі об'єкти можуть перебувати в *логічних відношеннях* один з одним.

Прикладами логічних відношень є: логічна еквівалентність, вивідність, сумісність і несумісність. Ці логічні відношення можуть бути встановлені лише між абстрактними змістами світу 3, такими як припущення чи теорії; вони ніколи не встановлюються між конкретними процесами мислення світу 2. Навіть якщо ми висловлюємо *подібні* думки, ми зазвичай маємо на увазі зміст думок і певну *логічну* подібність.

З іншого боку, можна сказати, що каузальні відношення, такі як

вплив одного автора на іншого, існують між процесами мислення, а не між змістом думок.

Отже, якщо ми говоримо, що Джеймс Клерк Максвелл зазнав впливу Майкла Фарадея, ми говоримо, перш за все, про процеси мислення Максвелла і припускаємо, що ці процеси були частково спричинені читанням робіт Фарадея і осягненням їхнього змісту. Однак, ми також водночас натякаємо, що результатом цього стала логічна подібність *змісту думок* у роботах Фарадея і Максвелла.

Натомість, якщо ми говоримо, що між думками Будди і Христа існує подібність, то ми говоримо не про процеси мислення взагалі, а лише про зміст думок. Те ж саме має місце, коли ми говоримо, що певні думки Будди несумісні з певними думками Христа, або що певні думки Ейнштейна суперечать певним думкам Ньютона. У всіх цих випадках ми говоримо не про події, не про процеси мислення, а про доктрини, або теорії, або змісти думок: про речі, які, за моєю термінологією, належать до світу 3.

Можна припустити, що змісти думок є продуктом людської мови; а людські мови, у свою чергу, є найважливішими і найголовнішими об'єктами світу 3. Але мови, звісно, мають також і фізичний аспект, тоді як зміст того, що думалося чи говорилося, є чимось абстрактним. Можна сказати, що зміст – це те, що ми прагнемо зафіксувати, і зберегти інваріантним, при *перекладі* з однієї мови іншою. (Якщо теорія про те, що танець медоносної бджоли містить повідомлення, яке можна перекласти, є правильною: «На такій-то відстані і в такому-то напрямку є їжа», то мова бджолиного танцю також має зміст.)

ХІ

З позиції, яку я тут обстоюю, перехід від немовного мислення до лінгвістично сформульованої думки має найбільше значення. Формулюючи думку певною мовою, ми робимо її об'єктом світу 3; і тим самим ми робимо її можливим об'єктом критики. Поки мислення є лише процесом світу 2, він є лише частиною нас самих, і не може легко стати для нас об'єктом критики. Але критика об'єктів світу 3 має найбільше значення, як у мистецтві, так і особливо в науці. Можна сказати, що наука значною мірою є результатом критики – критичного розгляду і відбору припущень, змістів думок. У наукових дискусіях те, що ми робимо, – це критикуємо конкуруючі припущення з позиції того, можуть вони бути *істинними* чи ні.

Не тільки логічні відношення, але й ідеї *істини* та *повноти* застосовуються лише до змісту думок, до припущень або теорій світу 3.

Щоправда, іноді ми також говоримо про істинні чи хибні *переконання*; а переконання є, як правило, об'єктом світу 2. Наприклад, якщо ми говоримо про непохитне переконання або, скажімо, про переконання, що похитнулося, то ми говоримо, як я припускаю, не про об'єкт світу 3, а про об'єкт світу 2. Але якщо ми говоримо про *істинне* переконання чи *хибне* переконання, то ми говоримо не лише про об'єкт світу 2, але й про *зміст* думки світу 3: теоретичний зміст, пов'язаний з цим конкретним переконанням.

Якщо підсумувати. Я припускаю, що ми повинні розрізняти *процеси мислення* світу 2 і *зміст думки* світу 3. Процеси мислення є конкретними, у тому сенсі, що вони відбуваються з певними людьми у певних випадках; у певному місці й у певний час. Ми також маємо підстави припускати, що існують мозкові процеси, тісно пов'язані з цими процесами мислення.

На противагу цьому, існують змісти думок, які є абстрактними об'єктами світу 3. Вони можуть перебувати в логічних відношеннях. Логічні наслідки теорії особливо характерні для змісту думки світу 3. Ми навіть можемо вважати, що абстрактний зміст думки теорії – це сукупність її логічних наслідків.

XII

Можливо, ви все ще схиляєтеся до думки, що існують і є реальними лише процеси мислення і відповідні їм мозкові процеси, і що змісти думок – це просто абстрактні аспекти конкретних процесів мислення. Але розгляньте наступний приклад. Діти вчаться рахувати. Це вміння, рукотворний винахід людини. Ми вчимося рахувати так, що можемо безкінечно до *будь-якого* числа утворити наступне число. Так ми прийшли до розуміння нескінченної послідовності натуральних чисел. Але оскільки вона нескінченна, то немає ніякої фізичної реалізації, ніякого втілення цієї послідовності. Тим не менш, послідовність натуральних чисел є об'єктом світу 3, щодо якого ми можемо зробити багато відкриттів. Так, ми відкриваємо, що всі числа (а «всі числа» означає нескінченно багато) є або непарними, або парними. І ми відкриваємо, що певні числа, такі як 2, 3, 5, 7, 11, 13, є простими числами, тобто не діляться. (Звісно, всі числа або діляться, або є простими.) І ми навіть відкриваємо теорему Евкліда, згідно з якою, хоча прості числа стають все рідшими і рідшими, коли ми просуваємося у послідовності натуральних чисел, вони ніколи не зникають повністю: теорема Евкліда говорить, що в нескінченній послідовності натуральних чисел існує нескінченно багато простих чисел.

Звісно, абсолютно істинно, що всі ці відкриття є *результатами* або *продуктами* процесів мислення: те, що я називаю світом 3, насправді є світом продуктів людського розуму (human mind), тобто продуктів світу 2. Але нескінченна послідовність натуральних чисел, зрозуміло, є абстрактним об'єктом світу 3; і це об'єкт, який ми можемо досліджувати, і щодо якого ми можемо робити досить несподівані відкриття. Насправді, щодо цього об'єкта існує багато відкритих проблем, проблем теорії чисел, які математики досі не змогли розв'язати.

Ми можемо порівняти об'єкт світу 3, такий як нескінченна послідовність натуральних чисел, і проблеми, які виникають у зв'язку з ним, з об'єктом світу 1, таким як, скажімо, ДНК, і проблемами, які він ставить перед біохіміком; або, більш спрощено, ми можемо порівняти його з високою горою, такою як Еверест, і проблемами, які вона ставить перед альпіністом.

У всіх цих трьох випадках нас вабить до об'єкта нашого пошуку наша допитливість і бажання розв'язати якісь складні проблеми. В усіх цих випадках ми досліджуємо об'єкт, про який маємо часткове знання, знання, яке ми успадкували від попередніх дослідників. У всіх цих випадках ми можемо бути здивовані результатами нашого дослідження. У всіх цих випадках результати можуть бути інтерсуб'єктивно перевірені іншими дослідниками.

Але головне те, що в усіх цих випадках існує справжня каузальна взаємодія між об'єктом дослідження і нами самими. У кожному випадку об'єкт відносно пасивний, тоді як ми активно його досліджуємо; так само, як людина, яка сидить для написання портрету, є відносно пасивною, тоді як художник активний. Але людина є, і її присутність справляє каузальний вплив на художника.

Я підкреслював, що послідовність натуральних чисел, оскільки вона нескінченна, не може бути фізично реалізована, або втілена. Вона є невітленим, абстрактним об'єктом світу 3. Те саме стосується кожного припущення, або теорії, якщо ми отожднюємо припущення, або теорію – тобто його логічний зміст – з системою всіх теорем, які з неї можна вивести, тобто з відповідною дедуктивною системою. Така теорія, або така система, нескінченна і може бути сповнена несподіванок. Так, для Ейнштейна, мабуть, було несподіванкою, коли він невдовзі після написання своєї першої статті про спеціальну теорію відносності з'ясував, що з неї можна вивести відому нині формулу $E = mc^2$ як теорему.

XIII

Втілення об'єктів світу 3 у світі 1, таких як рукописні книги, друковані книги або статті в журналах, є надзвичайно важливими; але вони важливі не як об'єкти світу 1, а як об'єкти світу 3. Прикладами інших таких утілень об'єктів світу 3 у світі 1 є: географічна карта, схема будівлі, двигуна, автомобіля або літака. Такі карти чи схеми ґрунтуються на теоріях; вони, точно так само, як і книги, є втіленнями об'єктів світу 3. Їхня каузальна дієвість цілком очевидна: такі карти і схеми нової гавані чи нового аеропорту справді відіграли важливу роль у зміні світу 1. Але, як і книги, вони не мають цінності для тих, хто не вміє їх читати.

Однак не тільки карти і схеми є об'єктами світу 3: плани дій також; і до них можна віднести комп'ютерні програми.

Для всіх цих об'єктів світу 3 дуже характерним є те, що вони можуть бути покращені за допомогою критики. І для них дуже характерно, що критика може бути взаємною: вона може лунати від людей, які не мають жодного стосунку до початкової ідеї. Це ще один аргумент на користь об'єктивності об'єктів світу 3 і того, що вони можуть стимулювати людей до міркувань: а це значить, *змушувати* їх думати. Критична співпраця у проектуванні стала модною, і вона стає все більш поширеною. Але це стара ідея. Едмунд Берк, британський державний діяч і політичний теоретик, двісті років тому писав про критичне коригування або виправлення політичних і військових планів: «На своєму шляху я знав і ... співпрацював з великими людьми; і я ще не бачив жодного плану, який не був би виправлений спостереженнями тих, хто значно поступався в розумінні людям, які взяли на себе ініціативу в цій справі».⁹

Зрозуміло, що коли Берк говорить тут про плани, він має на увазі об'єкти світу 3, а не конкретні процеси мислення людей, які співпрацюють. Ці конкретні процеси мислення допомагають *покращити* абстрактний спільний план. Вони складаються з критики абстрактного спільного плану, і тому мають бути каузально зумовлені абстрактним планом, а особливо цілями – ще не існуючими цілями, – які він передбачає досягти. Критична співпраця над абстрактним планом передбачає об'єктивність плану. Більше того, стверджуючи, що план можна покращити за допомогою критики, Берк указує на

⁹Я використав цей уривок з Берка як один з епіграфів до першого тому нещодавнього видання *The Open Society and Its Enemies* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963, 1977; Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1966).

аспект об'єктів світу 3, який робить їх знову схожими на об'єкти світу 1: можна працювати над об'єктом світу 3, майже як механік працює над двигуном, і покращувати його показники.

XIV

Дозвольте мені повернутися до моєї початкової центральної тези. Моя теза полягала у тому, що об'єкти світу 3, такі як теорії, відіграють величезну роль у зміні нашого середовища світу 1 і що через їхній непрямий каузальний вплив на матеріальні об'єкти світу 1 ми повинні розглядати об'єкти світу 3 як реальні. Тут нічого не залежить від використання слова «реальний»: моя теза полягає у тому, що наші теорії світу 3 і наші плани світу 3 каузально впливають на фізичні об'єкти світу 1; що вони мають каузальну дію на світ 1.

Цей вплив, наскільки мені відомо, завжди опосередкований. Теорії світу 3, плани і програми дій світу 3 завжди повинні бути *осягнуті* або *зрозумілі розумом* (mind), перш ніж вони призведуть до людських дій і до змін у нашому фізичному середовищі, таких як будівництво аеропортів або літаків. Мені здається, що втручання розуму, а отже і світу 2, є неодмінним, і що тільки втручання психічного світу 2 дозволяє об'єктам світу 3 опосередковано каузально впливати на фізичний світ 1. Отже, для того, щоб спеціальна теорія відносності могла вплинути на створення атомної бомби, різні фізики повинні були зацікавитися теорією, вивчити її наслідки і *осягнути* ці наслідки. Людське розуміння, а відтак і людський розум, здається, є абсолютно незамінними.

Дехто думає, що комп'ютери теж можуть це робити, адже вони можуть прораховувати логічні наслідки теорії. Без сумніву, можуть, якщо ми їх сконструювали і навчили їх за допомогою комп'ютерних програм, які ми придумали.

Таким чином, я приходжу до думки, що психічно-тілесний дуалізм ближчий до істини, ніж матеріалістичний монізм. Але дуалізму недостатньо. Ми маємо визнати світ 3.

XV

Згадавши про комп'ютери, я відчуваю, що повинен сказати кілька слів з приводу питання, яке сьогодні багато обговорюється. Чи можуть комп'ютери мислити? Я без вагань відповім на це питання категоричним «ні». Чи зможемо ми коли-небудь побудувати машини, подібні до комп'ютерів, які зможуть мислити? Тут моя відповідь трохи більш

нерішуча. Після польоту на Місяць і відправки одного-двох космічних кораблів на Марс не варто догматично ставитися до того, що може бути досягнуто. Однак я не думаю, що ми зможемо створити свідомі істоти (*conscious beings*), не створивши спочатку живі організми; а це, як видається, досить складно. Свідомість має біологічну функцію у тварин. Мені зовсім не здається ймовірним, що машина може бути свідомою, якщо вона *не має потреби* у свідомості. Навіть ми самі засинаємо, коли наша свідомість не виконує жодної функції.

Відтак, доки нам не вдасться штучно створити життя, життя, націлене на довготривале виживання, і навіть більше – штучних саморухомих тварин, які потребують своєрідного пілота, я не думаю, що свідомий штучний інтелект стане реальністю. Насправді, як би мене не вражала потужність комп'ютерів, я вважаю, що навколо них здійнялося занадто багато галасу.

XVI

Якщо я правий, що фізичний світ був змінений продуктами *людського розуму* світу 3, що діють через посередництво (*intervention*) *людського розуму*, то це означає, що світи 1, 2 і 3 можуть взаємодіяти і, отже, що жоден з них не є каузально замкнутим. Теза про те, що фізичний світ не є каузально замкнутим, але що на нього може впливати світ 2 і, через його посередництво, світ 3, здається особливо важкою для матеріаліста-моніста, або ж фізикаліста, щоб її прийняти.

І все ж, ця відкритість матеріального світу 1 до впливів ззовні є лише однією з тих речей, які постійно демонструє нам досвід. Тому немає підстав вважати, що людський мозок сильно змінився за останні сто років; але наше матеріальне середовище змінилося до невпізнання як через наші заплановані дії, так і через непередбачувані наслідки наших запланованих дій. Авжеж, матеріаліст пояснить все це в термінах процесів нашого мозку; і слід визнати, що вони відіграють певну роль у посередництві впливу світу 3 через світ 2 на світ 1. Але найбільші зміни сталися у світі 3, у наших теоріях. Вони мають, метафорично кажучи, своєрідне власне життя, хоча вони значною мірою залежать від нашої свідомості і, дуже ймовірно, також від нашого мозку.

Я вважаю, що це означає заплосчувати очі на очевидне і пояснювати очевидне, якщо ми заперечуємо, що світ 1 каузально відкритий для світу 2, а через нього – для світу 3.

XVII

Треба також згадати про тісний зв'язок між тим, що я називаю світом 3, і тим, що антропологи називають «культура». Ці два поняття практично тотожні. Обидва можна описати як світ продуктів людського розуму; а термін «культурна еволюція» охоплює майже те саме, що я мав би назвати «еволюція світу 3».

Однак антропологи схильні не розрізняти втілення об'єктів світу 3 у світі 1 від самих об'єктів світу 3. Це призводить до значної відмінності між їхнім баченням і моїм, а також між нашими двома поглядами на всесвіт.

XVIII

У підсумку, ми приходимо до такої картини всесвіту. Існує фізичний всесвіт, світ 1, з його найважливішим під-всесвітом, світом живих організмів.

Світ 2, світ свідомого досвіду, виникає як еволюційний продукт зі світу організмів.

Світ 3, світ продуктів людського розуму, виникає як еволюційний продукт зі світу 2.

У кожному з цих випадків продукт, що виникає, має величезний зворотний вплив на світ, з якого він виник. Наприклад, фізико-хімічний склад нашої атмосфери, який містить так багато кисню, є продуктом життя – зворотним ефектом життя рослин. І, особливо, виникнення світу 3 має величезний ефект зворотного зв'язку на світ 2 і, через його посередництво, на світ 1.

Ефект зворотного зв'язку між світом 3 і світом 2 має надважливе значення. Наші розуми є творцями світу 3; але світ 3, у свою чергу, не тільки інформує наші розуми, але й значною мірою створює їх. Власне ідея Я (self) залежить від теорій світу 3, особливо від теорії часу, яка лежить в основі ідентичності Я, Я вчорашнього, сьогоднішнього і завтрашнього. Вивчення мови, яка є об'єктом світу 3, саме по собі є частково творчим актом, а частково ефектом зворотного зв'язку; і повне усвідомлення себе (full consciousness of self) закріплене в нашій людській мові.


Наше ставлення до роботи – це ставлення зворотного зв'язку: наша робота зростає через нас, і ми зростаємо через нашу роботу.

Це зростання, ця само-трансценденція, має раціональну і нераціональну сторони. Розробка нових ідей, нових теорій є частково

нерациональною. Це є питанням того, що називається «інтуїція» або «уява». Але інтуїція схильна до помилок (fallible), як і все людське. Інтуїцію потрібно контролювати за допомогою раціональної критики, яка є найважливішим продуктом людської мови. Цей контроль через критику є раціональним аспектом зростання знань і нашого особистого зростання. Це одна з трьох найважливіших речей, які роблять нас людьми. Дві інші – це співчуття та усвідомлення нашої схильності до помилок.

Переклад з англійської О.П. Панафідіної.

Надійшла до редакції 24 червня 2024 р.

 <https://doi.org/10.55056/apm.7733>

ЕМЕРДЖЕНТНА ТЕОРІЯ УМА ДЖОНА ДЬЮЇ

Передмова до перекладу сьомого розділу «Природа, життя і тіло-ум» із книги Джона Дьюї *Досвід і природа*

Андрій Леонов

Анотація. У статті надається короткий історико-філософський коментар до першого українського перекладу сьомого розділу, «Природа, життя і тіло-ум», із книги Джона Дьюї *Досвід і природа*, що була вперше опублікована у 1925 році й з того часу вважається філософським *magnum opus* Дьюї. Цей коментар включає короткий огляд історії появи книги, опис її структури та значущості як у час її появи, так і з точки зору сучасності.

У статті коротко розглядається головна методологія книги, а саме метод емпірико-натуралістичної філософії Дьюї, який має назву *денотативного методу*, що розглядає поняття досвіду із функціональної точки зору, та сутність якого можна узагальнити патерном *практика-теорія-практика*. Впровадження такого методу, на думку Дьюї, зробить філософію більш практичною та ефективною.

Досвід і природа є чітким вираженням метафізики та філософії ума Дьюї загалом, а сьомий розділ є центральним стосовно його пропозиції щодо вирішення проблеми співвідношення ума й тіла зокрема. У зв'язку з цим, у статті коротко розглядається *емерджентна теорія ума* Дьюї, що є метафізичним вирішенням проблеми співвідношення ума й тіла та яка має за мету відновити *тяглість* між природою та досвідом.

Оскільки запропонований переклад є у певному сенсі експериментальним, той чи інший термінологічний підхід не має розумітися як істина в останній інстанції, а отже, будь-які конструктивні критичні коментарі, корективи та побажання тільки вітаються. Прагматичний підхід до філософії та філософування є сутнісно *фалібілістським*, і філософський переклад аж ніяк не є тому виключенням.

Цей переклад є частиною святкування, присвяченого сторіччю публікації книги *Досвід і природа*, що проводиться Центром вивчення Дьюї (Center for Dewey Studies), що знаходиться у Південноіллинойському університеті Карбондейл (Southern Illinois University Carbondale).

Ключові слова: Джон Дьюї, *Досвід і природа*, прагматизм, денотативний метод, досвід, емерджентна теорія ума, тіло-ум.

Джон Дьюї (1859-1952) – відомий американський філософ, освітнянин і теоретик освіти, який поряд із Чарльзом Пірсом (1839-1914) і Вільямом Джеймсом (1842-1910) є одним із засновників та головних представників традиції класичного американського прагматизму. Як вдало підсумовує відомий дослідник філософії Дьюї, Стівен Фесмаєр, «Дьюї народився у Вермонті у 1859 році, тобто у той самий рік, коли було опубліковано *Походження видів* Чарльза Дарвіна, і помер у 1952 році у Нью-Йорку, тобто у рік, коли було здетоновано першу водневу бомбу» [5, с. 33]. Таким чином, можна тільки уявити ту кількість історичних подій, які Дьюї пережив у своєму життєвому досвіді.

Дьюї був дуже продуктивним автором та за час свого життя написав та опублікував чимало робіт. Як зазначає Фесмаєр, ним було опубліковано 32 книжки, більше 600 статей та есеїв і 135 рецензій, а *Зібрання робіт Джона Дьюї* (The Collected Works of John Dewey) – критичне видання його робіт, що налічує 37 томів – містить приблизно 8 мільйонів слів [там само, с. 10].¹ Серед його робіт можна виокремити не одну, яка зробила свій внесок у ту чи іншу сферу філософії, але існує загальний консенсус у тому, що головною філософською роботою Дьюї, його *tagmatopoeia* ([3, с. 404]; [4, с. 215]; [7]), є праця, що була вперше опублікована у 1925 році і має назву *Досвід і природа* (Experience and Nature).²

Досвід і природа складається із 10 розділів, кожний із яких у певному сенсі є також окремою розвідкою. Структура книги є наступною: 1) «Досвід і філософський метод» (Experience and Philosophic Method); 2) «Існування як хитке і як стійке» (Existence as Precarious and as Stable); 3) «Природа, цілі та історії» (Nature, Ends and Histories); 4) «Природа, засоби і знання» (Nature, Means and Knowledge); 5) «Природа, комунікація і значення» (Nature, Communication and Meaning); 6) «Природа, ум і суб'єкт» (Nature, Mind and the Subject); 7) «Природа, життя і тіло-ум» (Nature, Life and Body-Mind); 8) «Існування, ідеї і свідомість» (Existence, Ideas and Consciousness); 9) «Досвід, природа і мистецтво» (Experience, Nature and Art); та 10) «Існування, цінність і критика» (Existence, Value and Criticism).³

¹Згідно з іншим відомим дослідником філософії Дьюї, Девідом Гільдебрандом, загальна кількість публікацій Дьюї налічує 40 книг та приблизно 700 статей у більш ніж 140 журналах [7].

²У цій статті я посилаюся на критичне видання книги за редакцією Джо Енн Бойдстон (див.: [3]).

³Книга *Досвід і природа* була результатом трьох лекцій, а саме «Існування як стійке і хитке» (Existence as Stable and Precarious), «Існування, цілі,

До уваги читача пропонується перший український переклад сьомого розділу «Природа, життя і тіло-ум». Як було зазначено вище, книга була вперше опублікована у 1925 році, а отже, наступний, 2025 рік, маркує сто років із часу її першого виходу у світ.⁴ Саме у цій книзі можна побачити як чітке вираження метафізики та філософії ума (philosophy of mind) Дьюї загалом, так і його пропозицію щодо вирішення проблеми співвідношення ума й тіла (the mind-body problem)⁵

та оцінювання» (Existence, Ends, and Appreciation) і «Існування, засоби, і знання» (Existence, Means, and Knowledge), що були прочитані у 1922 році та присвячені редакторів журналу *Open Court*, засновнику відомого американського філософського журналу *The Monist*, філософу науки і компаративної релігії, Полу Карусу (1852-1919), у рік смерті та на честь пам'яті якого було засновано однойменну фундацію та лекції, «призначені заохочувати та увічнювати філософські студії вищого ґатунку і застосовувати їх відносно людських проблем» [4, с. 208]. Дьюї був першим запрошеним лектором фундації і саме «лекціями Каруса» (the Carus Lectures) називалися три вищезгадані лекції, що впродовж трьох років були розвинуті у книгу *Досвід і природа* ([3, с. 402-403]; [4, с. 208]).

⁴Цей переклад є частиною святкування, присвяченого сторіччю книги, яке проводиться *Центром вивчення Дьюї* (Center for Dewey Studies).

⁵Mind є настільки полісемантичним поняттям, що будь-яка спроба надати універсальний (тобто, на всі випадки життя) та безпомилковий варіант його перекладу буде швидше за все приречена на поразку. Саме тому, при його перекладі, краще виходити із *контексту* того чи іншого твору, який перекладається. Але, тоді одразу виникає питання стосовно того, що таке «контекст». Тут також навряд чи можна дійти до спільного знаменника, оскільки думки відносно значення цього поняття можуть дещо різнитися. Тут, під контекстом мені насамперед йдеться про (i) специфічне вживання цього поняття самим автором та (ii) історико-філософський вимір.

(i) Принаймні у книзі *Досвід і природа*, Дьюї чітко розрізняє між поняттями mind і consciousness. Останні не є синонімами, а радше consciousness є аспектом чи частиною mind. Переклад consciousness як *свідомість* ні в кого не викликає сумнівів і вже є твердо ustalеним. Але якщо тут ми будемо перекладати і mind як «свідомість», то в результаті отримаємо нерозрізнення між цими поняттями, що призведе до категорійної помилки, оскільки відбудеться звуження цілого (mind) до його частини (consciousness). У зв'язку з цим, існує потреба у чіткому розрізненні між поняттями mind і consciousness.

З цього випливає, що і philosophy of mind Дьюї не є ідентичною із його philosophy of consciousness. Оскільки consciousness є частиною чи аспектом mind, то і philosophy of consciousness є частиною чи аспектом philosophy of mind, і зводить останню до першої було би також категорійною помилкою.

Якщо перекладати mind як «психіка», то тоді не відбудеться розрізнення між поняттями mind і psyche (поняття, яке Дьюї також вживає), що у свою чергу може призвести до втрати різниці між такими категоріями як «psycho-physical» і «body-mind».

Mind як «дух» чи «душа» також не надто годиться, оскільки Дьюї оперує поняттями як spirit, так і soul. Mind як «розум» може призвести до нерозрізнення його з поняттями reason і intelligence, які Дьюї активно вживає.

зокрема. І тут сьомий розділ твору займає центральне місце.

У 1929 році *Досвід і природа* отримала своє друге видання, де головних змін (а точніше сказати, «повного перегляду»⁶) зазнав тільки перший розділ книги «Досвід і філософський метод», тоді як всі інші розділи залишилися без втручань. Друге видання також відрізняється й тим, що має Передмову до всієї книги, де можна побачити «підсумок думки книги у порядку її розвитку» [3, с. 3]. Як зазначає сам Дьюї у Передмові, головною метою книги є заміна традиційного поділу між природою та досвідом на ідею *тяглості* (continuity) між ними [там само, с. 9]. Назва книги, «Досвід і природа», на думку автора, позначає саме ту філософію, яка у ній і втілюється, а саме «емпіричний натуралізм», «натуралістичний емпіризм», чи «натуралістичний гуманізм» [там само, с. 10]. Досвід і є тим засобом, який допомагає нам напряму взаємодіяти із природою та встановлювати тяглість із нею, а «метод емпіричного натуралізму», на думку Дьюї, і є тим єдиним способом, який нам дозволить «вільно прийняти точку зору і висновки сучасної науки» [там само, с. 4].

Уособленням такого методу емпірико-натуралістичної філософії є «*денотативний метод*» (denotative method) [там само, с. 16], який слугує стартовою точкою книги, і результатом якого, як видається, і є сама книга. Це емпіричний метод, який розглядає поняття «до-

Отже, у цьому контексті, варто обрати такий варіант перекладу mind, який був би відмінний від вищезгаданих категорій. На мою думку, українське слово «ум» добре виражає саме той *сенс*, який Дьюї вкладає у поняття mind.

(ii) Можна обережно зауважити, що переклад mind як «ум» також певним чином встановлює історико-філософську *тяглість*. Адже відомо, що англійське поняття mind походить від латинського поняття *mens*. А тим, хто запровадив це поняття у сучасну філософію є її батько Рене Декарт. Декартівський *mens* в англійській літературі перекладається як mind. Якщо ж говорити про український переклад *mens*, то вже досить усталеною тенденцією є передавати його українським словом «ум» ([8]; [11]; [9]; [10]). Але ж той самий mind, який Дьюї намагається переосмислити і, як наслідок, втілити (embody), й таким чином подолати дуалізм між mind і body, походить від Декартівського *mens*. Отже, якщо Декартівський *mens* українською перекладається як «ум», то тоді було би логічним слідувати такому прикладу і також перекладати mind як «ум» українською відповідно.

Отже, у цьому контексті philosophy of mind радше постає як *філософія ума*, а не «філософія свідомості». А вираз the mind-body problem постає як *проблема співвідношення ума й тіла*, а не «психофізична проблема» чи «проблема співвідношення душі й тіла» відповідно.

⁶Дьюї починає передмову до другого видання наступним чином: «Публікація цього нового видання надала можливість повністю переписати перший розділ, а також зробити декілька незначних виправлень по всій книжці» [3, с. 3]. Під «незначними виправленнями» мається на увазі саме друкарські помилки (див. текстовий коментар [там само, с. 402-413]).

свіду» (experience) з функціональної точки зору. Сам досвід являє собою функціональне ціле, що має наступні функціональні частини, а саме «первинний досвід» (primary experience) і «вторинний досвід» (secondary experience). Первинний досвід є нашим спільним чи повсякденним досвідом, або *практичним* рівнем буття. Тут речі *маються* (had), і саме на цьому рівні виникають проблеми і проблемні ситуації, що потребують вирішення. Вторинний досвід є досвідом *теоретичним*. На цьому рівні речі *пізнаються* (known). Дьюї вважає, що природничі науки спромоглися подолати прірву між досвідом і природою, оскільки їхня методологія полягає у тому, щоб завжди повертатися до об'єктів первинного досвіду із поля вторинного досвіду для тестування та перевірки гіпотез та висновків останнього. Успіх сучасної науки й полягає у тому, що на методологічному рівні вона змогла подолати прогалину між практичним і теоретичним рівнями нашого досвіду. Тоді як філософія, хоч і розпочинає свій шлях із об'єктів первинного чи повсякденного досвіду, все ж, як правило застрягає на рівні теоретичному, і як наслідок не повертається до практичного рівня, з якого філософування у першу чергу й бере свій початок. Ба більше, філософія є настільки схильною до реїфікації своїх теоретичних висновків, що починає тлумачити власні абстракції саме як об'єкти первинного досвіду. Такого роду помилку реїфікації Дьюї називає «*направду* філософською помилкою» (the philosophic fallacy), яка полягає у «перетворенні кінцевих функцій у попереднє існування» [3, с. 34].⁷ Але власне ритм «*практика-теорія-практика*» [7] має за мету покінчити з такого роду реїфікацією і в принципі й позначає патерн денотативного чи емпіричного методу Дьюї, який філософія має впровадити у свій обіг для того, щоб бути дійсно ефективною.

Отже, вражений успіхом природничих наук, Дьюї намагається врятувати свою царину – філософію – від інтелектуальної стагнації, ознакою якої є «інтелектуалізм».⁸ Шляхом такого порятунку Дьюї бачить втілення у філософію того, що й зробило науку успішною, а саме її експериментального чи емпіричного (денотативного) *методу*.

⁷Стівен Фесмаєр [5, с. 64-69] визначає «*направду* філософську помилку» як *помилку гіпостатизації* (fallacy of hypostatization).

⁸Тобто «теорія, що все досвідчування (experiencing) є модусом пізнання (knowing), і що всі предмети дослідження, вся природа, мають у принципі бути редуковані і трансформовані до тих пір, поки не будуть визначатися у термінах, які є ідентичними з характеристиками, що є представлені витонченими (refined) об'єктами науки як такої» [3, с. 28].

В результаті застосування такого методу ми отримуємо «перегляд і реконструкцію висновків, звітів числа історичних систем», що має призвести до «кращого розуміння того, що вже є надбанням спільного (common) досвіду людства» [3, с. 39-40].

Одним із прикладів такого застосування є спроба вирішити проблему співвідношення ума й тіла. Уже в передмові до книжки, Дьюї натякає, що «відокремлення природи і досвіду одне від одного» і породжує проблему як таку, оскільки «беззаперечний зв'язок» між мисленням та тілом видається як «невирішувана таємниця» [там само, с. 7-8]. Й тому, «відновлення тяглості» (restoration of continuity) між природою та досвідом має вирішити як проблему співвідношення між умом та тілом, так і загалом будь-які проблеми, що виникають у результаті того, коли така тяглість ігнорується [там само].

Саме сьомий розділ «Природа, життя і тіло-ум» і є тим розділом, де Дьюї пропонує свій варіант відновлення такого роду тяглості. У зв'язку з цим, цей розділ можна вважати центральним відносно всієї книги, а проблему співвідношення ума та тіла – як центральну проблему, яку Дьюї намагається вирішити. На метафізичному рівні, тяглість розуміється як «емерджентність» (emergence), а «“емерджентна” теорія ума» (emergent theory of mind) [там само, с. 207] слугує метафізичним вирішенням проблеми⁹ і становить «відновлення тяглості», про яку Дьюї заявляє у передмові до другого видання книги у 1929 році.

Загалом, теорія емерджентизму Дьюї виділяє три онтологічні рівні чи плато: «фізичне» (physical), «психо-фізичне» (psycho-physical) і «ум» (mind) або «ментальне» (mental). Перший рівень, *фізичне*, денотує те, що піддається фізико-математичному опису [там само, с. 208]. Другий рівень, *психо-фізичне*, позначає сферу «життя» [там само] чи «активність організмів як таких», яка виражається патерном «потреба-вимога-задоволення» [там само, с. 195-196], тоді як третій рівень, *ум* чи *ментальне*, є ознакою втіленої в органічне життя «організованої системи значень» [там само, с. 230, 231]; [7], обумовленої виникненням і розвитком комунікації, мови [3, с. 198], на що особливо вказує той наголос, який Дьюї робить на поняття *сене* (sense) і *сигніфікація* (signification) [там само, с. 200].

Варто також звернути увагу, що окрім категорії «психо-фізичного», Дьюї оперує поняттям «тіло-ум» (body-mind). Отже, якщо під психо-

⁹Наскільки, власне, емерджентизм Дьюї є вичерпним, коли йдеться про його вирішення проблеми співвідношення ума й тіла (див.: [12]).

фізичним розуміти царину органічної активності як такої, то *тіло-ум* радше вказує на *втіленість* ума, і є таким чином прямим передвісником того, що зараз називається теорією енактивізму та позначається схемою *мозок-тіло-світ* (brain-body-world) (див., напр.: [14]; [2]; [6]), адже, як зазначає Дьюї, «бачити організм у природі, нервову систему – в організмі, мозок – у нервовій системі, кору – у мозку є відповіддю на проблеми, що переслідують філософію» [3, с. 224].

Цікавим є і той факт, що перше видання *Досвіду і природи* Дьюї було опубліковано у тому ж році, в якому з'явилася й відома праця Чарльза Броуда *Ум і його місце у природі* (The Mind and Its Place in Nature), з її теорією «емерджентного матеріалізму» [1]. Ця робота Броуда вважається «останньою істинно головною працею» із традиції «британського емерджентизму» [13, с. 19]. Цей факт підіймає питання наскільки «американський емерджентизм» Дьюї перекликається із британським емерджентизмом Броуда та інших його представників. А американський філософ Рой Вуд Селарс, який є батьком іншого відомого американського філософа Вілфрида Селарса, у своїй рецензії 1926 року на *Досвід і природу*, мав подив з того, що «теорія емерджентності» Дьюї не була ідентифікована автором із його власною філософією «еволюційного натуралізму» [16, с. 91], яку Селарс описав у своїй однойменній книзі 1922 року [15]. Це дозволяє поставити емердженту теорію ума Дьюї у цікаву історичну перспективу, яка створює підґрунтя для подальших історико-філософських досліджень на цю тему.

Наостанок, хотілося би наголосити, що цей переклад є у певному сенсі експериментальним, і як наслідок, той чи інший термінологічний підхід не має розумітися як істина в останній інстанції, а отже, будь-які конструктивні критичні коментарі, корективи та побажання тільки вітаються. Прагматичний підхід до філософії та філософування є сутнісно *фалібілістським*, і філософський переклад аж ніяк не є тому виключенням.

References

1. Broad C. The Mind and Its Place In Nature. London : Routledge and Kegan Paul, 1925.
2. Crippen M., Schulkin J. *Mind Ecologies: Body, Brain, and World*. Columbia University Press, 2020.

3. *Dewey J.* Experience and Nature. In *The Later Works, 1925-1953*. Vol. 1 : 1925. Southern Illinois University Press, 2008.
4. *Dykhuisen G.* The Life and Mind of John Dewey. Southern Illinois University Press, 1973.
5. *Fesmire S.* Dewey. Routledge, 2015.
6. *Johnson M., Schulkin J.* Mind in Nature: John Dewey, Cognitive Science, and a Naturalistic Philosophy for Living. MIT Press, 2023.
7. *Hildebrand D.* John Dewey. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/dewey/>, 2024.
8. *Khoma O.* Ingenium i «deduktyvnyi metod» Dekarta. *Sententiae*. 2010. Vol. XXII (1). S. 192-207.
9. *Khoma O.* (ukl.). Medytatsii Dekarta u dzerkali suchasnykh tlumachen : Zhan-Mari Beisad, Zhan-Liuk Marion, Kim San On-Van-Kun / Per. z fr. i lat. Oleh Khoma i Andrii Baumeister. Kyiv : Dukh i litera, 2014.
10. *Khoma O.* (ukl.). Medytatsii Dekarta u dzerkali suchasnykh tlumachen : Zhan-Mari Beisad, Zhan-Liuk Marion, Kim San On-Van-Kun (2-e vyd.) / Per. z fr. i lat. Oleh Khoma i Andrii Baumeister. Kyiv : Dukh i litera, 2021.
11. *Khoma O.* Piznavalni instantsii v Dekartovii terminologii. *Filosofska dumka*. 2011. Vol. 3. S. 120-132.
12. *Leonov A.* Qualitative Naturalism as Dewey's Ultimate Solution to the Mind-Body Problem. *The Pluralist* (forthcoming).
13. *McLaughlin B.* The Rise and Fall of British Emergentism. In *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*. The MIT Press, 2008.
14. *Rockwell T.* Neither Brain nor Ghost: A Nondualist Alternative to the Mind-Brain Identity Theory. The MIT Press, 2005.
15. *Sellars R.W.* Evolutionary Naturalism. Open Court, 1922.
16. *Sellars R.W.* Experience and Nature. Book Review. *The Journal of Religion* 6 (1), 1926.

JOHN DEWEY'S EMERGENT THEORY OF MIND

Preface to the translation of the seventh chapter, «Nature, Life and Body-Mind», from John Dewey's *Experience and Nature*

Andrii Leonov

Abstract. This paper provides a short historical-philosophical commentary on the first Ukrainian translation of the seventh chapter, «Nature, Life and Body-Mind», from John Dewey's *Experience and Nature*, first published in 1925, and which has since been regarded as Dewey's philosophical *magnum opus*. This commentary includes a short history of the book, a description of its structure, as well as a brief consideration of its significance from both historical and contemporary perspectives.

The paper briefly discusses the book's main methodology, *denotative method*, which treats experience from a functional perspective the essence of which can be thought of as the *practice-theory-practice* pattern. For Dewey, implementing this method into philosophy should make the latter more practical and effective.

Experience and Nature is a clear expression of Dewey's overall metaphysics and philosophy of mind and the book's seventh chapter is central when it comes to Dewey's solution to the mind-body problem. Thus, the paper briefly discusses Dewey's *emergent theory of mind*, which is Dewey's metaphysical solution to the mind-body problem, and which aims at restoring the *continuity* between nature and experience.

Since this translation is in a sense experimental, this or that terminological approach should not be understood as the ultimate truth. Thus, any constructive criticism, correctives and suggestions are welcomed. The pragmatic approach to philosophy and philosophizing is essentially *fallibilist*, and philosophical translation is in no way exception to that.

This translation is a part of Dewey's *Experience and Nature* Centennial celebration organized by Center for Dewey Studies at Southern Illinois University Carbondale.

Keywords: John Dewey, *Experience and Nature*, pragmatism, denotative method, experience, emergent theory of mind, body-mind.

Надійшла до редакції 19 листопада 2024 р.

Леонов Андрій Юрійович

Кафедра філософії

Центр вивчення Дьюї

Університет Південного Іллінойсу

м. Карбондейл, штат Іллінойс

62901

США

Leonov Andrii

Department of Philosophy

Center for Dewey Studies

Southern Illinois University

Carbondale, Illinois

62901

USA



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



andrii.leonov@siu.edu



<https://doi.org/10.55056/apm.7745>

ДОСВІД І ПРИРОДА.

РОЗДІЛ 7. ПРИРОДА, ЖИТТЯ І ТІЛО-УМ*

Джон Дьюї

Серія культурних досвідів висвітлює серію розбіжних концепцій щодо відношення ума¹ (mind) до природи взагалі та до органічного тіла зокрема. Грецький досвід включав у себе справи, які щедро винагороджували споглядання вільних людей; вони насолоджувалися громадянським (civic) життям у всьому його багатстві й повноті з рівномірною адаптацією до природних оточень (surroundings). Тим, хто повністю володів такого роду життям, воно здавалося граційною кульмінацією природи, а органічне тіло було саме тим засобом (medium), через який ця кульмінація мала місце. Оскільки будь-яка створена річ знаходиться під впливом природної випадковості, смерть не була проблемою; породжена істота бере участь, допоки це можливо, в умі та вічних формах, а потім благочестиво поєднується з тими самими силами, що її й породили. Але життя не завжди існує у такій щасливій рівновазі (happy equilibrium): воно є також обтяжливим, спустошливим, а громадянське (civil) життя – корумпованим та жорстким. За таких умов дух (spirit), який вірить, що він створений за образом божественного вічного духу, одвічність якого він належно поділяє, знаходить себе чужаком та палігримом у дивному й занепалому світі. Його присутність у такому світі й перебування у матеріальному тілі, що є частиною того ж світу, стають

*Переклад здійснений за виданням: *Dewey J. Experience and Nature*. Open Court Publishing Company, 1925.

¹Тут і надалі поняття mind буде перекладатися як «ум». Останній має розумітися як певний аналог й синонім поняття «психіка» чи поняття «свідомість» у найширшому сенсі. – *Прим. пер.*

загадкою. Сцена знову змінюється. Природа мислиться (is conceived) як цілковито механічна. Існування серед природи, а саме існування як її частки, тіла, яке наділене життям, маніфестує мислення (thought) та має (enjoying) свідомість (consciousness), є таємницею.

Ця серія досвідів з їх відповідними філософіями показує характерні фактори у проблемі відношення життя й ума до тіла. Для греків все життя було психікою (psyche), оскільки воно було саморухом, і тільки душа (soul) рухає саму себе. Те, що у світі, де рух відбувається вгору і вниз, вперед і назад, по колу, повинен бути ще й саморух, є дійсно цікавим, але ніяк не дивним чи неналежним. Свідчення факту саморуху прямо мається (directly had)² у сприйнятті; до певної міри його виявляють навіть рослини, а отже вони мають душу, яка, хоч і є тільки рослинною, але все ж слугує природною умовою як для тваринної душі, так і для раціонального ума. Органічне тіло займає характерну (distinctive) позицію в ієрархії буття. Воно є найвищою актуальністю фізичних потенційностей природи, і в свою чергу, є також і потенційністю ума. Грецька думка, як і грецька релігія, грецька скульптура й відпочинок, благочестиво приділяють увагу людському тілу.

У християнстві Св. Павла та його послідовників тіло стає земним, плотським, похитливим (lustful) і пристрасним; дух – богоподібний й одвічний; плоть – тлінна; дух – нетлінний. На тлі надприродної релігії тіло мислилося як моральне приниження. Оскільки тіло є матеріальним, вирок також поширювався й на все, що є також матеріальним; метафізичне знецінення, накладене на матерію Платоном й Аристотелем, стає в аскетичній думці моральним і сутнісним знеціненням. Гріх коріниться у волі; але нагоди (occasions) для гріха приходять з похотей (lusts) тіла; апетити й бажання спричиняються тілом, відволікають увагу від духовних речей; у результаті ми отримуємо хтивість (concupiscence), гнів, гордість, любов до грошей і розкоші, земні амбіції. Технічно, каркас Аристотелевої думки зберігся схоластами. Святий Тома Аквінський повторює його формули щодо життя й тіла майже слово-в-слово. Але актуально й субстанційно це формальне взаємовідношення спотворилося (distorted) й зіпсувалося (corrupted) через спокушання

²Іноді слова have і had вживаються не для позначення простої наявності чогось, а як апеляція до нашого *переживання* чи *переживань*, що часто протиставляється ситуації, коли речі є (пі)знаними (known/cognized). Такий стан речей позначає ключову різницю між так званим «первинним досвідом» (primary experience) та «вторинним досвідом» (secondary experience) відповідно. – *Прим. пер.*

духу плоттю, маніфестованого у гріхопадінні людини й у природі Адамового гріха. Додайте до цього морального страху плоті ще й інтерес у воскресінні в іншому світі задля вічного блаженства (bliss) чи горя (woe), й таким чином ми матимемо завершену антитезу духу й матерії. Однак, всупереч цій антитезі, вони є поєднаними у тілі людини. Дух є простим, єдиним (one), незмінним і незникненним (indissoluble); матерія ж є множинною, змінною та зникненою. Сама можливість поєднання таких протилежних речей сформувала проблему. Але вона була би віддаленою й технічною проблемою, цікавою тільки декільком спекулятивним мислителям, якби не її конкретизація через поняття безсмертя, що має проводитися у блаженстві чи невимовному горі, а також залежність такої кінцевої долі від життя, в якому похить плоті, разом зі світом амбіції і дияволом гордині, була постійною спокусою до гріха й таким чином нагодою для вічного прокляття.

Допоки Аристотелева метафізична доктрина наполягала на тому, що природа є впорядкованою серією від нижчих до вищих потенційностей та актуальностей, було можливим і нормальним збагнути природне тіло як найвищий термін у фізичних серіях й найнижчий термін у психічних (psychic) серіях. Тіло й займало саме таку посередню (intermediate) позицію, де будучи актуалізацією потенційностей фізичних якостей, воно було також і потенційністю щодо маніфестації власних ідеальних актуальностей. Окрім моральних та релігійних питань, у середньовічній думці не існувало жодної спеціальної проблеми стосовно співвідношення ума й тіла. Це було просто одним випадком універсального принципу потенційності як субстрату ідеальної актуальності. Але коли моральні та релігійні асоціації духу, душі та тіла набули повного розквіту, тоді як класична метафізика потенційного й актуального втратила свою репутацію, весь тягар питання співвідношення тіла, природи й людини, ума, духа й матерії було сконцентровано в окремій проблемі співвідношення тіла й душі. Коли люди перестали інтерпретувати й пояснювати факти шляхом потенційності та актуальності й почали робити це через каузальність, ум і матерія постали одне до одного у різочій несхожості; не виявилось жодних посередників (intermediates), які би здійснили поступовий перехід від чорноти тіла до білизни духу.

Ба більше, як класична, так і середньовічна думка надали впливовий емпіричний поштовх саме цій новій концепції всупереч своїм теоретично відмінним (divergent) основоположенням. Старий поділ на рослинні, тваринні й раціональні душі був, якщо застосований до людей, формулюванням й обґрунтуванням класових поділів у гре-

цькому суспільстві. Раби й механічні ремісники, оскільки вони жили лише на рівнях живлення (*nutritional*) та прагнення (*appetitive*), для практичних цілей символізувалися тілом – тобто як перепорою до ідеальних цілей (*ends*) і спокушанням до актів протилежних розуму (*reason*). Хороший громадянин, як у час миру, так і в час війни символізувався належною душею, тобто такою, що є схильною до розуму, застосовує мислення, але все ж обмежує свої операції тільки повсякденними справами, інфікованими матерією. Тільки наукові дослідники й філософи засвідчували чистий розум (*pure reason*), що має справу з ідеальними формами заради них же самих. Претензія цього класу на невіддільну (*inherent*) вищість символізувалася поняттям *nous*, тобто чистим іматеріальним умом. В елліністичній думці, між тілом, умом чи душею та духом постала тримірна відмінність. Дух вважався піднесеним над усіма світовими справами й актами, навіть морального ґтибу, й таким, що мав чисто «духовні» (імматеріальні) та релігійні цілі (*objects*). Ця доктрина стала свівзвучною із різким поділом, що був зроблений у християнстві для практичних моральних цілей, поміж плоттю й духом, гріхом й спасінням, бунтарством й покорою. Таким чином, досить абстрактний і технічний картезіанський дуалізм знайшов тут для себе вже підготовлене багате емпіричне поле, з яким можна було напряду злитися, що й надало інакше пустому формалізові конкретного значення (*meaning*)³ та змісту.

Однак, формалізм і нереальність самої проблеми⁴ залишаються власне у теоріях, що були запропоновані як її «вирішення». Вони простягаються від матеріалізму Гоббса, апарату душі, пінеальних залоз, тваринних духів Декарта до інтеракціонізму, перед-встановленої гармонії, окаяніалізму, паралелізму, панпсихічного ідеалізму, епіфеноменалізму, а також *élan vital* – величний набір. Таке різноманіття вирішень поряд із діалектичним характером кожної з доктрин, що й робить їх непреступними для емпіричної атаки, спонукають до висновку, що власне клопіт полягає не так у самих вирішеннях, а як у факторах, що визначають формулювання (*statement*) самої проблеми.

³Тут, і далі поняття *meaning* буде перекладатися як «значення». – *Прим. пер.*

⁴Йдеться про проблему співвідношення ума й тіла (*the mind-body problem*). Варто завважити, що *the mind-body problem* зазвичай перекладається українською як «психофізична проблема», або як «проблема співвідношення душі й тіла». Але оскільки, як далі буде видно, «психо-фізичне» є окремою категорією, що позначає стан речей до виникнення *mind*, й оскільки переклад останнього було обрано як «ум», а також тому, що Дьюї часто оперує й поняттям *soul*, яке й перекладається українською як «душа», то й переклад виразу *the mind-body problem* було обрано відповідно. – *Прим. пер.*

Якщо це так, то й спосіб виходу з цієї плутанини полягає саме у перегляді тих самих концепцій, в силу яких дана проблема й існує. Самі ці концепції насамперед не мають нічого спільного з проблемою співвідношення ума й тіла⁵ як такою, але вони напряду пов'язані із тими метафізичними проблемами, що лежать у її основі – а саме заперечення якості загалом (quality in general) стосовно природних подій; ігнорування темпоральної якості та догма вищої реальності щодо «причин» зокрема.

Говорячи емпірично, найбільш очевидна різниця між живими та неживими речами полягає у тому, що активності перших характеризуються потребами (needs), зусиллями (efforts), що є активними вимогами (demands) задовольнити (satisfy) потреби, й власне задоволенням останніх. Варто завважити, що терміни «потреба», «зусилля» та «задоволення» передусім застосовуються у біологічному сенсі (sense).

Під потребою розуміється умова напруженого розподілу енергій, наприклад коли тіло перебуває у стані неспокійної (uneasy) або нестійкої рівноваги. Під вимогою чи зусиллям розуміється той факт, що цей стан маніфестується в рухах тіла, що модифікують довкілля (enviroming) тіла таким чином, що вони, у свою чергу, реагують на тіло так, що це спонукає до відновлення характерного патерну активної рівноваги. Під задоволенням розуміється саме таке відтворення патерну рівноваги, що настає після змін у довкіллі (enviroment) завдяки взаємодіям (interactions)⁶ з активними вимогами організму.

⁵ Дьюї не називає проблему повністю, а просто вживає вираз mind-body, але з контексту зрозуміло, про яку саме проблему йдеться. – *Прим. пер.*

⁶ Поняття interaction («інтерація») варто розуміти як *взаємодію* у найширшому сенсі, тобто як таку, що простягається від взаємодій на фізичному рівні до соціальних. Пізніше Дьюї надасть перевагу терміну transaction («транзакція»), який, з його точки зору, поставатиме як більш точний термін для опису його філософської думки, і який, хоч і не вживається у цьому розділі, але також присутній у книжці. Справа у тому, що interaction означає не будь-яку взаємодію, а саме *транзакційну* взаємодію, чи взаємодію транзакційного типу, що й робить інтерацію і транзакцію по суті синонімами. Пізніше, Дьюї буде не надто задоволений семантикою поняття interaction, оскільки, на його думку, хоч префікс inter і означає «взаємо», але він також може означати як between чи in-between, тобто «між» чи «поміж»/«проміж», тоді як саме префікс trans краще виражає «взаємо». Така ситуація, на думку Дьюї, створює термінологічну плутанину, коли йдеться про вкладений ним транзакційний *сенси* у поняття interaction (що пізніше примусить Дьюї звизити саме *сенси* цього поняття до «міжсідії», і визначати саме transaction як «взаємодію»). Українське ж поняття «взаємодія» є семантично більш досконалим у цьому випадку, оскільки воно одразу охоплює саме той транзакційний *сенси*, який вкладався Дьюї у поняття interaction до його пізнішого остаточного розрізнення із transaction. – *Прим. пер.*

Рослина потребує води й двоокису вуглецю; час від часу їй потрібно розмножуватися. Потреба не є ані іматеріальною психічною силою, що накладається на матерію, ані простою поняттєвою чи концептуальною відмінністю, вираженою думкою опісля порівняння двох різних станів організму, а саме пустоти та наповненості (repletion). Вона денотує (denote) конкретний стан подій: стан напруги в розподілі енергій, що включає тиск від точок високого потенціалу до точок низького потенціалу, що у свою чергу має вплив на характерні (distinctive) зміни, як-от зміну зв'язку із довкіллям, а отже, рослина діє на довкілля по-іншому, й також наражається на інші впливи від нього. У самому цьому факті, якщо взятий він сам по собі, не існує нічого такого, що відокремлювало б рослину від фізико-хімічної активності неживих тіл. Останні також залежать від умов порушеної внутрішньої рівноваги, що призводить до їхньої взаємодії з оточуючими (surrounding) речами, яка припиняється після певного циклу змін, кінцева точка якого має назву насичення (saturation), що в свою чергу відповідає задоволенню, коли йдеться про органічні тіла.

Різниця між живою рослиною й неживою молекулою заліза полягає не в тому, що перша має щось додаткове до фізико-хімічної енергії. Вона полягає саме у *способі*, в який фізико-хімічні енергії є взаємопов'язаними й оперують, а отже саме різні *наслідки* (consequences) позначають (mark) неживу й живу активності відповідно. Адже, коли йдеться про живі тіла, відтворення чи відновлення патерну рівноваги застосовується до комплексно інтегрованого перебігу (course) чи історії. У неживих тіл як таких «насичення» з'являється індиферентно, тобто не у спосіб, що має тенденцію до збереження темпорального патерну активності. Взаємодії різних складових частин рослини навпаки відбуваються так, щоб продовжувати характерно організовану активність; вони мають тенденцію використовувати (utilize) збережені наслідки минулих активностей для того, щоб адаптувати наступні (subsequent) зміни до потреб цілої системи, частиною якої вони є. Організація є фактом, хоча вона й не є оригінальною організаційною силою. Залізо проявляє характеристики упередження (bias) чи селективних реакцій, але не показує жодного упередження на користь того, щоб залишатися просто залізом; таким же чином, так би мовити, воно перетворюється на окис заліза. Під час взаємодії з водою, воно не проявляє жодної тенденції до модифікації цієї взаємодії таким чином, щоб наслідки увічнювали (perpetuate) характеристики чистого заліза. Якби така тенденція була наявною, то залізо мало б ознаки (marks) живого тіла (living body), й називалося би організмом. Як істотний

складник *організованого* тіла, залізо діє таким чином, щоб підтримувати саме той тип активності організму, до якого воно належить.

Якщо ми ідентифікуємо, як це робить загальний ужиток, фізичне як таке із неживим, то нам буде потрібне інше слово, щоб денотувати активність організмів як таких. Психо-фізичне є належним терміном. За таким підходом, «психо-фізичне» денотує кон'юктивну присутність в активності потреби-вимоги-задоволення, саме у тому сенсі, в якому ці терміни були визначені. У вищезгаданому складеному слові префікс «психо» денотує те, що фізична активність набула додаткових властивостей, а саме здатності до своєрідного взаємодійного (interactive) забезпечення потреб з навколишнього середовища (media). Психо-фізичне не денотує скасування (abrogation) фізико-хімічного; воно так само не денотує своєрідне змішання чого фізичного із чимось психічним (як наприклад кентавр, що є одночасно напівлюдиною й напівконом). Натомість, воно денотує володіння певним якостями та дієвостями (efficacies), що не демонструються неживим.

Якщо мислити саме так, то не існує проблеми співвідношення психічного і фізичного. Радше існують виокремлювані (specifiable) емпіричні події, позначені (marked by) відмінними якостями та дієвостями. У першу чергу існує *організація*, з усім тим, що з неї імплікується. Відповідна проблема є проблемою визначеного фактуального дослідження. За саме яких умов організація виникає, і якими саме є її різноманітні модуси (modes) та їх наслідки? Ми навряд чи зможемо відповісти на ці питання задовільно; але ці труднощі не є чимось з ряду філософських загадок; вони є радше такими, що супроводжують будь-яке дослідження вельми складних справ. Організація є емпіричною рисою певних подій, якими б спекулятивними чи сумнівними не були теорії про неї; й особливо якими б хибними не були певні доктрини, що донедавна користувалися великою популярністю – а саме такі доктрини, що пояснюють організацію як свідчення існування спеціальної сили чи сутності (entity), що зветься життям чи душею. Організація є настільки характерною щодо природи певних подій у їх послідовних зв'язках, що жодна теорія не може бути настільки спекулятивною чи абсурдною, як ті, що ігнорують чи заперечують її справжнє існування. Таке заперечення ніколи не базується на емпіричному свідченні, а натомість є діалектичним висновком з передсуду (preconception), що якщо щось з'являється пізніше у часі, то воно має бути метафізично нереальним, порівняно з тим, що було знайдено раніше; чи з передсуду, що оскільки складне контролюється за допомогою простішого, останнє є більш «реальним».

Повсякчас активності складових частин організованого патерну активності є такої природи, що сприяє увічненню того самого патерну активності, існує базис для чутливості (*sensitivity*). Кожна «частина» організму є також організованою, і це ж стосується «частин» цієї частини. Тому селективне упередження частини у взаємодії з оточуючими речами здійснюється таким чином, щоб зберегти *саму себе*, одночасно при цьому зберігаючи те ціле, членом якого вона є. Корені рослини взаємодіють із хімічними властивостями ґрунту саме таким чином, щоб підтримувати організовану життєву активність, але також для того, щоб отримати від решти організму свою частку потрібного живлення. Така всепрониклива (*pervasive*) оперативна присутність цілого в частині й частини в цілому конститує вразливість (*susceptibility*) – спроможність до почуття (*feeling*)⁷ – незважаючи на те, чи була потенційність актуалізованою у житті рослини чи ні. Реакції (*responses*) не є просто селективними, але розрізнявальними (*discriminatory*), тобто схильними на користь одних результатів радше, ніж інших. Таке розрізнення (*discrimination*) є сутністю (*essence*) чутливості. Отак, завдяки організації, упередження перетворюється на інтерес, а задоволення стає благом чи цінністю, а не простим утамуванням (*satiation*) потреб (*wants*) чи заповненням нестач.

Яким би не був стан справ із рослинами чи нижчими тваринами, у тварин, в яких локомоція і дистанційні рецептори є присутніми, чутливість й інтерес реалізуються як почуття, навіть якщо й у формі нечіткого і масивного неспокою (*uneasiness*), комфорту, жвавості та виснаження. Нерухливий організм не має потреби ані у передчутті (*premonition*) того, що може статися (*occur*), ані у кумулятивних втіленнях того, що вже сталося. Організм з локомоцією є життєво пов'язаний як з віддаленим, так і з близьким; коли локомоторні органи супроводжуються дистанційними рецепторами, реакція (*response*) на віддалене у просторі стає суттєво переважаючою й еквівалентною за своїм ефектом до реакції на майбутнє у часі. За своїм ефектом реакція на віддалене є очікуванням чи передріканням (*prediction*) пізнішого контакту. Активності диференціюються на підготовчі, чи очікувальні, та завершальні (*fulfilling*), чи консумаційні (*consummatory*). Результатом слугує своєрідна напруженість, в якій безпосередня підготовка реакція зливається (*suffused*) з консумаційним тоном статевого акту, чи їжі, чи безпеки, у який вона робить свій внесок. Тоді чутливість, як

⁷Тут і надалі ключове для Дьюї поняття «*feeling*» буде перекладатися як «почуття». – *Прим. пер.*

спроможність, актуалізується як почуття; вразливість до корисного чи шкідливого у довкіллі стає попереджувальною, а саме пересторогою (occasion) щодо кінцевих (eventual) життєвих наслідків.

З іншої боку, консумація чи задоволення несуть із собою продовження, у спорідненій (allied) і підсиленій формі, підготовчих й очікувальних активностей. Це не є тільки їх кульмінацією, але й також інтегрованою кумуляцією, – а саме внеском у їх *власне* збереження. Комфорт чи дискомфорт, втома чи жвавість імпліцитно підсумовують певну історію й таким чином автоматично впроваджують засоби, за допомогою яких (якщо інші умови є також присутніми) минуле може бути розплутаним і проясненим. Оскільки характерною рисою почуття є саме те, що, навіть незважаючи на існування у безформенному стані, чи без чітко окреслених (configured) відмінностей, воно все одно є спроможним до безкінечного отримування й породжування відмінностей. Завдяки збільшенню чутливих розрізнявальних реакцій щодо різних енергій із довкілля (диференціація між органами чуття (sense-organs), екстероцепторами й пропріоцепторами) і масштабуванню й витонченістю рухів (розвиток моторних органів, яким відповідають залозисті органи, що є дієвими у питанні необхідного розподілу енергій) почуття все більше варіюються у своїй якості та інтенсивності.

Отже, складні й активні тварини *мають* почуття, що ясно варіюються в якості, та які відповідають відмінним напрямам і фазам – ініціювання, опосередкування, завершення чи фрустрації – активностей, оповитих характерними (distinctive) зв'язками із довкільними справами. Вони їх *мають*, але не знають про це. Активність є психофізичною, але не «ментальною», – тобто такою, що не є обізнаною (aware) щодо значень. Як життя є характером подій за особливого стану організації, а «почуття» є якістю життє-форм, що відзначаються складно мобільними й розрізняючими (discriminating) реакціями, так і «ум» є доданою властивістю, що набуває істота, здатна до почуття, коли вона досягає саме тієї організованої взаємодії з іншими живими істотами, якою є мова, комунікація. Тоді якості почуття стають значущими (significant) щодо об'єктивних різниць у зовнішніх речах, а також щодо епізодів минулого й майбутнього. Такий стан речей, в якому якісно різні почуття не тільки мають, але є також значущими щодо об'єктивних різниць, є умом. Почуття вже більше не тільки відчуються (felt). Вони як мають, так і продукують *сене*;⁸ записують

⁸They have and they make sense. Оригінальний вираз є грою слів. Зазвичай, вираз «make sense» перекладається українською як «мати сенс». Але тут Дьюї

і пророкують.

Тобто різниці в якостях (почуттях) актів, коли їх застосовують як показники (indications) вже виконаних та майбутніх актів, і як ознаки (signs)⁹ їх наслідків, щось *означають*. І вони означають це прямо; таке значення мається як їх власна характерна властивість. Почуття мають сенс (sense); як безпосередні значення подій і об'єктів, вони є відчуттями (sensations), чи більш належно, сенса (sensa).¹⁰ Без мови, якості органічних дій, що є почуттями, є болями, насолодами (pleasures), запахами, кольорами, шумами, тонами, тільки потенційно й пролептично. З мовою вони розрізняються й ідентифікуються. Далі вони «об'єктифікуються»; вони стають безпосередніми рисами речей. Така «об'єктифікація» не є ані чудесним виверженням з організму чи душі на зовнішні речі, ані атрибуцією психічних сутностей (entities) фізичним речам. Якості ніколи не були «в» організмі; вони завжди були якостями взаємодій, в яких беруть участь як зовнішньо-органічні речі, так і самі організми. Коли якості найменуються, вони уможливають ідентифікацію й розрізнення речей, що у свою чергу стає засобом у подальшому перебігові інклюзивної взаємодії. Отже, вони є якостями як залучених у взаємодію речей, так і самого організму. Для цілей контролю, вони можуть бути приписані (referred) або до конкретної речі чи конкретного організму, або до виокремленої структури організму. Так, колір, який виявляється не надто надійною ознакою зовнішніх подій, стає ознакою, скажімо, певного дефекту у зоровому апараті. Сама ж ідея, що сенсорні збудження (sensory affectations) розрізняють і ідентифікують тільки самих себе, окремо від дискурсу, як кольори чи звуки тощо, і таким чином *ipso facto* конституюють певні елементарні модуси знання (knowledge), навіть якщо це знання й існує само по собі, є у своїй основі настільки абсурдною, що нікому й ніколи не спала би на думку, якби не існування певних передсудів про ум і пізнання (knowledge). Чуттєвість (sentieny)¹¹ сама по собі є

хоче сказати, що коли стається процес сигніфікації (тобто, означування), почуття не тільки мають (have), але й продукують (make) сенс. Надалі ж ідіоматичний вираз «make sense» буде перекладатися як «мати сенс». – Прим. пер.

⁹Тут і далі, поняття «ознака» і «знак» вживатимуться як слова-синоніми й прямі відповідники до поняття sign. – Прим. пер.

¹⁰Множина від лат. sensum. Цей термін є прямим випадком неперекладності. Однина sensum передається в словниках як синонім до sense-datum, тобто «чуттєве дане» або «сенсорне дане». – Прим. пер.

¹¹Тут і надалі поняття sentieny і sentience будуть перекладатися як «чуттєвість». – Прим. пер.

аноетичною¹² (anoetic); вона існує так як існує будь-яка безпосередня якість, але тим не менше, вона є незамінним засобом для будь-якої ноетичної¹³ (noetic) функції.

Адже, коли через призму мови чуттєвість починає розумітися як система знаків, і коли, наприклад, певна якість активної взаємодії організму й довкілля йменується голодом, така якість розглядається як органічна вимога щодо зовнішньо-органічного об'єкту. Термінувати якість «голодом», таким чином найменуванати її – це робити референцію до (refer to) об'єкту, їжі, тобто до того, що його задовольняє, й до чого активна ситуація спрямовує свій рух. Схожим чином, йменувати якість «червоним» – це спрямовувати взаємодію між організмом і річчю на певний об'єкт, що задовольняє вимогу чи потребу даної ситуації. Достатньо невеличкого спостереження за ментальним розвитком дитини, щоб помітити (note), що органічно-обумовлені якості, включно з якостями спеціальних органів чуття, розрізняються тільки тоді, коли застосовуються для того, щоб позначити (designate) об'єкти – наприклад, червоний як властивість сукні чи іграшки. Складність у способі ідентифікування якостей актів, обумовлених пропріоцептивними органами, є величезною. Вони просто зливаються одне з одним у загальній ситуації. Якби вони вступили у комунікацію як спільні засоби для соціальних наслідків, вони набули б тієї самої об'єктивної відмінності, якої набувають якості, обумовлені екстероцепторними органами. З іншого боку, якості останніх є просто тінями загального тону ситуацій, допоки вони вживаються в мові як звичайні чи спільні засоби для спільних цілей (common ends). Вони ідентифікуються як риси об'єктів. Дитина має навчитися через соціальні взаємини, що певні якості дії означають жадобу, або гнів, або страх, або грубість; справи є інакшими, коли йдеться про ті якості, що ідентифікуються як червоне, музичний тон, неприємний запах. Останній може викликати нудоту, а «червоне» може призвести до стану ніяковості (як-от, коли кров призводить деяких людей до зніяковіння); але розрізнення нудотного об'єкта *як* неприємно пахнучого, й розрізнення причини стану ніяковості *як* червоного з'являється тільки тоді, коли вони позначаються як знаки.

Коли якості ситуацій, в яких організми й оточуючі умови взаємодіють, є розрізненими, вони мають сенс. Сенс є відмінним від почуття, оскільки він має розпізнавану референцію; він є якісною характеристи-

¹²Тобто, незнанневою, некогнітивною, нерозумовою. – Прим. пер.

¹³Тобто, знанневої, когнітивною, розумовою. – Прим. пер.

кою чогось, а не просто напівзниклою (submerged) неідентифікованою якістю чи тоном. Сенс також відрізняється від сигніфікації (signification).¹⁴ Остання включає ужиток якості як ознаки (sign) чи показника (index) чогось іншого, як-от коли червоне світло світлофору сигніфікує (signifies)¹⁵ небезпеку й потребу зупинити локомотив, що перебуває в русі. З іншого боку, сенс речі є безпосереднім та іманентним значенням; він є значенням, що відчувається чи прямо мається. Коли ми стикаємося із чимось загадковим, і врешті знаходимо ключ до розгадки, і все раптом стає на свої місця, такий стан справ, як ми зазвичай кажемо, «має сенс». У такій ситуації, вищезгаданий ключ до розгадки має сигніфікацію в силу свого буття показчиком (indication), орієнтиром для інтерпретації. Але значенням *всєї* ситуації як схопленої є сенс. Таке ідіоматичне вживання слова «сенс» є набагато ближчим до емпіричних фактів, аніж повсякденне обмеження цього слова у психологічній літературі¹⁶ до однієї простої якості, як-от солодке чи червоне: останнє просто позначає випадок *мінімального* сенсу, добровільно обмеженого для цілей інтелектуальної перестороги. Повсякчас ситуація має таку подвійну функцію значення, а саме сигніфікацію й сенс – ум, інтелект є однозначно присутнім.

Отже, відмінність між фізичним, психо-фізичним, і ментальним є відмінністю серед рівнів зростаючої складності й щільності (intimacy) взаємодії між природними подіями. Сама ідея, що матерія, життя та ум репрезентують окремі види Буття, є власне доктриною, що походить, подібно до надто багатьох філософських помилок, від субстанціалізації кінцевих функцій (eventual functions). Така помилка конвертує наслідки взаємодії подій у причини самої появи цих наслідків – дублювання, що є значущим стосовно *важливості* цих функцій, але при цьому таким, що безнадійно заплутує їх розуміння. «Матерія», чи фізичне, є характером подій, коли вони з'являються на певному рівні взаємодії. Сама по собі вона не є подією чи існуванням; ідея (notion) про те, що тоді як «ум» денотує сутність, «матерія» денотує існування, є забобоном. Вона становить більше, аніж просто оголену сутність; оскільки вона є властивістю окремого поля взаємодіючих (interacting) подій. Але з точки зору *науки*, вона є настільки ж сутністю, наскільки такою є прискорення, чи квадратний корінь з мінус

¹⁴ Термін «сигніфікація» є усталеним семіотичним терміном, який має розумітися як процес наділення знаками, або означування. – *Прим. пер.*

¹⁵ Тобто, означає. – *Прим. пер.*

¹⁶ У даному контексті слово sense краще передається українською як «чуття». – *Прим. пер.*

одиниці; значення котрих також виражають деривативний характер подій у їх взаємодії. Отже, тоді як теорія про те, що життя, почуття й мислення завжди залежать від фізичних подій, може вважатися матеріалізмом, її можна також розглянути і як прямо протилежне. Адже, розсудливо (reasonable) вірити в те, що найбільш адекватне визначення базових рис природного існування можна мати тільки тоді, коли його властивості проявляються найповніше – умова, виконання якої залежить від ступеню обсягу й щільності реалізованих взаємодій.

У будь-якому разі, справжнє заперечення метафізичному матеріалізму не є ані моральним, ані естетичним. Говорячи історично, матеріалізм і механістична метафізика – на відміну від механістичної науки – позначають доктрину, що матерія є дієвою причиною (efficient cause) життя й ума, та що «причина» (cause) займає вищу позицію у реальності, аніж «наслідок» (effect). Обидві частини цього твердження суперечать фактам. Адже, наскільки про концепцію причинності можна говорити у принципі, власне не матерія, а саме природні події, що мають матерію як власний характер, «спричиняють» життя та ум. «Наслідки» (effects), оскільки вони позначають (mark) вивільнення потенційностей, є більш адекватними показниками (indications) природи природи, ніж самі лише «причини». Контроль за виникненням (occurrence) складного залежить від його аналізу на більш елементарне; залежність життя, чуттєвості й ума від «матерії» стає таким чином практичною чи інструментальною. Меншими й більш зовнішніми полями взаємодії легше управляти, аніж ширшими й більш внутрішніми (intimate), і тільки через управління першими ми направляємо виникнення останніх. Таким чином, саме завдяки характеру подій, який термінується матерією, психо-фізичні та інтелектуальні справи можуть бути розрізнено детермінованими. Кожне відкриття конкретної залежності життя й ума від фізичних подій є, як наслідок, додатком до наших ресурсів. Якби життя й ум не мали жодного механізму, освіти, умисної (deliberate) модифікації, виправляння, – попередження й конструктивний контроль були би неможливими. Проклинання «матерії» через шанобливий інтерес до духу є нічим іншим, як ще однією версією (edition) старої звички звеличення цілей (ends) та пониження засобів, від яких вони залежать.

У цьому тоді й полягає значущість нашого вступного твердження, що власне «вирішення» проблеми співвідношення ума й тіла має бути знайдено у перегляді попередніх припущень про існування, що власне й породжують саму проблему. Як ми вже зазначили, плідна наука про природу почалася тоді, коли дослідники знехтували безпосередніми

якостями – «чуттям» подій – а саме такими якостями як, вологе й сухе, легке й важке, вгору і вниз, на користь «первинних» (primary), а саме сигніфікуючих¹⁷ (signifying) якостей, і коли вони трактували останні, незважаючи на найменування їх якостями, не як такі, а як відношення (relations). Такий винахід зробив можливим цілком інше діалектичне трактування. Класична наука оперувала у термінах властивостей вже прикріплених до якісних феноменів сенсу та звичаю. Відтак, вона могла тільки повторити ці феномени шляхом зміненого словника, – тобто словника сенсорних форм і сил, що врешті-решт були вже даними (given) значеннями продубльованих речей. Але нова діалектика була діалектикою математичних рівнянь та функцій. Вона взяла свій початок від значень, що ігнорували очевидні характери чи значення феноменів; як наслідок, це могло призвести до радикально нових взаємовідношень та узагальнень – новими за видом, а не просто в деталях. Вже більше не було простого зв'язку чи класифікації поміж кольорами; натомість, це відбувалося з усіма подіями, що включали у себе ритмічні темпи зміни. Відтак, досі роз'єднані події були зібрані разом під принципом інклюзивного формулювання й передрікання. Темпоральні якості формулювалися (stated) як просторові швидкості (velocities); таким чином пряме застосування математичних функцій до просторових позицій, напрямів й відстаней зробило можливим редукцію послідовності (sequence) подій до обчислювальних термінів. Нехтування темпоральними якостями як такими сфокусувало думку радше на *порядкові* послідовності (succession); порядку, здатного до конвертування у порядок співіснування.

За своїм ефектом, все це еквівалентно до трактування відношень подій як належних об'єктів для пізнання (knowledge). Відмова від безпосередніх якостей, сенсорних і значущих, як об'єктів науки, і як належних форм класифікації та розуміння, залишила в реальності ці безпосередні якості саме у такому невизначеному стані (just as they were); оскільки вони *маються*, то немає жодної потреби їх *знати*. Але, як ми вже неодноразово мали нагоду помічати (notice), традиційний погляд на об'єкт знання як реальність *par excellence* призводив до висновку, що належний об'єкт науки має верховенство метафізичного існування. Відтак, випавши із наукового поля, безпосередні якості були залишені у підвішеному стані по відношенню до «реального» об'єкта. Оскільки їх *існування* не могло бути запереченим, вони були зібрані у психічну царину (realm) буття, що протиставлялася об'єкту фізики.

¹⁷Тобто, означувальних. – Прим. пер.

Саме з цього засновку всі проблеми стосовно співвідношення ума й матерії, психічного й тілесного необхідно випливають (*follow*). Змінить метафізичний засновок: відновить, так би мовити, правомірну позицію безпосередніх якостей як якостей інклюзивних ситуацій, і ці проблеми перестануть бути епістемологічними проблемами. Натомість, вони стануть виокремлюваними науковими проблемами: так би мовити, яким чином така-то подія, що має такі-то якості дійсно виникає.

Грецька наука приписувала (*imputed*) дієвість таким якостям, як вологе й сухе, гаряче й холодне, важке й легке, і таким якісним різницям у русі, як вгору і вниз, вперед і назад, та по колу (*around and around*). Світ формулювався і пояснювався саме на основі каузальної дієвості цих якостей. Наукова революція сімнадцятого століття починалася із заперечення каузального статусу (а відтак і значущості для науки) цих та інших прямих якостей. Однак, внаслідок конвертації цього факту стосовно наукової процедури у заперечення самого існування якостей поза умом й свідомістю, психо-фізичні й ментальні функції постали не поясненими аномаліями, надприродними у буквальному сенсі слова. Помилка грецької науки полягає не у приписуванні якостей природному існуванню, а у помилковому уявленні саме про локус їх дієвості. Вона атрибутувала якостям окремо від органічної дії такі дієвості, якими якості володіють тільки через посередництво (*medium*) організованої активності життя й ума. Коли життя та ум розпізнаються як характери високо комплексної й екстенсивної взаємодії подій, стає можливим надання якостям статусу природного існування, без повторення помилки грецької науки. Психо-фізичні феномени та вищі ментальні феномени можуть бути визнаними у всій їх повноті емпіричної реальності без повернення до дуалістичного розриву в історичній тяглості існування.

Коли йдеться про пізнання (*knowing*) неживих речей, якості як такі можуть безпечно не братися до уваги. Вони представляють себе як інтенсивності та векторні напрямлення руху, що є спроможними до вираження у математичних термінах. Таким чином, їх безпосередня індивідуальність ігнорується (*is got around*); вона є недоречною (*impertinent*) для науки, оскільки остання дбає тільки про відношення (*relationships*). Найбільше з того, що можна сказати про якості у неживому полі є те, що вони маркують межу (*limit*) контакту історичних справ, будучи при цьому раптовими кінцями (*ends*) чи рубежами (*termini*), кордонами починання й завершення, а саме місцем, де окрема взаємодія припиняє своє існування. Вони є подібними до лінії піни, що маркує вплив хвиль відносно різних напрямів дії. Вони

мають бути занотованими й прийнятими для того, щоб делімітувати поле дослідження, але при цьому вони не входять у саме дослідження як фактори чи терміни.

У житті й умі вони відіграють активну роль. Делімітація чи індивідуалізація, яку вони конституують на цьому рівні не є зовнішньою до подій. Вона є одним цілим з організацією, яка їх пронизує (*permeates*), й у такому пронизуванні конвертує попередні лімітації інтенсивності та напрямку енергії в актуальні й внутрішньо-властиві (*intrinsic*) якості, чи чуттєві різниці. Оскільки у почутті якість існує як якість, а не просто як раптова, дискретна, унікальна делімітація взаємодії. Для цілей фізичної науки різниця між червоним і зеленим полягає у тому, що вона дає специфічне значення двом множинам чисел, застосованих до вібрацій, чи до двох різних місцезнаходжень ліній у спектрі. Така різниця є пролептично якісною; вона відноситься до унікальної різниці потенційності у справах, що знаходяться під розглядом. Але остільки обчислення й передбачення беруться до уваги, ці різниці залишаються такими, що позначаються некалітативними індексами числа й форми. Але в органічній істоті, що є чутливою до світла, такі різниці потенційності можуть реалізуватися як різниці у безпосередній чуттєвості. Сказати, що вони *відчуваються*, означає сказати, що їх існування стало незалежним, внутрішньо-властивим і самостійним. Це твердження (*proposition*) не означає, що почуття було додано до вже чогось існуючого, чи що модус зовнішнього (*extrinsic*) когнітивного доступу до чисто фізичної речі вдерся у світ фізичних речей. «Почуття» є загальною назвою для наново актуалізованої якості, набутої подіями, які перед цим мали місце (*occurring*) на фізичному рівні, й коли ці події вступають у більш екстенсивні й витончені форми (*relationships*) взаємодії. Якщо більш конкретно, то воно є назвою для появи саме тих остаточних різниць у справах, які їх виокремлюють одна від одної й надають дискретність; тобто, різниць, про які у фізичний площині можна говорити тільки у передчікуванні наступної реалізації, чи у термінах різних числових формул, та різних просторово-часових позицій і суміжностей (*contiguities*).

Таким чином, якості, характерні для чуттєвості, є якостями *космічних* подій. Тільки тому, що вони є такими, з'являється можливість для встановлення прямої відповідності – яку природнича наука дійсно має – поміж серіями чисел і просторовими позиціями, з одного боку, та серіями й спектрами сенсорних якостей, з іншої. Ідея (*notion*) про те, що наш всесвіт розірваний на дві окремі й нез'єднані між собою царини існування (де одна з них є психічною, а інша – фізичною), ба більше,

що ці дві царини буття, незважаючи на їх тотальну диз'юнкцію, специфічно й точно (*minutely*) відповідають одна одній – як серійний порядок пронумерованих вібрацій відповідає безпосередньо відчутим (*felt*) якостям бачення призматичного спектру – становить собою просто вершину неправдоподібності. Пряме узгодження стає розумоосязним (*intelligible*) тільки як відповідність властивостей і відношень в одному й тому ж самому світі, який спершу береться на вужчому й більш зовнішньому рівні взаємодії, а потім на більш інклюзивному й щільнішому рівні. Коли ми згадаємо, що беручи природні події на цих двох рівнях й встановлюючи між ними точкову відповідність (чи «паралелізм»), чим багатший і більш комплексний прояв характерів видається сприятливим до передбачення й обдуманого контролю (*deliberate guidance*), тим розумоосязність самої процедури стає конкретно відчутною (*sensible*).

Таким чином, коли сучасна наука має рацію у тому, що заперечує пряму дієвість і позицію у вже описаній послідовності подій, скажімо, таким якостям як червоне чи сухе; все ж, грецька наука мала рацію у своєму базовому наївному припущенні, що якості означають (*count for*) щось надзвичайно важливе. Окремо від чуттєвості чи життя, спосіб існування (*career*) події можна описати у всій повноті без будь-якої референції до того, що вона має червоне як свою якість – хоча, навіть у цьому випадку, оскільки опис є подією, що відбувається через ментальні події, залежність від явної (*overt*) чи актуалізованої якості є необхідною власне для того, щоб делімітувати феномен, стосовно якого робиться математично-механічне твердження. Однак, якості стають особливо дієвими (*effective*) у психо-фізичних ситуаціях. Де існує вразливість тварини, червоне, запах, чи звук можуть спонукати визначений модус дії; вона має селективну силу у підтриманні певного патерну енергія-організація. Настільки вражаючим є цей факт, що ми навіть могли би визначити різницю між неживим (*inanimate*) тілом та живим (*vital*) і психо-фізичним тілом як таку, що останнє реагує на якості, тоді як перше не реагує. У цій реакції якості стають продуктивними стосовно результатів, а отже потенційно значущими. Тобто, у досягненні ефектів, вони стають пов'язаними із наслідками, і є якщо не пізнаними (*known*), то пізнаваними (*knowable*).¹⁸ Це пояснює той факт, що в той час як ми змушені приписувати якості подіям на цьому рівні, ми не можемо їх *знати* на цьому рівні; коли розглянуті (*assigned*) строго на цьому рівні, вони не мають жодних наслідків. Але через

¹⁸Тобто, доступними до пізнання. – Прим. пер.

посередництво живих речей вони породжують ефекти, які – коли якості використовуються як засоби для їх продукування – є наслідками. Таким чином, якості стають розумоосяжними, пізнаваними.

У вищих організмів, а саме таких, що мають такі дистанційні рецептори, як вухо та око, й у меншій мірі, запах, якості й надалі набувають значущості (*achieve a difference*), що слугує матеріальним базисом чи субстратом для розрізнення (*distinction*) між активностями, що мають підготовчий і консумаційний статус. «Закінчення» (*ends*) не є необхідно завершеннями чи консумаціями. Вони можуть бути звичайними закриттями, раптовими обриваннями, як-от залізнична лінія, яка в силу зовнішніх обставин може закінчитися, хоча такий кінець (*end*) не завершує антецедентні активності. Отже, існують старти, починання, які в жодному сенсі не є підготовчими, а радше розладами та втручаннями. Події фізичного типу мають саме такі закінчення (*ends*) й початки, які їх відокремлюють якісно й індивідуально. Але самі по собі, вони не є в жодному істинному сенсі ані такими, що володіють інструментальним, ані завершальним характером. Вони не ініціюють, й не доводять до кінця (*complete*). Але коли ці якості реалізуються через органічну дію, спричиняючи акти утилізації, адаптації (реакція на якість), вони конвертуються у певну серію, в якій деякі акти є підготовчими, а деякі – консумаційними. Оригінальна контактна активність (включно зі внутрішньо-органічними розладами чи потребами) робить дистанційні рецептори відкритими до стимуляції; реакції, що мають місце як наслідок, мають схильність з'являтися саме таким чином, щоб припинити своє існування у подальшій контактній активності, в якій оригінальна потреба задовольняється.

Коли у додатку до цього виникають (*supervene*) соціальна комунікація й дискурс, ця серія формує безпосередній матеріал для мислення. Початок не тільки є вихідною умовою (*term*) у *серії* (як відмінної від *послідовності*), але він здобуває *значення* стосовно наступної активності, рухаючись до наслідку щодо якого він є першим членом. Завершальна умова (*term*) консервує у собі значення усього підготовчого процесу. Таким чином, оригінальний статус контактних і віддалених активностей змінюється на протилежне. Коли активність направлена на віддалені речі, контактні активності повинні бути загальмовані чи затримані. Вони стають інструментальними; вони функціонують тільки у тому разі, якщо потрібно направляти віддалено-обумовлені активності. Результат є як мінімум революційний. Органічна активність звільняється від підпорядкування тому, що є найближче доступним у часі та просторі. Людину веде чи тягне,

аніж штовхає. Безпосереднє має значущість по відношенню до того, що вже виникло, чи виникне; органічний базис пам'яті й очікування також надходить. Підпорядкування контактної активності віддаленій активності є еквівалентним до можливості переходу від просто даного до власне абстракції, узагальнення, інференції. Воно встановлює як різницю, так і зв'язок між речами (*matters*), що готують шлях для інших подій і справ, остаточно привласнених (*finally appropriated*); воно постачає матеріал для відношення між річчю сигніфікуючою¹⁹ (*signifying*) та річчю сигніфікованою²⁰ (*signified*) – відношення, що актуалізується, коли виникає дискурс. Коли така зв'язка (*juncture*) подій досягається, тоді також має місце й відмінність між сенсом та сигніфікацією. Остання денотує можливість пізнішої реалізації (*fulfilling*) сенсу речей у безпосередніх привласненнях і користаннях. Але одночасно з цим існує й чуттєвість, що через підпорядкування має бути трансформованою на віддалено-обумовлену активність; яка, у свою чергу, допоки вона є таким чином трансформованою, залишається вакантною, сконфуженою, й такою, що вимагає значення, але їй його бракує. Одночасно з цим, як невід'ємна (*integral*) частина своєї власної якості, віддалено-обумовлені активності також набувають наслідків своїх попередніх реалізацій (*fulfilments*). Вони мають *значущість* відносно своїх наслідків; але вони також мають свій власний явний і узгоджений *сенси*. Таким чином, вони стають фінальними, а якості контактної активності – інструментальними. Коротше кажучи, слух і зір, є, як відомо, інтелектуальними *та* естетичними чуттями – це беззаперечний факт, що проливає багато світла на доктрину саме тих теоретиків стосовно цінності, які, коли йдеться про їхні визначення останньої, намагаються відділити мислення й насолодливе уподобання (*enjoyable liking*) одне від одного, а також тих, хто – цілком логічно, якщо виходити з цього ж засновку – різко розділяють цінності на контрибутивні та внутрішньо-властиві.

Попереднє обговорення є одночасно як занадто технічним, так і недостатньо технічно деталізованим для адекватного розуміння (*comprehension*). Все ж його можна розглядати як спробу зробити внесок у те, що донедавна отримало назву «емерджентної» теорії ума. Але кожне слово, що ми можемо вживати, як-от: організм, почуття, психо-фізичне, відчуття й сенси,²¹ власне сама «емерджентність», вже

¹⁹Тобто, такою, що означає; означувальною. – *Прим. пер.*

²⁰Тобто, означуваною чи означеною. – *Прим. пер.*

²¹Тут вживання поняття *sense* є доволі розмитим, й тому може розумітися також і як «чуття». – *Прим. пер.*

інфіковане асоціаціями зі старих теорій, смислове навантаження (import) яких є протилежним до того, про що нам тут йдеться. Однак, все ж можна спробувати зробити підсумок, засновуючись на тому, що хоч у природі й не існує жодних ізольованих проявів, все ж їх взаємодія і зв'язок не є суцільними (wholesale) й однорідними (homogeneous). Події, що взаємодіють мають як тісніші, так і слабші зв'язки, що дає змогу кваліфікувати останні як починання й закінчення та виокремити їх від інших полів взаємодії. Такі відносно закриті поля поєднуються час від часу для взаємодії між собою, результатом якої є вагома видозміна (critical alteration). Формується нове, більше поле, в якому реалізуються нові енергії й до яких належать нові якості. Регуляція, свідоме направлення й наука імплікують здатність до згладження грубих зв'язків і до формування однорідного посередника через переклад та заміну. Втім ці функції не скасовують (abrogate) чи заперечують якісні різниці й неподібні один до одного поля чи діапазони (ranges) операцій, від атомів до сонячних систем. Вони роблять саме те, що й мають робити: тобто, створювати відсутність перешкод і безпеку в утилізації простішого керованного (manageable)²² поля, задля передбачення й модифікації курсу поля, що є більш завершеним і високо організованим.

Загалом, відносно таких полів може бути розрізнено три плато. Першим, а саме таким, що є сценою для вужчих і більш зовнішніх взаємодій, одночасно при цьому якісно в собі урізноманітнених, є фізичне; його відмінні властивості є властивостями математично-механічної системи, відкритою фізикою, і які визначають матерію як загальний характер. Другий рівень є рівнем життя. Якісні різниці, як-от наприклад між рослиною і твариною, нижчими й вищими тваринними формами, є тут навіть більш виразними; але всупереч їх розмаїття (variety), вони мають спільні якості, які визначають психо-фізичне. Третім плато є плато асоціації, комунікації, участі. Воно дедалі більше урізноманітнюється, та є таким, що складається з індивідуальностей. Однак, все його різноманіття окреслюється спільними властивостями, що визначають ум як інтелект; володіння значеннями й реакцію на них.

Оскільки кожний із цих рівнів має власні характерні емпіричні риси, кожний з них має і власні категорії. Однак, вони є категоріями опису, тобто концепціями, потрібними для зазначення (state) обговорюваного факту. Вони не є «пояснювальними» категоріями, як іноді

²²Тобто, здатного до керування/управління. – Прим. пер.

розуміється пояснення; тобто, вони не позначають операції сил як «причини». Вони тримаються емпіричних фактів, одночасно при цьому нотуючи й денотуючи характерні якості і наслідки, властиві різним рівням взаємодії. Розглянуті з такого кута, традиційні «механічна» й «телеологічна» теорії обидві страждають від спільної помилки, на яку можна вказати, сказавши, що вони обидві мають за мету бути пояснювальними у старому, неісторичному сенсі каузальності. Одна теорія робить матерію причиною існування ума; інша ж розглядає процеси (happenings), що передують появі (appearance) ума як підготовки, зробленими заради появи самого ума; тобто підготовки у тому сенсі, що вона має за мету пояснити виникнення самих цих антецедентів.

Механістична метафізика привертає нашу увагу до того факту, що те, що виникло пізніше, не могло би мати місце без того, що виникло раніше; що саме завдяки ранішому, пізніше було приречене на появу. Спиритуалістична метафізика привертає нашу увагу до того факту, що раніші, матеріальні справи, підготовляють шлях для життєвих й ідеальних справ, ведуть до них; сприяють (promote) їм. Обидва твердження є рівно істинними дескриптивно; жодне ж твердження не є істинним у пояснювальному чи метафізичному значенні, що йому приписується.

Саме поняття каузального пояснення, що є залученим в обох концепціях, імплікує розрив у тяглоті історичного процесу; створена прірва має бути подолана емісією чи трансфером сили. Якщо починати із припущення, що ум і матерія є двома розділеними речами, в той час як свідчення примушує нас побачити, що вони мають зв'язок, тоді не існує жодної опції, окрім як атрибуувати силу створювати цей зв'язок, передавати її від однієї речі до іншої, приписувати її одній речі чи іншій із двох залучених. Тоді обрана річ стає «причиною»; вона пояснює існування іншої. Одна людина (person) знаходиться від враженням такого стану справ, коли, наприклад, загоряння сірника спричинює загоряння паперу, що знаходиться поблизу, незважаючи на те, чи хтось мав бажання чи намір так робити, чи ні. Вона знаходиться під враженням примусової сили, задіяної ранішим стосовно пізнішого; якщо є сірник, що горить, та папір, що знаходиться поблизу, то останній просто *повинен* загорітися. Інша ж людина знаходиться під враженням того факту, що власне сірники й папір існують тільки тому, що дехто має для них певний вжиток; що намір (intent) і мета (purpose) стосовно вжитку передують самій появі (coming into being) сірника й паперу. Отже, вона висновує, що мислення, мета і розпочинають емісію й трансфер сили, що зумовлюють існування

речей (bring things into existence), щоб реалізувати (accomplish) той самий об'єкт мислення. Або, якщо менш конкретно й більш загально, хтось просто занотовує вражаючу (cunning) тяглість природи, – як це гарно, коли одна річ призводить до іншої, і як це елегантно, коли те, що стається пізніше, реєструє й використовує на свою користь те, що відбулося раніше, й при цьому бачачи, що те, що стається пізніше, є більш складним (complex) і більш значущим, він вирішує, що те, що відбувається раніше, виникає саме заради пізнішого, від його імені, через нього. Власне, кінцеве (eventual) якимсь чином було там від початку: «імпліцитно», «потенційно», але достатньо ефективно, щоб досягти власної реалізації, використовуючи матеріальні умови на кожній стадії.

Необґрунтовану природу обох припущень можна побачити, якщо відправною точкою для нас слугує будь-який визнаний історичний процес – скажімо – період зростання (growth) від немовляцтва до зрілості, чи розвиток мелодичної теми. Одні розглядають дитинство як просто підготовку для верховної гідності дорослості, а інші здаються цілком впевненими, що доросле життя є просто розгортанням (unrolling), так би мовити, механічних ефектів «каузальних» сил, що мали місце у дитинстві. Одна з теорій робить молодість підготовчою й сутнісно (intrinsically) незначущою подорожжю до певної цілі; інша робить зрілість проекцією на додатковому екрані з бабіни і патерну, що були попередньо вставленими у проектувальний апарат дитинства чи пренатального стану, чи спадковості, чи з будь-якого місця, де знаходився би фіксований і відділений від інших антецедент. Тим не менш, я думаю, що поняття зростання робить легким виявлення власне тієї помилки, що є притаманною обом поглядам: а саме, розривання тяглості історичної зміни на дві відокремлені частини, разом із необхідністю віднайти певний засіб, який би їх знову поєднав, що сама по собі й впливає із самого цього розривання.

Реальність сама по собі і є процесом зростання; дитинство і зрілість є фазами тяглості, в якій тільки тому, що це історія, те, що існує пізніше, не може існувати допоки існує те, що існує раніше («механістичний матеріалізм» у зародку); і в якій те, що існує пізніше, користується виявленим (registered) і кумулятивним результатом того, що існує раніше – чи, якщо більш точно, і є його утилізацією («спіритуалістична телеологія» у зародку). Реальне ж існування є історією у всій її повноті; власне історією, саме такою, якою вона є. Ті операції, коли її спочатку розривають на дві відокремлені частини, а потім ці частини намагаються возз'єднати через апеляцію до каузативної сили, є одна-

ково довільні й необґрунтовані. Дитинство, як і зрілість, є дитинством *стосовно* певного серійного процесу змін і перебуває у ньому ж; сам цей процес є саме таким, яким він є. Наділяти риси будь-якої з цих фаз певним видом незалежного існування, й потім використовувати обрану форму для тлумачення чи пояснення залишку всього процесу є дурним дублюванням; дублюванням, тому що, врешті-решт, ми маємо тільки частини однієї й тієї ж самої оригінальної історії; дурним, тому що нам ввижається (*façu*), що нам вдалося пояснити історію на основі довільної селекції частини її самої.

Замініть таке зростання на більш екстенсивну історію природи і назвіть її еволюцією ума від матерії, й висновок не буде іншим. У старому диспуті відносно того, чи олень біжить, тому що в нього довгі та стрункі ноги, чи він має такі ноги для того, щоб він міг бігати, обидві сторони не беруть до уваги наступне природне дескриптивне твердження, – а саме, що це власне залежить від природи того, що відбувається у світі, що олень має довгі ноги, й що, маючи їх, він бігає. Коли про ум говорять, що він перебуває у матерії імпліцитно, приховано, латентно чи потенційно, і наступна зміна припускається як така, що робить таке перебування експліцитним, проявленим, маніфестованим, актуальним; власне те, що стається в природній історії, спершу поділяється довільно й несвідомо на дві частини, і тоді той самий поділ свідомо й довільно скасовується. Але простіше навіть не починати брати участь у таких маневрах.

Це обговорення надає розуміння стосовно адаптації природи, життя й ума одне до одного. Нерідко робилася таємниця з того факту, що об'єктивна природа узгоджується із людським сенсом допасованості (*fitness*), порядку й краси; або іншими словами, що об'єктивна природа достатньо узгоджується із ментальними операціями, щоб бути пізнаною (*known*). Або ж, таємниця мислиться з іншого кінця: видається дивовижним, що людина повинна володіти сенсом порядку, краси й справедливості (*rightness*); що вона повинна мати спроможність до мислення й пізнання (*knowing*), адже тоді людина підноситься занадто високо над природою й поділяє місце з ангелами. Але такий подив і таємниця нічим не відрізняються від подиву й таємниці стосовно того, що взагалі повинні бути така річ як природа, існувальні події, і що у своєму бутті вони повинні бути тим, чим вони є. Такий подив має бути перенесений на весь перебіг речей. Тільки тому, що було введено довільний розрив, згідно з яким світ спершу мислиться як дещо досить інше, аніж те, чим він показово є, саме тому видається дивним, що, зрештою, він повинен бути саме тим, чим він є. Світ є предметом

для пізнання (knowledge), тому що ум розвинувся у цьому ж світі; тіло-ум, структури якого розвинулися згідно структур цього світу, в якому він існує, природно знайде деякі із цих структур узгодженими (concordant) й спорідненими (congenial) з природою, а деякі фази природи – із собою. Останні є гарними й такими, що допасовують, а інші – потворними й такими, що не допасовують. Оскільки ум не може еволюціонувати окрім як там, де існує організований процес, в якому реалізації (fulfillments) минулого консервуються й використовуються, то не є несподіваним, що ум, коли він еволюціонує, повинен бути уважливим (mindful) щодо минулого й майбутнього, і що він повинен використовувати структури, які є біологічними адаптаціями організму й довкілля як свої власні та єдині органи. У кінцевому рахунку, та сама таємниця, що ум повинен використовувати тіло, чи що тіло повинно мати ум, є подібною до таємниці, що людина, яка культивує рослини, повинна використовувати ґрунт; чи що ґрунт, який вирощує рослини, взагалі повинен вирощувати ті самі рослини, що адаптуються до його фізико-хімічних властивостей і відношень.

Пояснення, яке щойно було надано, буде повторено із більш аналітичної точки зору, починаючи із очевидного емпіричного розгляду. Кожний «ум», з яким ми є емпірично знайомі, знаходиться у зв'язку із певним організованим тілом. Кожне таке тіло існує у природному середовищі (medium), з яким воно підтримує певний адаптивний зв'язок: рослини – із повітрям, водою, сонцем; тварини – із цими самими речами, а також із рослинами. Без такого роду зв'язків тварини помирають; «найчистіший» ум не зміг би тривати без них. Тварина може жити доти, доки вона черпає живлення зі свого середовища, знаходить там засоби для захисту, й залишає у ньому відходи й надлишки власної життєдіяльності. Оскільки життя жодного організму не триває вічно, життя взагалі відбувається тільки тоді, коли організм репродукує себе; і єдиним місцем, де він може себе репродукувати, є довкілля. У всіх вищих формах репродукція є статевію; тобто, включає зустріч двох форм. Середовище (medium) є отак тим, що містить у собі подібні й кон'юнктивні форми. Згідно з цим, у кожній точці й стадії, живий організм і його життєві процеси включають світ чи природу, що є темпорально й просторово «зовнішніми» щодо нього, але «внутрішніми» щодо його функцій.

Єдиним приводом для повторення таких банальностей є те, що традиційні теорії відділили життя від природи, ум від органічного життя, й таким чином створили таємниці. Відновіть зв'язок і, власне, проблема стосовно того, як ум може пізнавати (know) зовнішній світ чи

навіть просто знати (know), що є така річ, стає схожою на проблему як тварина харчується речами, які є зовнішніми щодо неї самої; це той вид проблеми, який виникає лише якщо хтось припускає, що та процедура, коли ведмідь, який знаходиться у стані зимової сплячки, й який живиться субстанцією, яку він сам і зберіг, визначається як нормальна, але все ж при цьому ігнорує питання де саме цей ведмідь взяв свій матеріал для збереження. Власне проблема як одна людина (person) знає про існування інших людей – за умови, якщо співвідношення між умом і життям сприймається на відповідному рівні – схожа на проблему, як одна тварина здатна до асоціації із іншими тваринами, оскільки вони відрізняються одна від одної (since other is other). Істота, породжена у кон'юнктивному союзі, залежна від інших (принаймні як є залежними усі вищі форми) для увічнення (perpetuation) власного буття, й така, що переносить у своїй власній структурі органи й ознаки (marks) власного близького зв'язку з іншими, знатиме інші створіння, якщо вона знає себе. У зв'язку з тим, що як неживе, так і людське довкілля залучаються у функції життя, є неминучим те – за умови, якщо ці функції еволюціонують до стану мислення (point of thinking), й якщо мислення є природно серійним із біологічними функціями – що воно матиме за матеріал для мислення, навіть якщо це стосується помилкових уявлень, саме події і зв'язки цього довкілля. І якщо тварина успішно використовує будь-які з цих мислень (thinkings) як засоби для підтримання власних функцій, ці мислення (thoughts) матимуть характери, що визначатимуть пізнання (knowledge).

На відміну від нижчих організмів, більш складні форми мають такі дистанційні рецептори й структуру, в яких активатори й ефектори знаходяться більшою мірою у союзі із дистанційними рецепторами, ніж із контактними. Те, що робиться як реакція на речі, що знаходяться поблизу, є настільки прив'язаним до того, що робиться як реакція на те, що відбувається десь далеко, що вищий організм діє по відношенню до розпорошеного (spread-out) довкілля як до єдиної ситуації. Ми також знаходимо у всіх цих вищих організмів той факт, що те, що робиться, обумовлюється наслідками попередніх активностей; ми знаходимо факт навчання чи формування звички. Як наслідок, організм діє по відношенню до часової протяжності (time-spread), серійного порядку подій, як до цілого, так само як він діє по відношенню до уніфікованого просторового розмаїття. Отак, довкілля, що є як просторим (extensive), так і тривким (enduring), безпосередньо імплікується у наявній поведінці. Говорячи оперативно, віддалене й минуле знаходяться «в» поведінці, роблячи її тим, чим вона є. Дія, що

зветься «органічною» не є тільки дією відносно внутрішніх структур; вона є інтеграцією органічно-довкільних зв'язків. Може бути таємниця в тому, чому повинно існувати мислення, але не існує жодної таємниці, що якщо мислення існує, то воно має містити у своїй «теперішній» фазі як справи, віддалені у просторі та часі, навіть включаючи геологічні епохи, так і майбутні затемнення та далекі зоряні системи. Питання тільки в тому, наскільки те, що знаходиться «в» його актуальному досвіді вивільняється та стає фокальним.

Є також очевидним емпіричним фактом, що тварини мають зв'язок одне з одним в інклюзивних схемах поведінки завдяки сигнальним актам, в результаті яких певні акти й наслідки відкладаються допоки не виникає спільна дія, яка, у свою чергу, робиться можливою через сигналювання. У людини (*human being*) ця функція стає мовою, комунікацією, дискурсом, у результаті яких наслідки досвіду однієї із форм життя інтегруються у поведінку інших. Із розвитком записуваного мовлення, можливості цієї інтеграції безкінечно розширюються – у принципі, цикл об'єктивної інтеграції всередині поведінки окремого організму закінчується. Не просто його власний віддалений світ часу-простору є залученим у його спосіб поведінки (*conduct*), але також і світ його товаришів (*fellows*). Коли наслідки, які є ще не досвідченими й майбутніми для однієї істоти, є вже досвідченими й минулими для іншої істоти, з якою вона перебуває у процесі комунікації, органічна завбачливість (*prudence*) стає свідомим очікуванням, а майбутні справи – живими наявними реальностями. Таким чином, людське навчання й звичко-формування являють собою інтеграцію органічно-довкільних зв'язків настільки вищих порівняно зі зв'язками тварин, що не мають мови, що такий досвід видається над-органічним.

Із цього випливає й інший емпіричний факт. Строге повторення й повернення до вже існуючого зменшуються по відношенню до нового (*novel*). Окремо від комунікації, звичко-формування торує стежки (*wears grooves*); поведінка обмежується каналами, що були встановлені попередньою поведінкою. У такому разі, тенденція йде до монотонної регулярності. Власне сама операція накладає обмеження на саму себе й робить наступне навчання більш складним. Але це стосується тільки *окремої* звички, звички в ізоляції, звички, що не перебуває в комунікації із іншими. Комунікація не тільки збільшує кількість (*number*) і розмаїття звичок, але й прагне їх витончено поєднати, а згодом і підпорядкувати звичко-формування, що має місце в окремому випадку, до звички розпізнавання того факту, що нові модули асоціації вимагатимуть й нові способи її вжитку. Таким чином, звичка

формується з огляду на майбутні зміни й не затвердіває надто швидко. Як тільки дитина утаємничує від інших маніфестацію звички, це є доказом, що вона є практично обізнаною з тим, що вона формує окрему звичку, яка залежить як від вимог інших, так і від власних подальших звичко-формувань.

Коли йдеться про тварину, що перебуває у процесі формування звичок, то кількість її потреб тільки збільшується, як збільшується і кількість її відносин зі світом, що її оточує. Кожна звичка вимагає належних умов для її здійснення й коли звички є численними та комплексними, як-от у випадку людського організму, знаходження таких умов включає у себе пошук й експериментування; організм змушений робити варіації, і бути незахищеним від помилки й розчарування. Існує певний парадокс у тому, що збільшена сила формування звичок означає збільшену вразливість, чутливість, реактивність (*responsiveness*). Тому, якщо ми думаємо про звички як про певну кількість стежок, сила їх набувати у великій і розмаїтій кількості денотує високу чутливість, вибуховість. Таким чином, стара звичка – чи фіксована стежка, якщо хтось бажає перебільшувати, – стає на шляху процесу формування нової звички, тоді як тенденція формувати нову звичку проходить повз деяку стару звичку. Звідси ж нестабільність, новизна, виникання (*emergence*) неочікуваних і непередбачуваних комбінацій. Чим більше організм вчиться – тобто, чим більше попередні умови (*terms*) історичного процесу зберігаються й інтегруються у цій наявній фазі – тим більше він має вчитися для того, щоб себе підтримувати; бо інакше – смерть і катастрофа. Якщо ум таки дійсно є подальшим життєвим процесом, подальшим процесом реєстрації, зберігання (*conservation*) й вжитку того, що зберігається, тоді він повинен мати риси, які він насправді має емпірично: а саме риси рухливого потоку, постійної зміни, яка тим не менш має вісь і направлення; зв'язки; асоціації, а також й ініціації; вагання та висновки.

Річ, на яку ми сутнісно маємо звертати увагу є тим, що процес життя, як емпірична справа, не є чимось таким, що відбувається тільки під шкіряною поверхнею організму: він завжди є інклюзивною справою, що включає у себе зв'язок, взаємодію між тим, що перебуває всередині організму, й тим, що знаходиться зовні у просторі та часі, а також із вищими формами віддалік. З цієї причини, органічні акти є видом перед-дії ума; вони виглядають так, як наче з необхідністю були обдуманими (*deliberate*) й свідомо розумними (*intelligent*); розумна дія в утилізації механізмів, що вони забезпечують, репродукує їх патерн. Свідчення, що зазвичай приводиться у підтримку твердження

(proposition), що нижчі тварини, тварини без мови, мислять (think), видається, опісля перевірки, свідченням того, що коли люди, організми із силою соціального дискурсу, мислять, вони це роблять завдяки органам адаптації, що вживаються нижчими тваринами, й таким чином переважно повторюють в уяві схеми дій, що є явно тваринними. Але висновувати з цього факту, що тварини мислять, є схожим на висновування, що оскільки кожне знаряддя, скажімо плут, походить від певного природного утвору (production), що існував до нього самого, скажімо, від зігнутого кореня чи розгалуженого гілля, останні вже були сутнісно (inherently) й попередньо (antecedently) залученими в оранні. Зв'язок дійсно має місце, але радше навпаки.

Привід для такого довгого обговорення факту, що життя проходить поміж і серед речей, відносно яких організм є тільки одним із, полягає у тому, що цей факт надто ігнорується й віртуально заперечується традиційними теоріями. Розгляньмо, наприклад, визначення життя й ума, надані Гербертом Спенсером: відповідність внутрішнього порядку із зовнішнім порядком. Воно імплікує те, що існує внутрішній порядок і зовнішній порядок, й що відповідність полягає у тому факті, що умови (terms) в одному порядку співвідносяться одне з одним так, як умови й члени іншого порядку є пов'язаними між собою. Така відповідність є схожою на ту відповідність, яку мають різні фонографічні записи відносно одне одного; але справжня відповідність життя й ума з природою є схожою на відповідність між двох людей (persons), що «відповідають» одна одній для того, щоб вивчити кожний з актів, ідей і намірів іншої, щоб таким чином модифікувати свої власні наміри, ідеї та акти, й щоб замінити окремі (separate) та незалежні вчинки (performances) на участь у спільній та інклюзивній ситуації. Якщо організм просто повторює, у серіях своїх власних самозамкнених актів, той порядок, що був вже даний ззовні, – смерть швидко припиняє його існування. Вогонь, наприклад, поглинає тканину; такою є послідовність у зовнішньому порядку. Обгорання до смерті є порядком «внутрішніх» подій, що відповідає цьому «зовнішньому» порядку. Чим організм дійсно займається – це діяти так, щоб змінити своє відношення (relationship) із довкіллям; і як організми стають більш комплексними й людськими, ця зміна відношення включає більш екстенсивні й більш тривкі зміни у довкільному порядку. Мета не полягає у тому, щоб накреслити лінію, що є паралельною до зовнішніх подій, але щоб сформувати нову схему стосунків (affairs) до яких, як органічні, так і довкільні відношення робитимуть свої внески, і в яких вони братимуть участь. Але наразі всі схеми психо-фізичного

паралелізму, традиційних теорій істини як кореспонденції, і т.д., є просто детальними опрацюваннями того самого виду припущень, на кшталт тих, що були зроблені Спенсером: а саме, припущень, які спершу роблять поділ там, де його не існує, і потім вдаються до вигадок для відновлення зв'язку, який був навмисно зруйнований.

Якщо органічне життя денотує певну фазу історії, в якій природні справи досягли тієї точки, де мають прояв характерні нові властивості, й нові способи діяння (acting) реалізуються завдяки інтеграції полів, що до цього часу не були з'єднані між собою, здається, немає нічого екстраординарного у тому факті, що те, що ми знаємо про раніші «фізичні» серії застосовується для інтерпретації та спрямування життєвих феноменів; як і у тому факті, що таке застосування не вичерпує як їх характеру, так і не є цілком достатнім для їх опису. Ми не можемо направляти курс взаємодій без обчислень і замірів, але взаємодії є більш ніж числа, простори й швидкості. Пояснювати – це використовувати одну річ для того, щоб висвітлити, прояснити, пролити світло на, поставити у кращий порядок, завдяки ширшому контексту, іншу річ. Таким чином, виникає підпорядкування до більш адекватного дискурсу, який, якщо застосований до часово-просторових справ, припускає стиль нарації і дескрипції. Якщо говорити знайомими нам риторичними термінами, експозиція й аргумент завжди підпорядковуються дескриптивній нарації, й існують заради того, щоб зробити останню яснішою, більш узгодженою та більш значущою.

Тіло-ум позначає справу зі своїми власними властивостями. Велика частина складнощів у його обговоренні – можливо, складність як така загалом, якщо дивитися окремо від деталізованих питань – власне через вокабуляр. Наша мова настільки просякнута наслідками теорій, що відділили тіло й ум одне від одного, цим самим утворивши окремі (separate) існувальні царини відповідно до кожного з них, що нам бракує слів, щоб позначити дійсний (actual) існувальний факт. Перифрази, до яких ми маємо вдаватися – як можна бачити на прикладі попереднього обговорення – таким чином спонукають нас думати, що аналогічні сепарації існують й у природі, яких також можна позбутися тільки витонченими обхідними шляхами (arrangements). Але тіло-ум просто позначає те, що дійсно відбувається, коли живе тіло є залученим у ситуації дискурсу, комунікації й участі. У написаному через дефіс виразі тіло-ум, «тіло» позначає тяглу й збережену, реестровану й кумулятивну операцію факторів, що є тяглими відносно решти природи, як неживої, так і живої; тоді як «ум» позначає характери

й наслідки, які є диференційними, вказівними щодо ознак (features), що виникають (emerge) тоді, коли «тіло» є залученим у ширшу, більш комплексну, і взаємозалежну ситуацію.

Аналогічно до того, як коли люди починають розмовляти, вони повинні вживати звуки та жести, що є антецедентними до мовлення, як і коли вони починають полювати на тварин, ловити рибу чи плести корзини, вони повинні застосовувати матеріали та процеси, що існують антецедентно по відношенню до цих операцій, у той самий спосіб, коли люди починають спостерігати й мислити (think), вони повинні уживати нервову систему та інші органічні структури, які існували незалежно й антецедентно. Те, що такий вжиток переоформлює (reshapes) попередні матеріали для того, щоб адаптувати їх більш достатньо й вільно до саме тих ужитків, до яких їх залучають, не є проблемою, яку потрібно вирішити: натомість, це є вираженням загального факту, що будь-що зазнає зміни згідно із взаємодіючим полем, до якого воно входить. Звуки не перестають бути звуками, коли вони набувають форми артикульованого мовлення; але вони дійсно набувають нових відмінностей і конфігурацій (arrangements), у той самий спосіб як матеріали, що використовуються у знаряддях і машинах, не перестають бути тими матеріалами, якими вони були попередньо. Отак, зовнішні чи довкільні справи, в першу чергу імпліковані у живих процесах, й пізніше імпліковані у дискурсі, зазнають модифікацій через набування значень і ставання (becoming) об'єктами ума, але при цьому залишаються такими ж «фізичними», якими вони завжди й були.

Якби життєві організації не були організаціями *відносно* антецедентних природних подій, жива істота не мала би жодних природних зв'язків; її існування не було би доречним для її довкілля, як і її довкілля не було би релевантним для неї самої; останнє не було би придатним для вжитку, матеріалом для живлення й захисту. Подібно до цього, якби «ум» не був, у своїй існувальній появі, організацією *відносно* фізіологічних чи життєвих справ, і якби його функції не розвинулися із патернів органічної поведінки, не було би жодної доречності у ньому для природи, а природа не була би належною сценою для винаходів і планів, як і предметом для пізнання (knowledge). Якщо припустити, що, завдяки певному неможливому збігу подій або чуду, якийсь окремий (separate) ум раптово вставляється у природу, операції такого ума були би цілковито діалектичними, й у тому сенсі діалектичними, який є неіснувальним не тільки тепер, але назавжди; тобто, така діалектика була би без жодної *можливої* референції до

існування. Завдяки традиції, ми настільки звикли відділяти ум від світу й помічати (note), що його дії та наслідки є релевантними щодо помилок, властивих самому світові – ментальні відхилення й безумство можуть існувати тільки по відношенню до релевантності – що нам простіше створювати проблему із кон'юнкції двох несумісних засновків, аніж власне переосмислити (rethink) наші засновки.

Якщо говорити про чисту діалектику, то є трюїзмом, що вона не є ані матеріально істинною чи хибною, але тільки самоконсисентною чи самосуперечливою. Деякі чисто логічні операції є кращими, чим інші, навіть якщо є чисто логічними, оскільки вони мають більший об'єм і корисність (fertility), але жодні з них не є істиннішими чи більш коректними, чим інші. Чисто формальні помилки не є можливими, всупереч загальному погляду. Насправді ніхто не вдавався до розсуду (reasoned), що оскільки коні є чотириногими і корови є чотириногими, коні є коровами. Якщо у деяких випадках видається, що формальний розсуд (reasoning) вдається до таких помилок, причина полягає у тому, що матеріальні причини припускаються, але їхня присутність не береться до уваги. Діалектичні відносини є діалектичними, не існувальними, а отже не мають ніякої каузативної сили; у них немає нічого такого, щоби породило непорозуміння (misconception). Принципом діалектики є тотожність; його протилежністю є не неконсистентність, вже нічого не кажучи про хибу; нею є безглузддя (nonsense). Сказати про те, що діалектика як така є непомильною (infallible) – це тільки сказати, що вона є трюїстичною.

Тим не менш, логіка – чи *ужиток* значень у діалектичній манері – дійсно незахищена від усіх видів помилок, оскільки кожний випадок діалектики є сам по собі існувальним. Значення беруться (are taken); вони використовуються для певної мети, у той самий спосіб як використовуються й інші матеріали; вони комбінуються чи роз'єднуються. Акт *взяття* (taking), і є власне тим, що уможливорює діалектику до існування чи виникання; взяття є помільним (fallible), воно часто є невзяттям (mis-taking). Уживання значень є особливим (particular) актом; до цього акту входять каузативні фактори, фізіологічні, соціальні, моральні. Найдосконаліша структура може бути використана для цілей, до яких вона не є схильною; неправильно використана для правильної мети, вона або справиться із даними цілями або не справиться. Отак, у діалектиці, розсуд (reasoning) може послабшати через запаморочення; він може переплутати одне значення з іншим через помилкові сенсорні оцінювання, причиною чому можуть слугувати органічні порушення; поспіх, через відсутність концентрації

(inhibition), може призвести до взяття значення як ясного, коли воно навпаки є туманним чи нечітким відносно цілі для якої воно вживається, й всупереч тому факту, що, само по собі, воно не є ані ясним ані темним (obscure); бажання (desire) вихвалитися чи спростувати опонента можуть призвести до непослідовності й надмірних недоречностей. Тисячі речей можуть спричинити помилки, коли трюїстично непомильні значення – оскільки вони просто є тим, чим вони є, – *вживаються* для досягнення цілі чи висновування. Самопротиріччя безперечно виникає, але воно не є формальним й неіснуювальним, а матеріальним й активним. Ми суперечимо самі собі точно так, як ми суперечимо іншій людині (person), й з тих самих причин.

Таким чином, володіння значеннями, чи ум, простягається у (vests in) природу; значення є значеннями *відносно чогось*. Існування помилки є доказом, не спростуванням, власне того факту, що всі значення внутрішньо-властиво мають референцію до природних подій. Ідеаліст, який використовує існування помилки, її викриття й можливість коригування як свідчення існування перед-існуювальної істини, у якій помилки містяться у їх тотальному співвідношенні, а отже, не є помилками, а радше складниками істини, є правим у своєму наполяганні на тому, що помилка включає об'єктивну референцію. Але у такий же спосіб, травлення включає їжу (food-stuffs); й у той же час не доводить, що перед-існує модель травлення, в якій їжа досконало засвоюється. Помилка включає можливість викриття й коригувань, тому що вона робить референцію до речей, але така можливість має кінцеву (eventual), а не зворотню референцію. Вона денотує можливість стосовно актів, ужиток яких є справою майбутнього. Подібно до критерію досконалої дієвості відносно машин, поняття завершеного судження, в якому помилки існують тільки у якості виправленого складника досконалої істини, є частиною мистецтва перевірки (examination) й винаходу. Дія і протидія є рівними, й така рівність є стовідсотковою; але цей формальний «закон» не гарантує того, що у будь-якій окремішній системі дії-протидії міститься досконала дієвість. Схожим чином, об'єктивна референція значень є завершеною; вона є стовідсотковою справою; але вона вимагає (takes) як помилок, так і істини, щоб досягти (make up) ста відсотків; як дієвості, так і марнотратства (waste), щоб досягти досконалої рівності між дією та протидією.

Ми позначаємо (mark off) певні ужитки значень як марення, щоб краще контролювати когнітивну референцію інших значень. Ми позначаємо певні значення як чисто раціональні чи ідеальні, як діале-

критичні чи неіснуювальні, щоб краще контролювати кінцеву (eventual) існуювальну референцію. Значення може *стати* (become) чисто естетичним; від того, як саме воно мається можна отримати користь та насолоду. Це також включає у себе й контроль; це саме *такий* спосіб їх взяття й уживання, що відкладає (suspend) когнітивну референцію.²³ Таке відкладання є набутиим мистецтвом. Потребувалася чимала дисципліна, щоб розпізнати поезію, замість того, щоб до неї ставитися (taking) як до історії, інструкції чи передрікання. Сама ідея, що значення оригінально є мінливими (floating) й естетичними, а вже потім в силу щасливих випадків стають інтелектуальними, чи практичними й когнітивними, ставить воза перед конем. Елемент істини полягає у тому, що дійсно існує справжня відмінність між наявністю (having) значення та його вживанням; але елемент хиби полягає у припущенні, що значення, ідеї, спершу маютьесь, а вже потім вживаються. Потребувалося чималого досвіду, щоб насправду визнати цю відмінність; оскільки оригінально, будь-яке значення, що мається, мається в ужитку і для ужитку. Володіння ідеєю споглядально й естетично є пізнішим цивілізаційним досягненням.

Органічні та психо-фізичні активності, разом із їх якостями, є тими умовами, що мають з'явитися перед тим як ум – наявність та операція значень, ідей – стає можливим. Вони є опорою і зв'язком ума із природою; вони забезпечують значення їх власним існуювальним матеріалом (stuff). Але значення, ідеї, коли вони виникають, є також характеристиками нової взаємодії подій; вони є характеристиками, які у своїй інкорпорації із чуттєвістю, трансформують органічну дію, наділяючи її новими властивостями. Кожна думка й значення мають свій субстрат у деякому органічному акті поглинання (absorption) чи елімінації щодо пошуку, відсторонення, знищення чи турботи, сигналювання чи реагування. Вони сягають своїми коріннями у деякий визначений акт біологічної поведінки; наші фізичні найменування таких ментальних

²³Це твердження не базується на плутанині між об'єктами як каузальними умовами значень й об'єктами як когнітивно значимими (meant). Це справжня відмінність, якою не варто нехтувати. Перший зв'язок є антецедентним, другий зв'язок є наступним (subsequent). Але значення чи ум мають обидва види зв'язку. Грецькі міфи, наприклад, були адекватно обумовлені в існуванні; але вони також мають й діагностичний статус. Коли вони не беруться як значення поведінки богів, вони беруться як значення грецького життя, подібно до того, як галюцинаторний привид, якщо взятий не як духовна примара, береться як значення іншої події, – скажімо, нервового шоку. *Mami* (having) значення не є референцією, але кожне значення, що мається, як береться чи використовується, так і мається. «Діалектика» означає брати його певним чином. – *Прим. автора.*

актів, як бачення, схоплення (*grasping*), пошук, приймання (*affirming*), мовчазне погоджування (*acquiescing*), зневажання (*spurning*), зрозуміння (*comprehending*), прихильність (*affection*), емоція не є просто «метафорами». Дитина, що зазнала опіків, може здригатися, коли бачить полум'я, подібно до собаки, яка зіщулюється коли бачить палицю, але у той самий час, дитина може, на додаток до цього, – й коли потрібні умови мають місце й стають матеріалом для дискурсу і є ідеями – реагувати на обпікаюче полум'я у грайливий, винахідливий, допитливий і дослідницький спосіб. Вона тицяє палицю чи шматок паперу в нього; вона використовує полум'я і сам факт його болючого й обпікаючого наслідку не тільки для того, щоб його уникати, але й робити речі із ним у такий спосіб, у який вона вгамує своє бажання гратися з вогнем, але без отримання опіків від нього. Біологічні акти залишаються, але мають як сенс, значення, так і почуття, тон. Раптове відсмикування, маючи спочатку тільки негативні, захисні наслідки перетворюється на значуще й плідне дослідження і маніпуляцію. Людина комбінує такі значення, як вогонь, близькість, віддаленість, тепло, комфорт, приємне, біль, розширення, пом'якшення, таким чином, що вогонь входить у нові взаємодії, і в результаті чого має нові наслідки. Завдяки внутрішньо-органічному відтворенню часткових тваринних реакцій на природні події, та супроводжуючих реакцій на і від інших, набутих у взаєминах та комунікації, засоби-наслідки випробовуються наперед без неповоротного залучення організму у фізичні наслідки. Іншими словами, мислення, обдумування (*deliberation*), об'єктивно направлена уява є доданою діевою (*efficacious*) функцією природних подій, а отже, тим, що втілює у життя нові наслідки. Тому що, образи не зроблені із психічного матеріалу (*stuff*); вони є якостями *часткових* органічних поведінок, які і є їхнім «матеріалом» (*stuff*). Вони часткові, тому що не повністю зчеплені з (*geared to*) екстероцепторними та м'язовими активностями, а отже не завершені та явні.

Домінування просторовими міркуваннями призводить деяких мислителів до питання про те, *де* знаходиться ум. Зберігаючи обговорення *свідомої* поведінки для наступного розділу,²⁴ і приймаючи на момент точки зору запитувача (який ігнорує локус дискурсу, інституції і соціальні мистецтва), лімітуючи питання до органічного індивіда, ми можемо сказати, що власне «місце» чи локус ума – його статична фаза – знаходиться в якостях органічної дії, як тільки ці якості були обумовлені мовою та її наслідками. Зазвичай, ті, хто є спантелечені

²⁴Мається на увазі розділ 8, «Існування, ідеї і свідомість». – *Прим. пер.*

питанням про «де», і хто неохильні до відповіді, що ум знаходиться там, «де» є окрема (separate) безпросторова царина існування, загалом переключаються на нервову систему, й особливо на мозок чи його кору як те саме «місце» ума. Але організм – це не просто структура; він є характерним способом взаємодійності (interactivity), який не є враз одночасним, але серійним. Цей спосіб не є можливим без структур, необхідних для його механізму, але він відрізняється від структури як ходіння відрізняється від ніг чи дихання – від легень. До комунікації, якості цієї дії є тим, що ми термінували психо-фізичним; вони не є «ментальними». Наслідки участі у комунікації модифікують органічні способи діяння (acting); останні набувають нових якостей.

Коли я думаю про такі значення як «друг» чи «ворог», я роблю референцію до зовнішніх чи кінцевих наслідків (eventual consequences). Але це найменування не включає у себе дивовижну «дію на дистанції». Є щось таке присутнє (present) в органічній дії, що поводить (acts) як сурогат для віддалених сигніфікованих речей. Слова мають як безпосередній сенс, так і сигніфікацію. Це щось наразі присутнє не є тільки активністю гортанного й голосового апарату. Коли мовна дисфункція набуває таких розмірів, що стає перепоною (limitation) для цього апарату, слова перетворюються на прості позначки (counters), що вживаються автоматично, й мова щезає. Ідеї є якостями подій у всіх частинах органічної структури, які завжди були імпліковані в дійсних проблемних ситуаціях (situations of concern) щодо зовнішньо-органічних друзів і ворогів – напевно у пропріоцепторах та рецепторах органів із їх *усіма* з'єднаними залозистими й м'язовими механізмами. Ці якості надають простір (body) і матеріал (stuff) для активності лінгвістичного апарату. Інтеграція якостей голосового апарату, завдяки сполученню через нервовий механізм, із якостями цих інших подій, конституює безпосередній сенс дружельюбності й ворожості. Чим щільніше сполучення (alliance) голосової активності із тотальною органічною диспозицією щодо друзів чи ворогів, тим більший є безпосередній сенс цих слів. Нервова система в жодному сенсі не є «місцем» ідеї. Вона є механізмом зв'язку чи інтеграції актів.

«Сократ – смертний» – це не більше, ніж афоризм з підручників з логіки; «S є M» підійде не гірше, а то й краще.²⁵ Але це не було таким для учнів Сократа, які щойно почули про його смертний вирок.

²⁵Радше за все, Дьюї апелює до прикладу традиційного силогізму, що часто наводиться в підручниках з логіки: «Всі люди смертні. Сократ – людина. Отже, Сократ – смертний». Тут S – це суб'єкт, який позначає Socrates (Сократ); M – це предикат, що позначає mortal (смертний). – *Прим. пер.*

Зв'язок слухового акту із тотальністю органічних реакцій тоді стає довершеним. У деяких лінгвістичних ситуаціях, такого роду емфатична присутність безпосереднього сенсу має свою появу (*occurs*); мова тоді стає поетичною. Для інших цілей, дія послуговується елімінацією безпосереднього сенсу наскільки це можливо. Така настанова прозаїчна; тут найкращим слугою є математичний символізм; математичне не є чимось таким, що сигніфікує щось вже наготові, а є просто засобом, через який ум строго має справу з інструментальними об'єктами, за рахунок штучного пригнічення (*inhibition*) безпосередніх і консумаційних якостей, оскільки останні є відволікаючими для такого роду діяльності. Однак, консумаційна фаза не може бути придушеною (*suppressed*) чи елімінованою; природа, яку викинули через двері, повертається через вікно. І загальною формою її сьогоденського повернення є впадання у поклоніння чи у страх перед результатним математично-механічним об'єктом.

Як висновок, можна стверджувати, що «душа», якщо звільнена від усіх слідів традиційного матеріалістичного анімізму, денотує якості психо-фізичних активностей тоді, коли вони організовані у єдність. Деякі тіла передусім мають душі, як і деякі тіла очевидно мають аромат, колір, і твердість. Робити таке твердження – це привернути увагу до властивостей, що характеризують ці тіла, а не додавати (*import*) таємничу неприродну сутність (*entity*) чи силу. Якби не було у дійсному існуванні властивостей чутливості та чудово всеохоплюючої і витонченої парципативної реакції, що характеризує живі тіла, міфічні поняття про природу душі ніколи би не з'явилися. Міфи вже втратили абияку поетичну якість, яку вони якось мали; якщо їх пропонують як науку, вони стають забобонними перешкодами. Але ідіоматичний, недоктринальний ужиток слова «душа» зберігає сенс тих реальностей, про які йдеться. Сказати емфатично про окрему людину, що вона має душу, чи що вона має велику душу, не означає говорити банальність, яка застосовується до всіх людей. Це радше виражає переконання, що обговорюваний чоловік чи жінка, має на помітному рівні якості чутливої, багатії, та скоординованої участі у всіх ситуаціях життя. Таким чином, роботи мистецтва, музики, поезії, живопису, архітектури мають душу, тоді як інші є мертвими, механічними.

Коли та організація, яку називають душею, є вільною, рухливою й оперативною, як початковою, так і завершальною, вона є духом. Якості є як статичними, субстанційними (*substantial*), так і перехідними (*transitive*). Дух поживляє (*quickens*); він не тільки живий, але дух надає життя. Тварини одуховлені (*spirited*), але людина –

це живий дух. Вона живе у своїх роботах, а ці роботи насправду її наслідують. Душа є формою, а дух – оформлює. Він є рухливою функцією того, відносно чого душа є субстанцією. Можливо, слова душа і дух настільки просякнуті традиційною міфологією і витонченою доктриною, що нам краще від них відмовитися; для них може бути неможливим відновлення у науці та філософії тих реальностей, якими вони позначаються в ідіоматичному мовленні. Але ці реальності є наявними, незважаючи на їх найменування.

Старі ідеї не помирають, коли вірування (beliefs), які були з ними експліцитно асоційовані, зникають; вони зазвичай тільки змінюють свої вбрання. Наявні ідеї про організм є переважно пережитком (survival), зі зміненим словником, старих ідей про душу й тіло. Душа мислилася як така, що населяє тіло у зовнішній спосіб. Наразі, нервова система мислиться як замітник, що таємничим чином перебуває всередині тіла. Але як душа була «простою», а отже не розподіленою (diffused) по тілу, так і нервова система, як місце ментальних подій, звужується до мозку, а потім до кори головного мозку; в той час як багато фізіологічних дослідників без сумнівів відчули би велике полегшення, якби конкретна (specific) частка кори могла бути визнаною як *те саме* місце свідомості. Ті, хто говорять про організм найбільше, – фізіологи й психологи, – є часто якраз тими, хто показує найменший сенс щільної, витонченої та вишуканої взаємозалежності всіх органічних структур одна з одною. Світ видається божевільним у своєму захопленні тим, що є конкретним, окремим, роз'єднаним у медицині, політиці, науці, промисловості, освіті. З точки зору свідомого контролю інклюзивних цілостей (wholes), пошук цих ланок (links), що займають ключові позиції й які впливають (effect) на критичні зв'язки, є незамінним. Але відновлення здорового глузду (sanity) залежить від бачення й уживання цих виокремлюваних речей *як* ланок, функційно значущих у процесі. Бачити організм у природі, нервову систему – в організмі, мозок – у нервовій системі, кору – у мозку є відповіддю на проблеми, що переслідують філософію. І коли розглянуті з такої точки зору, вони будуть побачені *в* – не як крем'яхи в коробці – а як події в історії, у рухливому, зростаючому, ніколи незакінчену процесі. Допоки ми не матимемо процедури в актуальній практиці, яка демонструє таку тяглість, ми будемо продовжувати робити апеляції до тієї чи іншої конкретної речі, ізольованої (broken off) справи, щоб відновити зв'язність і єдність – зазиваючи до конкретної релігії, чи реформи, чи будь-чого конкретного, що є модною панатеєю даного періоду. Таким чином, ми тільки збільшуємо хворобу тими засобами,


які використовують для її лікування.²⁶

У справах здебільшого фізичних, ми знаємо, що весь контроль залежить від свідомого сприйняття відношень, що мають місце (obtaining) серед речей, бо інакше їх неможна було би використовувати для впливу одна на одну. Ми були дивовижним чином успішними у винаходженні й конструюванні зовнішніх машин, оскільки тут ми сприймаємо на віру, що успіх виникає тільки у свідомій площині – а саме у площині свідомого сприйняття відношень, у яких речі мають стосунок (sustain) одна до одної. Ми знаємо, що локомотиви, аероплани, телефони й електростанції не виникають з інстинкту чи підсвідомого, але від добровільно (deliberately) здобутого сприйняття зв'язків і порядків зв'язків. Наразі, після періоду, в якому продвигання у цих речах (respects) самовдоволено розглядалося нами як доказ і міра прогресу, ми змушені прийняти песимістичні настанови та дивуватися, чи цей «прогрес» не призведе до занепаду людини та власне можливого знищення цивілізації.

Ясно, що наше перебування на площині свідомого контролю – тобто, напруму дії через сприйняття зв'язків – не зайшло надто далеко. Ми не можемо відділити органічне життя й ум від фізичної природи без такого ж відділення природи від життя й ума. Відділення дійшло до тієї точки, коли розумні (intelligent) люди питаються, чи кінець буде катастрофою, підпорядкуванням людини машинам, які вона й створила. Ця ситуація видається особливо сумною ще й завдяки тому факту, що там, де зв'язки та взаємозалежності є найбільш численними, щільними та всепроникливими – а саме, у живій, психо-фізичній активності – ми найбільше ігноруємо єдність і зв'язок, та у наших добровільних переконаннях (deliberate beliefs) довіряємо найбільш беззастережно ізолюваному та конкретному (specific) – що власне сигніфікує те, що у своїх діях ми є об'єктами несвідомого чи підсвідомого, сліпого інстинкту, імпульсу й рутини, що маскуються й раціоналізуються всіма видами шанобливих титулів. Отак, ми переходимо до теми свідомості.

Переклад з англійської А. Леонова.

Надійшла до редакції 2 листопада 2024 р.

 <https://doi.org/10.55056/apm.7746>

²⁶ Див.: F. Matthias Alexander. Man's Supreme Inheritance, i Constructive Conscious Control of the Individual. – Прим. автора.

Подяки від перекладача

Цей проєкт перекладу було створено за фінансової підтримки *Центру вивчення Дьюї* (Center for Dewey Studies), що знаходиться у *Південноіллинойському університеті Карбондейл* (Southern Illinois University Carbondale). Хочу виразити особливу вдячність директору Центру, Метью Дж. Брауну, за організаційну, філософсько-термінологічну та загальну підтримку й допомогу. Наші з ним регулярні обговорення відносно нюансів філософської термінології та думки Дьюї були істинно незамінними.

Хочу окремо подякувати Дмитру Сепетому за чудову термінологічну дискусію та за важливі редакторські та стилістичні поради й рекомендації. Також дякую Ользі Гончаренко за обережне прочитання чорновика перекладу та влучні стилістичні поради. Хотів би подякувати Степану Івануку за відгук та загальні враження від тексту перекладу.

Наостанок, я виражаю подяку Ярославу Шрамку за виявлення цікавості у проєкті перекладу загалом, і за філософсько-перекладацьку дискусію зокрема.

Acknowledgements from the translator

This translation project was financially supported by *Center for Dewey Studies* (Southern Illinois University Carbondale). I am especially grateful to the Center director, Matthew J. Brown, for organizational, philosophical-terminological and general support and help. Our regular discussions regarding the nuances of Dewey's philosophical terminology and thought were truly indispensable.

My special thanks go to Dmytro Sepetyi for a great terminological discussion as well as for his important editorial and stylistic suggestions and recommendations. I also want to thank Olha Honcharenko for careful reading of the translation draft and sharing some good stylistic suggestions. I would like to thank Stepan Ivanyk for sharing his general impressions and feedback from reading the translation draft.

Finally, I want to thank Yaroslav Shramko for showing great interest in the project in general as well as for the philosophical-translational discussion in particular.

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ
ТЕОРЕТИЧНОЇ
ТА ПРАКТИЧНОЇ
ФІЛОСОФІЇ

ЕСТЕТИЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ ЯК ЛЮДСЬКИЙ КАПІТАЛ В СИСТЕМІ ОСВІТНІХ ЦІННОСТЕЙ ТА ЛІДЕРСТВА

Андрій Абдула, Галина Балута

Анотація. У якості фундаментальної характеристики розвиненого суспільства може розглядатись людський капітал, який у формі інтелектуальних здібностей та практичних вмінь стає передумовою суспільного блага, визначає людську спроможність до самореалізації та високоякісної праці. Людський капітал зростає через інвестиції, однією з яких вважається освіта, економічний та ціннісний аспекти якої можна розглядати як взаємодоповнюючі.

Автори статті констатують, що у XXI ст. спостерігається «естетичний ренесанс», внаслідок якого естетичні цінності розглядаються як такі, що уможливають додаткову вартість, впливають на інформаційний та економічний текст та ін. Водночас у сучасній педагогічній теорії естетична основа лідерського потенціалу залишається все ще недостатньо оціненою. У статті розглядаються перспективи сучасної парадигми лідерства, зорієнтованої на ціннісно-філософську та естетичну моделі формування та функціонування емоційного інтелекту як основи людського капіталу, з урахуванням системних змін, що відбуваються в освітній сфері.

Ключовою темою дослідження постає естетичний інтелект як актуальна освітня цінність, його роль, сутність, переваги, характеристики: моральність та естетизм – доцільна ясність мислення, що за сприятливих обставин забезпечує успішні результати. У якості проявів естетичного інтелекту розглядаються естетичний смак, індивідуальний стиль. Обґрунтовано ідею, що естетичний інтелект передбачає аналітичну перевагу у конструюванні досвіду. У теорії пізнання естетичний інтелект досліджено як горизонт нових ідей за рахунок продуктивної уяви, форму впорядкування досвіду (І. Кант, П. Еббс). Продемонструвано сутнісні риси зазначеного явища, як «здатності сприймати, інтерпретувати прекрасне» (П. Ферруччі, П. Браун) і на основі цього обґрунтовано розуміння естетичного інтелекту як конструктивного мислення, спрямованого на доцільність, новизну, унікальність; творчість та її впорядковані результати.

Ключові слова: людський капітал, естетичний інтелект, емоційний інтелект, освіта, лідерство.

Якщо схарактеризувати суспільство як організоване ціле, у якому кожен елемент засвідчує значущість, то у якості його фундаментальної характеристики може розглядатись людський капітал. У формі інтелектуальних здібностей, можливостей, практичних вмінь він стає передумовою суспільного блага, чинником продуктивності та стабільного економічного розвитку, визначає творчий потенціал людини, її спроможність до самореалізації та високоякісної праці. Однак, як і будь-який капітал, людський капітал зростає через інвестиції, однією з яких вважається освіта [7, с. 6]. Освіта постає у якості «визначальної складової, яка забезпечує процес розвитку та накопичення людського капіталу, від якого у свою чергу залежить конкурентоспроможність країни та її місце у світовому середовищі» [4, 22, с. 119]. Одним з перших феномен людського капіталу, а також освіту як економічну інвестицію у його розвиток, обґрунтували Т.В. Шульц (T.W. Shultz), Г. Беккер (G. Becker). На думку Г. Беккера, особистий розподіл доходів частково визначається розподілом людського капіталу та прибутками від нього [6, с. 5].

Утім акцент на суто інструментальному чи загалом економічному аспекті людського капіталу та відповідному ставленні до освіти не є вичерпним. Це усвідомлювали вже його головні теоретики та інші дослідники, які наголошували, що не можна применшувати культурне значення освіти (Шульц), вважали, що ставлення до навчання виключно як інвестиції може вважатися безчуттєвим і надзвичайно обмеженим (Беккер) [11, с. 234]. Адже, навіть якщо економічне зростання саме по собі вважати благом, то залишається питання його значення та мети, що актуалізує питання освіти та її цінностей [там само, с. 236].

Однак економічний та ціннісний аспекти можна розглядати також як взаємодоповнюючі. При цьому «прибутковість» постає формою, яка відображує та реалізує не лише професійні уміння, навички чи кваліфікацію, але й досить глибоку систему знань та цінностей (зокрема естетичних), певний тип «інтелекту»,¹ що характеризує, перш за все, менеджерів, а у широкому сенсі – лідерів. Формування цієї системи вочевидь має відбуватись у відповідному освітньому середовищі, яке створює передумови реалізації у суспільстві лідерського потенціалу, забезпечує набуття особистостями високоорганізованого мислення, орієнтованого у тому числі й на суспільне благо.

Спробуємо окреслити ключові аспекти та перспективи парадигми

¹Який в останній час набуває характеристик «інтелектуального капіталу», що має визначальне значення не лише в економічній сфері, але й для суспільства у цілому (див.: [13]).

лідерства, зорієнтованої на ціннісно-філософську та естетичну моделі формування та функціонування інтелекту як основи людського капіталу з урахуванням тих системних змін, що відбуваються в освітній сфері.

Освітні трансформації та оновлення освіти. Трансформація сучасної освіти не є стихійною або штучною, вона продиктована життєвими потребами, які відповідають зміні соціокультурної конфігурації сьогодення. Відбувається зміна освітніх парадигм, яку пов'язують передусім з переходом від індустріального типу суспільства, якому відповідала просвітницька модель освіти, до інформаційного суспільства з його рефлексивною освітньою моделлю [3, с. 151]. На цьому тлі спостерігається зміна вектору педагогічного впливу: традиціоналістська орієнтованість на знання витісняється дискурсом особистісного підходу; стає помітною актуалізація міждисциплінарних підходів, усе більше викликають інтерес проблеми педагогічної епістемології та антропології, «парадигма лідерства», «економіка знань», дослідження когнітивних моделей пізнання, пов'язаних з розумінням того, що людський капітал та високий рівень інформаційного забезпечення, інформаційної культури стають ключовими джерелами соціальної продуктивності та конкурентоспроможності.

Ідея освіти як гаранта життєвого успіху, притаманна системі цінностей індустріального суспільства з її вертикально-авторитарною моделлю взаємин між вчителем та учнем² поступово втрачає сенс як досить утопічна в сучасних умовах. Класичний наукоцентризм доповнюється при цьому принципами освітнього інструменталізму та диверсифікації: ефективності та захисту «освітніх інвестицій» з урахуванням соціальних змінних. Набуває поширення компетентнісний підхід, який передбачає, що компетентність як умовна комбінація знань та вмінь – здебільшого ситуативний феномен, проявлений у досвідних, практичних контекстах, зокрема ситуації ризику та невизначеності.

Компетентність – це більше, ніж просто знання та навички. Вона передбачає здатність задовольняти складні вимоги, залучаючи і спираючись на психосоціальні ресурси (включаючи навички та настанови) у певному контексті [17].

Стає вкрай важливою практика перегляду і тлумачення усталених освітніх понять, ідей, моделей, так само як і новаторських точок зору з метою їх всебічного розгляду та філософської оцінки, що є релевантними соціальним результатом. Серед сучасних освітніх

²Див.: [3, с. 153].

завдань — формування лідерської культури, культури менеджменту та бізнесу. Зберігає актуальність тема особистості сучасного вчителя як ефективного менеджера і соціального лідера, проблема шляхів особистісного зростання, самовдосконалення, вбудованих у формат концепції «навчання протягом життя».

Однак оновлення освіти має передбачати також урахування соціальних цінностей та лідерських якостей, ключовими з яких є інтелект і його ціннісні прояви, зокрема, моральне ядро та естетизм — доцільна ясність мислення та креативність, що за сприятливих обставин забезпечує успішні результати.³ Йдеться про вміння ефективно вирішувати комплексні завдання, зокрема, в ситуації невизначеності; вибудовувати перспективи та адекватні стратегії їх втілення; орієнтуватись на осмислене оволодіння знанням у цілому; забезпечувати якісну роботу; продукувати креативні ідеї, виправдані соціальним досвідом; реалізовувати конструктивний діалог та етику відповідальності.

Окреслені процеси та супутні явища, які є характерними для освітніх перетворень, вимагають широкої перспективи у з'ясуванні феномену інтелекту, його проявів, пов'язаних з безпосереднім досвідом. При цьому постає питання: чи є достатньо якісною сучасна освіта, щоб розглядати її у якості соціального сенсу, такої інвестиції, що може бути не тільки економічно виправданою, а й соціально ефективною? Які специфічні форми інтелектуальної діяльності можуть бути корисними у процесі формування сучасних лідерів?

Феномен лідерства та інтелект. Існують різні інтерпретації лідерства, що розробляються межах в філософії, психології, менеджменту, соціології, педагогіки та інших науках, а також міждисциплінарних дослідженнях. Загалом цей феномен протягом ХХ ст. привертав увагу значної кількості дослідників, серед яких Р. Стогділл (R. Stogdill [21]), Дж. Бернс (J. Burns [8]), Дж. Рост (J. Rost [18]), Дж. Клагг (J. Klagge [14]), Д. Гоулман (D. Goleman [12]) та ін. Однією з найбільш впливових, класичних теорій лідерства вважається модель Р. Стогділла, у якій наголос робився на ефективності лідерства і яка асоціювалась з відповідністю результатів лідерських рішень системі очікувань групи [21, с. 63-64]. При цьому, як зазначає Дж. Рост, значна кількість традиційних теорій була вузькоспеціалізованою (орієнтовуючись переважно на менеджмент і бізнес-моделі) і загалом репрезентувала індустріальну парадигму суспільства з її інструментальною раціональністю, техно-

³Компетентнісний підхід має зосереджуватись не лише на знаннях чи поведінковому компоненті, але й на цінностях, переконаннях та настановах [17].

кратизмом, прагматизмом, короткостроковими цілями, матеріалізмом та ін., що зумовлює потребу її переосмислення в межах постіндустріальної парадигми [18, с. 102].

До таких спроб розширити дискурс лідерології можна віднести дослідження у філософському напрямі, представлені такими дослідниками як П. Костенбаум (P. Koestenbaum [15]), П. Кейс, Р. Френч і П. Сімпсон (P. Case, R. French and P. Simpson [9]) С. Споелстра (S. Spoelstra [20]) та ін. Є примітним, що сучасні підходи не лише аналізують лідерство як процес взаємодії між лідером та послідовниками (на противагу ієрархічним авторитарним моделям), але й намагаються урахувати ціннісний зразок стратегій, орієнтованих на підготовку сучасних лідерів. Ключовою характеристикою лідера сучасного типу стає творчий потенціал, інтелектуальна культура, що інтегрує різні форми мислення задля виправданих не лише бізнесових, але й соціальних стратегій.

Слід зазначити, що інтелектуальний потенціал не варто оцінювати виключно як «математичний розум», логічний горизонт чи здатність до абстрактного мислення. Подібні уявлення про інтелект є досить обмеженими, оскільки інтелектуальна активність має широкий діапазон і різні прояви, задані контекстом. Як підкреслює П. Костенбаум:

Інтелект – це розширений розум, розширена свідомість. Інтелект – це ступінь володіння певною сферою, чи то ринку, чи абстрактного мислення, емоції, тіла, свідомості або чистої волі. Інтелект – це спосіб ставлення до світу, оцінки речей. Це спосіб, яким розум організовує досвід так, щоб світ був зрозумілим і мав сенс [15, с. 4].

Сучасні інтелектуальні критерії по-перше, виходять за межі раціонального стандарту і трактують розум як творчий феномен, розглядають множинні способи світорозуміння та взаємодії зі світом; по-друге, включають у епістемологічний каркас естетичний критерій. Як відомо, одними з перших, хто обґрунтував ідею «красивого мислення» були О. Баумгартен та І. Кант.

Естетичні цінності та освіта. Проблема естетичних цінностей є однією з традиційних тем у філософії, що розкривається у працях Аристотеля, О. Баумгартена, І. Канта, Дж. Раскіна, Дж.Е. Мура, П. Бурдье та ін. У ХХІ ст. у зв'язку з соціокультурними трансформаціями спостерігається «естетичний ренесанс», внаслідок якого естетичні цінності розглядаються як такі, що уможливають додаткову вартість, впливають на інформаційний та економічний текст та ін. «Естетична досконалість стає все більш вагомим чинником, оскільки

споживачі хочуть менше речей і більше вражень», – пише М. Спічер, обґрунтовуючи цінність естетичного смаку у різних соціальних сферах [19, с. 160].

Водночас у сучасній педагогічній теорії і практиці лідерський потенціал, його естетична основа як показник філософського мислення, якісної освіти, орієнтованої на розвиток різних типів мислення, якісну аналітику залишаються все ще недостатньо оціненими. Є очевидним, що дефіцит філософського мислення лідерів, звуження емоційного, етико-естетичного інтелекту все ще є реальною практичною проблемою, яка потребує додаткової уваги.

Також спостерігається домінування інструментального інтелекту на фоні емоційного збіднення в силу тих чи інших причин, наприклад: дистанційного навчання, техногенного впливу, які деформують життєвий горизонт і його природні атрибути – комунікативні практики, емоційні реакції, естетичні потреби. Дослідники констатують стійке погіршення дитячого емоційного інтелекту, емоційних вмінь (Д. Гоулман [12]); відсутність дослідницького інтересу до естетичних явищ, естетичного смаку (М. Спічер [19]). Не зважаючи на те, що академічні чи дослідницькі середовища мало цікавляться тим, що вважається смаком, ми не повинні відмовлятися від роботи над теоріями смаку – вважає М. Спічер [19, с. 159]. Однак замість того, щоб сліпо застосувати ці теорії, маємо сконцентрувати зусилля на вдосконаленні їхнього використання: підприємствам, урядам та іншим організаціям було б розумно враховувати естетику у своїх продуктах, практиці та політиці, навчитись передбачати смаки людей [там само]. За цих умов актуалізується питання переоцінки загальноприйнятних уявлень про освітні сенси, зокрема у частині роздумів про лідерські якості та багатоваріантність і практичний сенс інтелектуальної діяльності.

Інтелектуальна культура в контексті теорії лідерства. Інтелект лідера є його ключовою характеристикою. Є очевидним, що лідерство у його соціальному сенсі не може бути повноцінним без високорозвинутої філософської культури, емоційних вмінь як необхідної передумови лідерських стратегій. Виникає необхідність зосередитись на його інтелектуальних вимірах, що залишаються за межами вузькопрагматичного бачення лідерства, здійснити спробу узагальнити різновекторний підхід, адже сучасний дискурс лідерства значно розширив спектр уявлень про сутність лідерства, його ціннісні виміри з акцентом на інтелектуальних критеріях, формуючих навички soft-skills, на командну роботу, творчий потенціал. Важливо мати модель освіти, орієнтовану на гармонійний розвиток когнітивних та емоційних здібностей і

вмінь, усвідомлення цінності інтелекту емоційного, естетичного типів з відповідною методологією навчання і виховання.

Необхідно врахувати, що інтелект – багатогранний феномен, що має різні прояви у різних ситуаціях, множинних аспектах людської діяльності, засвідчує нашу автономність, унікальність. Розум – це не «річ», якою хтось володіє, а різні способи мислення, різні стилі світорозуміння і адаптації до світу.

Можливо, найважливіше те, що інтелект дозволяє вільно пересуватися в середині реальності. Інтелект означає високорозвинену адаптацію, а отже, успіх і можливість діяти в численних вимірах реальності [15, с. 4].

Про багатомірність інтелектуальних проявів міркують Д. Гоулман, П. Костенбаум, П. Ферруччі, П. Еббс, Р. Муча (R. Mucha) та ін. Лідерська культура, її критерії, досліджувані П. Костенбаумом, включає різні типи інтелекту, зокрема, логічний, командний, мотиваційний, соматичний, трансцендентальний, естетичний, маркетинговий, філософський (мудрість) та ін. [15]. П. Ферруччі звертає увагу на те, що сучасна психологія досліджує різні форми інтелекту – математичний і лінгвістичний інтелект, емоційний інтелект, кінетичний інтелект, вербальний інтелект тощо, до яких, на його думку, варто додати естетичний інтелект як здатність сприймати прекрасне:

Там, де одна людина бачить смітник, інша – бачить зачарований замок. Звуки, які одній людині здаються нудними, можуть змусити серце іншої прискорено битися. У будь-якій ситуації одна людина може відчутти красу, а інша – ні [10].

Отже одним з ключових видів інтелектуальної діяльності є емоційний інтелект і його споріднена форма – естетичний інтелект. Акцентуємо на проблемі їхньої сутності та поліфункціональності.

Емоційний інтелект як неординарне явище досліджує Д. Гоулман, який висуває аргументи на користь переваг емоційного інтелекту, емоційної компетентності у порівнянні з IQ. На його думку, у структурі лідерських характеристик емоційний інтелект є домінуючим як вміння впливати, бути переконливим, спрямовувати емоції у конструктивне русло, адже іноді людський потенціал не розкривається саме через емоційну некомпетентність.

Д. Гоулман підкреслює, що на відміну від IQ, емоційний інтелект виявляє високу спроможність до навчання і розвивається протягом

життя людини; він визначає потенціал до навчання на засадах самосвідомості, вмотивованості, самоконтролю, емпатії та здатності будувати стосунки. Проявом емоційного інтелекту постають, перш за все, емоційні вміння – набуті здатності, засновані на емоційному інтелекті, що забезпечують високу якість роботи [2].

З емоційним інтелектом тісно пов'язаний естетичний інтелект, який на думку П. Костенбаума, дозволяє розкрити наші творчі можливості та побачити реальність у її множинних проявах, дати нам уявлення про те, наскільки різноманітним може бути наш світ [15, с. 23]. Традиційно естетику ототожнюють з мистецтвом, проте її сфера набагато ширша. Як правило, ми не враховуємо «феноменологічні» ефекти, дивлячись на світ як «чисту реальність», за межами «природної настанови», не помічаємо по суті естетичних проєкцій, які накладає розум.

Досліджуючи інтелектуальну культуру в контексті теорії лідерства, П. Костенбаум доходить висновку, що естетичний інтелект використовується не для абстрактних міркувань, а для того, щоб відсіяти образи з нашого життєвого світу та трансформувати їх для використання у вираженні емоційних істин нашого існування. Філософ підкреслює, що справжній бізнес-лідер – це не просто керівник, який приймає рішення, логічний чи абстрактний мислитель, який знає як бути ініціативним чи дисциплінованим. Лідер – це також і той, хто любить мистецтво, хто може через нього досягти високого рівня енергії та ентузіазму, духовного здоров'я та щастя [там само]. «Лідерство в усіх сферах може бути по-справжньому творчим і дійсно людським лише тоді, коли воно збагачується мистецтвом» [там само, с. 24]. Атрибутами естетичного інтелекту є художність, творчість, креативність. Естетичний інтелект може допомогти розвинути або створити, передати увесь емоційний спектр: почуття, несвідоме, примітивне, етику та мораль, етнічні традиції, особисті, соціальні та антропологічні явища. Цей інтелект складається з трьох сфер: вербальної, музичної та образотворчої [15].

Дослідник розглядає естетичний інтелект, з одного боку, як мистецтво – особливу мову, яка організує світ, його різні сенси та нові грані, а з іншого – функціонально, з погляду людського – духовного, ціннісного капіталу:

Будь-який діловий розум, якому необхідно мислити по-новому, який потребує інноваційного і проникливого аналізу живої людської реальності [...] та якому потрібно підвищувати ентузіазм, лояльність і відданість серед співробітників і клієнтів, повинен прийняти мистецтво, наситити себе мистецтвом, зануритися в нього [15, с. 20].

Цінність естетичного інтелекту. В чому криється цінність естетичного як життєвого сенсу, буттєвої потреби? Як змінюється наше життя, коли ми відкриваємося красі або, навпаки, перебуваємо у стані відчуження? Над цими та іншими питаннями розмірковує П. Ферруччі [10]. Апелюючи до еволюційної психології, він порівнює розум з багатофункціональним пристроєм, що містить багато інтелектуальних навичок, які людство розвинуло в ході еволюції. Естетичний інтелект також має багато функцій, адже досвід краси є багатовимірним, подаючи нашу особистість унікальним чином. Дослідницький проєкт П. Ферруччі є спробою демонстрації оригінальної ідеї Р. Ассаджіолі – італійського психіатра, засновника психосинтезу, який одним з перших обґрунтував цінність естетичних феноменів в галузі психології та психіатрії, продемонстрував їх терапевтичні ефекти. Естетичний досвід активує певні зони людського мозку; незадоволення нашої потреби в красі може породити депресію, неспокій, відчуття марності, незрозумілу агресивність, патології всіх видів – вважає П. Ферруччі. На його думку естетичний інтелект включає такі аспекти як естетичний діапазон, глибину естетичного досвіду, здатність інтегрувати красу [10].

Дослідник акцентує на тому, що естетичний діапазон захищає від обмежень: ті, хто має ширший естетичний діапазон, можуть відчуті красу в багатьох інших ситуаціях, розуміти інші способи мислення, адаптуватися до них. Терапевтична функція краси, на його думку, доповнюючи традиційну, гедоністичну функцію, забезпечує відволікання, яке піднімає нас над життєвими проблемами, дозволяє відчуті радість, цінність життя, у той час як втрата естетичних потреб межує з втратою духовності, духовного здоров'я. Ідея естетичного імпліцитно міститься у ієрархії Платона, що диктує мислення естетичного порядку з його вершиною [10]. Глибину естетичного досвіду Ферруччі характеризує як різний ступінь сприйняття краси, різний ступінь її проникнення, здатний забезпечити особистісні трансформації. Отже, естетичний інтелект стосується того, у якій мірі ми здатні сприймати красу і її впливи, відображені у відчутті порядку, досконалості, естетичного смаку, автономності суджень [10].

Естетичний інтелект як економічний чинник. Естетичний інтелект як естетичну емпатію, естетичний смак, досліджує П. Браун, аналізуючи «естетичні» маркетингові стратегії успішних компаній-лідерів, обґрунтовує естетичний інтелект у якості потужного економічного чинника.

Термін «естетика» зазвичай використовують для опису того, який вигляд мають речі. У бізнесі це означає дизайн продукту та упакування,

імідж бренду та корпоративну ідентичність. Однак це слово стане ще кориснішим, якщо ми охопимо його повне значення, що простягається набагато далі, ніж візуальна елегантність [1, с. 19].

«Якщо у вас немає естетичних навичок, то цифровий світ і світ ручної роботи можуть стати для вас не надто доступними», – констатує П. Браун [там само, с. 235]. Втім у будь-якій соціальній сфері естетичні вміння є корисними, більше того, вкрай необхідними у зв'язку з різними цивілізаційними змінами, зокрема, виникненням «деперсоналізованого» глобального суспільства, яке стає буденним явищем і спонукає до збереження ідентичності шляхом збереження естетичного коду.

П. Браун також припускає, що швидке зростання «нових політик», зокрема політики ідентичності, відображує реакцію на глобалізацію. Також криза духовних основ суспільства призведе до його диференціації на окремі групи за схожістю почуттів, цінностей, цілей, переконань, які підкріплюють їхні світоглядні системи [1, с. 19]. За цих умов зростає значущість естетичного коду, що трактується як важливий соціальний маркер.⁴

Цінність естетичного смаку, освіти як культурного капіталу, полягає у можливості вийти за межі «економічного статусу». Зазираючи у майбутнє, П. Браун припускає, що естетичні цінності набуватимуть ще більшої соціальної ваги, оскільки, «занепокоєні одночасним соціальним, економічним, та етичним хаосом, деякі люди опиняться у ситуації, за якої не зможуть дати собі раду з сьогоднішнім та уявити завтрашній день; пошук мети, сенсу та духовного зв'язку стане ще більш виразнішим» [там само, с. 239].

Очевидним проявом естетичного інтелекту є естетичний смак, індивідуальний стиль. Теорії естетичного смаку є цінними для психологічних, культурологічних, антропологічних, соціальних та ін. досліджень, однак їх прикладний сенс є не менш важливим. «Естетичний досвід є фундаментальною рушійною силою для людей», – пише М. Спічер [19, с. 164]. Вважаючи естетичні поняття «гнучкими», дослідник здійснює аналіз дискусій про естетичний смак від античної доби і до сучасної оцінки, окреслює його переваги, розглядає умови, які формують смак (предмети, культура, стосунки); характеризує смак як чинник гуманізації суспільства і особистості, інструмент формування ринкового попиту. Показовим є приклад, наведений автором: рівень

⁴Ще раз повертаючись до аргументів П. Бурдьє, за яким естетичні цінності є маркером соціальної статусної приналежності.

рецидивів злочинності у Норвегії – один з найнижчих у світі (20%) за рахунок гуманістичної практики включення можливості реалізації естетичних потреб у пенітенціарній системі [там само, с. 165]. Увага до естетичного смаку допоможе нам приймати кращі рішення, створювати більш справедливу політику, розробляти продукти вищої якості, залучати більше клієнтів. Отже, естетичні теорії – життєздатний проєкт, – підсумовує дослідник [там само, с. 167]. Ці висновки перегукуються з поглядом П. Ферруччі, який пише про естетичний смак як інструмент розширення свідомості, маркер іншого світорозуміння, яке ми інтерпретуємо як відмінне від нашого, засвідчуючи власну ідентичність [10].

Інтелект, мистецтво, освіта. Проблема співвідношення емоційного та естетичного інтелекту, їх співставлення з іншими його формами, тісно пов'язана з категорією мистецтва. Звертаючись до цієї теми П. Еббс акцентує на тому, що мистецтво не можна визначити лише через вплив емоцій, адже воно постає своєрідним зв'язком, містком між свідомістю та дійсністю [5]. Дослідник звертає увагу на те, що існують різні види інтелекту і жоден з них не має пріоритетної значущості – немає підстав, наприклад, підносити мистецтво над наукою чи, навпаки, про що переконливо доводять феноменологічні аргументи про епістемологічний пріоритет життєвого світу. Більше того, чому б не розглядати науку як у вищій мірі раціональне мистецтво з його відповідними емпіричними інструментами? Отже, естетику, мистецтво можна розуміти як форму знання, що виходить за межі суб'єктивності. П. Еббс підкреслює, що це ті форми дослідження та вираження, через які організуються почуття та ідеї [5].⁵

Як правило, творчість асоціюють з особливим зовнішньо фіксованим емоційним станом: натхнення, афекту, особливого психічного напруження тощо. Подібні уявлення сформували підстави пояснювати естетичні феномени як нераціональні. Без перебільшень варто зауважити, що будь-яке нове явище, нова ідея, зокрема, також і у науці, є естетичними за своєю природою як результат продуктивної уяви. Розмірковуючи над цією темою, П. Еббс акцентує на тому, що творчість може включати безперервний рух між первинною асоціативною ідеєю та вторинним концептуальним опрацюванням у конкретній традиції та символічній формі.

І. Кант продемонстрував, що досвід є результатом пізнавальної активності, продуктивної уяви, апріорних конструктів, за допомогою

⁵Мистецтво у якості впливового фактору освіти і виховання переконливо обґрунтував також А.Н. Уайтхед.

яких ми впорядковуємо світ як реальність, форму. По-перше, естетичне постає як сама можливість категоризації, її необхідна передумова. По-друге, «якщо існують вроджені категорії, що опосередковують наш досвід, чи не можуть також існувати (як пізніше наполягав Юнг) апріорні образи, апріорні наративи, апріорні жанри? Чи не можна поширити метод Канта на всі форми культури, включаючи формальний аналіз усіх мистецтв» [5]. Розвинений естетичний інтелект передбачає аналітичну перевагу у конструюванні досвіду, хоч це видається парадоксом.

Отже проблема естетичного інтелекту є більш фундаментальною, ніж це здається на перший погляд. П. Ферруччі, розглядає естетичний інтелект як «здатність сприймати прекрасне» [10]. У свою чергу, П. Браун, вважає, що «естетичний інтелект – це наша здатність інтерпретувати та виражати почуття, викликані певним об'єктом або досвідом» [1, с. 19].

Враховуючи, що естетичний інтелект є формою художнього (креативного) типу світосприйняття, інструментом продуктивного конструювання досвіду, що виходить за межі сприйняття, а також вузькоінструментальної раціональності, дані означення можна переглянути і суттєво доповнити.

Естетичний інтелект можна тлумачити не лише як «здатність сприймати, інтерпретувати прекрасне», але і як конструктивне продуктивне мислення, орієнтоване на доцільність, новизну, унікальність, творчість та її впорядковані результати.

Прогресивна освіта, спрямована на формування такого типу інтелекту вочевидь має передбачає «драматичний рух від неформальних наївних "експресивних" концепцій мистецтва, орієнтованих на дітей, до більш формальної естетики» [5]. При цьому не заперечується цінність оперативного мислення, аналітичного розуму, принципу верифікації; мова йде про усвідомлення необхідності зменшення впливу операціоналізованого розуму, компенсування «відсутності життєвих символів у шкільному середовищі», обмеження «одержимості транзакційною мовою, інформацією, кількісними вимірюваннями, змагальними досягненнями» [там само].

Освітні перетворення у цьому напрямі дозволять говорити про перспективу появи лідерів нового типу, які будуть володіти навичками глибокого філософсько-естетичного, комплексного системного мислення. Р. Муча, посилаючись на практичний досвід та авторитетні імена в галузі теорії лідерства, зокрема А. Залезніка (Zaleznik A. [22]), пише

про ключову роль естетичного інтелекту, музичного, драматичного мистецтва у навчанні, лідерстві, творчості, повсякденному житті; подає його концепцію та її елементи: присутність (presence), автентичність (authenticity) і їх синтез (synthesis) [16].

Присутністю є діапазон чуттєвого сприйняття з відповідною інтерпретацією, що стає джерелом нашого досвіду; це здатність реагувати на інформацію в режимі реального часу; здатність слухати «чуттєві підказки» і діяти у відповідності до них [16, с. 39]. Автентичність – множинність ролей в горизонті ситуацій та колективних очікувань. В основі автентичності лежить вміння спиратись на власний життєвий досвід, оцінювати власні навички відповідно до ситуації [там само, с. 47]. Синтез фіксує єдність присутності та автентичності, він є генеративним, що створює підґрунтя для творчості та інновацій [там само, с. 50].

Досить показовою при цьому є дослідницька мета, яку можна взяти на озброєння у контексті подальших досліджень у цьому напрямі: продемонструвати як урок, дані, отримані зі світу мистецтва можуть формувати «організаційне мислення», інтуїцію, креативність, елементи бізнес-стратегій [16].

Висновки. Звертаючись до проблеми естетичного інтелекту ми запропонували його розгляд у комплексі декількох взаємопов'язаних інтерпретацій, перелік яких, вочевидь не є вичерпним. Перш за все, ми розглядали його крізь призму людського капіталу, підкреслюючи його економічний, практичний, педагогічний вимір, який однак не може розглядатись ізольовано від інформаційного, духовного, філософського, ціннісно-естетичного наповнення.

Оцінюючи формування естетичного інтелекту, ми намагалися продемонструвати зв'язок різноманітних форм інтелекту, підкреслюючи значення емоційної та естетичної його форм, у тому числі мистецтва та естетичного смаку, на противагу досить розповсюдженому цілераціональному, механістичному тлумаченню цих понять.

Також було акцентовано на значущості естетичного інтелекту та загалом ціннісно-орієнтованого підходу у спробах розбудов сучасних теорій лідерства. Окреслені аспекти синтезує ідея осучаснення освіти з урахуванням естетичного інтелекту, яка, з одного боку, може розглядатись у якості визначальної освітньої та бізнес-інвестиції, а з іншого – як шлях виховання лідерів нового типу. Усе вище наведене дозволяє нам запропонувати визначення естетичного інтелекту як конструктивного мислення, спрямованого на доцільність, новизну, унікальність, творчість та її впорядковані результати.

References

1. *Braun P.* Estetychnyi intelekt: yak yoho rozvynuty y vykorystovuvaty v biznesi y zhytti. Kharkiv : Fabula, 2023.
2. *Goulman D.* Emotsiyni intelekt u biznesi. Kharkiv : Vivat, 2021.
3. *Panafidina O.* Lohika suchasnoi osvitnoi paradyhmy: I. Kant proty Dzh. Lokka. *Filosofia osvity. Philosophy of Education.* 2018. № 1(22). S. 150-165.
4. *Prushkivska E.V., Pereverzieva A.V.* Osvita yak skladova liudskoho kapitalu. *Visnyk Zaporizkoho natsionalnoho universytetu. Ekonomichni nauky.* 2008. № 1(3). S. 119-124.
5. *Abbs P.* A is For Aesthetic. Essays on Creative and Aesthetic Education. Routledge ; Taylor & Francis Group, 1989.
6. *Becker G.* Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education. Third Edition. London : University of Chicago Press Ltd., 1993.
7. *Burgess S.* Human Capital and Education: The State of the Art in the Economics of Education. *IZA Discussion Paper.* 2016. № 9885.
8. *Burns J.* Leadership. Harper & Row, 1979.
9. *Case P., French R. and Simpson P.* Philosophy of leadership. *SAGE Handbook of Leadership.* Sage, 2011. P. 242-255.
10. *Ferrucci P.* Beauty and soul. Penguin Books Ltd, 2009.
11. *Gillies D.* State Education as High-Yield Investment: Human Capital Theory in European Policy Discourse. *Journal of Pedagogy.* 2011. Vol. 2. № 2. P. 224-245.
12. *Goleman D.* Emotional Intelligence. Bantam Dell, 2006.
13. *Karchegani M.R., Sofian S., Amin S.M. and Jamshidy M.* Intellectual Capital and Holism Philosophy. *Journal of Applied Sciences.* 2014. Vol. 14(22). P. 3131-3141.
14. *Klagge J.* Defining, discovering and developing personal leadership in organizations. *Leadership & Organization Development Journal.* 1996. Vol. 17/5. P. 38-45.

15. *Koestenbaum P.* Heart of business. Ethic, power and philosophy. Saybrook Publishing, 1987.
16. *Mucha R.* Aesthetic Intelligence. Reclaim the Power of Your Senses. BookSurge, 2009.
17. *O'Sullivan N., Burce A.* Teaching and learning in competency-based education. *The Fifth International Conference on e-Learning (eLearning-2014)*. 22-23 September 2014. Belgrade, Serbia.
18. *Rost J.* Leadership for the twenty-first century. Praeger, 1993.
19. *Spicher M.R.* Taste Now: A Look Beyond Art and the History of Philosophy. *Journal of Comparative Literature and Aesthetics*. 2020. Vol. 43. № 3. P. 159-167.
20. *Spoelstra S.* Leadership and Organization. A Philosophical Introduction. Routledge, 2018
21. *Stogdill R.* Personal Factors Associated with Leadership: A Survey of the Literature. *The Journal of Psychology*. 1948. Vol. 25:1. P. 35-71.
22. *Zaleznik A.* Managers and Leaders Are They Different? *Harvard Business Review*. 2004. URL: <https://hbr.org/2004/01/managers-and-leaders-are-they-different>

**AESTHETIC INTELLIGENCE AS HUMAN CAPITAL IN THE SYSTEM
OF THE VALUES OF EDUCATIONAL AND LEADERSHIP****Andrii Abdula, Halyna Baluta**

Abstract. Human capital can be considered a fundamental characteristic of a developed society, as it becomes a prerequisite for the public good in its form of intellectual abilities and practical skills while determining human capacity for self-realization and high-quality work. Human capital grows through investments, and education is considered one of them. However, focusing solely on the instrumental or economic aspect of human capital is not comprehensive; economic and value aspects can be seen as complementary.

The authors of the article claim that the 21st century is witnessing an «aesthetic renaissance», as a result of which aesthetic values are regarded as those that enable added value, influencing informational and economic contexts, among others. Aesthetic excellence is becoming an increasingly important factor. At the same time, in the modern theory of teacher training, the aesthetic foundation of leadership potential remains insufficiently appreciated. The article explores the prospects of the modern leadership paradigm focused on value-philosophical and aesthetic models of forming and functioning emotional intelligence as the foundation of human capital, considering the systemic changes occurring in the educational sphere. The key theme of the study is aesthetic intelligence as a topical educational value, its role, essence, advantages, characteristics, morality, and aestheticism—a purposeful clarity of thought that, under favourable circumstances, ensures successful outcomes.

The analysis of modern approaches in leadership theory demonstrates the research focus on the creative foundations of leadership intellectual culture, which do not contradict contemporary views on the multidimensionality of intelligence and rationality. None of the types of intelligence can be considered dominant. Modern intellectual criteria extend beyond the rational standard: they interpret reason as a creative phenomenon, consider multiple ways of perceiving the world and interacting with it, and incorporate the aesthetic criterion into the epistemological framework. Therefore, it is reasonable to justify the view that aesthetics, art, and science can be understood as forms of knowledge and products of aesthetic intelligence.

Aesthetic intelligence manifests in aesthetic taste and individual style. Theories of aesthetic taste are valuable for psychological, cultural, anthropological, social and other research, but their practical significance is equally important. The article substantiates the idea that aesthetic intelligence entails an analytical advantage in constructing experience. In epistemology, aesthetic intelligence is researched as a horizon of new ideas through productive imagination and a form of organizing experience (I. Kant, P. Ebbs).

The article has also attempted to demonstrate the essential features of this phenomenon, such as the «ability to perceive and interpret beauty» (P. Ferrucci, P. Brown). Considering that aesthetic intelligence is a form of artistic (creative) world perception and a tool for constructing experience, which goes beyond perception and narrow instrumental rationality, these definitions can be revised and significantly expanded. Aesthetic intelligence can be interpreted not only as the "ability to perceive and interpret beauty" but also as constructive thinking aimed at appropriateness, novelty, and uniqueness, as well as creativity and its organized results.

Keywords: human capital, aesthetic intelligence, emotional intelligence, education, leadership.

Надійшла до редакції 23 вересня 2024 р.

Абдула Андрій Іванович

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Університетський, 54

м. Кривий Ріг

50086

Abdula Andrii

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Universytetskyi ave., 54

Kryvyi Rih

50086

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

 standrewne2@gmail.com

Балута Галина Анатоліївна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Університетський, 54

м. Кривий Ріг

50086

Baluta Halyna


Department of Philosophy


Kryvyi Rih State Pedagogical University


Universytetskyi ave., 54

Kryvyi Rih

50086

 <https://orcid.org/0000-0002-4772-9240>

 moment71164@gmail.com

 <https://doi.org/10.55056/apm.7736>

ІНФОРМАЦІЙНЕ СУСПІЛЬСТВО ЯК НОВА СУСПІЛЬНО-ЕКОНОМІЧНА ФОРМАЦІЯ: МЕТОДОЛОГІЧНІ ТА ТЕРМІНОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ

Микола Брюховецький

Анотація. В статті аналізуються перспективи одночасного застосування цивілізаційного та формаційного підходів до дослідження інформаційного суспільства, а також розглядається специфіка цього типу суспільства як нової формації. Робиться наголос на методологічних засадах обох підходів та на їхньому термінологічному апараті.

Цивілізаційний підхід розглядає інформаційне суспільство як етап історії людства, що послідовно слідує за аграрним та індустріальним. В рамках такого підходу, виходячи з назв самих етапів, акцентується на домінуючому продукті (інформація) та специфіці праці (інтелектуальна праця). Натомість у формаційному підході наголос робиться на соціальних відносинах власності та класах. В статті обидва ці підходи зіставляються та робиться висновок, що їх синтез дозволяє комплексно оцінити розвиток суспільств, враховуючи як економічну діяльність, так і соціально-класові відносини власності.

Особливу увагу приділено неможливості розгляду інформаційного суспільства в рамках капіталістичної формації через процеси інтелектуалізації праці та дематеріалізації її компонентів, що призводить до значного ускладнення відносин експлуатації та власності і є нетиповим для капіталізму. Відтак, робиться висновок, що інформаційне суспільство слід розглядати крізь призму нової самостійної формації, що приходить на зміну капіталізму. Пропонуються варіанти термінів для нового соціально-економічного устрою та його основного класу.

Робота загалом розширює розуміння інформаційного суспільства як складного феномену, що перебуває на перетині економічного та соціального аналізу, й пропонує інтегративний підхід для його вивчення.

Ключові слова: інформаційне суспільство, постіндустріальне суспільство, цивілізаційний підхід, формаційний підхід, соціально-економічна формація.

Новітнє інформаційне суспільство попри спірні позиції щодо самого факту його існування вже давно аналізується як цілком dokonana реальність. Такому стану речей сприяє консенсус більшості дослідників в тому, що принаймні окремі тенденції в соціально-економічній сфері провідних держав світу не можуть не стосуватися якісно нового типу соціуму, не схожого на всі попередні. Відтак, питання методології та термінології для аналізу суспільства нового типу тільки набирає своєї наукової актуальності. На наш погляд, виробленню подібного інструментарію сприятиме креативна переробка вже існуючих наукових методів та підходів, в тому числі і шляхом творчого поєднання найбільш результативних із вже наявних.

Двома чи не наймасштабнішими концепціями аналізу суспільства з точки зору найбільш глобальних засад є цивілізаційна та формаційна. Тож ми спробуємо зосередитися на перспективі застосування цивілізаційного та формаційного підходів в контексті аналізу інформаційного суспільства.

На перший погляд між вказаними концепціями мало що спільного. Зокрема, однією з найбільших відмінностей є те, що в аналізі історичних суспільних змін вони використовують здавалося б повністю несумісні термінологічні апарати. Так, в межах цивілізаційної концепції існує підхід, який для опису стадій розвитку людської історії оперує такими категоріями як «аграрне суспільство», «індустріальне суспільство» та «постіндустріальне суспільство» (або «інформаційне суспільство»). До речі, на наш погляд, сам термін «інформаційне суспільство», який, мабуть, найчастіше використовується для позначення соціуму нового типу, є похідним саме від подібного термінологічного підходу цивілізаційної концепції.

Натомість формаційний підхід не користується зазначеним термінологічним апаратом. На позначення стадій розвитку людського соціуму прихильники цього підходу використовують іншу термінологію – наприклад «феодальний лад», «капіталістичний» чи «буржуазний» «лад» («устрій») або відповідну «формацію».

В цьому сенсі, не занурюючись глибоко, можна дійти поверхневих висновків, що зазначені терміни, які існують для позначення схожих понять, взаємовиключають один одного і це унеможлиблює одночасне співіснування обох концепцій.

Проте спробуємо детальніше проаналізувати природу і смислову навантаженість термінів, що використовуються в рамках цивілізаційної і формаційної концепцій.

Цивілізаційний підхід

Під подібним історико-термінологічним підходом цивілізаційної концепції ми розуміємо наявний в роботах істориків, соціологів та філософів термінологічний дискурс щодо назви окремих етапів історії суспільства. Йдеться про такі суспільства як аграрне, доіндустріальне, традиційне, індустріальне, постіндустріальне, інформаційне. Подібна термінологія в баченні історичного розвитку людства, серед інших дослідників, характерна для Деніела Белла [9, с. 12-16, 127], Мануеля Кастельса [12, с. 127], Елвіна Тоффлера [36, с. 10, 43, 125], Ентоні Гідденса [18, с. 14-16], Френка Вебстера [40, с. 1-8], Річарда Флоріди [20, с. 161], Френсіса Фукуями [22, с. 128] та багатьох інших. Спробуємо проаналізувати найбільш вживані з цих термінів.

Щодо назви «аграрне суспільство» складно однозначно встановити першість в науковому застосуванні поняття. Це пояснюється тим, що вказаний тип суспільства став предметом аналізу набагато раніше, аніж однозначно закріпився вказаний термін. Так, при бажанні початок дослідження цього типу суспільства як об'єкта соціально-філософського і економічного розгляду можна вивести ще з арістотелевських «Економіки» і «Політики» (див., напр.: [1, с. 24]). Проте одним із перших застосувань терміну «аграрне суспільство» саме в такому формулювання можна зафіксувати в третьому томі роботи Пителима Сорокіна «Соціальна та культурна динаміка», вперше опублікованій в 1937 році [34, с. 371].

Цей термін і зараз знаходиться в активному науковому обігу, наприклад, в роботах таких дослідників як Мануель Кастельс [12, с. 16], Ентоні Гідденс [18, с. 4-14], Ерік Гобсбаум [24, с. 164], Деніел Белл [9, с. 12-16, 127], Елвін Тоффлер [36, с. 43] та багатьох інших послідовників цього дискурсу.

В той же час вважається, що термін «індустріальне суспільство» в традиційному для сучасності значенні вперше використав Анрі де Сен-Сімон в ряді своїх пізніх робіт, таких як «Катехізис промисловців» (1823), «Нове християнство» (1825). Проте до розробників вже самої теорії індустріального суспільства, а відповідно і до тих, хто започаткував системне застосування цього терміну, відносять більш пізніх дослідників. Йдеться, наприклад, про Жана Фурастьє – «Велика надія ХХ століття» (1949), Раймона Арона – нарис «La Société industrielle et la Guerre, suivi d'un Tableau de la diplomatie mondiale en 1958» (1959) або «Вісімнадцять уроків про індустріальне суспільство» (1963), Джона Гелбрейта «Нове індустріальне суспільство» (1967).

Активне наукове використання терміну продовжується і наразі. В якості прикладів можна навести дослідження Зигмунта Баумана [7, с. 142], Ульріха Бека [8, с. 24-28], Річарда Сеннетта [32], Мануеля Кастельса [12, с. 20-27], Річарда Флоріду [20, с. 161, 385], Джеймса Скотта [35, с. 354], Елвіна Тоффлера [36, с. 26, 43].

Натомість термін «постіндустріальне суспільство» виник ще в 1914 році і пов'язаний з працею індійського культуролога і філософа Ананди Кумарасвами та англійського соціаліста Артура Пенті «Нариси постіндустріалізму: Симпозіум пророцтв про майбутнє суспільства» (див.: [13]). Хоча слід оговоритися, що смислове навантаження терміну в цей час було зовсім іншим. Про системну розробку теорії постіндустріального суспільства, а відповідно, і про звичне наукове вживання терміну, можна говорити на підставі робіт всесвітньо відомого американського соціолога Деніела Белла (див.: [9], [10]) вже з 60-х років ХХ століття. Після цього застосування терміну стало достатньо звичним та зберігає свою актуальність і для сучасної науки (див., напр.: [20, с. 9], [12, с. 20-22], [18, с. 2], [40, с. 4], [8, с. 72]).

Термін «інформаційне суспільство» по суті використовується на позначення того ж поняття, що і термін «постіндустріальне суспільство», проте виходячи з дещо іншого розставлення акцентів. Вперше назвав новий тип соціуму інформаційним японський антрополог Тадао Умесао в 1963 році в статті з назвою «Теорія інформаційної індустрії» (1963). Часто в західній філософській та соціологічній традиції виникнення цього терміну пов'язують з іменами Ф. Махлупа та П. Друкера, хоча їх роботи цього періоду («Виробництво та поширення знань в США» 1962 року та «Епоха розриву...» 1969 року відповідно) такої назви нового суспільства як «інформаційне» не містять. Натомість використовуються близькі терміни, такі як «індустрія знань» [25, с. 48] та «суспільство знань» [16, с. 263], хоча йдеться про той самий об'єкт дослідження – суспільство нового типу, засноване на інформації.

Наразі в сучасному науковому дискурсі термін «інформаційне суспільство» є надзвичайно популярним. Прикладами його активного застосування можуть бути достатньо нові дослідження Мануеля Кастельса [12, с. 21-25], Крістіана Фукса [21, с. 11], Френсіса Фукуями [22, с. 128], Яна ван Дейка [37, с. 3], Френка Вебстера [40, с. 1-8].

Тобто, в роботах постіндустріалістів та теоретиків інформаційного суспільства, які в своїй основі стоять на засадах цивілізаційного підходу, можна виділити певну більш-менш типову послідовну тріаду: «аграрне – індустріальне – постіндустріальне (інформаційне) суспільство». Зокрема, серед багатьох інших, вказаної тріади в розвитку

людського суспільства в дослідженнях дотримувалися Реймонд Арон, Жан Фурастьє, Джон Гелбрейт, Волт Ростоу, Деніел Белл, Елвін Тоффлер, Мануель Кастельс, Ентоні Гідденс, Пітер Друкер, Зигмунт Бауман, Юрген Габермас, Френк Вебстер, Ален Турен, Марк Постер, Херберт Шиллер, Андре Горц – і це далеко не вичерпний перелік відомих філософів, соціологів, економістів, які фактично застосовувати подібний підхід.

При цьому, вочевидь, в основі назв таких послідовних стадій розвитку людської історії лежить вказівка на головний продукт, який складає основу господарства на відповідному етапі розвитку соціуму та навколо якого переважає економічна активність людей. Тобто, для аграрного суспільства – це пріоритет аграрної (сільськогосподарської) продукції, для індустріального – продукція індустрії, промисловості. Назва «інформаційне суспільство» також претендує на вказівку на основний продукт, який виготовляється в новому суспільстві, – інформації. Натомість термін «постіндустріальне суспільство» як інший варіант назви цього етапу не претендує на вияв сутності цього типу соціуму, але цілком правильно акцентує увагу на його хронологічній послідовності: новий етап, який слідує за індустріальним.

Тож, можемо зафіксувати, що в рамках цивілізаційної концепції існує підхід, який послідовно виділяє три найголовніші стадії в розвитку суспільства: аграрну, індустріальну та постіндустріальну або інформаційну. В основі цих назв здебільшого лежить вказівка на основний продукт, який виробляється в надрах того чи іншого суспільства та вироблення якого становить основу економіки відповідного етапу.

Формаційний підхід

Альтернативний принцип погляду на стадії розвитку суспільства має формаційний підхід. Зараз в науці він представлений в основному надзвичайно широким спектром послідовників історико-матеріалістичних та неомарксистських течій – таких як Іммануїл Валлерстайн [39], Жак Рансьєр [29], Етьєн Балібар [5], Террі Іглтон [19], Алекс Калінікос [11], Перрі Андерсон [4], Ерік Гобсбаум [24].

Формаційний підхід ми в даному випадку визначаємо як частину більш широкої формаційної концепції як теоретичної моделі історичного розвитку суспільства, що базується на поділі історії на послідовні суспільно-економічні формації. В основі підходу лежить мар-

ксова характеристика способів виробництва, що надана в передмові «До критики політичної економії», згідно якої виділялися азійський, античний, феодальний та буржуазний способи виробництва [27, с. 13]. Вказана характеристика набула подальшого розвитку і обговорення в роботах як послідовників, так і критиків марксистської філософії. Незважаючи на чисельні дискусії в межах формаційної концепції (наприклад, щодо статусу азійського способу виробництва), в її надрах, в умовах певного спрощення і схематизації, народилося вчення про такі послідовні антагоністичні суспільно-економічні устрої як рабовласництво, феодалізм та капіталізм. Вказане вчення ми можемо умовно назвати формаційним підходом, який існує в межах більш широкої формаційної концепції як приклад її застосування до антагоністичних соціумів. Зразками застосування формаційного підходу (зокрема, шляхом одночасного активного використання всіх трьох термінів) можуть виступити роботи таких дослідників в сфері історії, економіки, соціології та філософії як Іммануїл Валлерстайн [39, с. 88-90], Джайрус Банаджі [6, с. 6], Кріс Гарман [23, с. II-IV, 12], Еллен Мейксінс Вуд [41, с. 148-151], Ерік Гобсбаум [24, с. 33-48], Перрі Андерсон [4, с. 18-21] та навіть Жан-Поль Сартр [30, с. 140-156].

Можна додати, що після К. Маркса в рамках окремих робіт, а також антинаукової марксистсько-ленінської філософії, вся формаційна концепція огрубіла до ортодоксальної «п'ятичленки» з її послідовним поділом на первіснообщинний, рабовласницький, феодальний, буржуазний та комуністичний лади, через які мають жорстко пройти чи не всі народи.

Проте ми зупинимося на розгляді рабовласництва, феодалізму та капіталізму – понять, які використовувалися в західному марксизмі та продовжують застосовуватися іноді навіть поза межами неомарксизму. Ще раз наголосимо, що умовно вважаємо вказаний поділ формаційним підходом, який є окремим випадком більш широкої формаційної концепції.

Якщо слідувати такому підходу, назва кожного з трьох зазначених соціально-економічних устроїв ґрунтується на типі виробництва, що має своєю основою певний визначений спосіб експлуатації, заснований на відповідній формі власності (наприклад, феодальна чи капіталістична власність домінує та є основою виробництва в феодальному чи капіталістичному суспільстві відповідно). Кожна назва такої форми власності, в свою чергу, містить вказівку на суб'єкт власності, тобто панівний клас власників: рабовласник, феодал, капіталіст. При цьому, можна зануритися ще глибше і спробувати пов'язати основу назви

панівного класу з посиленням на головний об'єкт власності (те, чим володіють) – раб, феодал, капітал. Вказаний об'єкт власності одночасно виступає основним елементом виробничих сил і найважливішою ланкою в структурі експлуатації, своєрідним умовним ресурсом.

Тобто, в рамках формаційного підходу до пливу людської історії також застосовуються назви певних фази розвитку. Зокрема, можна говорити про умовну послідовну зміну рабовласницького, феодального та капіталістичного ладу. В основі таких назв лежать соціальні відносини: вказівка на спосіб експлуатації, форму власності та врешті-решт домінуючий клас власників і безпосередньо сам об'єкт власності.

Синтез підходів та нова формаційна назва інформаційного суспільства

Тож виділення в межах цивілізаційного підходу аграрного, індустріального та інформаційного (або постіндустріального) суспільств вказує на провідний продукт, який виробляється в його надрах, або іншими словами, навколо якого сконцентрована переважна економічна активність. Натомість формаційний поділ історичного поступу на рабовласництво, феодалізм та капіталізм наголошує на соціальних відносинах, класах та об'єктах власності. Спробуємо розібратися, чи виключають один одного такі підходи.

Ми схильні частково поділяти думку німецького філософа Ральфа Дарендорфа стосовно того, що вказані поняття з формаційної та цивілізаційної концепцій мають різний зміст, хоча терміни часто використовуються на позначення одного явища. Так, в своїй роботі «Клас та класовий конфлікт в індустріальному суспільстві» Дарендорф зазначає, що в основу назви «капіталізм» покладені економічні структури, в той час як соціальні інститути та цінності відіграють тут другорядну роль [14, с. 37]. Характеристика таких назв суспільств, як, наприклад, «індустріальне» або «суспільство послуг», залежить, на думку Дарендорфа від переважаючого в них виду діяльності [15, с. 136-138]. Тому, відповідно до цієї концепції, поняття «індустріальне суспільство» буде виступати більш широким за обсягом по відношенню до поняття «капіталізм», який означає одну з форм [14, с. 40] економічних відносин на індустріальному етапі розвитку соціуму.

Вважаємо запропоноване Дарендорфом розмежування термінів одним із найвдаліших, але водночас наголошуємо, що не в повній мірі поділяємо вказаний варіант співвідношення. Вочевидь, подібна

назва індустріального, аграрного суспільства чи суспільства послуг (навіть за логікою Дарендорфа) залежить не від переважаючого виду діяльності, а від основного типу продукції, що виробляється – аграрний продукт в аграрному суспільстві, продукція індустрії – в індустріальному, послуги, відповідно, – в суспільстві послуг. В той же час, вказаним типам суспільств можуть бути притаманні різні форми суспільних відносин (а точніше – уклади), в основі яких лежить різний тип власності. Так, для аграрного суспільства характерний рабовласницький та феодальний устрій, для індустріального – капіталістичний, з відповідними формами виробничих відносин, класів, експлуатації та об'єктів власності.

Але, тим не менш, з подібних міркувань випливає, що цивілізаційний та формаційний підходи до стадій розвитку суспільства, зосереджуючись на різних аспектах такого розвитку, можуть співіснувати та навіть доповнювати один одного.

Спробуємо окреслити основні засади застосування синтезу цивілізаційного та формаційного підходів до аналізу як інформаційного суспільства, так і попередніх суспільств в їх історичній рестроспективі.

Як ми вже наголошували, розглядаючи з точки зору теорії інформаційного суспільства історію людства з давніх часів до сучасності, можемо зафіксувати типові для цивілізаційного підходу виділення аграрної (доіндустріальної), індустріальної та інформаційної (постіндустріальної) епохи (див. напр.: [10, с. 14]). Традиційно вказаний спосіб розгляду розвитку соціуму сприймається як послідовна зміна трьох історичних етапів, кожний з яких визначається панівною галуззю економіки. За таких умов спробуємо коротко охарактеризувати розвиток суспільного виробництва послідовно на кожному з таких етапів, застосовуючи в межах цивілізаційного також і формаційний підхід.

В межах цивілізаційного підходу ми звернемо увагу на такі важливі компоненти стадіального розвитку цивілізації як основний продукт, що виробляється в межах її економіки (який, власне, і дає назву етапу), рівень розвитку техніки та технології, а також характер самої праці. В той же час в межах формаційного підходу, який є частиною більш широкої історико-матеріалістичної концепції, аналізуючи відповідний соціум слід зупинитися на таких складових суспільного виробництва як засоби праці (включаючи знаряддя праці), предмет праці, продукт праці [27, с. 283-290].

Нагадаємо, що з точки зору історико-матеріалістичної концепції предмет праці в тлумачиться як певна речовина, на яку здійснюється вплив під час праці та яка виступає центром зосередження зусиль у

виробничому процесі. В той же час, засобом праці в матеріальному виробництві виступає річ або комплекс речей, що необхідні людині для впливу на предмет праці та для здійснення безпосередньо процесу праці. Продукт праці вважається речовиною природи, пристосованою до людських потреб за допомогою зміни форми [26, с. 22-23], [27, с. 170]. До цього переліку ми спробуємо додати коротку характеристику самої праці, не зовсім властиву для окресленого нами формаційного підходу, натомість більш характерну для цивілізаційного підходу.

Так, перша стадія – *аграрне суспільство* характеризується виробленням сільськогосподарської продукції в землеробських, скотарських та інших галузях аграрної економіки. Техніка представлена достатньо простими й переважно ручними знаряддями праці. Технологія такого виробництва так само достатньо примітивна. Відповідно у цей період домінує використання простої ручної праці. Ручна праця – це фізична праця, виконувана людиною без використання складних механічних пристроїв. Вона характеризується низькою продуктивністю та великою залежністю від фізичних можливостей людини.

З точки зору формаційного підходу, аграрна цивілізація відповідає двом устроям – рабовласницькому та феодальному. При цьому перший є більш примітивним та заснованим на особистому володінні рабовласника рабом, а також всіма засобами виробництва, знаряддями і предметами праці. Знаряддя праці та інші засоби виробництва на рабовласницькій стадії аграрного суспільства були переважно ручними та примітивними і знаходилися в основному у власності панівного класу рабовласників. Предметом праці в основному була земля, яка також перебувала у володінні панівного класу. Відтак, у виробництві переважає примітивна фізична праця. Продукт праці у вигляді результатів аграрного виробництва так само розподілявся на користь рабовласників. Відповідно, експлуатація здійснюється у вигляді безпосереднього фізичного примусу і засновується на повному розпорядженні рабом як власністю рабовласника.

Хочемо ще раз звернути увагу на утворення назви «рабовласницький», яка походить з назви панівного класу (суб'єкта власності) «рабовласник», в якій, в свою чергу, є вказівка на раба як об'єкт власності.

Феодальний різновид аграрної цивілізації є більш розвиненим, порівняно з рабовласницьким. Так, підлеглий клас вже не перебуває у власності феодала, хоча і продовжують існувати відносини особистої залежності. Крім того, знаряддя праці вже також перебувають в основному у власності підлеглого класу. Це дає певний рівень сво-

боди, хоча експлуатація також заснована на позаекономічному примусі. Основним предметом праці залишається земля, а продукт праці привласнюється феодалом. Повторимось, що назва «феодальний» утворена від «феодала» як основного суб'єкта власності, від якого йде посилення на «феод» як об'єкт власності.

Згідно цивілізаційного підходу наступним етапом розвитку цивілізації є *індустріальне суспільство*. Відповідно до цивілізаційного підходу, індустріальна стадія розвитку історії характеризується виробленням продукції індустрії, тобто промисловості, машинного виробництва: знарядь праці, промислових станків, верстатів, комплектуючих, сільськогосподарської техніки, машин та інших засобів виробництва. На цій стадії відбувається значне ускладнення техніки, яка являє собою складні машини та машинні комплекси, а також суттєвим удосконаленням технології. Спостерігається перехід від ручної праці до машинної. Таку працю можна охарактеризувати як вид праці, який виконується за допомогою машин та механізмів, що працюють з використанням енергії (наприклад, парових двигунів, електрики тощо). Подібний вид праці значно підвищує продуктивність і знижує потребу у фізичних зусиллях людини. Звісно, індустріальне виробництво не заміщує собою аграрне і не витісняє його повністю. Йдеться скоріше про зміну акцентів, про домінуючу галузь економіки і про певне ядро, в надрах якого здійснюється суспільний прогрес.

Якщо говорити про формаційний підхід, то індустріальне суспільство майже повністю вкладається в рамки капіталістичного ладу. Це більш розвинений по відношенню до попередніх суспільний устрій, який принципово відрізняється повною особистою свободою підлеглого класу. Найманий працівник не належить капіталісту (як це було з рабом) і не знаходиться в бодай-яких юридичних відносинах особистої залежності (як це спостерігалось за феодалізмом). Внаслідок такого найбільшого ступеня свободи, експлуатація здійснюється засобами непрямого економічного примусу. Відносини залежності стають суто економічними. Проте знаряддя праці та засоби виробництва в умовах капіталістичного ладу (станки, верстати, фабрики, заводи) перебувають у власності панівного класу, що і дає підстави для експлуатації. Предмети праці, окрім землі, – надзвичайно широкий спектр природних надр, корисних копалин, інших ресурсів – знаходяться в повній власності капіталістів. Така власність на засоби та предмети праці і є правовою підставою для експлуатації. На користь панівного класу здійснюється і розподіл продукту праці.

Повертаючись до питання назвоутворення, нагадаємо, що «капіта-

лізм» вочевидь походить від назви панівного класу (суб'єкта власності) «капіталіст», який містить посилання на об'єкт власності «капітал».

Інформаційне суспільство є найсучаснішим етапом розвитку суспільства з точки зору цивілізаційного підходу. В межах такого підходу ця стадія розвитку людства характеризується передусім виробництвом знань та інформації. Тут ми спостерігаємо найбільш прогресивну техніку, що включає в себе складні автомати та комп'ютери, а також надзвичайно прогресивні технології у вигляді комп'ютерних, роботизованих та автоматизованих. З точки зору праці для епохи характерне використання її інтелектуального (розумового) різновиду. Такий вид праці можна охарактеризувати як діяльність, що вимагає переважного використання розумових здібностей людини для вирішення складних завдань, розробки ідей, аналізу інформації, прийняття рішень та створення інтелектуальних продуктів. Така праця не потребує фізичних зусиль, але вимагає концентрації, знань і досвіду. Прикладами інтелектуальної праці є наукові дослідження, викладацька діяльність, правознавча та адвокатська практика, інженерні розробки, управлінська діяльність тощо [2, с. 154-155].

З точки зору формаційного підходу досить важко аналізувати відносини власності та експлуатації в суспільстві, що на сучасній стадії інформаційного суспільства на нашу думку (яка розділяється багатьма дослідниками) ще повною мірою не склалися. Проте вважаємо за необхідне зупинитися на деяких важливих моментах.

Насамперед, слід зазначити про певну складність застосування історико-матеріалістичного та формаційного аналізу до інформаційного суспільства, адже на цьому етапі здійснюється процес дематеріалізації окремих складових виробництва [3, с. 72-73]. Йдеться про збільшення інформаційної та знанневої складової як в засобах праці, так і в предметі та продукті праці. Проте всі вказані компоненти з історико-матеріалістичної точки зору тлумачилися виключно як об'єкти матеріального світу, адже як ми зазначали вище, предмет праці – це речовина природи, засіб праці – річ або комплекс речей, навіть продукт праці – це перероблена речовина природи. Натомість в умовах інформаційної економіки йдеться про роботу з інформацією та знаннями як предметом праці, виготовленням інформації та знань в якості продукту праці, а часто навіть і про застосування знань в якості засобів праці.

Така дематеріалізація зазначених компонентів виробництва не може не мати соціальних наслідків. По-перше, мається на увазі поширення інтелектуальної праці, адже щоб виробляти нематеріальний

продукт з нематеріального предмету навряд чи можна застосовуючи працю фізичну [2, с. 154-155]. По-друге, нематеріальність предмету, продукту, а іноді і засобів праці ускладнює (якщо не взагалі робить неможливим) володіння ними й у традиційному приватновласницькому розумінні – як матеріальними об'єктами. Обидва ці моменти значно ускладнюють здійснення експлуатації традиційними методами і нівелюють значення капіталістів в традиційному розумінні. Що ставить під сумнів існування звичного традиційного капіталістичного ладу в межах інформаційного суспільства, натомість йдеться про зародження нової формації з новими формами власності та новими способами експлуатації [3, с. 73].

Крім того, з огляду на зазначені «інформаційні» зміни у відносинах власності та експлуатації, які вже не є характерними для капіталістичного устрою, можна стверджувати про певне вичерпання капіталізму як суспільного устрою. Це означає, що в межах формаційного підходу інформаційне суспільство не має прямого відповідника. Звісно, ми схильні відкинути термін «комунізм» як назву формації, що слідує за капіталізмом навіть з точки зору формаційної концепції – з декількох причин. По-перше, це пов'язано з ідеологічною та політичною заангажованістю терміну і певним ореолом утопізму, який сформувався навколо нього, що, звісно не може не шкодити науковим розвідкам. По-друге, абсолютно очевидно, що в новому типі соціуму, який формується, ні про яку власність комун не йдеться. Це вказує на повну змістовну невідповідність терміну. І нарешті, по-третє, такий термін не зовсім правильно відтворює логіку попередніх назв. Так, зокрема він вказує на комуну як на нового *суб'єкта* власності. Проте навіть така вказівка на суб'єкт, на відміну від попередніх назв, зовсім не містить посилання на *об'єкт* власності в новому типі соціуму. Натомість стійке використання терміну ми радше схильні приписати ідеологічному і політичному навантаженню назви.

Також ми вважаємо не зовсім вдалим на позначення нового устрою застосування терміну «пост-капіталістичне суспільство» [17], [28], [31]. Звісно, формально він не може бути неправильним, адже фіксує слідування нового ладу за капіталістичним. Проте він (на відміну від попередніх термінів: «рабовласництво», «феодалізм», «капіталізм») не претендує на розкриття сутності суспільно-економічного устрою.

Проте, якщо послідовно застосовувати алгоритм, за яким утворювалися назви інших устроїв, то для назви нового суспільства слід керуватися вказівкою на основний об'єкт власності – ключовий елемент виробничих сил. Похідним з цього терміну буде назва самого панівного

класу, і, відповідно, нової форми власності. Вказане може бути покладене в основу назви нової формації. Тобто, якщо припустити, що в основі господарства в новому типі соціуму є інформація або знання, то за вказаним алгоритмом його назвою може бути «інформаціоналізм» або щось схоже на «ноліджизм» (від knowledge – знання). Звісно, в такому випадку постає також і питання назви нового панівного (провідного) класу, який можна умовно назвати гносократами або гносерами (від грецького «гносис» – знання). Звісно, усвідомлюємо, що назва такого нового класу і самої формації оформиться пізніше і скоріш за все може бути пов'язана з певним трендовим неологізмом чи жаргонізмом.

Тут варто додати, що невизначеність назви безумовно пов'язана з тим, що на наш погляд, навіть в провідних державах світу вказане суспільство ще остаточно не сформоване, а отже стосовно великої частини його аспектів, можливо навіть сутнісних складових, можна буде говорити тільки з певної історичної відстані. Крім того, питання назви нового виду соціуму, який слідує за капіталізмом і який ще остаточно не сформувався, залишається відкритим через доволі плюралістичні уявлення на відносини експлуатації і власності в ньому.

Таким чином, подібне синтетичне застосування цивілізаційного та формаційного підходів надає можливість простежити розвиток суспільного виробництва в історичному поступі та залишає надію краще зрозуміти його сутність на сучасній найбільш складній стадії. При цьому, застосування поділу суспільного виробництва в межах цивілізаційної концепції на три стадії (аграрну, індустріальну та постіндустріальну) та характеристика кожної з цих стадій з точки зору формаційної концепції (суспільних відносин, класів, власності на засоби праці, експлуатації) не несе ніяких суперечностей. Співіснування обох концепцій як таких, що характеризують явище в різних вимірах та не суперечать одна одній, цілком можливе, а використання таких термінів як «аграрне», «індустріальне» чи «інформаційне суспільство» зовсім не заперечують формаційний підхід матеріалістичної діалектики. Більше того, застосування синтезу подібних методологічних підходів дозволяє поглянути на інформаційне суспільство як на нову соціально-економічну формацію з новою структурою власності та новими класами, визначення та роль яких ще потребує подальшого осмислення.

References

1. *Aristotel*. Polityka / Per. z davniohrek. ta peredm. O. Kysliuka. Kyiv : Osnovy, 2000.
2. *Briukhovetskyi M.M.* Intelktualna pratsia yak fenomen suspilnoho vyrobnytstva ta ii sotsialni naslidky. *Aktualni problemy dukhovnosti*. 2015. Vyp. 16. S. 149-164.
3. *Briukhovetskyi M.M.* Znannia yak sotsialno-ekonomichni chynnyk rozvytku informatsiinoho suspilstva. *Hileia: naukovyi visnyk*. 2017. Vyp. 121 (6). S. 71-75.
4. *Anderson P.* Passages from Antiquity to Feudalism. London : Verso, 2013.
5. *Balibar E.* We, the people of Europe? : reflections on transnational citizenship. Princeton, NJ : Princeton University Press, 2004.
6. *Banaji J.* Theory as History: Essays on Modes of Production and Exploitation. Leiden : Brill, 2010.
7. *Bauman Z.* Liquid Modernity. Cambridge : Polity Press, 2007.
8. *Beck U.* The Brave New World of Work. Cambridge : Polity Press, 2006.
9. *Bell D.* Notes on the Post-Industrial Society. *The Public Interest*. 1967. №6. P. 24-35.
10. *Bell D.* The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting. New York : Basic Books, 1999.
11. *Callinicos A.* Social theory: a historical introduction. New York : New York University Press, 1999.
12. *Castells M.* The Information Age: Economy, Society, and Culture. Vol. 1: The Rise of the Network Society. Cambridge : Blackwell, 2010.
13. *Coomaraswamy A.* Essays in Post-Industrialism: A Symposium of Prophecy Concerning the Future of Society. London, 1914.
14. *Dahrendorf R.* Class and Class Conflict in Industrial Society. Stanford : Stanford University Press, 1959.

15. *Dahrendorf R.* The modern social conflict: an essay on the politics of liberty. Berkeley : University of California Press, 1990.
16. *Drucker P. F.* The Age of Discontinuity: Guidelines to Our Changing Society. New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.): Transaction Publishers, 2011.
17. *Drucker P.* Post-Capitalist Society. New York : HarperBusiness, 1993.
18. *Giddens E.* The Consequences of Modernity. Stanford: Stanford University Press, 1990.
19. *Eagleton T.* Why Marx Was Right. New Haven : Yale University Press, 2012.
20. *Florida R.* The Rise of the Creative Class, Revisited. New York : Basic Books, 2012.
21. *Fuchs C.* Social Media: A Critical Introduction. Third edition. London : Sage, 2021.
22. *Fukuyama F.* Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. New York : Farrar, Straus and Giroux, 2002.
23. *Harman C.* A People's History of the World. London : Verso, 2008.
24. *Hobsbawm E.* Globalisation, Democracy and Terrorism. London : Little, Brown, 2007.
25. *Machlup F.* The Production and Distribution of Knowledge in the United States. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1962.
26. *Marx K.* A Contribution to the Critique of Political Economy. Chicago: Charles H. Kerr, 1904.
27. *Marx K.* Capital: A Critique of Political Economy. Vol. 1. London : Penguin Books in association with New Left Review, 1990.
28. *Mason P.* Postcapitalism: A Guide to Our Future. London: Allen Lane, 2015.
29. *Ranciere J., Balibar E., et al.* Reading Capital: The Complete Edition. London ; New York : Verso, 2016.

30. *Sartre J.-P.* Critique of Dialectical Reason. Vol. 1. London ; New York : Verso, 2004.
31. *Sassower R.* Postcapitalism: Moving Beyond Ideology in America's Economic Crises. Boulder, CO : Paradigm Publishers, 2009.
32. *Sennett R.* The Culture of the New Capitalism. New Haven : Yale University Press, 2006.
33. *Schwab K.* The Fourth Industrial Revolution. Geneva : World Economic Forum, 2016.
34. *Sorokin P. A.* Social and Cultural Dynamics. Volume Three: Fluctuation of Social Relationships, War, and Revolution. New York : The Bedminster Press, 1962.
35. *Scott J. C.* Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed. New Haven : Yale University Press, 1998.
36. *Toffler A.* The Third Wave. New York : Bantam Books, 2006.
37. *Van Dijk J.* The Network Society. London : SAGE Publications, 2020.
38. *Wallerstein I.* The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. Berkeley : University of California Press, 2011.
39. *Wallerstein I.* World-Systems Analysis: An Introduction. Durham : Duke University Press, 2004.
40. *Webster F.* Theories of the Information Society. London : Routledge, 2014.
41. *Wood E. M.* The Origin of Capitalism: A Longer View. London : Verso, 2002.

**INFORMATION SOCIETY AS A NEW SOCIO-ECONOMIC
FORMATION: METHODOLOGICAL AND TERMINOLOGICAL
ASPECTS**

Mykola Briukhovetskyi

Abstract. The article analyzes the prospects of simultaneously applying the civilizational and formational approaches to the study of the information society and examines the specifics of this type of society as a new formation. The emphasis is placed on the methodological foundations of both approaches and their terminological frameworks.

The civilizational approach views the information society as a historical stage of humanity, sequentially following the agrarian and industrial stages. Within this approach, attention is drawn to the dominant product (information) and the nature of labor (intellectual labor), based on the naming of the stages themselves. In contrast, the formational approach focuses on social relations of ownership and class structures. The article juxtaposes these approaches and concludes that their synthesis allows for a comprehensive assessment of societal development, taking into account both economic activity and socio-class relations of ownership.

Special attention is given to the inability to consider the information society within the framework of the capitalist formation due to the processes of intellectualization of labor and the dematerialization of its components, which significantly complicate the relations of exploitation and ownership, being atypical for capitalism. Consequently, the article concludes that the information society should be viewed through the lens of a new independent formation following capitalism. The work proposes alternative terms for this new socio-economic order and its dominant class. Overall, the study expands the understanding of the information society as a complex phenomenon at the intersection of economic and social analysis and offers an integrative approach to its study.

Keywords: information society, post-industrial society, civilizational approach, formational approach, socio-economic formation.

Надійшла до редакції 24 серпня 2024 р.

Брюховецький Микола Миколайович

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Університетський, 54

м. Кривий Ріг

50086

Briukhovetskyi Mykola

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Universytetskyi ave., 54

Kryvyi Rih

50086



<https://orcid.org/0000-0001-7103-5620>



briukhovetskyi@gmail.com



<https://doi.org/10.55056/apm.7742>

ПРОБЛЕМИ МОДЕЛІ ПРАКТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Олена Оліфер

Анотація. У статті розглянуто проблему ідентичності особистості в аналітичній філософії як збереження самототожності особистості з собою впродовж часу. Описано модель практичної ідентичності, яка ґрунтується на тезі, що ідентичність особистості полягає у формуванні раціональної єдності, тобто цілісності Я, що досягається шляхом виконання діяльності. Такий спосіб опису ідентичності підкреслює її процесуальність. Відповідно до нього, ідентичність особистості зберігається постійною атрибуцією діяльності, коли особистість приписує собі виконані дії та визнає їх своїми. Філософи, які обґрунтовують модель практичної ідентичності як альтернативу онтологічній, переконані, що практична модель не тільки пояснює, як ідентичність формується й зберігається впродовж часу, але й охоплює проблеми практичної діяльності особистості.

У статті ми пропонуємо перевірити онтологічну й практичну моделі ідентичності особистості в уявних експериментах про подорож у минуле й амнезію, до яких звертаються як у філософії, так і в популярній культурі. Ми показали, що модель практичної ідентичності не в усіх без винятку випадках застосовна для пояснення практичних проблем буття особистості. Тому мета нашої статті – з'ясувати, чому виникають проблеми з описом ідентичності особистості в практичній моделі.

Стаття обґрунтовує, що реідентифікація, спосіб підтримувати ідентичність особистості у часі, призводить до зникнення якісної відмінності між етапами буття особистості, а тому особистісний наратив стає занадто суб'єктивним і не пов'язаним із реальним життям особистості. Також він не охоплює усе життя індивіда, що також є проблемою практичної моделі ідентичності особистості.

Щоби знайти можливе розв'язання зазначених проблем у моделі практичної ідентичності ми пропонуємо переглянути її з позиції соціальної філософії. Ми стверджуємо, що діяльність із необхідністю передбачає задушення інших, а тому слід говорити про суспільну взаємодію як основу ідентичності особистості.

Ключові слова: ідентичність особистості, практична ідентичність, модель, особистість, суб'єкт діяльності, діяльність, раціональна єдність, наратив.

Вступ

Із того часу, як на початку 1930-х р. на сторінках наукових журналів «Моніст» і «Майнд» були опубліковані наукові статті Е. Холла [7], Е. Юшенка [21], П. Грайса [6] та ін. щодо ідентичності, ця тема стала актуальною в аналітичній філософії. Багато досліджень категорії ідентичності стосуються логіки, онтології та філософії свідомості. Проте вивчення згаданої категорії не обмежується тільки зазначеними розділами. Можемо констатувати, що наразі в аналітичній філософії відбувається розробка так званої практичної моделі ідентичності особистості. У її витоків – праці філософів К. Корсгаард [8; 9; 10; 11], К. Ровейн [14; 15; 16;], М. Шехтман [17], Д. Шумейкера [18; 19] та ін.

У попередній публікації [1] ми описали модель практичної ідентичності у порівнянні з онтологічною. Мета цієї статті – показати, які пов'язані з категорією ідентичності особистості проблеми можуть виникати в зазначеній практичній моделі, а також дослідити їхні витoki й запропонувати можливий спосіб вирішення.

Характерні риси моделі практичної ідентичності особистості

У межах моделі практичної ідентичності розвивається функціональний підхід до особистості. Особистість – індивід, що має свідомість і самосвідомість, які зберігають тяглість у часі. На думку К. Ровейн, здатність усвідомлювати себе впродовж певного етапу є так званим поглядом від першої особи (*the first person point of view*), феноменологічною перспективою, із позиції якої особистість розмірковує й обирає. Поки ця феноменологічна перспектива залишається незмінною, особистість зберігає свою ідентичність [15, с. 209]. Щоби переконатися в наявності зазначеної феноменологічної перспективи достатньо подумки перенестися в минуле. Якщо особистість спроможна відтворити у пам'яті певні дії, усвідомлюючи їх при цьому своїми власними, то вона весь час зберігала ідентичність.

Зазначений погляд від першої особи виникає й зберігається у часі завдяки діяльності. За словами К. Корсгаард, дія – це цілеспрямована активність, що відбувається відповідно до певного світогляду чи уявлення про світ її виконавця [10, с. 97]. Коли особистість формує для себе мотив, її природна активність стає діяльністю. Однак К. Корсгаард зазначає, що індивід неминуче опиняється в ситуації

боротьби мотивів, а тому змушений обирати один з них, відкидаючи інші. Коли індивід робить вибір, він визнає цей мотив своїм, тобто приписує його собі. Далі цей мотив лягає в основу певної дії, яку індивід оцінює як виконану ним [9, с. 111]. К. Корсгаард зауважує, що виконання діяльності перетворює індивіда на особистість, на суб'єкта [10, с. 98]. «Зв'язок між дією та суб'єктом полягає не в тому, що дію спричиняє найбільш сутнісна частина особистості, а в тому, що найбільш сутнісна частина особистості утворюється її діями», – пише дослідниця [10, с. 100]. Йдеться про формування єдиного, цілісного, кількісно незмінного Я через виконання діяльності.

Зауважимо, що дослідники по-різному пояснюють, як відбувається його формування. Зокрема, Г. Франкфурт описує його як ієрархічну структуру, що виникає тоді, коли на основі певних бажань формуються так звані бажання другого порядку (*the second order volition*), тобто такі, що передбачають залучення цілеспрямованих вольових зусиль. Якщо бажання першого порядку направлене безпосередньо на об'єкт у зовнішньому світі, то бажання другого порядку сфокусоване на бажанні першого порядку та полягає в тому, щоби за допомогою вольового зусилля викликати бажання виконувати певну дію. Тобто бажання другого порядку полягає у тому, щоб змусити себе відчувати бажання першого порядку або навпаки: змусити себе перестати щось бажати [5, с. 10]. На основі бажань другого порядку формуються бажання третього порядку і т. д. і тільки «рятівна втома» зупиняє особистість від того, щоб не продовжувати цей ланцюжок до нескінченності [5, с. 16]. Однак для формування Я достатньо бажань другого порядку [5, с. 8]. Схожу думку висловлює К. Ровейн, яка вважає, що цілісна особистість формується, коли розрізнені мотиви інтегруються в так звану раціональну єдність. В її основі те, що дослідниця називає «*all-things considered judgments*», що дослівно можемо перекласти як «судження, що стосуються всього». Ці судження стосуються того, як краще й ефективніше думати й діяти з раціональної позиції [15, с. 21]. Тобто це світоглядні принципи, що постають як результати діяльності в широкому сенсі, тобто не тільки дій у фізичному світі, але й виборів, розмірковувань [15, с. 21].

Отже, модель практичної ідентичності розглядає особистість не як онтологічний факт, а більше як істоту, що формує себе у діяльності. Сама ж особистість як суб'єкт діяльності (*agent*), характеризується здатністю міркувати й робити вибір, сприймаючи світ від першої особи [16, с. 183]. За Г. Франкфуртом, суб'єкт завжди (1) має свободу діяти, в основі якої – свобода волі, та (2) усвідомлює виконані ним дії [5,

с. 14]. К. Корсгаард зауважує: що суб'єкт є автономною та діяльнісною причиною всього, що відбувається у світі. Автономія проявляється в тому, що особистість керується внутрішнім мотивом при визначенні власних дій. Бути діяльнісною причиною означає відповідати вимогам гіпотетичного імперативу, вмінню ставити цілі й досягати їх. Дотримуючись цих принципів індивід, перетворює себе на суб'єкта [8, с. 98-99].

Як зазначалося вище, ідентичність особистості полягає в тягlostі фенологічної перспективи, тобто в існуванні одного й того самого Я впродовж часу. К. Ровейн [16], К. Корсгаард [10], Г. Франкфурт [5] та ін. дослідники погоджуються, що Я особистості – це певна сукупність досвіду, бажань, мотивів, світоглядних принципів та ін. Проте тягlostь буття означає, що особистість постійно виконує різні види діяльності, отримуючи новий досвід. Тому виникає проблема поєднання нового й старого дослідів у цілісному Я. Відповідно до концепції М. Шехтман, особистість на кожному новому етапі переглядає своє минуле, поєднуючи так новий і раніше здобутий досвід в єдиний континуум. Ця процедура має назву «реідентифікація» [17, с. 99]. Однак М. Шехтман зауважує, що суть реідентифікації полягає не в порівнянні теперішнього з минулим, а в переосмисленні, у повторному приписуванні певних характеристик своєму минулому з урахуванням теперішньої ситуації. Тому дослідниця називає проблему підтримання ідентичності особистості впродовж часу проблемою характеристизації, тобто приписування особистості собі певних ознак [17, с. 100]. Тобто новий досвід стає частиною єдиного цілісного Я. Причому відбувається переосмислення попередньо здобутого досвіду, який актуалізується у зв'язку з новим досвідом. Тобто в моделі практичної ідентичності реідентифікація є способом підтримання Я впродовж часу. По суті вона є процесом повторної атрибуції діяльності.

Такий опис збереження ідентичності протягом часу має кілька важливих наслідків. По-перше, ідентичність особистості в практичній моделі починає мислитися як постійний процес, що включає в себе вибір між мотивами, атрибуцію дій і синтезування раніше здобутого та нового досвіду. Тобто ідентичність особистості розуміють як процес, у якому постійно відтворюється Я як єдина й цілісна структура. По-друге, актуалізується проблема обґрунтування належності теперішнього та минулого досвіду одній особі, поставлену, зокрема, С. Шумейкером, яку ми запропонуємо в такому викладі: звідки ми знаємо, що новий і старий досвіди належать одному Я, а не двом різним? [19, с. 81-82]. Щоб дати відповідь на поставлене запитання, К. Ровейн пропонує поглянути на кількісну тотожність Я з позиції

підтримання його цілісності. Як зазначалося вище, Я особистості утворено певними світоглядними принципами. Поки між ними немає конфлікту, особистість зберігає раціональну єдність Я [15, с. 88]. Тобто другим важливим наслідком витлумачення проблеми ідентичності як характеристики є переосмислення ідентичності як єдності й цілісності Я.

Отже, коротко підсумуємо основні риси моделі практичної ідентичності. У ній особистість розглядають як суб'єкта діяльності, а категорію ідентичності особистості витлумачують у зв'язку з атрибуцією діяльності, під час якої між особистістю та дією встановлюється такий зв'язок, коли особистість починає приписувати дії займенник «моя». У діяльності відбувається формування Я особистості. Шляхом постійної атрибуції нового досвіду й інтеграції його зі старим здійснюється підтримання цілісності й кількісної незмінності Я. У такий спосіб особистість зберігає свою ідентичність упродовж часу.

Два напрями у моделі практичної ідентичності

В аналітичній філософії є два напрями, які пропонують розглядати проблему ідентичності особистості, виходячи з практичних засад. Це нормативний, або етичний, і наративний. Перший досліджує моральні проблеми у зв'язку з ідентичністю, наприклад покладання обов'язку й відповідальності, становлення особистості як морального суб'єкта та ін. Другий вивчає, як розрізнений життєвий досвід поєднується в лінійну автобіографічну історію – наратив.

Звісно, кожен із них має свою специфіку й характерні проблемні аспекти, на яких зосереджується дослідження. Проте, на нашу думку, у дослідженні проблеми ідентичності особистості нам слід розглядати зазначені напрями тільки разом у межах моделі практичної ідентичності, тому що, взяті окремо, вони не дають повного опису зазначеної проблеми, яка передбачає необхідність пояснити функціонування і збереження ідентичності особистості впродовж часу.

На нашу думку, основною проблемою нормативного напрямку є зміщення уваги на процедуру збереження ідентичності з опису тягlosti ідентичності у часі у категоріях «час» і «зміна». Ідентичність особистості, розглянута через процедуру реідентифікації, розуміється як відтворювана, тобто передбачає певну циклічність. Часто нормативні концепції залишають осторонь питання лінійного розгортання ідентичності у часі.

Натомість у наративних концепціях розробляють спосіб динамічного та лінійного опису ідентичності у часі – наратив. Проте зауважимо, що наративні концепції так само звертаються до атрибуції діяльності як до основного способу формувати наратив, як і нормативні концепції. Інтеграція нового досвіду зі старим завжди пов'язана з атрибуцією діяльності: звертаючись до минулого, особистість приписує новий досвід собі й підтверджує статус раніше приписаних дій як своїх. Тим самим вона засвідчує належність досвіду до єдиного наративу.

Ми вважаємо, що нормативні й наративні концепції можуть несуперечливо доповнювати одна одну. Прикладом такого поєднання нормативного і наративного напрямів може слугувати концепція М. Братмана, який досліджує формування та збереження Я особистості у часі у зв'язку з плануванням діяльності [3, с. 28]. Зауважимо, що хоча термін «нاراتив» він не вживає, у концепції М. Братмана лінійне поєднання досвіду втілено в так званих установках самокерування (*self-governing policies*) [3, с. 65]. Цілепокладання й формулювання планів вимагає від особистості розглядати своє життя як лінійну послідовність подій, а отже, описувати його як наратив. Я особистості є ієрархічною структурою, що інтегрує розрізнені цілі й плани у певні життєві сценарії. Важливим при цьому є атрибуція діяльності, яка починається на рівні визнання певного мотиву своїм мотивом і завершується приписуванням певної виконаної дії собі [3, с. 82]. М. Братман звертає увагу на цінності, які важливі для утворення планів. Цінності формуються й актуалізуються в наративі. Проте для усвідомлення власних цінностей треба усвідомлювати свої дії як власні й давати їм оцінку [3, с. 8].

Отже, нормативні концепції розвивають ідею атрибуції діяльності як необхідного інструменту постійного підтримання ідентичності, але без застосування наративу, вони не описують буття особистості у часі, а проблема ідентичності особистості в її початковому формулюванні якраз передбачає обґрунтування тяглого буття однієї і тієї ж особистості. Тобто виходить, що нормативні концепції не в повній мірі розкривають проблему ідентичності особистості. Те саме стосується наративних концепцій. Вони пропонують наратив як спосіб опису буття особистості у часі. Проте слід звернути увагу, що наратив зберігає свою цілісність з додаванням нового досвіду завдяки процедурі переосмислення нового і старого досвідів, що вимагає повторного приписування діяльності. Тобто атрибуція діяльності формує наратив. Тож, ми показали, що нормативні та наративні концепції слід розглядати разом як такі, що засновані на моделі практичної ідентичності.

Модель практичної ідентичності через призму уявних експериментів

Об'єднання нарративного та нормативного напрямів у розгляді проблеми ідентичності особистості шляхом конструювання єдиної спільної для них описової моделі є закономірним кроком у розгляді зазначеного питання. Модель практичної ідентичності становить альтернативний до онтологічної моделі спосіб опису самототожного буття особистості у часі. Ми пропонуємо порівняти застосовність обох моделей у сформульованих нами уявних експериментах.

Уявний експеримент № 1. Спершу розглянемо уявний експеримент про подорож у минуле. Уявімо, що одного разу певна особа, прокинувшись вранці, зрозуміла, що перемістилася на 20 років в минуле. Уточнимо, що в минуле перемістилася тільки її свідомість, тобто ця особа опинилася в тілі молодшої версії себе, але її Я все ще залишається на 20 років старшим. Такий мандрівник у часі пам'ятає всі події, що відбулися протягом 20 років, хоча для його молодшої версії, тіло якої він займає, вони фактично ще не відбулися. Також припустимо, що за ці 20 років цей індивід вивчив кілька іноземних мов, навчився водити автомобіль, кататися на ковзанах, побував у багатьох країнах – загалом отримав багато різноманітних знань, умінь і навичок. Звісно, без тренувань мандрівник у часі після прибуття в минуле не зможе якісно виконувати складні моторні вправи, але буде принаймні здатний спілкуватися іноземними мовами.

У цьому уявному експерименті нас цікавить, як співвідносні між собою молода версія мандрівника у часі та його доросла версія, що опинилася в тілі молодшої.

Із погляду онтологічної моделі, щоб встановити ідентичність особистості, звертаються до порівняння між собою різних етапів її буття. Якщо вони співвідносні між собою як симетричні, транзитивні та рефлексивні, то особистість визнають тотожною собі протягом того часу, які охоплюють ці етапи. У якості основного критерію, за яким здійснюється порівняння, аналітичні філософи обирають свідомість. Тобто якщо два етапи у бутті, що слідують у часі один за одним, пов'язані тяглими психічними процесами, і при цьому ці етапи є симетричними, транзитивними та рефлексивними, то особистість залишається тотожною самій собі.

У наведеному сценарії ми виокремимо два етапи буття: (1) етап₁ – це весь час у минулому до переміщення дорослої версії, (2) етап₂ слідує за етапом₁. Він починається від моменту переміщення дорослої версії

в минуле. На нашу думку, ці етапи не тотожні, а тільки подібні. Ми визнаємо: особистість на етапі₂ пам'ятає все, що з нею відбувалося з нею в молоді роки на етапі₁, але для неї етап₁ – щось віддалене у часі, що не має безпосереднього зв'язку з її теперішнім. Із позиції індивіда на етапі₁, той, хто існує на етапі₂, буде зовсім іншою особистістю: етап₁ та етап₂ не мають спільних тяглих психічних процесів і відрізняються якісно. На етапі₂ доросла версія має набагато більше досвіду, знань, умінь і навичок, ніж молода. Отже, якщо немає тотожності між етапами буття, то молода версія індивіда етап₁ та доросла версія на етапі₂ – це дві різні особистості.

Проте сценарій буде виглядати інакше, якщо розглядати його через модель практичної ідентичності особистості. Ми припускаємо, що мандрівник у часі, опинившись у більш молодій версії себе, добре пам'ятає той період життя у минулому, у який він потрапив. А це означає, що наш головний герой експерименту включає його до свого особистісного наративу як певне віддалене минуле двадцятирічної давнини, а тому не відмовляється нести відповідальність за вчинки своєї молодшої версії, бо визнає їх власними. Незважаючи на переміщення у часі, суб'єктність цієї особи не зазнала змін: доросла версія після переміщення зберігає те саме цілісне Я. Упродовж всього свого життя особистість не втрачала здатності приписувати виконані вчинки собі. Отже, з позиції моделі практичної ідентичності особистість мандрівника у часі до і після переміщення в минуле не змінилася.

Якщо порівнювати зазначені моделі у першому уявному експерименті, то модель практичної ідентичності вважається нам більш ефективною у застосуванні, ніж онтологічна модель, яка дає невизначений результат. На нашу думку, модель практичної ідентичності однозначно описує, що після подорожі в минуле особистість нашого мандрівника не зазнає змін.

Уявний експеримент № 2. Розглянемо далі сценарій із амнезією. Припустимо, що є певна особа, яка з певних причин втратила пам'ять, не втрачаючи інших когнітивних здібностей. Тобто вона залишається притомною, усвідомлює виконані нею дії як свої власні й навіть здатна запам'ятовувати все, що з нею відбулося вже після амнезії. Така особа спроможна зважено приймати рішення щодо своєї поведінки й оцінювати власні дії, а тому вона нічим не відрізняється від інших за винятком того, що нічого не пам'ятає про себе. Постає запитання: чи зміниться особистість цього індивіда після втрати пам'яті?

Якщо розглянути цей сценарій із позиції онтологічної моделі, то є всі підстави вважати, що відбувається зміна особистості у героя

нашого уявного експерименту. Відповідно до онтологічного підходу, особистість залишається ідентичною собі у тому випадку, якщо вона здатна порівняти свій теперішній стан з минулим, щоб пересвідчитися, що ці два етапи буття однакові. Нездатність пригадати минуле означає фактичну неможливість такого порівняння, оскільки відсутній образ минулого себе, який можна було б порівняти з теперішнім Я. Вимогу пам'ятати про минуле задля встановлення ідентичності вперше обґрунтував Дж. Лок. За його словами, особистість простягається так далеко в минуле, куди сягають її спогади [12, с. 188]. До того ж Т. Рід уперше довів у своєму відомому уявному експерименті про хлопця, офіцера та генерала, що втрата пам'яті спричиняє зміну в особистості [2, с. 158].

Крім того, у нашому уявному експерименті неспроможність пригадати минуле фактично означає відсутність тягlosti між двома великими етапами в житті індивіда, оскільки феноменологічна перспектива переривається. Тобто період життя до амнезії та відрізок часу після неї не будуть пов'язані між собою, а отже, не будуть тотожними. Тож особистість після втрати пам'яті буде іншою, ніж до цього.

Для моделі практичної ідентичності особистості більш важливими є (1) усвідомлення дій як своїх власних, (2) збереження цілісності й кількісної незмінності Я, (3) відтворення ідентичності шляхом постійного ототожнення свого Я з виконаними діями. Усе це проявляється в наявності цілісного Я. Відповідно, якщо воно вже було сформовано, то втрата пам'яті не вплине на саму його наявність. Особа не втратила здатність приписувати виконані дії собі, хоч і не пам'ятає свої минулі дії, а тому від моменту амнезії вона буде повторно ототожнювати себе зі своїми вже новими діями. Отже, судячи з позиції практичної ідентичності, можемо припустити, що індивід з амнезією не перестав бути тією самою особистістю, що й був до втрати спогадів.

Проте така особа не спроможна вибудовувати цілісний нарратив, оскільки не пам'ятає минуле. Тому момент втрати пам'яті стає своєрідною точкою відліку для вибудовування нового нарративу, із яким буде ототожнювати себе. Фактично наш персонаж протягом життя матиме два якісно відмінні нарративи, з якими він ототожнював себе на різних часових відрізках, що свідчить про порушення кількісної тотожності, а тому дає підстави припустити, що особистість зазнає змін, тому що втрата пам'яті перериває ототожнення з минулим нарративом. Якщо позбавлений спогадів індивід не пам'ятає своє минуле, то не буде покладати відповідальність за вже зроблене, а значить не буде приписувати свої попередні вчинки собі. Тобто в результаті уявного експерименту практична модель демонструє ситуацію невизначеності.

Дві моделі дають різний опис ситуації: в онтологічній моделі ідентичність особистості втрачається, а модель практичної ідентичності особистості не дає чіткої відповіді щодо порушення ідентичності. Проте, хоча практична модель пояснює функціонування особистості як онтологічної одиниці впродовж часу, вона не дає достатнього обґрунтування для вирішення практичних питань, пов'язаних з ідентичністю, зокрема тих, що стосуються покладання відповідальності, що робить її менш застосовною в порівнянні з онтологічною.

Отже, розглянуті нами сценарії уявних експериментів показують, що жодна з зазначених моделей не є більш прийнятною за іншу. Модель практичної ідентичності, так само як онтологічної, не у всіх випадках дає однозначне пояснення щодо тяглості ідентичності особистості впродовж часу. Тому ми ставимо перед завдання з'ясувати проблеми моделі практичної ідентичності й причини їхнього виникнення.

Проблеми в моделі практичної ідентичності

У запропонованих нами уявних експериментах модель практичної ідентичності показує краще застосування в першому сценарії, ніж у другому, в якому втрата пам'яті унеможливує відтворення минулого. Модель практичної ідентичності, так само як і онтологічна, була розроблена, щоб описувати буття особистості у часі. Такий опис здійснюється через звернення до тяглості позиції від першої особи. існування феноменологічної перспективи впродовж часу не повинно перериватися. В основі здатності бачити світ від першої особи лежить атрибуція діяльності, яка з розрізних мотивів й думок створює те, що ми називаємо «Я». За влучним висловлюванням Д. Деннета, Я – це «центр наративного тяжіння» [4, с. 103]. Наратив як автобіографічна історія по суті є лінійним описом світу з позиції Я особистості. Тобто задля збереження ідентичності особистості, повинен бути один кількісно незмінний наратив, так само як і один кількісно незмінний погляд на світ від першої особи. Вже згаданий Д. Шумейкер зауважує, що кількісна тотожність є передумовою існування наративу, а без неї особистість не здатна ні міркувати про своє майбутнє, ні планувати подальшу діяльність [18, с. 91-93].

У сценарії уявного експерименту з амнезією особистість позбавляється доступу до свого минулого, але не усвідомлення себе й здатності приписувати дії, а тому ми припустили, що її Я як таке залишилося

цілісним і кількісно незмінним. Тобто насправді не відбулося формування двох наративів (одного – до амнезії, а другого – від моменту амнезії), а скоріше змінилася характеристика частини наративу до амнезії: з доступної для відтворення у пам'яті вона стала недоступною. Отже, наратив зазнав якісної зміни, а не кількісної.

Здавалося б, для моделі практичної ідентичності якісні зміни є чимось звичним. Як ми зазначали попередньо, М. Шехтман пропонує вважати основним способом збереження єдності й незмінності особистості протягом часу її звернення й переомислення минулого. Проте зауважимо, що зворотнім боком такого процесу є (1) поступове стирання меж між минулим і теперішнім; (2) сприйняття життя як цілісної історії, до аналізу якої неможливо застосувати формально-логічне порівняння; (3) поступова непомітна для особистості зміна якості тих характеристик, які вона собі приписує.

У ситуації постійного переосмислення свого минулого особистість перестає помічати незначні щоденні якісні зміни, що відбуваються з нею. Так трапляється, якщо займатися певною діяльністю впродовж тривалого періоду. Наприклад, якщо хтось почав щоденні заняття спортом, то після кількох місяців наполегливих тренувань, якісні зміни будуть відчутні, але якщо займатися спортом 10 років поспіль, то якісні зміни у перші місяці вже не будуть здаватися такими значними. А щоденний прогрес після десятиріччя регулярних фізичних вправ взагалі здаватиметься непомітним.

Тому за нормальних умов, якщо зберігається кількісна незмінність й цілісність особистості, якісні зміни фіксуються самою особистістю, але їм не приділяється особлива увага. Однак у певних екстремальних ситуаціях, як у випадку з амнезією, раптові сильні якісні зміни стають доволі помітними, але той інструментарій, на який покладається модель практичної ідентичності, виявляється недостатнім, для обґрунтування ідентичності особистості в подібній ситуації.

Крім того, Д. Шумейкер вважає, що реідентифікація, яка лежить в основі практичної ідентичності особистості, спричиняє суб'єктивізацію наративу. Він погоджується, що цілісність і єдність наративної особистості забезпечується суб'єктивним ставленням діяча до своїх дій, що входять до складу наративу, проте такий наратив з часом починає відображати занадто суб'єктивну інтерпретацію дійсності [19, с. 115].

На нашу думку, питання про суб'єктивізацію наративу стосується не тільки відношення його до дійсності, але й з'ясування його меж. Е. Олсон називає «особистість» тільки одним з етапів у житті людини. За його словами, завжди є стадія, що передує появі особистості, а

також в певних екстремальних обставинах може бути певний після-особистісний етап [13, с. 73, с. 7]. Наприклад, уявімо людину, що через серйозну черепно-мозкову травму знаходиться у вегетативному стані або у комі. У такій ситуації жодна з зазначених моделей скоріш за все не буде характеризувати такого індивіда як особистість, тому він не має ні власного Я, ні тяглості свідомості й не здійснює цілеспрямованої діяльності.

Тобто наратив, у якому втілюється погляд на світ із позиції від першої особи, є потенційно відкритим. Будучи дитиною, особистість не пам'ятає коли саме почала трансформувати свою природну активність у цілеспрямовану діяльність, так само як не пригадує, у який момент із розрізнених мотивів сформувалося її Я. Також не завжди індивід може здійснити завершальне переосмислення свого життя.

Тож спроба описати практичну ідентичність особистості у часі показує, що тяглість наративу особистості не збігається з часовими межами її життя, а зазначені крайні точки початку й кінця ідентичності мають доволі умовний характер. На нашу думку, у моделі практичної ідентичності неможливо подолати проблему відсутності збігу між межами життя й тяглістю ідентичності особистості у часі. А тому необхідно визначити, як усе вищезазначене впливає на ефективність застосування моделі практичної ідентичності.

Призначення моделі практичної ідентичності

Практична ідентичність як спосіб розгляду категорії «ідентичність особистості» була запропонована для опису проблем, пов'язаних із покладанням відповідальності та обов'язку. За словами Дж. Лока, особистість – це термін юридичний, оскільки на ньому тримається ідея нагороди та покарання [12, с. 198]. М. Шехтман розвиває зазначений погляд, стверджуючи, що «особистості – це суб'єкти права, і однаковість особистості повинна витлумачуватися у такий спосіб, щоб одні й ті самі особистості були одними і тими самими суб'єктами права» [17, с. 13]. Тому, на думку дослідниці, питання атрибуції діяльності й відповідальності часто описують у проблемі ідентичності особистості [17, с. 14]. За словами К. Корсгаард, практична ідентичність є джерелом причини діяти певним чином і покладати на себе зобов'язання. «Ваші причини виражають вашу особистість, вашу сутність; ваші зобов'язання випливають з того, що ця ідентичність забороняє», – пише вона [11, с. 101].

У першому запропонованому уявному експерименті ми зробили припущення, що особа, яка страждає на амнезію, буде ухилятися від покладання відповідальності за свої минулі вчинки, тому що вони не входять до її наративу, і між особистістю та виконаною нею діяльністю не буде встановлений «авторський зв'язок» (за термінологією К. Корсгаард) [9, с. 121], який є необхідною умовою для атрибуції дії, а, отже, для покладання відповідальності.

Про важливість пам'яті для функціонування ідентичності особистості пише також К. Ровейн. У випадку з амнезією минуле не є частиною досвіду, а значить не входить до Я-концепції, образу Я. Однак втрата пам'яті унеможливує також наміри та плани щодо майбутнього, тому що позбавлена спогадів особа не спроможна діяти відповідно до раніше запланованого [14, с. 362-363]. Неможливість будувати плани й реалізовувати їх у діяльність може поставити під загрозу подальше формування наративу.

Тож у зазначеному прикладі з амнезією модель практичної ідентичності демонструє свою неспроможність обґрунтувати практичні засади, що пов'язані з ідентичністю та відповідальністю, а тому демонструє проблематичність застосування в певних сценаріях.

На нашу думку, зазначені нами проблеми моделі практичної ідентичності та її виявлена неспроможність описати ідентичність в усіх ситуаціях стають причиною здійснити перегляд підходу до опису ідентичності особистості у часі. І почати переосмислення слід із запитання: а навіщо взагалі бути ідентичним? У чому призначення цієї категорії? Звісно, для зазначеної вище моделі категорія ідентичності особистості пов'язана з моральним вибором, покладанням зобов'язань, формуванням цінностей тощо. Проте ми вважаємо, що необхідно розширити модель практичної ідентичності, додавши до неї соціально-філософський аспект.

Модель практичної ідентичності описує формування й підтримання ідентичності особистості через діяльність, а та у свою чергу передбачає залучення інших. За словами М. Шехтман, поняття «особистість» слід витлумачити як «індивідуальний локус практичної взаємодії, з якою пов'язана вся сукупність практичних інтересів та проблем» [17, с. 7]. Ця практична взаємодія передбачає наявність комунікації з іншими, що відбувається, коли індивід з дитинства залучається до так званих соціальної та культурної інфраструктур [17, с. 113]. За термінологією М. Шехтман, культурна інфраструктура охоплює соціальний інститут освіти й усе, пов'язане з ним, зокрема традиції та світогляд. Соціальна інфраструктура – це вся сукупність міжособисті-

сних стосунків, що відварюються в усталених соціальних практиках [17, с. 114]. Соціальна та культурна інфраструктури стають основою для підтримки індивіда у суспільстві [17, с. 114–116]. Тобто індивід перетворюється на особистість і набуває своєї ідентичності шляхом соціалізації.

К. Ровейн вважає, що особистість – завжди моральна сутність, тому що засадою ідентичності особистості є нормативне зобов'язання, яке полягає в тому, що мати ідентичність – це обов'язок перед іншими [15, с. 23]. Таке зобов'язання виникає в процесі формування Я. За словами К. Ровейн, індивід стає суб'єктом діяльності, тому що його залучають у спільну діяльність інші вже сформовані суб'єкти. Така постійна взаємодія між суб'єктами формує «зв'язки, що визнають суб'єктність» (*agency-regarding relations*), тобто міжсуб'єктні зв'язки [15, с. 74]. К. Ровейн зауважує, що зазначені зв'язки охоплюють різні типи взаємодії від раціональної аргументації до погроз. Поки різні індивіди залучені у взаємодії, вони визнають статус інших суб'єктів [15, с. 75]. Саме міжсуб'єктні зв'язки є основою нормативного зобов'язання бути ідентичним.

На нашу думку, наведені вище позиції К. Ровейн та М. Шехтман є не стільки нормативним, скільки соціально-філософськими. Обидві дослідниці визнають, що витоки ідентичності особистості знаходяться у суспільній взаємодії, тому що залучення до цього процесу формує єдине цілісне Я. Крім того, запропоновані М. Шехтман соціальна та культурна інфраструктури виступають засобом підтримання ідентичності: особистість формує свій наратив у діяльності, а взаємодія між індивідами в межах зазначених інфраструктур зумовлює причини діяти, а отже, індивід і надалі реалізує себе у діяльності як її суб'єкт, тобто як особистість, підтримуючи тим самим свою ідентичність.

Повертаючись до запропонованого нами сценарію уявного експерименту, зазначимо, що навіть якщо особистість не пам'ятає своє минуле, міжсуб'єктні зв'язки та взаємодія з іншими стають чинниками, за допомогою яких особистість може відтворити забуту частину свого життя.

Навіть якщо особистість не пам'ятає свого дитинства, розповіді, фотографії та відео з нею, зроблені членами родини «добудовують» необхідний фрагмент наративу. Те ж саме стосується завершення життя людини: підсумок її життю зазвичай підводять інші.

Отже, ми пропонуємо розглядати соціально-філософські витоки моделі практичної ідентичності. Як ми припустили, урахування суспільної взаємодії у процесі формування та відтворення ідентичності

особистості розширить сферу її застосування й сприятиме більш точному опису ідентичності у часі.

Висновки

У статті ми показали, що нормативні та наративні підходи проблеми ідентичності особистості доцільно поєднувати в описовій моделі практичної ідентичності. В її основі – визнання того, що індивід набуває ідентичності у виконанні діяльності через атрибуцію дій, тобто приписування їх собі й визнання своїми. Таким способом індивід формує цілісне Я, а, отже, стає особистістю. Шляхом постійного виконання діяльності та її постійної атрибуції особистість зберігає єдність й цілісність Я, а тому залишається ідентичною впродовж певного часу.

Запропоновані нами уявні експерименти показали, що модель практичної ідентичності не в усіх випадках застосовується до опису ідентичності особистості у часі. Вона тільки засвідчує онтологічний факт буття особистості, але не завжди здатна обґрунтувати практичні проблеми, що стосуються ідентичності.

Ми з'ясували, що причиною цього є сам процес збереження ідентичності. Щоб поєднати новий досвід із раніше здобутим, особистість здійснює процедуру реідентифікації, тобто переосмислення свого минулого. У цей час здійснюється актуалізація зв'язків між виконаними діями та особистістю, а також повторне приписування раніше здійсненої діяльності. Увесь досвід організовується лінійно й осмислюється з позиції від першої особи в цілісну історію – наратив.

Проте цей спосіб збереження ідентичності у часі має негативні прояви: під час постійного переосмислення минулого зникає якісна відмінність між новим і старим досвідом. Постійне переосмислення призводить до надмірної суб'єктивізації свого наративу. Крім того, наратив збігається з межами людського життя. У ранньому дитинстві є період, коли наратив ще не сформований, так само подібний етап може бути в старості, коли індивід уже не спроможний формувати наратив.

References

1. *Oliifer O.* Porivniannia praktychnoho i ontolohichnoho pidkhodiv do problemy identychnosti osobystosti v analitychnii filosofii. *Aktualni*

- problemy dukhovnosti*. 2023. № 24. S. 45–60.
2. *Rid T.* Rozdil 6 Pro dumku pana Loka shchodo nashoi osobystisnoi identychnosti / per. z anhl. O. Olifer. *Aktualni problemy dukhovnosti*. 2021. № 22. S. 156–159.
 3. *Bratman M. E.* Structures of Agency. Essays. Oxford: Oxford University Press, 2007.
 4. *Dennett D. C.* The Self as a Center of Narrative Gravity. *Self and Consciousness: Multiple Perspectives* / ed. F. Kessel, P. Cole, D. Johnson. Hillsdale: Erlbaum, 1992. P. 103–115.
 5. *Frankfurt H. G.* Freedom of the Will and the Concept of Person. *The Journal of Philosophy*. 1971. Vol. 68, № 1. P. 5–20.
 6. *Grice P.* Personal Identity. *Mind*. 1941. № 50. P. 330–350.
 7. *Hall E. W.* Continuity and Identity. *The Monist*. 1932. Vol. 42, № 4. P. 533–563.
 8. *Korsgaard C.* Constitutivism and the Virtues. *Philosophical Explorations*. 2019. Vol. 22, № 2. P. 98–116.
 9. *Korsgaard C.* Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit. *Philosophy & Public Affairs*. 1989. № 18. P. 101–132.
 10. *Korsgaard C.* Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity. Oxford: Oxford University Press, 2009.
 11. *Korsgaard C.* The Sources of Normativity. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
 12. *Locke J.* An Essay Concerning Human Understanding / ed. by A.S. Pringle-Pattison. Oxford: The Clarendon Press, 1924.
 13. *Olson E.T.* The Human Animal: Personal Identity Without Psychology. New York: Oxford University Press, 1999.
 14. *Rovane C.* Branching Self-Consciousness. *The Philosophical Review*. 1990. Vol. 99 (3). P. 355–395.
 15. *Rovane C.* The Bounds of Agency: An Essay in Revisionary Metaphysics. Princeton: Princeton University Press, 1998.

16. *Rovane C.* What Is an Agent? *Synthese*. 2004. Vol. 140. P. 181–198.
17. *Schechtman M.* Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life. Oxford: Oxford University Press, 2014.
18. *Shoemaker D.* Personal Identity and Ethics: A Brief Introduction. Peterborough: Broadview Press, 2009.
19. *Shoemaker D.* Responsibility Without Identity. *The Harvard Review of Philosophy*. 2012. Vol. 18 (1). P. 109–132.
20. *Shoemaker S.* Self-Knowledge and Self-Identity. New York: Cornell University Press, 1963.
21. *Ushenko A.* On the Validity of the Principle of Identity. *The Monist*. 1931. Vol. 41 (3). P. 400–406.

THE PROBLEMS OF THE FRAMEWORK OF PRACTICAL IDENTITY OF A PERSON IN ANALYTIC PHILOSOPHY

Olena Olifer

Abstract. The article concerns the problem of personal identity in analytic philosophy as the maintenance of a person's self-identity over time. It describes a framework of practical identity, which is based on the thesis that personal identity consists in rational unity, i.e. the integrity of the Self achieved through doing actions. This way to describe identity emphasizes its processual nature. According to it, personal identity is maintained through the constant attribution of actions, when a person ascribes his or her actions to himself or herself and regards them as own. Philosophers, who justify the framework of practical identity as an alternative to the metaphysical one, argue that the practical framework not only explains how identity is formed and maintained over time, but also comprises issues concerning a person's practical activities. Therefore, it is considered to have broader applicability than the metaphysical one.

In this article, we offer to test both the ontological and practical models of personal identity in the thought experiments about time travel and amnesia, which are considered in both philosophy and popular culture. We demonstrate that the framework of practical identity is not applicable in all cases to explain the practical problems of a person's existence. Thus, the purpose of our paper is to determine why such issues arise when describing personal identity in the practical framework.

The article argues that reidentification, the way to maintain identity over time, leads to the disappearance of qualitative distinctions between different person stages, and as a result, the personal narrative becomes too subjective and unrelated to a person's real life. Moreover, it does not encompass the individual's entire life, which is also a problem for the practical framework of personal identity.

To find a possible solution to these problems in the framework of practical identity, we suggest reconsidering it from the perspective of social philosophy. We claim that activity necessarily involves the participation of others, and therefore, social interaction should be considered as the basis of personal identity.

Keywords: personal identity, practical identity, framework, person, agent, action, rational unity, narrative.

Надійшла до редакції 16 вересня 2024 р.

Оліфер Олена Євгеніївна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Університетський, 54

м. Кривий Ріг

50086

Olifer Olena

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Universytetskyi ave., 54

Kryvyi Rih

50086



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



olifer.olena@kdpu.edu.ua



<https://doi.org/10.55056/apm.7734>

ON UNDERSTANDING OF QUANTUM ENTANGLEMENT: CONTEMPORARY HOLISTIC APPROACH

Oleksandr Tiaglo

Abstract. Idea of quantum entanglement is discussed in the context of debate about the Einstein-Podolsky-Rosen thought experiment and some theoretical studies of quantum systems. It is noted that Schrödinger invented this idea in 1935 in order to fix some features of the quantum-mechanical description of two systems with temporary interaction. However, he did not grasp essence of these features really. In view of the concepts of mixture and statistical operator proposed by von Neumann and adopted by Schrödinger in 1936, it is argued that the idea of entanglement and related terminology are not necessary in quantum mechanics. One can use this idea and terms «entanglement» etc. as «visual» surrogates for the «mixture – statistical operator» pair.

Deeper comparative analysis of several theoretical works by Schrödinger, von Neumann, and Landau showed that the modeling of non-trivial complex quantum systems as quasi-classical aggregates has been gradually overcome. Instead, wholeness of such quantum systems was actually recognized step by step. Thus, wholeness is immanent not only to quantum phenomena, as Niels Bohr had argued, but also to the quantum systems themselves, objectively. The pair «mixture – statistical operator» and especially the pair «mixed state – density matrix» similar to it appear to be adequate tools to comprehend and describe wholeness of diverse quantum reality. It is insisted, it is advisable to understand the surrogate idea of entanglement and relevant terminology in the same sense. In mature quantum paradigm, they are possible but not necessary theoretical tools to grasp wholeness of reality. Respectively, acceptable understanding of quantum entanglement must be based on recognition of quantum wholeness.

The clarified understanding of quantum entanglement, as well as Bohr's substantiation of wholeness of quantum phenomena, demonstrates irreducibility of the Universe to any quasi-classical aggregate. Moreover, all this supports the view of the Universe as real wholeness, which rational holism intends to grasp. It is concluded, contemporary rational holism has clear potential to replace the hitherto widespread worldview in the spirit of Democritus and pure analytical methodology of knowledge.

Keywords: quantum entanglement, Einstein-Podolsky-Rosen thought experiment, quantum wholeness, wholeness of the Universe, rational holism.

I. Introduction

The Nobel Prize in Physics 2022 was awarded to Alain Aspect, John F. Clauser and Anton Zeilinger for experiments with entangled photons, establishing the violation of Bell's inequalities and pioneering quantum information science. In this regard, the Royal Swedish Academy of Science noted in the press release that each of these scientists have conducted groundbreaking experiments using entangled quantum states, where two particles behave like a single unit even they are separated [1].

Even initial analysis allows to comprehend that the described situation relates to some inequalities derived by John S. Bell in the 1960s and to experimental verification of their violation. To explain this violation, reference is made to *entanglement* of states of quantum objects, in particular photons.¹ However, are the key idea of entanglement and relevant terms understood fully and finally? In the regular human world, entanglement is easily visualized, for example, as a tangle of twisted threads and grasped in everyday reasoning. However, is it possible to spread this simple visualization and related idea to the systems formed from photons or electrons, which, although supposedly «separated», nevertheless behave as «single unit», that is, one indivisible whole? And if the situation is not quite simple and clear, what are scientists really dealing with?

Correct understanding of the idea of quantum entanglement seems to be a necessary step to reveal the revolutionary potential of quantum mechanics for physics and philosophy: this revealing is uncompleted until now, although it has been going on for almost a century. Moreover, it will be important to update the current worldview, basic methodology of knowledge. Some essential grounds in order to achieve this multilateral progress are discussed in my exploration (see also [3], [4]).

¹In 2010, Aspect, Clauser and Zeilinger were awarded the prestigious Wolf Prize in Physics for their fundamental conceptual and experimental contributions to the foundations of quantum physics, specifically an increasingly sophisticated series of tests of Bell's inequalities, or extensions thereof, using entangled quantum states [2]. Thus, firstly, significance of their results has been verified during decades. Secondly, here attracts attention the recognition of not only new experimental data, equipment or methods, but also, perhaps above all, the fundamental conceptual contribution to the foundations of quantum physics, to the contemporary worldview in general at the end.

II. Emergence of the idea of quantum entanglement (1935)

History of the idea of entanglement in quantum mechanics began with Erwin Schrödinger's article «Discussion of Probability Relations between Separated Systems», published on October 28, 1935 [5]. This invention emerged under influence of Albert Einstein, Boris Podolsky and Nathan Rosen (EPR) publication «Can Quantum-Mechanical Description of Reality Be Considered Complete?» dated May 15, 1935 [6]. That is why, in order to understand the idea of quantum entanglement it is necessary to take into account the context of its emergence, directly formed by this article with the EPR thought experiment at its core. This experiment was proposed in frame of wide discussion about completeness of quantum mechanics. Briefly, it dealt with different direct and indirect measurements on «two systems, I and II, which we permit to interact from the time $t = 0$ to $t = T$, after which time we suppose that there is no longer any interaction between the two parts» [6, p. 779]. It is worth noting that from the very beginning EPR articulated just a thought experiment. This means that they operated with some ideal models and theoretical propositions ordered logically and expressed mathematically (see, e.g., [7, p. 181-185]).² Schrödinger, among other, attempted to fix some essential features of the evolution of «systems I and II» and to clarify quantum-mechanical description of it.

When two systems, of which we know the states by their respective representatives, enter into temporary physical interaction due to known forces between them, and when after a time of mutual influence the systems separate again, then they can no longer be described in the same way as before, viz. by endowing each of them with a representative of its own. I would not call that *one* but rather *the* characteristic trait of quantum mechanics, the one that enforces its entire departure from classical lines of thought. By the interaction the two representatives (or ψ -functions) have become entangled. To disentangle them we must gather further information by experiment, although we knew as much as anybody could possibly know about all that happened. Of either system, taken separately, all previous knowledge may be entirely lost, leaving us but one privilege: to restrict the experiments to one only of the two systems. After reestablishing one representative by observation, the other one can

²Over time, this thought experiment, reformulated by David Bohm in 1951, provided the ground for the Bell's inequalities derivation and their real experimental verification (see, e.g., [8], [9]).

be inferred simultaneously. In what follows the whole of this procedure will be called *the disentanglement* [5, p. 555].

This passage shows how in 1935 Schrödinger modeled in his thought the evolution of «two systems» under condition of some «mutual influence». Initially, they exist absolutely independently of each other; their states are known and described by the representatives ψ_1 and ψ_2 . Then they enter into some «temporary physical interaction» and by this way coexist together. After a time, the interaction ends, and the same two separate systems with qualitatively the same representatives should appear anew. All this is quite consistent with the classical ideas of mechanism and mechanical evolution.³ More generally, one has here a quasi-classical model of quantum reality. However, is this model true? Because of the «mutual influence», even after it ends, the renewed «separate systems» «can no longer be described in the same way as before». Indeed, they do not have simply others or even unknown representatives ψ_i ; the very possibility to use these representatives as formerly is lost. However, in the 1935 article Schrödinger did not have any other theoretical tools to describe the interacted systems than such sort representatives. To overcome this deadlock he invented *a non-former way of using the former representatives*: he *hypothesized* their entanglement. Given not only the classical model of the «two systems» evolution but also classical mode of thinking and description in general, this idea looked like a strange *deus ex machina*. Referring directly to EPR article, Schrödinger also stated the following.

Attention has recently been called to the obvious but very disconcerting fact that even though we restrict the disentangling measurements to *one* system, the representative obtained for the *other* system is by no means

³In the classical paradigm, mechanism is a unity of distinct objects, something composite, *an aggregate*. As Hegel dialectically pointed out, in this relation and dependence the objects remain equally independent; and they are external to each other [10, p. 274]. In other words, each of these *distinct objects is closed*, that is, completely separated from others and, even under any external mutual influence, internally self-sufficient, unchangeable by essence. Thus, classical mechanism is *a set*, a composition of separate qualitatively unchangeable constituents aggregated externally by means of «ropes and forces» – of the Democritus «hard atoms» in the very end. It is essential here that these constituents are considered qualitatively equivalent to both the initial components and the products of the mechanism decomposition; they all are described by the same representatives. Typical examples of the mechanism are mechanical clock or the Solar system according to Newton. One supposed that the mechanical aggregate must be completely knowable by means of regular analysis, which goes to structured sets of smaller and smaller constituents – down to a set of atoms and their external connectors: methodologically it means widespread until now pure *analytical approach* (see in detail [3, p. 233-235], [11, p. 47]).

independent of the particular choice of observations which we select for that purpose and which by the way are *entirely* arbitrary. It is rather discomfoting that the theory should allow a system to be steered or piloted into one or the other type of state at the experimenter's mercy in spite of his having no access to it [5, p. 555–556].

Seeing a paradox here, the theorist developed its description by means of the mathematical apparatus of quantum mechanics. For this, he used the idea and term «entanglement» again.

Let x and y stand for all the coordinates of the first and second systems respectively and $\Psi(x, y)$ for the normalized representative of the state of the composed system, when the two have separated again, after the interaction has taken place. What constitutes the entanglement is that Ψ is not a product of a function of x and a function of y [5, p. 556].

According to this fragment, the idea of entanglement relates to the fact that because of temporary «mutual influence» of the «systems I and II» the resulting wave function $\Psi(x, y)$ cannot be factorized into independent functions of the coordinates x or y . This significantly differs from the wave function of the trivial set of initial components with known representatives $\psi_1(x)$ and $\psi_2(y)$, which has the form $\Psi_0(x, y) = \psi_1(x) \times \psi_2(y)$.

In general, according to Schrödinger's 1935 article, the idea of entanglement was directly invented to fix some unusual features of the mathematical description of quantum reality. First, no wave functions can be assigned to constituents of non-trivial complex systems. Secondly, the complex systems wave function are not factorable. It was clear, that these features differed essentially from both the classical model expectation and relevant mode of description at all. However, any reasonable *physical interpretation* of these mathematical features has not been proposed.

The exploration of quantum systems led Schrödinger to the original hypothesis and new terminology. To fix the «characteristic trait of quantum mechanics» ordinary expressions of everyday reasoning and communication were used – «entangle» and «disentangle», «entanglement», etc., but with the radical change in their content and scope. However, these inventions looked quite problematic, since they did not elucidate *physical essence* of the «trait», even more so – its worldview or methodological significance. Therefore, there is no reason to speak about real understanding or clarification of the idea of quantum entanglement in Schrödinger's 1935 paper.

III. The idea of entanglement is not necessary in quantum mechanics (1936)

To clarify the idea of quantum entanglement one must analyze following Schrödinger's article «Probability Relations between Separated Systems», published on October 26, 1936. It may come as a surprise at first, but this idea and relevant terminology were unused in this publication absolutely. How could this happen? In parallel with exclusion of the term «entanglement» etc., the Austrian theorist included two new ones for him – «*mixture*» and «*statistical operator*», which were proposed by John von Neumann a few years earlier.

A well-known example of mixtures occurs when a system consists of two separated parts. If the wave function of the whole system is known, either part is in the situation of a mixture, which is decomposed into *definite* constituents by a *definite* measuring programme to be carried out on the *other* part. All the conceivable decompositions . . . of the first system are just realized by all the possible measuring programmes that can be carried out on the second one [12, p. 452].

It is easy to see that Schrödinger's 1936 article had the same context as the previous 1935 one. Really, this article dealt with the EPR thought experiment with the key issue that «all the conceivable measuring programmes» on one part of the complex quantum system instantly «decomposed» another its separate part into relevant type of state. To grasp namely the *parts* of the system, Schrödinger used the concept of mixture; every mixture is described by the appropriate mathematical tool – statistical operator. In this way, the theorist actually recognized qualitative difference between the quantum system parts from its original components or from the quasi-classical mechanism elements; he confirmed the quantum-mechanical tools of describing these parts. Generally, the previous attempt to reduce composed, non-trivially complex quantum systems to quasi-classical aggregates was partially overcome.⁴

According to the 1936 publication, essential change of initial components into parts should be understood as the transformation from states with certain ψ -functions into «situations of mixture» with relevant statistical

⁴Schrödinger no longer thought about the distinct systems that coexist together because of temporary external interaction and must return to the qualitatively unchangeable states after some time. However, he still speculated about clearly «separated parts» of the «whole system». In general, the model of a complex system as a definite set of separate constituents, quasi-classical aggregate has not been overcome completely. Methodologically, Schrödinger's approach remained purely analytical.

operators. In view of the terms «mixture» and «statistical operator» the terms «entangled», «entanglement», etc. in fact turned out to be redundant. One can conclude that these inventions helped as some kind of *surrogates* for the term «situation of mixture», or simply «mixture», at a certain moment in the quantum theory development. However, quite quickly they exhausted the role of temporarily useful tools of theoretical thinking: this is main reason for their exclusion in the 1936 publication of their author.

IV. The idea of entanglement is a surrogate tool to describe wholeness of reality

Is it not too hasty to conclude that the idea of quantum entanglement and relevant terms are not necessary in consistent description of quantum-physical reality? And whether does not exist something essential in the EPR experiment, in composed quantum systems in general, that is grasped by this idea, not by the concept of mixture? To answer these important questions one has to expand the field of research. First of all, it seems promising to turn to von Neumann's results, which Schrödinger referred to.

Von Neumann argued introduction of these concepts of mixture and statistical operator by statistical nature of the quantum reality description. He distinguished two sources of this. There exists a statistical distribution of the quantity R , even though φ is one individual state, the theorist insisted. But such statistical consideration acquire a new aspect when one do not even know what state is actually present – for example, when states $\varphi_1, \varphi_2 \dots$ might be presented with respective probabilities $w_1, w_2 \dots$ (all non-negative, and sum to 1). This quite widespread situation is grasped theoretically as a mixture of all probable states and described by means of relevant statistical operator [13, p. 193-194].

Without plunging into deep physical and mathematical studies of von Neumann, now one will limit to stating that the theorist used the concepts of mixture and statistical operator also to describe complex quantum systems. Considering the system resulted from two initial components I and II, von Neumann noted that when I is in the state $\varphi(q)$ and II is in the state $\zeta(r)$, then I + II will be in the state $\Phi(q, r) = \varphi(q)\zeta(r)$. On the other hand, when a complex system is in the state $\Phi(q, r)$, which does not have the form $\varphi(q)\zeta(r)$, then its constituents are to be mixtures, and Φ determines unambiguous relation between akin physical quantities of these constituents [13, p. 274-283].

The theorist recognized in this way, there are two different classes of quantum entities in general: separate individual systems described by some wave functions, as well as something qualitatively different – mixtures described by some statistical operators. These second entities are parts of non-trivial complex system. In addition, wave function $\Phi(q, r)$ of the complex system is not a product of factors depending respectively only on q or r , that is, it is not factorable. Thus, von Neumann, a few years before Schrödinger, had known the facts, which brought into life the idea of entanglement and relevant terminology. However, he had no need for these hypothetical inventions to describe complex quantum systems and their parts. Von Neumann's approach and results had predicted in advance that in 1935 there was no an unavoidable necessity in the Schrödinger's inventions. There is no such necessity today also. Hence, using early Schrödinger's terms «entanglement» etc. is not prohibited absolutely, but they are acceptable as some imperfect surrogates only.

In 1936, Schrödinger relied on the von Neumann's 1932 book «Mathematical Foundations of Quantum Mechanics» directly. Lev Landau's article «The Problem of Damping in Wave Mechanics», published in 1927, was apparently unknown to him. However, taking into account this publication of one of the well-known theorists of the 20th century allows a deeper understanding of complex quantum systems nature and consistent description.

At the very beginning of first paragraph «Coupled Systems in Wave Mechanics», nineteen-year-old Landau noted that a system cannot be uniquely defined in wave mechanics; we always have a probability ensemble (statistical treatment). If the system coupled with another, there is double uncertainty in its behavior, he added [14, p. 8]. Thus, such system differs from the initial system essentially. It has no wave function at all. Respectively, wave function for «the two systems together», i.e. resulted complex system, is not factorable. To describe this case Landau introduced a new tool – some «quantities α_{nm} », but he defined them only mathematically, without any special name [14, p. 9].

It is not hard to see that in fact Landau avoided equating complex quantum systems with quasi-classical aggregates. At the same time, it must be recognized that he used the term «system» without proper logical division, ambiguously – to describe both initial components of complex quantum systems and its real constituents. Such use did not exclude the model of complex system as definite set of separate entities connected by some external interaction: this is not too far from the classical paradigm. This conceptual and terminological inconsistency in Landau's 1927 article

did not prevent him to derive important physical and mathematical results. One can understand this as a typical problem in transition from old to new physical paradigm: the early development of quantum mechanics still carried some «birthmarks» of the classical one. A few decades later in the quantum mechanics textbook written by Landau and his pupil Evgenii Lifshitz two different tools to describe quantum reality were used.⁵ While did not rejecting description by means of wave function, Landau and Lifshitz did not consider this theoretical tool to be universal.

Let us consider a system which is a part of a closed system. We suppose that the closed system as a whole is in some state described by the wave function $\Psi(x, q)$ where x denoted the set of co-ordinates of the system considered, and q the remaining co-ordinates of the closed system. This function in general does not fall into a product of functions of x and of q alone, so that the system does not have own wave function [15, p. 38].

From this fragment and further explanation it becomes clear that a closed, self-sufficient and clearly separated system has a certain wave function. Instead, if the system begins to interact with something external and by this way really transforms into a part of a new larger system, then the possibility of description by means of a wave function just for this part is lost.

We introduce the function $\rho(x', x)$ defined by

$$\rho(x', x) = \int \Psi^*(q, x') \Psi(q, x) dq,$$

where the integration is extended only over the co-ordinates q ; this function is called the density matrix of the system... Thus the state of a system which does not have a wave function can be described by means of a density matrix. This does not contain the coordinates q which do not belonging to the system considered, though, of course, it depends essentially on the state of the closed system as a whole. The description by means of the density matrix is the most general form of quantum-mechanical description. The description by means of the wave function, on the other hand, is a particular case of this... [15, p. 38-39].

States of parts of complex quantum systems described by relevant density matrixes were called *mixed* – as opposed to distinct systems' *pure* states with some wave functions. One can see that the terms «mixed state – density matrix» partially correspond to the terms «mixture

⁵It is worth noting that this textbook was translated into English by John Stuart Bell in collaboration with British physicist and lexicographer John Bradbury Sykes. The first edition was published in 1958, the second in 1965. Bell derived his inequalities just within this period. Thus, one cannot exclude some hidden theoretical influence of Landau in the «Bell affair» absolutely.

– statistical operator» used by von Neumann and Schrödinger.⁶ Thus, in the world-widely approved textbook, which represented the mature quantum-mechanical paradigm, the principal difference between closed, completely separate initial components and relevant parts of complex quantum systems was recognized definitely. The tools to consider and describe these related but principally different entities were fixed finally.

It is important to note that the emphasized dependence of density matrixes of parts on the wave functions of whole systems reflects the essential dependence of these parts on quantum systems as whole, on other related parts. One can conclude that in non-trivial complex quantum systems no parts exist separately from relevant others: they are not simply connected by some external forces but *non-self-sufficient* and *non-separable*.⁷ Any such systems are not quasi-classical aggregates in all senses; strictly speaking, each of them are special *quantum wholeness*.⁸ Due to this elucidation, both model of complex quantum system in the spirit of Schrödinger's 1935 article and analytical methodology of its knowledge are finally overcome in essence.

There is no an unavoidable necessity to use the idea of entanglement or related terminology in the mature quantum paradigm. At the same time, there is no categorical prohibition to all these to surrogate the pair «mixed state – density matrix» in order to grasp wholeness of non-

⁶Today it is recognized that factually von Neumann introduced density matrix in order to develop quantum statistical mechanics and theory of quantum measurements. In contrast, Landau was motivated by impossibility of describing a subsystem of a complex quantum system by a state vector (see, e.g., [16]). Hence, motives for this innovation, as well as its interpretation, in the researches of Landau and von Neumann were not the same.

⁷Well-known physicist and mathematician Aleksandr Aleksandrov provided an apt explanation of non-separability. There are no two electrons in a helium atom, but there is a «two-electron», which is formed from two electrons and from which one or two electrons can be separated, but which does not consist of two electrons, the academician noted in 1973 [17, p. 337] (see also [11, p. 50]). This statement is supported definitely in «Scientific Background of the Nobel Prize in Physics 2022»: «That a pure state is entangled means that it is not separable» [9, p. 1(18)]. It is worth to add that after entanglement the states will not be pure states of distinct objects: they will be mixed states of parts of whole quantum systems.

⁸Non-trivial complex quantum system is not really a set of separate constituents with some entangled states – instead, it is a special physical wholeness. However, if one tries to model the wholeness as a set in accordance with the analytical approach, the idea of entanglement must be introduced to make this model work. In other words, the idea of entanglement is a «correction for wholeness» under condition of using the quasi-classical model and analytical methodology to quantum reality. There are other similar «corrections», for example, the idea of exchange interaction in many-electrons atoms (see also [11, p. 50–52], [9, p. 1(18)]).

trivial complex quantum systems. Generally, in quantum physics the idea, term «entanglement» etc. are possible but not necessary theoretical tools to describe wholeness of reality. Respectively, acceptable understanding of quantum entanglement must be based on recognition of quantum wholeness, this is an issue of contemporary *rational holism*.

Comparative analysis of the theoretical results of Schrödinger, von Neumann, and Landau leads not only to understanding of irreducibility of complex quantum system to quasi-classical aggregate but also to recognition of its objective wholeness. Hence, wholeness is inherent not only to quantum phenomena, which Niels Bohr insistently emphasized [18, p. 2, 4], [3, p. 228-230]. Wholeness is immanent to non-trivial complex quantum systems in themselves, beyond measurement procedures. This is a basic attribute of quantum reality in general case.⁹ One can generalize further: since the Universe is fundamentally quantum in nature, it is a true wholeness with necessity (see also [4, p. 70–72]).

The Universe is not absolutely ungenerable and imperishable, indivisible and immovable *the One*. Due to numerous critical studies of the Parmenides doctrine, this statement has been beyond even theoretical doubt long ago. At the same time, it is impossible to reduce the Universe to any *Set* of separate elements, similar to atoms of Democritus, and to their various compositions aggregated by means of «ropes and forces». With this in mind, one can say that no purely holistic or purely analytical approaches to understand the Universe have any significant prospects. Instead, the fundamental intellectual challenge remains actual today – to develop and regularly implement some contemporary synthesis, namely *rational holism*, or *holistic rationality*. The exploration of the idea of quantum entanglement, as similar as Bohr's substantiation of wholeness of quantum phenomena, some other findings seems right steps on this path (see also [11]). Therefore, the contemporary holistic approach has undoubted potential to replace still popular worldview in the spirit of Democritus and related analytical methodology of knowledge.

V. Conclusions

Schrödinger invented the idea of entanglement and related terminology in a 1935 article directly stimulated by the EPR thought experiment discussion. According to this Schrödinger's original publication, two

⁹Complete recognition of wholeness of quantum reality is an essential result of the long-term discussion of the EPR thought experiment. Final explanation of this thought experiment includes consideration of both appearances of quantum wholeness.

characteristic features of the mathematical description of quantum reality constitutes the entanglement: firstly, no wave function might be ascribed to constituent of composed, complex quantum system; secondly, the complex system wave function is not factorable. However, the theorist did not grasp this situation essence; he did not propose a physical interpretation of these mathematical features. Therefore, there is no reason to speak about real understanding or clarification of the idea of quantum entanglement in the 1935 article.

Schrödinger never once used the term «entanglement» and its derivatives in the following 1936 publication. Instead, he introduced two new for him terms – «mixture» and «statistical operator», directly taking them from the von Neumann book. Due to these ones von Neumann, a few years before Schrödinger, actually described that features, which in 1935 brought into life the idea of entanglement. Moreover, his results prepared rejection of the Austrian theorist's inventions: in order to describe complex quantum systems von Neumann had no need in the terms «entangled», «entanglement», etc. Hence, conceptually and in terminological apparatus of physical science they were not necessary unconditionally. These ones worked as not very consistent surrogates for the terms «mixture – statistical operator» at a certain moment in the development of quantum systems theory only.

Further comparative analysis of several theoretical results of Schrödinger, von Neumann, and Landau demonstrates, firstly, gradual overcoming of the modeling of complex quantum systems as quasi-classical aggregates in the spirit of Schrödinger's 1935 paper. Secondly, wholeness is immanent not only to quantum phenomena, which Bohr insistently emphasized, but also to complex quantum systems in themselves, beyond measurement procedures. This definitely objective wholeness finds recognition and theoretical description in the terms «mixture – statistical operator» and especially in the similar pair «mixed state – density matrix», associated with Landau. Given this, thirdly, their acceptable surrogates must be interpreted in the same sense. Hence, in advanced quantum paradigm the idea of entanglement and related terminology are possible but not necessary theoretical tools to describe wholeness of reality. Respectively, acceptable understanding of quantum entanglement must be based on recognition of quantum wholeness.

Both the exploration of the quantum entanglement idea and Bohr's reasoning about quantum phenomena demonstrate irreducibility of the Universe to any set of Democritus' atoms and their diverse combinations, to quasi-classical aggregates at all. Moreover, this enriches the view of the

Universe as real wholeness. One can conclude that further development and regular implementation of rational holism have the undoubted potential for revolutionary replacement of the hitherto widespread worldview in the spirit of Democritus and pure analytical methodology of knowledge.

References

1. *The Nobel Committee*. Press Release. The Nobel Prize in Physics 2022. 2022. URL: <https://www.nobelprize.org/uploads/2022/10/press-physicsprize2022-2.pdf>
2. Wolf Prize in Physics. *Wikipedia. The Free Encyclopedia*. 2024. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Wolf_Prize_in_Physics#cite_note-gongs_away-2
3. *Tiaglo O.* On Explication of Concept of Quantum Entanglement. *Actual Problems of Mind*. 2023. Vol. 24. P. 225–248 (in Ukrainian).
4. *Tiaglo O.* On the Metaphysics of Quantum Entanglement. *Journal of V.N. Karazin Kharkiv National University. Series «Philosophy. Philosophical Peripeteias»*. 2023. Vol. 68. P. 60–75 (in Ukrainian). URL: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2023-68-7>
5. *Schrödinger E.* Discussion of Probability Relations between Separated Systems. *Mathematical Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*. 1935. 31 (4). P. 555–563.
6. *Einstein A., Podolsky B., Rosen N.* (1935). Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete? *Phys. Rev.* 47. P. 777–780.
7. *Jammer M.* The Philosophy of Quantum Mechanics. The Interpretations of Quantum Mechanics in Historical Perspective. 1974. New York: Wiley and Sons.
8. *Bell J.S.* Bertlmann's Socks and the Nature of Reality. *Bell on the Foundations of Quantum Mechanics*. Singapore: World Scientific. 2001. P. 126-147.
9. *The Nobel Committee.* Scientific Background on the Nobel Prize in Physics 2022. 2022. URL: <https://www.nobelprize.org/uploads/2023/10/advanced-physicsprize2022-4.pdf>
10. *Hegel G.W.F.* The Encyclopaedia Logic, with the Zusätze: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc. 1991.

11. *Tiaglo A.* About Rational Holism. *From Philosophy of Science to Postmodern Studies of Culture: Department of Theory of Culture and Philosophy of Science in the New Millennium*. Kharkiv : V.N. Karazin Kharkiv National University. 2019. P. 42-54 (in Russian).
12. *Schrödinger E.* Probability Relations between Separated Systems. *Mathematical Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*. 1936. 32 (3). P. 446–452.
13. *Von Neumann J.* Mathematical Foundations of Quantum Mechanics: New Edition. Princeton : Princeton University Press. 2018.
14. *Landau L.* The Damping Problem in Wave Mechanics. *Collected Papers of L.D. Landau*. Oxford : Pergamon Press. 1965. P. 8–18.
15. *Landau L.D., Lifshitz E.M.* Quantum Mechanics. Non-relativistic Theory. Third edition revised and enlarged. Course of Theoretical Physics. Vol. 3. Oxford : Pergamon Press. 1981.
16. *Density Matrix*. *Wikipedia. The Free Encyclopedia*, 2024. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Density_matrix
17. *Aleksandrov A.D.* Issues of Determinism in Physics. Contemporary Determinism. Laws of Nature. Moscow : Mysl. 1973. P. 328–364 (in Russian).
18. *Bohr N.* Quantum Physics and Philosophy. *Essays 1958–1962 on Atomic Physics and Human Knowledge*. New York, London : Interscience Publishers. 1963. P. 1–7.

ДО РОЗУМІННЯ КВАНТОВОЇ СПЛУТАНОСТІ: СУЧАСНИЙ ХОЛІСТСЬКИЙ ПІДХІД

Олександр Тягло

Анотація. Ідея квантової сплутаності обговорюється у контексті дискусії щодо мисленого експерименту Ейнштейна – Подольського – Розена і деяких теоретичних студій квантових систем. Вказано, що Шредінгер вимислив ідею квантової сплутаності у 1935 році з метою фіксації деяких особливостей квантово-механічного опису двох систем з певною взаємодією. Проте насправді він не досягнув сутності цих особливостей. А з огляду на поняття суміші та статистичного оператора, що були запропоновані фон Нейманом і у 1936 році запозичені Шредінгером, аргументовано, що ідея квантової сплутаності й пов'язана з нею термінологія не є необхідними у квантовій механіці. Цю ідею і термін «сплутаність» тощо припустимо використовувати як «наочні» сурогати пари «суміш – статистичний оператор».

Поглиблений компаративний аналіз низки теоретичних праць Шредінгера, фон Неймана і Ландау показує, що моделювання нетривіальних квантових систем як квазі-класичних агрегатів було поступово подолане. Натомість крок за кроком визнавалась цілісність квантових систем. Таким чином, цілісність іманентна не тільки квантовим явищам, що доводив Бор, а й квантовим системам самим по собі, об'єктивно. Пара «суміш – статистичний оператор» й особливо схожа з нею пара «змішаний стан – матриця щільності» виявляються адекватними засобами розуміння та опису цілісності багатоманітної квантової реальності. Стверджується, що доцільно розуміти сурогатну ідею сплутаності й відповідну термінологію у цьому ж сенсі. У зрілій квантовій парадигмі вони являють собою можливі, але не необхідні теоретичні інструменти осягнення цілісної реальності. Відповідно, прийнятне розуміння квантової сплутаності мусить базуватися на визнанні квантової цілісності. Філософськи кажучи, ідея сплутаності піддається розумінню і умовному прийняттю з огляду на сучасний раціональний холізм, або холістську раціональність.

З'ясоване розуміння квантової заплутаності, як і обґрунтування Бором цілісності квантових явищ, демонструє незвідність Всесвіту до будь-якого квазі-класичного агрегату. Більше того, усе це підтримує погляд на Всесвіт як на реальну цілісність, котру намагається осягнути раціональний холізм. Зроблено висновок, що сучасний раціональний холізм має явний потенціал заміни дотепер поширеного світогляду в душі Демокрита та чистої аналітичної методології пізнання.

Keywords: квантова сплутаність, мислений експеримент Ейнштейна – Подольського – Розена, квантова цілісність, цілісність Всесвіту, раціональний холізм.

Надійшла до редакції 03 червня 2024 р.

Тягло Олександр Володимирович

Кафедра гуманітарних дисциплін та українознавства
Харківський національний університет внутрішніх справ
просп. Льва Ландау, 27
м. Харків
61080

Tiaglo Oleksandr

Department of Humanities and Ukrainian Studies
Kharkiv National University of Internal Affairs
Lev Landau Ave., 27
Kharkiv
61080



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



olexti@gmail.com



<https://doi.org/10.55056/apm.7722>

ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ І АКАДЕМІЧНА ДОБРОЧЕСНІСТЬ В КОНТЕКСТІ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ ЧЕСНОТ

Надія Козаченко

Анотація. Мета статті – розглянути особливості академічної доброчесності в контексті зростаючого використання штучного інтелекту в дослідженнях. Традиційна епістемологія не враховує специфіку цього питання, тому необхідно звернутися до епістемології чеснот. Представники цього підходу вважають, що знання є результатом правильного використання епістемічних чеснот, таких як відкритість до істини, уважність та інтелектуальна чесність тощо. Таким чином, доброчесне знання виникає, коли особа використовує інтелектуальні чесноти для досягнення істини. Особливими епістемічними чеснотами, що під загрозою через використання ШІ, є епістемічна автономія та відповідальність. Автономія дозволяє суб'єкту самостійно підтримувати власні переконання, а відповідальність несе епістемічний суб'єкт щодо достовірності своїх переконань. Разом з чеснотами ми розглядаємо й епістемічні вади. Ці характеристики знання допомагають нам сформулювати поняття епістемічного суб'єкта в контексті епістемології чеснот. Грунтуючись на понятті епістемічного суб'єкта ми розглядаємо епістемічний авторитет, його функції та проблеми, які виникають при взаємодії з ним. Чи втрачаємо ми епістемічну автономію, коли довіряємо авторитету? Чи є раціональною віра на основі авторитету? Чи несе людина відповідальність за переконання, набуті через авторитет, особливо якщо це має негативні наслідки? На основі дослідження ми відповідаємо на питання: чи володіє ШІ епістемічними чеснотами і чи може бути епістемічним авторитетом. Основною проблемою постає те, що ШІ не є самостійним епістемічним суб'єктом і не може відповідати за інформацію чи аналіз, як це робить людина. Він не здатний обґрунтовувати свої висновки через брак чеснот. Знання ШІ залежать від даних і методів навчання, тому він не може оцінити їх достовірність або етичні наслідки. Проте, за певних умов ШІ може демонструвати епістемічні чесноти, але це вимагає постійної взаємодії з людиною. Фінальний розділ статті розкриває можливість академічно доброчесної взаємодії зі штучним інтелектом з урахуванням особливостей його функціонування з точки зору епістемології чеснот в реальних навчальних та дослідницьких кейсах.

Ключові слова: академічна доброчесність, штучний інтелект, епістемологія чеснот, епістемічний авторитет, епістемічна автономія, епістемічна відповідальність.

Що таке епістемологія чеснот?

Епістемологія чеснот – напрямок епістемології, що не просто розглядає роль чеснот у пізнанні, але й досліджує самі епістемічні чесноти, вважаючи їх важливими для набуття знання. Прихильники епістемології чеснот розглядають епістемічні чесноти як фактори, які є не менш визначальними для функціонування знання, порівняно з його обґрунтованістю та істинністю.

Варто зазначити, що не існує єдиного уніфікованого переліку епістемічних чеснот, але ті чесноти, які дослідники зазвичай позначають різними назвами, по суті охоплюють схожий між собою набір якостей. Так, йдеться про досить поширені чесноти, які інтерпретуються в контексті пізнавальної діяльності людини, спрямованої на отримання якісних знань. Це, наприклад, такі як: *інтелектуальна чесність* – здатність відкрито визнавати свої помилки та шукати істину, навіть якщо це суперечить власним переконанням; *допитливість* – прагнення до знань, бажання ставити питання і шукати відповіді на складні проблеми; *уважність* – здатність зосереджуватись на важливих деталях і не пропускати значущі аспекти під час пізнавального процесу; *скромність* – усвідомлення власних меж знань і готовність визнати, що не все можна знати або розуміти; *інтелектуальна сміливість* – здатність висловлювати та захищати власні переконання, навіть коли це складно або непопулярно; *інтелектуальна стійкість* – здатність продовжувати пошук знання і не здаватися, коли стикаєшся з труднощами чи невизначеністю; *інтелектуальна незалежність* – здатність формувати власні судження без сліпого слідування за думками інших; *інтелектуальна обережність* – схильність ретельно оцінювати інформацію, перш ніж приймати рішення або робити висновки; *інтелектуальна справедливість* – здатність об'єктивно оцінювати аргументи і позиції незалежно від власних уподобань та інші подібні якості, які ми ще розглянемо в нашому дослідженні.

Епістемологія чеснот має витоки в роботах знаних методологів науки, таких, наприклад, як Ернест Соса [12], і від початку розробки подібні напрямки стосувалися можливості подолання відомих епістемологічних проблем – «трилеми Мюнхаузена», «проблеми Гетъе», вирішення дискусії між фундаменталістами та когерентистами. Я не буду стверджувати, що епістемології чеснот вдалося розв'язати ці або інші епістемологічні проблеми,¹ але, тим не менш, немає сенсу запе-

¹ Детальніше див: <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/>

речувати, що питання, які підіймаються в цій царині, є надзвичайно важливими для дослідників функціонування знання та для нашого дослідження зокрема.

Загалом розглядають два підходи в епістемології чеснот: теорія добродітності та анти-теорія добродітності. *Теорія добродітності* (virtue theory) схиляється до думки, що добродітна людина може мати знання як обґрунтовані переконання, які базуються на її інтелектуальних чеснотах, або принаймні пов'язані з ними. Тобто, інтелектуальні чесноти розглядаються як повноправний, а іноді й визначний компонент знання, невід'ємно пов'язаний з ним. Разом з тим розглядається також *анти-теорія добродітності* (virtue anti-theory).² Цей підхід не намагається систематично пов'язати інтелектуальні чесноти зі знанням або, тим паче, з обґрунтуванням чи істиною. Натомість він стверджує, що інтелектуальні чесноти заслуговують на дослідження самі по собі, незалежно від того, чи можна їх систематично поєднати з аналізом знання.

Для нашого дослідження більш важливим є перший підхід, оскільки він безпосередньо пов'язаний з набуттям та функціонуванням знання. Яскравий представник цього підходу – Лінда Загзебські – замість того, щоб розглядати знання як продукт виключно правильного обґрунтування чи доказів, наголошує на моральних та інтелектуальних якостях, які особа повинна мати для досягнення знання. На її думку, знання — це не просто результат дотримання процедур чи алгоритмів, а результат правильного використання інтелектуальних чеснот, таких як відкритість до істини, уважність, інтелектуальна чесність тощо [18, с. 167-169]. Вона вважає, що інтелектуально добродітна людина прагне до істини не лише для того, щоб підтвердити свої переконання, але й для того, щоб відкрити нові знання і позбутися помилкових уявлень. Загзебські визначає кілька основних інтелектуальних чеснот, серед яких: відкритість до нових фактів, готовність змінювати свою думку під впливом доказів, інтелектуальна уважність, витривалість у пошуку істини, а також здатність приймати критику [18, с. 156-160]. Вона стверджує, що знання виникає, коли особа втілює інтелектуальну чесноту в своїй діяльності з метою досягнення істини. Коли людина прагне до істини через уважне дослідження фактів і доведення, вона здійснює акт втілення інтелектуальної чесноти, і якщо це дослідження приводить до істини, тоді це переконання є знанням [там само, с. 272].

²Терміни походять від Louden R.B. Virtue ethics and anti-theory. *Philosophia*. 1990. Vol. 20. P. 93–114, але інтерпретовані щодо епістемології.

В епістемології чеснот існує два підходи до визначення типів епістемічних чеснот: *респонсибілісти* (responsibilist virtues – «відповідальнісні чесноти») відносять до епістемічних чеснот саме чесноти аристотелівського типу – набуті. Це можуть бути відкритість до нового або інтелектуальна мужність, які є рисами характеру, що вимагають розвитку, але не могли бути вродженими, а отже ми відповідальні за них. На противагу цьому підходу *реліабілісти* (від англ. reliabilist virtues – «надійнісні чесноти») вважають за епістемічні чесноти природні когнітивні здібності, як-от гострий зір, уважність чи пам'ять, які можуть вважатися надійними, а отже на них можна покласти у пізнанні (див.: [7]). Однак, в контексті нашого дослідження, я віддаю перевагу тій позиції, згідно якої всі згадані і подібні чесноти можуть бути розвинені, вдосконалені або обгрунтовано заміщені аналогічними можливостями (див.: [там само]).

Загалом чеснотами називають ті якості об'єкта, які дозволяють йому успішно виконувати свої функції (як гострота для ножа чи швидкодія для комп'ютера). Оскільки основною епістемічною функцією людини є набуття знання, епістемічні чесноти – це ті характеристики, які дозволяють нам це робити, при чому не важливо чи є вони вродженими, чи набутими [4, с. 644]. Так, зір є природною властивістю, а якісна інтерпретація МРТ-знімків – набута властивість; навички, отримані у ході навчання логіки чи критичного мислення теж будуть похідними перевагами. Таким чином, чесноти можна набуті [там само, с. 645]. І до таких набутих чеснот відносяться мотивація здобувати знання і піклуватися про істинність, епістемічна компетентність та автономія.

Епістемічна автономія – здатність суб'єкта самостійно підтримувати власні переконання у стані найбільшої достовірності. Автономія вимагає певного рівня епістемічної компетентності та вище згаданих чеснот – мотивації здобувати знання та піклуватися про його істинність. Епістемічна автономія передбачає також **епістемічну відповідальність** – відповідальність суб'єкта за рівень достовірності своїх переконань.

Беріт Брогаард підкреслює, що знання потребує інтелектуальної чесноти, яка включає прагнення до істини. Вона аргументує, що епістемічна відповідальність передбачає наявність не лише когнітивних здібностей, а й значної мотивації для пошуку істини, що робить цей

процес не просто механічним застосуванням знань, а усвідомленою інтелектуальною практикою. Брогаард також зазначає, що відповідальність в епістемічному плані є іншою, ніж просто причинно-наслідкове приписування собі знань внаслідок його аргументованого набуття: не можна просто взяти і взнати щось, оскільки саме суб'єкт несе відповідальність за власні переконання і повинен використовувати свої інтелектуальні чесноти для критичної оцінки джерел знання і підходити до його здобуття. Не менш важливими є чесноти, які підтримують відповідальну епістемічну позицію: критичне мислення, чесність, відкрите мислення та уважність до контексту [3].

Епістемологія чеснот також актуальна тим, що вона робить акцент на практичній стороні знання, тобто на тому, як ми повинні поводитися у пізнавальному середовищі, щоб досягати істини і уникати помилок. Вона зосереджується не тільки на абстрактних теоріях знання, але й на тому, як чесноти допомагають людям у реальному житті приймати раціональні рішення та розрізняти істинне від хибного.

Чим відрізняється епістемологія чеснот від традиційної епістемології переконання?

У традиційній епістемології основними об'єктами аналізу зазвичай є переконання, тобто, саме зміст того, що ми вважаємо знанням. Так, ми приписуємо знання і переконання носію, але цей «раціональний суб'єкт» виглядає настільки раціоналізованим, що здається спустошеним на тлі фундаментальних вимог обґрунтованості, істинності, несуперечливості та інших характеристик, які висувують знанням та переконанням. Натомість у епістемології чеснот об'єктом аналізу й оцінки є самі епістемічні суб'єкти, відтак саме їхні інтелектуальні чесноти та вади стають центральними поняттями (див.: [4, с. 640]). Саме ці епістемічні чесноти та вади, з точки зору прихильників епістемології чеснот, стають оцінками агентів на основі їхніх інтелектуальних характеристик, що, з точки зору епістемології чеснот, є такими самим значущими для пізнання, як і прагматична або трансцендентальна виправданість переконання чи знання, а іноді й більш фундаментальними.

Одразу варто зробити ремарку: більш фундаментальними – означає не такими, що заміщують, а такими, що дають змогу здійснити, забезпечують підставу. Такі заяви ні в якому разі не мають давати привід для підозрілого редукціонізму: чи часом не мають на меті епістемологи

чеснот звести всю істинність та обґрунтованість до суб'єктивності? Ні, йдеться не про це. Йдеться про те, що спосіб, мета і передумови набуття знання можуть бути так само важливими (а іноді й більш важливими), аніж його раціональні характеристики. Таким чином, в епістемології чеснот важливим є не тільки отримане знання, але й шлях його отримання і якості суб'єкта пізнання, за допомогою яких було отримане це знання.

Ключові характеристики епістемічного суб'єкта проявляються також і через його суб'єктивну сферу, оскільки суто раціональний вимір не є достатнім для інтерпретації динаміки знання-незнання та їхніх модифікацій. Зазначимо, що по-перше, епістемічним суб'єктом може бути як окрема людина, яка аналізує свої знання, так і спільнота, наприклад, наукові спільноти, що діють як епістемічні суб'єкти, критично оцінюючи і приймаючи або відхиляючи теорії на основі доказів і спільних парадигм. Зважаючи на те, що Нобелівські премії останнім часом дають науковим колективам, в цьому сенсі ми можемо цілком говорити про інтерсуб'єктивність як характеристику епістемічного суб'єкта. По-друге, епістемічний суб'єкт не просто накопичує знання, а й відповідає за активність і критичність власного мислення, оцінку джерел знання і обов'язковість застосування інтелектуальних чеснот. Дійсно, для того, щоб вважатися епістемічним суб'єктом, особа має приймати обґрунтовані рішення на основі доступних їй елементів знання, а не діяти пасивно. Це включає усвідомлений вибір позицій і активну участь у процесі формування знань як індивідуально, так і в групах.

Спробуємо надати означення епістемічному суб'єкту, спираючися на подібні дослідження.

Епістемічний суб'єкт — це індивід або спільнота, здатні формувати, оцінювати й переглядати свої переконання на основі доступних знань та раціональних міркувань. Такі агенти мають здатність усвідомлено оцінювати, приймати або відхиляти певні знання, спираючись на свої інтелектуальні чесноти, раціональні міркування та розуміння доступних альтернатив. Вони також мають епістемічну відповідальність за процес здобуття знань і використання інтелектуальних чеснот [2, 10].

Згідно з таким означенням стає зрозумілим, що переорієнтація значної частини філософів науки від епістемології знання до епістемології

чеснот зумовлена низкою актуальних проблем і обмежень, що постали перед традиційною епістемологією, яка фокусується переважно на *ЈТВ*³ знанні. Цей перехід виникає, зокрема, у відповідь на деякі питання. Перш за все, це – обмеження традиційної епістемології у поясненні ролі епістемічного суб'єкта. Так, традиційна епістемологія знання робить акцент на окремих переконаннях і їх обґрунтуванні, однак питання, яким чином сам епістемічний суб'єкт сприяє процесу отримання знання, залишається не висвітленим. Так само, підхід, який фокусується виключно на об'єктивованому *ЈТВ* знанні, не може пояснити важливість інтелектуальних чеснот, таких як відкритість, критичне мислення, уважність до деталей чи інтелектуальна сміливість. Епістемологія чеснот прагне подолати це обмеження, включивши інтелектуальні чесноти у процес оцінки знання. Вона підкреслює, що не тільки результати мислення (віра, переконання чи знання) мають значення, але й сам процес, який вимагає участі розвинутих інтелектуальних якостей епістемічного суб'єкта. Питання виникають тоді, коли стає зрозумілим, що традиційні моделі епістемології часто зосереджені на об'єктивних критеріях обґрунтування, але при цьому ігнорується факт, коли переконання ґрунтується на надійних або добродесних когнітивних здібностях суб'єкта. Епістемологія чеснот вирішує цю проблему, наголошуючи на інтелектуальній надійності суб'єкта, що допомагає йому постійно досягати істини через чесноти або природні здібності, такі як пам'ять або сприйняття (або ж їхні посилювачі).

Так, виникає питання: чи не замінили ми питання щодо гіперраціонального суб'єкта гіпердобродесним суб'єктом? Якщо в контексті епістемології чеснот ми починаємо зосереджувати увагу на інтелектуальних чеснотах суб'єкта, таких як чесність, відкритість до критики, уважність та інших якостях, що сприяють пізнанню, то суб'єкт у такій епістемології не просто раціональний, але і добродесний у своїй діяльності. Такий суб'єкт не просто приймає раціональні рішення, а й втілює ідеальні інтелектуальні чесноти, максимально добродесно керуючи своїм пізнавальним процесом. Якщо у традиційній епістемології суб'єкт керується лише раціональними принципами, то в епістемології чеснот він керується не тільки раціональністю, а й етикою пізнання. Це особливо яскраво просвічує у сучасності, де знання стає дедалі складнішим і все більш фрагментованим. Зважаючи на різномані-

³ *ЈТВ* – *justified true belief* – означення знання, що йде ще від Платона, але постійно піддається сумніву, оскільки має низку контраргументів, включно зі сформульованими самим Платоном.

тність інформаційних джерел, епістемологія знання не може завжди надавати достатньо інструментів для оцінки якості переконань, оскільки вона застосовує досить формальний апарат, нездатний охопити динаміку і різноманітність. Натомість епістемологія чеснот забезпечує етичний та пізнавальний фундамент для критичного мислення та інтелектуальної доброчесності, що допомагає уникати релятивізму і сприяє формуванню надійних переконань.

По суті, епістемологія чеснот, або як її ще називають – епістемологія доброчесності, спирається на інтелектуальні чесноти епістемічного суб'єкта й надає йому повний карт-бланш, покладаючись на його розумність. Чи можна уявити собі такого суб'єкта? Так, уявити цілком можна і його ідеальні характеристики будуть цілком співмірні з характеристиками раціонального суб'єкта пізнання. То в чому ж справа, питаєте ви, – підміна однієї нереальної абстракції іншою? – скоріше, доповнення і наголошення на тому, що філософський аналіз ідеалізованих об'єктів дає ту асимптоту, до якої ми маємо прагнути, навіть розуміючи, що ніколи не досягнемо її. Це контрфактичний світ, але це той світ, в якому ми можемо сягнути істини.

Як функціонує епістемічний авторитет в контексті епістемології чеснот?

Формування переконань на основі авторитету є неминучим та виправданим в багатьох обставинах. Одним із ключових факторів, чому ми змушені довіряти авторитетам, є наша природна обмеженість у знаннях і можливостях. Люди не здатні осягнути всі аспекти реальності самостійно, тому часто покладаються на знання та досвід інших, зокрема експертів у певних галузях. Наша епістемічна самодостатність є важливою, але очевидно не достатньою для формування істинних переконань. В умовах сучасного світу, де інформація стає дедалі складнішою, ми все частіше потребуємо епістемічних авторитетів – людей або інституцій, яким можна довіряти, оскільки їхня компетентність перевершує нашу. Наприклад, ми довіряємо лікарям у питаннях здоров'я, науковцям у питаннях науки і навіть побутовим експертам у повсякденних справах. Така довіра до авторитетів впливає з нашого раціонального бажання отримати істину і діяти на її основі. Більш того, наша довіра до інших людей в питаннях знання є раціональною та необхідною. Люди часто покладаються на експертів, щоб отримувати знання з тем, у яких вони не є фахівцями, оскільки область доступного

знання сьогодні є настільки широкою, що охопити поодинокі всі її сфери просто неможливо.

У ході такої довіри негативну роль можуть відіграти епістемічні вади, що протиставляються епістемічним чеснотам або виникають внаслідок їхньої нереалізованості. Перш за все, це *інтелектуальні лінощі* – небажання або невміння інвестувати час та зусилля у ретельне пізнання або критичне мислення [18, с. 140-142]. Сюди ж можна віднести *інтелектуальну недбалість* – нехтування збором або оцінкою відповідних доказів та аргументів у процесі прийняття рішень та поспішність у висновках – здійснення висновків на основі недостатньої кількості інформації або доказів. Варто згадати і про *самовпевненість*, що постає як переоцінка своїх знань або переконань, що заважає об'єктивному аналізу, і також *інтелектуальну заздрість* – відмову визнати або схвалити когось, хто демонструє вищий інтелект або знання, через власні інтелектуальні комплекси [4, с. 639-644]. Згадаємо і про *цинізм*, або *надмірний скепсис* – відмову від визнання будь яких переконань значущими або знання істинним.

Ці вади тісно пов'язані з функціонуванням епістемічного авторитету. Інтелектуальні лінощі та недбалість призводять до некритичного прийняття авторитетних свідчень, або ж і просто дають суб'єкту привід приймати у якості авторитетного будь-яке свідчення. З іншого боку, інтелектуальна самовпевненість, заздрість та цинізм відкидають епістемічний авторитет взагалі, не зважаючи на інші переконання, з яких би авторитетних джерел вони не надходили. Вочевидь і тут потрібно шукати аристотелівську усвідомлену середину між крайнощами.

На буденному рівні можна визначити епістемічний авторитет як такий, на кого можна покластися у формуванні своїх переконань, у набутті знання, – вчитель, який пояснить, а до того ж ще й зрозуміє наявні пробіли в знаннях, скерує та підкаже. Тим не менш, основна епістемічна чеснота, яка підважує статус епістемічного авторитету – це наша пізнавальна автономія, яку з легкістю можна втратити, некритично покладаючись на авторитет. Епістемічна автономія вимагає від людини самостійно оцінювати підстави, якими вона керується для набуття та підтримання переконань, розглядати їхні підґрунтя й наслідки та формувати переконання на основі свідомого рішення. Тому проблема взаємодії автономії та авторитету передбачає питання: як ми можемо довіряти авторитетам, не підриваючи свою автономію? Чи є сенс відкинути всі авторитети і думати власним розумом, плекаючи власну епістемічну автономію? Чи можливо ми можемо стверджувати, що довіра до авторитетів не обов'язково суперечить

епістемічній автономії, якщо ця довіра ґрунтується на раціональній оцінці компетентності авторитету.

Відтак, є сенс більш детально проаналізувати, що таке епістемічний авторитет, як він функціонує і які проблеми породжує. Одразу варто зазначити, що сам термін так і не отримав на сьогодні точного означення і зазвичай визначається через перелік функцій та характеристик. Так, у роботі *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief* Лінда Загзебськи зазначає кілька способів функціонування терміну «авторитет» (див.: [16, с. 99-114]).

Авторитет як джерело знання. Авторитетність у цьому сенсі вказує на те, що ми можемо довіряти певній особі або інституції як надійному джерелу знань. Це означає, що їхні переконання, думки або твердження можуть бути прийняті нами без необхідності самостійно перевіряти всі деталі. Наприклад, ми можемо вважати вченого авторитетом у певній науковій галузі та приймати його думку як істинну через його компетентність.

Авторитет як джерело нормативних вказівок. У цьому випадку авторитет виступає як нормативна сила, яка створює обов'язок або підставу для прийняття певної віри або дії. Тут авторитет функціонує аналогічно до політичної влади, коли люди виконують вказівки, навіть якщо не розуміють або не згодні з їхньою суттю, але приймають їх, оскільки ці вказівки походять від авторитетної особи або інституції.

Авторитет як практична сила. Також авторитет може виступати як практична сила, що формує наші дії або переконання через інструкції або накази. Це не означає, що авторитет має право примушувати до переконання або дії, але його вплив є достатньо сильним, щоб ми змінили свою позицію, покладаючись на його компетентність.

Авторитет як заміщення. Цей, можливо, найважливіший спосіб вживання поняття «авторитет» стосується ситуацій, коли авторитет заміщує наші власні причини для прийняття певних рішень або переконань. Це означає, що ми можемо довіряти авторитету настільки, що його переконання переважають наші власні судження. Загзебськи називає це авторитетним заміщенням, коли авторитетні переконання замінюють наші власні підстави для того чи того переконання.

Теза авторитетного заміщення. Той факт, що авторитет має переконання p , є підставою для мене вірити в p , яка замінює мої інші підстави вірити в p , а не просто додається до них [16, с. 113].

Це означає, що, приймаючи переконання на основі авторитету, ми

відкидаємо свої власні аргументи або сумніви. Проблема тут полягає в тому, що ми можемо втратити критичний підхід і перестати аналізувати інформацію самостійно, якщо авторитетний голос постійно замінює наші власні причини для віри. Це також досить складно в ситуаціях, коли наше особисте переконання вже має вагомі причини, але ми визнаємо, що інша людина є кращим експертом у певній галузі. Тим не менш, Загзєбськи стверджує, що ми все ж маємо керуватися цією заміщувальною силою авторитету, оскільки епістемічний авторитет зазвичай має більш обґрунтовані причини для своїх переконань.

Цікаве проблемне питання стосується того, чи в принципі можна утворити власні переконання на основі наказу або примусу. Загзєбськи ставить під сумнів думку Лока про неможливість примусової віри, зазначаючи, що, хоча неможливо примусити когось вірити через силу, можна переконати людей довіряти авторитетам через їхню компетентність (див.: [16, с. 100]). Проблема ще більш яскраво проявляється, коли виникає конфлікт між тим, у що нам наказують вірити, і тим, що ми вважаємо правдою.

Також має місце питання про те, чи є віра на основі авторитету раціонально обґрунтованою. Деякі філософи стверджують, що прийняття переконань на основі авторитету є менш раціональним, оскільки в такому випадку ми не самі робимо висновки, а покладаємося на інших. Проблема полягає в тому, як оцінити, коли довіра до авторитету є раціонально обґрунтованою, а коли це лише сліпа віра.

Загзєбськи також піднімає питання про моральну відповідальність за наші переконання. Віру в неправдиві або недостовірні переконання можна вважати морально проблематичною, якщо вона завдає шкоди іншим людям. Проблема полягає в тому, як оцінювати, чи несе особа відповідальність за те, що вона вірить на основі авторитету, якщо це призводить до негативних наслідків.

Загзєбськи порівнює епістемічний авторитет з політичним. На її думку – це два подібних типи влади, між якими існує схожість у механізмах впливу на особу та її рішення. Основна підстава цього порівняння полягає в тому, що обидва типи авторитету включають визнання іншого суб'єкта або інституції як джерела обов'язкових вказівок чи переконань. У випадку політичного авторитету це можуть бути закони чи правила, які особа повинна виконувати, а у випадку епістемічного авторитету – це знання чи переконання, які людина приймає на віру від експерта. Загзєбськи порівнює ці два види авторитету, щоб показати, що авторитетність не обов'язково суперечить автономії. Вона аргументує, що в обох випадках можливо діяти або

вірити на основі авторитету, не втрачаючи здатності до самостійного мислення. Це аналогічно тому, як політична влада не обов'язково обмежує свободу, якщо вона ґрунтується на законному авторитеті. Так само епістемічна влада може бути виправданою і корисною для отримання істини.

Наслідуючи Загзебські, також звернемося до робіт Джозефа Раза, який розробив загальні принципи влади, які можна застосувати і до епістемічної сфери. Розглянемо кілька ключових ознак авторитету в його роботах, зокрема в книзі *The Authority of Law: Essays on Law and Morality* (1979) та інших текстах. Ось основні критерії авторитету, які він пропонує.

1. *Принцип нормативності*. Авторитет повинен мати силу видавати директиви, які впливають на поведінку людей. Ці директиви мають бути такими, що їхні адресати визнають їх як підставу для дії, навіть якщо вони не погоджуються з ними. Аналогічним проявом для епістемічного авторитету буде *Теза авторитетного заміщення*, оскільки переконання авторитетної особи заміщує наші власні причини для віри. Це означає, що якщо ми визнаємо когось епістемічним авторитетом, ми приймаємо його переконання, навіть якщо воно відрізняється від нашого, оскільки його причини для віри є більш переконливими, ніж наші [11, с. 10]. Авторитетні накази виключають інші практичні причини, які суб'єкт міг би мати для дії. Тобто, коли авторитет видає наказ, це означає, що інші причини для дії стають неактуальними, доки існує наказ авторитету. Так само, неавторитетні свідчення чи переконання не будуть мати заміщувальної сили порівняно з авторитетними.

2. *Принцип служіння* (service conception). З точки зору влади авторитет має служити інтересам своїх підданих. Зокрема, рішення, які видає авторитет, повинні бути кращими, ніж рішення, які піддані могли б ухвалити самостійно, враховуючи їхні власні обмеження в знаннях чи розумінні [11, с. 12-15]. На нашу думку, це основна функція епістемічного авторитету і вона, по-перше, обґрунтовує доцільність звернення до епістемічного авторитета, а по-друге, визначає критерій епістемічної авторитетності: якщо переконання, які підтримує деякий епістемічний суб'єкт, є «кращими» – у сенсі: більш обґрунтованими, достовірними, узгодженими, то даний суб'єкт може бути визнаний епістемічним авторитетом у відповідній царині і може відбутися заміщення.

3. *Принцип легітимності*. Для того щоб бути легітимним, авторитет повинен базуватися на певних моральних або правових засадах, що виправдовують його право надавати накази та вимагати їхнього

виконання [11, с. 22]. Що ж має слугувати аналогічним легітиматором для епістемічного авторитету? Відповідь на це питання цілком належить до царини епістемології чеснот і дає можливість сформулювати означення епістемічного авторитету в контексті теорії чесноти. Дійсно, для того, щоб бути епістемічно легітимним, авторитет має бути доброчесним.

Епістемічний авторитет – це епістемічний суб'єкт, що володіє знанням високого рівня достовірності у певній галузі, які були ним набуті доброчесно – тобто, із максимальним задіянням епістемічних чеснот і мінімальними епістемічними вадами.

Функції епістемічного авторитету і принципи політичного авторитету показують, що авторитет «працює» на знання: навіть якщо він не може забезпечити стовідсоткової достовірності своїх висновків, завдяки втіленню низки епістемічних чеснот він пропонує кращий варіант переконання, вартий того, щоб замінити ним переконання менш авторитетного суб'єкта. Такий підхід є центральним для «службового» підходу до авторитету, розробленого Разом, який акцентує увагу на функціонуванні авторитету через надання кращих рішень та підстав для дій.

Принцип легітимації авторитету через його доброчесність дає змогу людині не втрачати свою епістемічну автономію через звернення до авторитету. Дійсно, автономія зберігається тоді, коли людина приймає рішення довіряти певному авторитету на основі свідомого вибору через аналіз його надійності. Ми цілком можемо покладатися на інших у процесі формування переконань, не жертвуючи при цьому своєю самостійністю, оскільки саме рішення про довіру є проявом автономії. Таким чином, епістемічна автономія у контексті довіри до авторитету означає здатність приймати рішення про те, кому і чому довіряти, зберігаючи контроль над власними переконаннями.

Наша довіра до авторитетів не суперечить нашій епістемічній автономії, якщо ми усвідомлено вибираємо, кому довіряти. Можна припустити, що автономія не втрачається й тоді, коли ми вирішуємо довіряти іншим на основі раціональних міркувань, тобто коли вважаємо їх компетентними у певній сфері. Ми не жертвуємо своєю незалежністю, оскільки рішення довіряти авторитетам базується на нашій раціональній оцінці їхньої експертизи. Більш того, віра в авторитети впливає з наших епістемічних зобов'язань перед собою. Ми раціонально зобов'язані шукати істинні підтверджені переконання і діяти на їх основі.

Якщо ми визнаємо, що певна особа або інституція володіє кращими знаннями або методами для отримання істини, ніж ми самі, тоді довіра до них стає частиною нашого власного прагнення до знання. Вміння взаємодіяти з епістемічним авторитетом може розглядатися як ще одна епістемічна чеснота. Визнання авторитетності інших дослідників – необхідна вимога провадження наукових досліджень, зафіксована в Європейському кодексі дослідницької доброчесності: «Усі партнери співробітництва в галузі досліджень несуть відповідальність за сумлінне проведення наукового дослідження та його результати», «дослідники враховують останні досягнення у відповідних галузях розробки ідей досліджень» й разом з тим «дослідники повідомляють про свої результати та методи, включаючи використання зовнішніх послуг або штучного інтелекту та автоматизованих інструментів, з урахуванням норм, прийнятих у цій дослідній дисципліні, та полегшуючи верифікацію чи реплікацію, за наявності необхідності» [15].

Чи володіє штучний інтелект епістемічними чеснотами?

Епістемологія чеснот дає змогу підійти з іншого боку до питання аналізу епістемічних властивостей штучного інтелекту. Загалом, досить багато досліджень присвячено моделюванню знань на основі епістемології знання і ми без сумніву можемо стверджувати, що ШІ вже давно проходять Тест Тьюринга. Але чи володіє штучний інтелект епістемічними чеснотами?

Штучний інтелект, в його сучасній формі, поки що не володіє епістемічними чеснотами в такому розумінні, як їх визначає епістемологія чеснот. Епістемічні чесноти — це не лише когнітивні здібності, а й моральні якості, такі як інтелектуальна чесність, допитливість, уважність, скромність і критичне мислення. Вони вимагають здатності до свідомого вибору, оцінки, саморефлексії та бажання досягати істини. ШІ, навіть найбільш просунуті моделі, не можуть мати цих епістемічних чеснот. По суті, навіть найпопулярніші та найрозвиненіші ШІ є лише великими мовними моделями, тобто представляють собою маніпулятор, який не має внутрішньої мотивації або свідомості, що є основою чеснот. Чесноти передбачають готовність до дії на основі моральних або інтелектуальних установок, що походять з особистої відповідальності та рефлексії, в той час як ШІ лише виконує задані алгоритми на основі даних і програмованих критеріїв. Відповідно,

навіть якщо він може імітувати поведінку, що відповідає чеснотам (наприклад, генерувати інформацію, аналізуючи велику кількість даних, виявляючи уважність до деталей, «готовність» переробити відповідь), – це імітація без внутрішнього наміру або прагнення.

Якщо ми говоримо про те, що епістемічний суб'єкт формує, оцінює і змінює свої переконання, беручи до уваги інтелектуальні чесноти та особисту відповідальність за якість своїх знань, то, з цієї точки зору, ШІ не є самостійним епістемічним суб'єктом, оскільки він не має власної волі, намірів або здатності до оцінки етичних аспектів знання. ШІ діє виключно на основі алгоритмів, запрограмованих людьми, і не може самостійно вибирати, які знання є важливими чи морально правильними. По суті ШІ виявляється надто довірливим для того, щоб бути самостійним епістемічним суб'єктом, – він розглядає будь-яку інформацію як сукупність фактів і будь-які висновки як достовірні.

Однак, у функціоналістському підході до епістемології, якщо ми зосереджуємося на тому, що суб'єкт «робить» для отримання знання, ШІ може бути частково визнаний епістемічним суб'єктом, оскільки він здатний до аналізу великих обсягів інформації, виявлення закономірностей, здійснення логічних міркувань. Проте, його самостійність є відносною, оскільки всі його дії залежать від початкових налаштувань і цілей, визначених людьми. Так, дедуктивні міркування – це безперечно царина ШІ, але він не здатний проаналізувати підстави дедукції. Крім того, міркування на зразок аналогії чи абдукції ШІ здатний виконувати тільки на доступних йому прикладах: по суті, в ситуації невідомої відповіді (умовно кажучи – в ситуації відкриття) – він просто «підгонить» відомі йому приклади міркувань під надану йому ситуацію, опише отриманий результат в мовній моделі і це може справити враження справжнього відкриття на недосвідченого користувача.

Тим не менш, не варто відіймати у ШІ його апроксимативні здібності – у царині великих обчислень, закономірностей великих чисел чи у наближених розрахунках – ШІ незамінний помічник людини, оскільки дійсно може «побачити» в машинному масштабі дуже великої кількості даних те, що було не помітне в людському масштабі.

З огляду на велику поширеність великих мовних моделей, зокрема, серед школярів та студентів, які використовують їх як універсальний генератор відповідей, який все «знає», виникає питання: чи може ШІ бути епістемічним авторитетом? З огляду на надане вище означення, епістемічний авторитет – це епістемічний суб'єкт, що володіє знанням високого рівня достовірності у певній галузі, які були ним набуті

доброчесно. Але ми вже показали, ШІ не є самостійним епістемічним суб'єктом і не володіє епістемічними чеснотами.

Так, ШІ здатний бути суттєвим джерелом інформації в певних спеціалізованих сферах, де він має доступ до великих обсягів даних і може швидко аналізувати їх. Він навіть може демонструвати певний рівень експертності, за рахунок «уважності» й «акуратності». Але, хоча у медичних діагнозах або при аналізі фінансових ринків, ШІ може бути дуже корисним, оскільки він має можливість враховувати величезну кількість чинників, тим не менш він не може бути авторитетом: він не може прийняти остаточне рішення високої надійності самостійно. Відтак, авторитетом все одно може бути лише людина, а у сферах значного ризику – група людей.

Таким чином, є дві проблеми, пов'язані з епістемічним авторитетом ШІ. По-перше, він не є самостійним епістемічним суб'єктом, і не може брати на себе відповідальність за свою інформацію або аналіз, як це робить людський авторитет. Відсутність самосвідомості та моральної відповідальності означає, що ШІ не може обґрунтувати свої висновки з точки зору інтелектуальних чеснот. По-друге, його знання повністю залежать від наданих даних і методів навчання, і він не може самостійно оцінити достовірність чи етичні наслідки своїх відповідей. Відтак, ШІ може бути деякою мірою експертом, але не авторитетом, оскільки авторитет ШІ є технічним, а не епістемічним і тим паче, моральним.

Тим не менш, залишається питання: чи може ШІ набути епістемічних чеснот? Оскільки епістемічні чесноти включають не тільки когнітивні здатності, але і моральні компоненти – такі як інтелектуальна чесність, сміливість, і допитливість, що відображають не лише знання, але й прагнення до істини і відповідальність за знання, стає зрозумілим, що набуття чеснот вимагає не тільки відповідних здібностей, але й морального ставлення до пізнання, що включає свідоме рішення прагнути до істини, бути відкритим до критики і неупередженим. Навіть дуже складні сучасні моделі ШІ, здатні «навчатися», не можуть набути епістемічних чеснот у тому розумінні, в якому це доступно людині, оскільки не мають самоусвідомленості й моральної мотивації.

Однак, якщо розглядати епістемічні чесноти не тільки як риси характеру, а також як функціональні характеристики системи, то можна припустити, що ШІ міг би імітувати певні чесноти. Наприклад, він міг би демонструвати інтелектуальну чесність, надаючи джерела інформації і відображаючи невизначеність в результатах (наприклад, надавати ймовірнісні оцінки і явно зазначати це). Уважність ШІ може

бути реалізована через його здатність ретельно враховувати всі деталі і використовувати багато джерел даних. Також ІІІ міг би проявляти допитливість, генеруючи гіпотези або формулюючи запитання для уточнення інформації.

Для того, щоб ІІІ міг набути таких функціональних аналогів епістемічних чеснот, необхідні певні умови. Перш за все, ІІІ повинен мати можливість самостійно навчатися на основі отриманих даних, а також адаптувати свої методи та алгоритми. Це дозволить йому втілювати аналогії допитливості й уважності, в ході того як він поступово покращує свої знання та алгоритми.

На сьогодні хороші результати навчання ІІІ демонструє лише концепція навчання з підкріпленням, однак до самостійного навчання, як це робить людина, ІІІ ще не здатний – йдеться про досі повністю нереалізовану концепцію «навчання без вчителя». Проблема неконтрольованості, яка є унікальною для RL (Reinforcement Learning – навчання з підкріпленням), полягає у моделюванні того, як агенти можуть самі генерувати цікаві та різноманітні дані за допомогою самоконтрольованих цілей. Іншими словами: як ми – люди – вчимося корисної поведінки без нагляду, а потім адаптуємо її для швидкого вирішення подальших завдань? (див.: [8]).

Щоб проявляти інтелектуальну чесність, ІІІ повинен мати здатність визнавати свої помилки, аналізувати їх і вносити корективи у свої алгоритми. Це може бути реалізовано через вбудовані механізми зворотного зв'язку, які дозволять системі навчатися на власних помилках. Це дуже складно реалізувати: по-перше, завжди існує можливість помилкової корекції, яка може увести критичну помилку до системи; по-друге, на сьогодні існує велика кількість конкуруючих ІІІ і тому ніхто з розробників не ризикне дозволяти ІІІ самому вносити зміни до своєї програми, оскільки кожен етап оновлення програми пов'язаний не тільки з її розвитком, але ще й з комерційними інтересами.

Також має місце епістемологічна проблема узгодженості алгоритмів: якщо ІІІ дозволити самому вносити зміни до власних програм, йому все одно буде потрібне втручання людини, яка визначить рівень важливості алгоритмів з тим, щоб вирішити, які з них змінювати, які ні. Рівень складності систем ІІІ такий, що у випадку внесення змін в певні алгоритми доводиться задіювати примусове рішення щодо зупинки такого перегляду. Власне, це те, що інтуїтивно робить людина, коли сама визначає для себе фактори достатності і ясності, і водочас, те, що кидає алгоритм в нескінченність.

По суті ситуація з навчанням і самонавчанням ІІІ дуже схожа на

людську: ми теж в основному навчаємося «з підкріпленням», коли вчителями постають батьки, викладачі, друзі й суспільство в цілому, і ця ж сама «клітка суспільства» визначає і обмежує наші знання та моделі поведінки, диктуючи прийнятні шляхи. Відмінність полягає в тому, що людина здатна вийти за ці рамки, принаймні в трансцендентальному вимірі, в той час як для ШІ цього виміру взагалі не існує: істина, творчість, свобода – для нього лише набір даних.

Тим не менш, існує серйозна надія (або й побоювання), що ШІ зможе «навчитися» цінностям, ідеалам, чеснотам тощо. Ключову роль у тому, чи можна зробити ШІ надійним епістемічним суб'єктом, звичайно відіграє людина, яка його розробляє і тренує. Епістемічні чесноти повинні закладатися на етапі розробки і в ході функціонування системи, шляхом створення етичних алгоритмів і постійного моніторингу роботи системи. Людина може «виховувати» ШІ, навчаючи його критеріям критичної оцінки даних, використання багатьох джерел інформації, вмінню визнавати свою обмеженість та здійснювати самоперевірку не за запитом, а самостійно.

Таким чином, для того щоб ШІ міг принаймні імітувати епістемічні чесноти, людина повинна виконати низку дій. По-перше, розробники у співпраці з філософами моралі мають розробити чіткі етичні стандарти для функціонування ШІ, щоб він міг діяти відповідно до принципів чесності, справедливості та відповідальності. Це включає програмування алгоритмів, що будуть дотримуватись прозорості і відкритості.

По-друге, потрібно перекласти розроблені стандарти на «мову», доступну ШІ, а це зовсім не тривіальна задача, виконання якої вимагає вже сьогодні залучення експертів з філософії, етики та епістемології, які допоможуть зрозуміти, як саме можна адаптувати ідею епістемічних чеснот до алгоритмічної системи. По-третє, на етапі підтримки функціонування ШІ потрібно контролювати дотримання його алгоритмами цих стандартів. Людська участь у роботі ШІ має бути постійною. Людям ще довгий час доведеться аналізувати помилки і коригувати навчання ШІ таким чином, щоб уникати системних упереджень та сприяти дотриманню епістемічних чеснот.

Отже, щоб ШІ набув елементів епістемічних чеснот, необхідно суттєво змінити як його архітектуру, так і підхід до його навчання і роботи з ним. Поки що ШІ може лише імітувати прояви деяких чеснот на основі алгоритмів, що підтримують критичний аналіз і самокорекцію. Але набуття справжніх епістемічних чеснот, які включають свідомість і моральний аспект, залишається виключно людською особливістю.

Як ми можемо залишатися академічно добродішними, використовуючи ІІІ в своїх дослідженнях?

Очевидно, що забороняти використання великих мовних моделей та інших ІІІ в наукових та навчальних роботах немає ніякого сенсу, адже ця технологія вже інтегрована в академічне життя школярів, студентів та викладачів. Тим не менш, якщо вчитель чи керівник хоче це зробити, то він має зробити це явно. Дійсно, деякі види роботи, особливо контрольного характеру, можуть потребувати такої заборони. Тому це має бути заявлено в зрозумілому і ясному вигляді.

Тим не менш, використання ІІІ в науковій та навчальній діяльності уникнути неможливо. Адже ІІІ дуже корисний помічник, який можна використовувати якісно і добродішно. На нашу думку, основна проблема полягає в тому, що користувачі часто вважають ІІІ епістемічним авторитетом, але, як ми розглянули вище, – це зовсім не так. Перший крок, який користувач має зробити на шляху добродішного використання ІІІ – це розуміння того, що у цій взаємодії носій знань, суб'єкт пізнання і носій епістемічних чеснот – людина, яка має піклуватися про те, щоб правильно надавати ІІІ необхідну інформацію, оцінювати та коригувати його відповіді.

Типовий приклад використання ІІІ, коли користувач не усвідомлює свою відповідальність за надійність відповіді ІІІ.

Студент отримав завдання встановити логічну модальність висловлювання і переадресував задачу ІІІ, який видав таку відповідь:

« $p \rightarrow (q \vee \neg(p \wedge r))$ Цей запис підкреслює, що висловлювання виражає імплікацію (\rightarrow) і диз'юнкцію (\vee), а також заперечення (\neg). Отже, логічну модальність висловлювання можна охарактеризувати як можливість. Це означає, що така ситуація може мати місце, але не обов'язково має бути такою».⁴

Сама відповідь демонструє невміння користувача сформулювати правильний запит до ІІІ, окреслити вимоги, контекст, параметри правильної відповіді, а також невміння співвіднести отриману відповідь з вивченим матеріалом і перевірити її на правильність. Викладачу достатньо побіжно глянути на подібну відповідь, щоб визначити ав-

⁴Правильна відповідь на цю задачу в контексті відповідного курсу логіки передбачає побудову таблиці істинності на 8 рядків і 8 стовпчиків, тому недолік розв'язання ідентифікується навіть суто візуально.

торство ШІ. Але незадовільну оцінку студент отримує не лише за те, що ШІ розв'язав задачу, а за те, що він розв'язав її неправильно.

Чи можна в такій задачі отримати правильну відповідь від ШІ? Так, для цього йому потрібно надати приклад, допустимі позначення, метод розв'язання, правила побудови таблиці істинності і варіанти логічних модальностей, які визначаються в цьому завданні. Чи буде правильна відповідь ШІ зарахована як академічно доброчесна? В даному випадку це цілком можливо, оскільки для того, щоб сформулювати такий запит до ШІ, користувач має повністю володіти матеріалом.

В наданому прикладі використання ШІ не виправдане, оскільки написання такого запиту займе набагато більше часу, аніж самостійне розв'язання, бо задача невеличка. Але, якщо користувачу потрібно розв'язати десятки таких прикладів з досить громіздкими умовами, час написання детального запиту компенсується продуктивністю ШІ. Тож, ще одним кроком до доброчесного використання ШІ є розуміння доцільності його використання.

Набагато складніше ідентифікувати тексти, створені ШІ, адже параметри написання текстів більш розмиті, аніж вимоги до формальної задачі. Джон Спенсер зазначає, що «Generative AI поставив перед академічною доброчесністю нові виклики. Створювати оригінальний вміст із мінімальними людськими зусиллями легше, ніж будь-коли. Просто введіть добре продуману підказку, і ви отримаєте текст, який можна прийняти за роботу студента» [13].

Крім того, навіть якщо ми захочемо довести, що деякий текст написаний за допомогою ШІ, програми, які мають ідентифікувати авторство тексту, не стануть нам у пригоді. По-перше, вони такі самі ШІ й мають ті самі недоліки. Практика показує, що такі програми мають досить великий відсоток похибок, коли текст, написаний ШІ, ідентифікується як текст, написаний людиною, і навпаки. Анекдотичним прикладом стало визнання однією з таких програм авторства ШІ у американській конституції.⁵

По-друге, параметри, які використовують програми для виявлення авторства ШІ у текстах, досить розмиті і частина людей під них цілком підпадає. Тим не менш, фахівець одразу побачить результат роботи ШІ, якщо він виконаний без задіяння користувачем власних епістемічних чеснот. ШІ досить «лінивий» – без вказівок, уточнень контексту, додаткових запитів він просто буде переформулювати

⁵ Див.: <https://x.com/FeiziSoheil/status/1648452852736753665>

очевидну інформацію найрізноманітнішими способами.

Відтак, основним кроком до доброчесного використання ІІІ є визнання того, що він не є епістемічним авторитетом. Епістемічним авторитетом є поки що лише людина, яка може використовувати ІІІ як помічника, співрозмовника, генератора ідей або її рецензента, але людина має прийняти те, що відповідальність за результати роботи ІІІ несе саме вона. Така відповідальність передбачає усвідомлення користувачем того, яким саме чином він може доброчесно використовувати ІІІ. Тобто, які кроки користувачу потрібно зробити для того, щоб матеріал, отриманий у співпраці з ІІІ, можна було характеризувати з точки зору епістемічних чеснот.

Джон Спенсер пропонує проактивний підхід до академічної доброчесності, який полягає в тому, що ми «навчимо студентів, що означає використовувати штучний інтелект як інструмент спільної творчості таким чином, щоб уникнути когнітивної атрофії. Зі старшими учнями ми можемо інтегрувати штучний інтелект у процес письма таким чином, щоб від учнів вимагалось більше, ніж просто копіювати та вставляти текст» [13]. Для цього він пропонує низку методик, серед яких чільне місце займає навчання якісному написанню запитів.

Потрібно розуміти, що написання проміту для ІІІ вже вимагає епістемічних чеснот: користувач має розуміти, що ІІІ наслідуює його стиль постановки питань і зауважує навіть на стиль спілкування. Створення правильного запиту вимагає від користувача чітко бачити ціль запиту, розуміти можливі способи виконання запиту, вміти визначити критерії правильності отриманої відповіді, контекст, в якому має бути сформульована відповідь.

Спенсер наводить приклади таких запитів.

Я намагаюся оптимізувати свій код для [вказати конкретну ціль оптимізації], але я не впевнений, чи дотримуюся найкращих практик.

Чи можеш ти переглянути мій код і дати поради щодо оптимізації в _____ ? [13].

Примітно, що будь-який запит, метою якого є отримання суттєвої інформації від ІІІ, повинен містити значну кількість вхідних даних і передбачає серйозну роботу користувача.

Обов'язковим етапом у проактивній взаємодії з ІІІ є оцінка та критика його відповідей. Ось які підходи до оцінки пропонує Спенсер.

Оцінка релевантності. Визначте, чи відповідь безпосередньо стосується вашого початкового запиту. Оцініть, чи вміст пов'язаний з

розглянутою темою, чи містить нерелевантну інформацію. Перевірте, чи чат-бот дійсно зрозумів контекст чи його потрібно переглянути.

Перевірка фактичної точності. Перевірте точність інформації, наданої у відповіді, шляхом перехресних посилань на надійні джерела. Підкресліть будь-які неточності або оманливі твердження. Якщо ви проводите наукове дослідження, шукайте рецензовані джерела. Якщо це більш неофіційно, пошукайте інформацію в Інтернеті. Поговоріть з експертами (якщо можливо) і порівняйте це зі своїми попередніми знаннями. Хоча штучний інтелект рідше відчуває «галюцинації», це все ще трапляється.

Оцінка побудови тексту. Перевірте ясність, послідовність і читабельність відповіді. Шукайте граматичні помилки, незграбні фрази або структурні проблеми, які заважають розумінню. Враховуйте стиль організації тексту. Це лінійно? Це хронологічно? Чи логічний він, чи хаотичний? Або це більше компіляція? Чи не вистачає чогось?[13].

Наступним кроком буде створення уточнених запитів для ШІ, які дозволять позбавитися виявлених проблем. Спенсер пише:

Як професор, я можу подивитися на завдання й чітко наочно побачити взаємодію між ШІ та людиною. Я бачу, як ідея, створена штучним інтелектом, викликала абсолютно новий напрямок мислення, який потім призвів до чогось цілком людського [13].

Цікавою є тенденція серед наукової спільноти враховувати саме такі випадки, коли використання ШІ приводить до «чогось цілком людського». Так, MLA (англ. Modern Language Association) пропонує рекомендації щодо цитування генеративного штучного інтелекту, який визначається як інструмент, який «може аналізувати або узагальнювати вміст величезного набору інформації, включаючи веб-сторінки, книги та іншу документацію, доступну в Інтернеті, і використовувати ці дані для створення оригінального нового контенту» [6]. Тут само розміщені й рекомендації – обов'язки:

Цитуйте генеративний інструмент штучного інтелекту щоразу, коли ви перефразовуєте, цитуєте або включаєте у свою власну роботу будь-який вміст (текст, зображення, дані чи інше), створений ним; підтвердіть всі функціональні використання інструменту (наприклад, редагування вашого тексту чи перекладу слів) у примітці, тексті чи іншому відповідному місці; подбайте про перевірку вторинних джерел, на які він посилається.

Тімоті МакАду, спираючись на стиль цитування APA (англ. American Psychological Association (APA) Style), пропонує такий спосіб вказівки на використання ШІ.

Якщо ви використовували ChatGPT або інші інструменти штучного інтелекту у своєму дослідженні, опишіть, як ви використовували цей інструмент, у розділі «Методи» або в подібному розділі статті. Для оглядів літератури чи інших типів есе, чи відгуків, ви можете описати, як ви використовували цей інструмент, у вступі. У своєму тексті надайте підказку, яку ви використали, а потім будь-яку частину відповідного тексту, який був згенерований у відповідь [9].

Таким чином, можемо говорити, що використання ШІ у спільній співтворчості цілком можливе і умови його добросовісного використання цілком можуть бути підтримані науковою спільнотою. При цьому основним параметром академічної добросовісності при взаємодії зі штучним інтелектом по суті є збереження епістемічної автономії користувача за рахунок свідомого розуміння того, що ШІ не є епістемічним авторитетом.

Використання ШІ у дослідницькому процесі чи навчанні має свої переваги, але очевидно створює виклики для академічної добросовісності. Надмірна залежність від рекомендацій або відповідей ШІ може призвести до втрати здатності самостійно мислити і оцінювати достовірність знань, що суперечить принципам автономії. Епістемічна автономія передбачає готовність брати на себе відповідальність за власні знання та здатність критично аналізувати джерела інформації, включно з тими, що походять від ШІ, оскільки включає здатність розуміти обмеження ШІ як джерела знань. Зберегти епістемічну автономію у взаємодії зі ШІ можливо через активне використання епістемічних чеснот, таких як критичне мислення, інтелектуальна чесність, допитливість, налаштованість на отримання істини. Користувач має усвідомлювати, що його автономія – це і його відповідальність у взаємодії з ШІ, оскільки ШІ не має власної волі, намірів або розуміння контексту; він працює на основі обробки великих обсягів даних без здатності до рефлексії чи моральної оцінки. Це означає, що користувач повинен залишатися «останньою інстанцією» у процесі прийняття рішень і переконань, оцінюючи, наскільки обґрунтованими та доречними є рекомендації ШІ.

References

1. *Barseghyan H.* Redrafting the Ontology of Scientific Change. *Scientonomy*. 2018. Vol. 2. P. 13-38. URL: <https://scientojournal.com/index.php/scientonomy/article/view/31032>.

2. Barseghyan H., Levesley N. Question Dynamics. *Scientonomy*. 2021. Vol. 4. P. 1-19. URL: <https://scientojournal.com/index.php/scientonomy/article/view/37120>.
3. Brogaard B. Virtue Epistemology and Epistemic Responsibility. *Externalism about Knowledge*. Oxford: Oxford University Press. 2023. P. 213–246.
4. Battaly H. Virtue Epistemology. *Philosophy Compass*. 2008. Vol. 3 (4). P. 639–663.
5. Goldman A. Knowledge in a Social World. Oxford, 1999.
6. How do I cite generative AI in MLA style. *MLA Handbook*. 9th edition. 17 March 2023. URL: <https://style.mla.org/citing-generative-ai/>
7. King N.L. Responsibilist Virtue Epistemology: A Reply to the Situationist Challenge. *The Philosophical Quarterly*. 2014. Vol. 64 (255). P. 243–253. URL: <http://www.jstor.org/stable/24672604>
8. Laskin M., Yarats D., et al. Unsupervised Reinforcement Learning Benchmark. *Thirty-fifth Conference on Neural Information Processing Systems Datasets and Benchmarks Track (Round 2)*. 2021. URL: <https://bair.berkeley.edu/blog/2021/12/15/unsupervised-rl/>
9. McAdoo T. How to cite ChatGPT. *APA Style*. 23 February 2024. URL: <https://apastyle.apa.org/blog/how-to-cite-chatgpt>
10. Patton P. Epistemic Tools and Epistemic Agents in Scientonomy. *Scientonomy*. 2019. Vol. 3. P. 63-89. URL: <https://scientojournal.com/index.php/scientonomy/article/view/33621>.
11. Raz J. Between Authority and Interpretation. New York: Oxford University Press, 2009.
12. Sosa E. The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge. *Midwest Studies in Philosophy*. 1980. Vol. 5. P. 3–25.
13. Spencer J. Promoting Academic Integrity in the Age of Generative AI. 6 May 2024. URL: <https://spencereducation.com/ai-academic-integrity/>

14. *Stewart C.* Expertise and Authority. *Episteme*. 2020. Vol.17 (4). P. 420–437. doi:10.1017/epi.2018.43
15. *The European Code of Conduct for Research Integrity*. Revised edition. 2023. URL: https://ec.europa.eu/info/funding-tenders/opportunities/docs/2021-2027/horizon/guidance/european-code-of-conduct-for-research-integrity_horizon_en.pdf
16. *Zagzebski L.* Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief. Oxford: Oxford University Press, 2012.
17. *Zagzebski L.* Epistemic Authority and its Critics. *European Journal for Philosophy of Religion*. 2014. Vol. 6. P. 68–87.
18. *Zagzebski L.* Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND ACADEMIC INTEGRITY IN THE CONTEXT OF VIRTUE EPISTEMOLOGY

Nadiia Kozachenko

Abstract. The aim of this article is to examine the specificity of academic integrity in the context of the increasing use of artificial intelligence (AI) in research. Traditional epistemology does not address the specific challenges posed by this issue, so it is necessary to incorporate virtue epistemology. Proponents of this approach believe that knowledge is the result of the proper use of epistemic virtues such as openness to truth, attentiveness, and intellectual honesty. Thus, virtuous knowledge arises when a person uses epistemic virtues to arrive at the truth.

Key epistemic virtues threatened by AI are epistemic autonomy and responsibility. Autonomy allows a subject to maintain its beliefs independently, while responsibility refers to the epistemic agent's accountability for the reliability of its beliefs. In addition to virtues, we also consider epistemic vices. These characteristics of knowledge help us to formulate the concept of an epistemic agent within the framework of virtue epistemology.

Based on the concept of the epistemic agent, we examine epistemic authority, its functions, and the problems that arise in interacting with it. Do we lose epistemic autonomy when we rely on authority? Is belief based on authority rationally justified? Is a person responsible for beliefs formed through reliance on authority, especially when this leads to negative consequences?

Based on our research, we address the following questions Does AI have epistemic virtues and can it be considered an epistemic authority? The main problem is that AI is not an autonomous agent and cannot be held accountable for its information or analysis as a human authority can. AI is incapable of justifying its conclusions by epistemic virtues. Its knowledge is entirely dependent on the data provided and the methods of training, and it cannot independently assess the reliability or ethical implications of its answers. Under certain conditions, however, AI can exhibit some epistemic virtues, but this requires constant interaction with humans.

The final section of the article explores the possibility of maintaining academic integrity when interacting with AI, considering its functioning through the lens of virtue epistemology in real educational and research contexts.

Keywords: academic integrity, artificial intelligence, virtue epistemology, epistemic authority, epistemic autonomy, epistemic responsibility.

Надійшла до редакції 15 вересня 2024 р.

Козаченко Надія Павлівна

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Університетський, 54

м. Кривий Ріг

50086

Kozachenko Nadiia

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Universytetskyi ave., 54

Kryvyi Rih

50086



<https://orcid.org/0000-0003-2358-9076>



n.p.kozachenko@gmail.com



<https://doi.org/10.55056/apm.7740>

РЕЦЕНЗІЇ ТА ВІДГУКИ

Review of Luke O’Sullivan. Categories : A Study of a Concept in Western Philosophy and Political Thought. Edinburg: Edinburg University Press, 2024. vi + 344 pp., € 90.00, Hardback, ISBN 9781399524155.

I would like to open my review of Luke O’Sullivan’s book *Categories: A Study of a Concept in Western Philosophy and Political Thought* from the end of this book, namely, from the author’s essential message that in the modern world it is absolutely necessary for everyone to be historically competent. The most important task of history as a science is to enable people and citizens to make educated political judgments and act responsibly, realizing the possible consequences of their actions. This was emphasized almost a hundred years ago by Robin Collingwood, who lived in a very difficult and unprecedentedly dangerous historical period for Europe and the whole world in the first half of the twentieth century, marked by two world wars, genocides, and the creation of totalitarian states. O’Sullivan draws attention to this point again and argues that the critical study and teaching of history can help us organize our common life in such a way that it is meaningful, imagined, and explained in the rational terms. For this to happen, a culture with an analytical view of its own past must be fostered in society, and this is not an impossible ambition. In my opinion, this position is also very much in line with that of Bertrand Russell, according to whom philosophy is by its very nature the art of rational thought and conjecture. Philosophy can teach everyone to be open to experiencing the world, to be respectful of other people’s worldviews, to be careful and accurate in their statements, and to be

as realistic as possible. This means a clear understanding that the world cannot be changed for the better in a single moment, no matter how much we want it to be, and that change requires everyday permanent thoughtful work. And it comes from the study of the conceptual tools - the categories that we use to comprehend the world and our place in it in the ontological, political, and historical dimensions.

O'Sullivan rightly notes that category theories have always been part of a larger set of ideas. Therefore, the main goal of this work is to present category theories in their relationship to knowledge, politics, and history. This implies a thorough study of how conceptual and categorical systems (tools of thinking) formed at various times were used to define the boundaries of knowledge, how they influenced the construction and changes in the socio-political models of society, and how all this is connected and affects our ideas about the past. This approach can be useful in explaining the background of many contemporary philosophical discussions. The author does not aim to prove that any one approach to categories is correct. On the contrary, he believes that all the theories discussed are important. Therefore, the first two chapters of the book are devoted to the consideration of categorical systems of Antiquity (Plato, Aristotle) and New Age (I. Kant, G. Hegel), and the third chapter presents an original approach to the study of category theories themselves in the Modern era.

Thus, in the third section on «Contemporary Theories of Categories», O'Sullivan proposes to distinguish three main contemporary schools of thought on categories: fragmentarians, subordinationists, and pluralists. Fragmentarians claim that there is no way to create a comprehensive categorical scheme of the sort attempted by Kant or Hegel, and they deliberately employ the idea of «the fragment» as a metaphor for the current situation in the world at large. The author considers Friedrich Nietzsche, Theodor Adorno, and Michel Foucault to be fragmentarians. Subordinationists strive to restore a single privileged form of knowledge of some kind, whether in the form of one particular categorical scheme or by transcending categories entirely. The subordinationist position is mainly represented by logical empiricists such as Otto von Neurath and Willard Van Orman Quine. The author also places the existentialist and phenomenologist Martin Heidegger in the same school of thought as logical empiricists. This interesting thought experiment, on the one hand, is surprising and intellectually provocative, but on the other hand, it allows the author to explain the history of the complex interaction between two seemingly completely opposite philosophical traditions.

Pluralists can be defined as those who try to find a middle ground between fragmentarians and subordinationists. They reject the idea of one kind of knowledge as privileged over all others, thus denying subordinationism, but still consider it possible to talk about separate kinds of knowledge within the general system of knowledge, thus also refusing the idea of fragmentation. The author counts Robin Collingwood, Ernst Cassirer, and Paul Ricoeur among the pluralists. O'Sullivan's innovative optics allows us to look at the development of modern philosophy from the second half of the nineteenth century to the present day from a new perspective. This helps to better understand both the main ideas of each of the approaches under consideration and the essence of the contradictions and discussions between them in the process of evolution of certain philosophical concepts and category theories. Regarding the criticisms of the proposed study of the history and modernity of category theories, it should be pointed out that the author himself is aware of at least some of the problems. In particular, the book is more less entirely about the Western philosophical tradition and, as a result, there is an absence of names and concepts of non-Western philosophers in the study, although category concepts were actively elaborated, for example, in the Indian and Chinese philosophical thought. Another «weakness» of the work under review, as the author recognizes, is the omission of women philosophers from the examples studied. In my opinion, the examination of Hannah Arendt's philosophical works in the context of a pluralistic school of thought could have significantly strengthened it. In addition, O'Sullivan himself notes that there are far fewer pluralist philosophers than there are representatives of fragmentationism or subordinationism. However, it should also be admitted that the author's goal was primarily to highlight the basic concepts of categories and their relations to knowledge, politics, and history, that to some extent justifies certain limits and restrictions in his work.

In conclusion, I would like to emphasize once again what I believe to be the main thesis of this remarkably interesting book: we must be very careful about how we think and what categorial tools we use. This determines how we define ourselves, how and with what we identify ourselves within different contexts, how and by what criteria we classify others, and whether there is a «room for a human being» in our categorial system. The modern world of scientific, information, and technological breakthroughs, in which there should seemingly be no place for full-scale wars and crimes against humanity, brings us back to addressing the eternal questions of human existence. We must once again actualize and defend the

concepts of freedom, equality, justice, human rights, international law and the value of a just peace. All these are concepts or categories, that is, the «invisible» (thinking) that explains and organizes the «visible» (reality). Therefore, this book is a timely and intellectually stimulating work that brings us closer to a greater understanding of the «mystery» of human thinking. It also raises in an original way the long-standing question of the interrelations between ideas and materiality, at least that part of the material world that is created by humans - society, politics, and history.

Рев'ю на книгу Люка О'Саллівана «Категорії: Дослідження концепту в західній філософії і політичній думці»: O'Sullivan, Luke. Categories : A Study of a Concept in Western Philosophy and Political Thought. Edinburg: Edinburg University Press, 2024. vi + 344 pp., € 90.00, Hardback, ISBN 9781399524155.

Я хотіла би почати огляд книги Люка О'Саллівана «Категорії: Дослідження концепту в західній філософії і політичній думці» з її кінця, а саме з важливого висновку автора про те, що в сучасному світі кожній людині просто необхідно бути історично грамотним. Критично важливе завдання історії як науки полягає в тому, щоб сформувані у людини і громадянина здатність робити освічені політичні судження та діяти відповідально, усвідомлюючи можливі наслідки своїх вчинків. На цьому наголошував майже сто років тому Робін Коллінгвуд, живучи в дуже складний і безпрецедентно небезпечний для Європи і світу історичний період першої половини ХХ ст., який відзначається двома світовими війнами, геноцидами та творенням тоталітарних держав. О'Салліван звертає знову увагу до цієї думки і наполягає, що критичне вивчення та викладання історії може допомогти нам організувати наше спільне життя у такий спосіб, щоб воно набувало значення, уявлялося і пояснювалося в раціональних термінах. Для цього в суспільстві має бути сформовано культуру з аналітичним поглядом на власне минуле, що не є недосяжною метою. На мою думку, така позиція є також дуже суголосною з позицією Бертрана Рассела, згідно з яким філософія за своєю природою є мистецтвом раціонального мислення і передбачення. Філософствування може навчити кожного бути відкритим до пізнання світу, ставитися з повагою до світоглядів інших людей, бути уважним та обережним у своїх висловлюваннях, а також

сприймати життя максимально реалістично. Це означає чітке розуміння, що світ неможливо змінити на краще одночасно, як би ми цього не хотіли, і що зміни потребують щоденної поступової усвідомленої праці. І починається вона з дослідження того концептуального інструментарію – категорій, які ми використовуємо для осмислення світу і свого місця у цьому світі в онтологічному, політичному й історичному вимірах. О'Салліван слушно зауважує, що теорії категорій завжди були частиною більшого комплексу ідей. Тому основна мета праці – це виклад теорій категорій у їхньому взаємозв'язку зі знанням, політикою та історією. Тобто, мається на увазі ретельне дослідження того, як сформовані в різний час понятійно-категоріальні системи (інструменти мислення) використовувалися для визначення кордонів знання, як вони впливали на розбудову та зміни в суспільно-політичних моделях життя суспільства, а також як це все пов'язано і впливає на наші уявлення про минуле. Такий підхід може бути корисним для пояснення підґрунтя багатьох сучасних філософських дискусій. Автор не ставить собі за мету довести, що якийсь один підхід до категорій є правильним, навпаки, він вважає, що всі розглянуті теорії є важливими. Тому перші два розділи монографії присвячено розгляду категоріальних систем Античності (Платон, Аристотель) і Нового часу (І. Кант, Г. Гегель), а в третьому розділі представлено цікавий авторський підхід до вивчення самих теорій категорій в Новітню добу.

Отже, в третьому розділі праці «Сучасні теорії категорій» О'Салліван пропонує вирізняти три основні сучасні школи мислення стосовно категорій: фрагментаристи, субординаціоністи та плюралісти. Фрагментаристи вважають, що не існує можливості створити всеосяжну категоріальну схему, подібну до тієї, яку намагалися випрацювати Кант чи Гегель, а також свідомо використовують ідею фрагмента як «метафору» для позначення сучасної ситуації в світі загалом. До фрагментаристів автор зараховує Фрідріха Ніцше, Теодора Адорно та Мішеля Фуко. Субординаціоністи прагнуть відновити єдину привілейовану форму знання: чи то у вигляді однієї конкретної категоріальної схеми, чи то шляхом повного виходу за межі категорій. Субординаціоністична позиція в основному представлена логічними емпіриками, такими як Отто фон Нейрат і Віллард Ван Орман Куайн. До однієї школи мислення з логічними емпіриками автор відносить також екзистенціаліста та феноменолога Мартіна Гайдеггера. Цей цікавий мисленевий експеримент, з однієї сторони, викликає подив та інтелектуально провокує, проте з іншої сторони, дозволяє автору пояснити історію складних взаємовідносин двох,


на перший погляд, абсолютно протилежних філософських традицій. Плюралістів можна визначити як таких, що намагаються знайти золоту середину між фрагментаристами та субордиціоналістами. Вони відкидають ідею одного виду знання як привілейованого над усіма іншими, таким чином відкидаючи субординаціонізм, але все ж вважають можливим говорити про окремі види знання в межах загальної системи знань, таким чином також відкидаючи ідею фрагментарності. До плюралістів належать Робін Коллінгвуд, Ернст Кассіпер і Поль Рікер. Новаторська оптика О'Салівана дозволяє подивитися на розвиток сучасної філософії від другої половини ХІХ ст. до наших днів під новим кутом зору. Це допомагає краще зрозуміти як основні ідеї кожного з розглянутих підходів, так і сутність протиріч та дискусій між ними в процесі розвитку окремих філософських концепцій та теорій категорій.

Стосовно критичних зауважень щодо запропонованої розвідки в історію та сучасність теорій категорій, слід підкреслити, що автор сам добре їх усвідомлює. Зокрема, це акцент на західній філософській традиції і, як результат, відсутність в розгляді імен та концепцій незахідних філософів, хоча концепції категорій активно розроблялися, наприклад, в індійській та китайській філософській думці. Ще одним «слабким місцем» розглянутої роботи, яке повністю визнається автором, є відсутність жінок філософинь серед досліджуваних прикладів. На мою думку, розгляд філософського доробку Ханни Арендт в контексті плюралістичної школи мислення могло би її значно підсилити. Крім того, О'Саліван сам зауважує, що філософів-плюралістів кількісно значно менше, аніж представників фрагментаризму чи субордиціаністів. Проте також слід визнати, що автор ставив собі за мету, перш за все, висвітлити основні концепції категорій і їхніх зв'язків зі знанням, політикою та історією, що певною мірою виправдовує певні рамки і обмеження в його праці.

Насамкінець хотіла би ще раз підкреслити, на мою думку, головну тезу цього надзвичайно цікавого дослідження: ми маємо бути дуже уважні до того, як ми мислимо і який категоріальний інструментарій використовуємо. Оскільки від цього залежить, як ми визначаємо самих себе, як і з чим ідентифікуємо себе в різних контекстах, як і за якими критеріями класифікуємо оточуючих, і чи є «місце людини» в нашій категоріальній системі. Сучасний світ наукового, інформаційного і технологічного проривів, в якому, здавалось би, вже не повинно було би бути місця для повномасштабних війн і злочинів проти людяності, знову повертає нас до вирішення вічних питань людського існування.

Ми маємо знову актуалізувати і захищати поняття свободи, рівності, справедливості, прав людини, норм міжнародного права і цінності справедливого миру. Все це є поняттями або категоріями, тобто тим «невидимим» (мислення), яке пояснює і впорядковує «видиме» (дійсність). Тому ця праця є надзвичайно актуальною та інтелектуально сміливою розвідкою, яка наближає нас до більшого розуміння «загадки» людського мислення. А також у цікавий спосіб актуалізує давнє питання взаємозв'язку ідей та матерії, принаймні тієї частини матеріального світу, який твориться людиною – суспільства, політики та історії.

О.В. Мішалова
Кафедра філософії
Криворізький державний
педагогічний університет
м. Кривий Ріг

 <https://doi.org/10.55056/apm.7731>

ISSN 2076–7382 (print)

ISSN 2522–4786 (online)

Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць. Вип. 25 / Гол. ред.
Я. В. Шрамко. Кривий Ріг: Криворізький державний педагогічний
університет, 2024. 352 с.

Наукове видання

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 25

*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>