

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 27

Кривий Ріг
2025

УДК 130.122

Засновник і видавець:

Криворізький державний педагогічний університет

Рекомендовано до друку рішенням Вченої ради Криворізького державного педагогічного університету (протокол №7 від 11 грудня 2025 р.)

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

Редакційна колегія: **Анна Брожек**, Варшавський університет, Польща; **Ольга Гончаренко**, Національна академія Державної прикордонної служби України імені Богдана Хмельницького, Хмельницький, Україна; **Наталія Кудрявцева**, Криворізький державний педагогічний університет, Україна; **Кріс Лоренц**, Рурський університет у Бохумі, Німеччина; **Крістоф Лумер**, Університет Сієни, Італія; **Жуау Маркос**, Федеральний університет Ріу-Гранді-ду-Норте, Натал, Бразилія; **Вадим Менжулін**, Національний університет «Кієво-Могилянська академія», Україна; **Хітоші Оморі**, Університет Тохоку, Японія; **Дмитро Сепетий**, Запорізький державний медичний університет, Україна; **Дмитро Шевчук**, Національний університет «Острозька академія», Україна.

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

Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць. Вип. 27 / Гол. ред. Я.В. Шрамко. Кривий Ріг : Криворізький державний педагогічний університет, 2025. 296 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*



<https://doi.org/10.31812/apm27>

© Автори статей, 2025

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ 5

Ярослав Шрамко

Істина і хиба: що таке істиннісні значення і для чого вони потрібні . 7

Олена Мішалова

Наративна теорія історичного знання: історична наука
на шляху до методологічного космополітизму 41

Віталія Мироняк

Логічна проблематика у рукописах лекцій П. Ліницького.....63

Олександр Тягло

Три поняття невизначеності 82

Андрій Абдула

Релятивізм, «міф рамок» та раціональність 109

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ТЕОРЕТИЧНОЇ ТА ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ 129

Крістоф Лумер

Моральний прогрес – критерії та приклади 131

Ірина Хоменко

До проблеми перекладу термінології сучасної теорії аргументації . 192

Дмитро Сепетий

Персональна ідентичність та асоційовані біоетичні проблеми:
плюралістичний підхід до діяхронічної тяглості особи 207

Галина Балута

Естетичний вимір раціональності: краса як інваріант істини 235

Оксана Панафідіна

Академічна доброчесність як філософсько-антропологічна
проблема 256

CONTENT

HISTORY OF PHILOSOPHY AND MODERNITY 5

Yaroslav Shramko

Truth and falsity: what are truth values and why do we need them 7

Olena Mishalova

Narrative theory of historical knowledge: historical discipline
on the path to methodological cosmopolitanism 41

Vitaliia Myroniak

Logical issues in P. Linytskyi's lecture manuscripts 63

Oleksandr Tiaglo

Three concepts of uncertainty 82

Andrii Abdula

Relativism, the «Myth of the frameworks», and rationality 109

TOPICAL ISSUES IN THEORETICAL AND PRACTICAL PHILOSOPHY 129

Christoph Lumer

Moral progress – criteria and examples 131

Iryna Khomenko

On the challenge of translating the terminology in contemporary
argumentation theory 192

Dmytro Sepetyi

Personal identity and bioethical issues in the vicinity:
the pluralistic approach to diachronic persistence 207

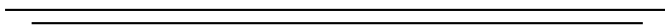
Halyna Baluta

The aesthetic dimension of rationality: beauty as an invariant of
truth 235

Oksana Panafidina

Academic integrity as a philosophical and anthropological problem ... 256

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ



ІСТИНА І ХИБА: ЩО ТАКЕ ІСТИННІСНІ ЗНАЧЕННЯ І ДЛЯ ЧОГО ВОНИ ПОТРІБНІ*

Ярослав Шрамко

Анотація. Статтю присвячено аналізу поняття істиннісного значення та його ролі в логіці й філософії мови. Вихідним пунктом є концепція Готлоба Фреге, згідно з якою речення трактуються як імена особливих об'єктів – істиннісних значень, тобто істини та хиби. Обґрунтовується значущість цієї ідеї для функціонального аналізу мови, побудови екстенсіональної семантики та формалізації логічних сполучників як істиннісних функцій. Показано, що залучення істиннісних значень дає змогу уникнути потреби в окремій семантичній категорії речень та забезпечує єдину інтерпретацію предикатів і логічних операторів. Окрему увагу приділено проблемі категоріального статусу істини. На підставі фрегевських міркувань та подальших досліджень доводиться, що істину доцільно розглядати не як властивість, а як абстрактний об'єкт, що дозволяє усунути труднощі, пов'язані з множинністю носіїв істини та небажаним «розмноженням істин». Докладно розглянуто аргумент рогатки у версіях Черча, Геделя та Девідсона як формалізоване обґрунтування тези про те, що всі істинні речення мають одне й те саме значення, а всі хибні речення – інше. На цій основі обстоюється онтологічне тлумачення істиннісних значень як абстрактних логічних об'єктів. У завершальній частині статті логіка інтерпретується як наука про істиннісні значення, а множинність логічних систем пояснюється різноманіттям можливих логічних світів і припущень про кількість та структуру істиннісних значень.

Ключові слова: істина, хиба, істиннісне значення, Готлоб Фреге, аргумент рогатки, абстрактні об'єкти, екстенсіональність, логічні сполучники, логіка, логічні світи.

*Ця стаття є доповненою й оновленою українською версією праці, що раніше публікувалася іноземними мовами.



«У законах буття істини розкривається значення слова “істинно”.»

(Готлоб Фреге)

1. Передні зауваги

Поняття істиннісного значення (значення істинності) було введено в логіку й всебічно обґрунтовано видатним німецьким логіком і філософом Готлобом Фреге – спершу у статті «Функція і поняття», а згодом, у розлогішому вигляді, у його знаменитій праці «Про смисл і значення».¹ Фреге розглядав це поняття як необхідний і важливий компонент логічного аналізу мови, який він здійснював. У цьому аналізі речення, будучи насиченими мовними виразами, витлумачуються як певного роду імена, значеннями яких виступають особливі об'єкти – істиннісні значення. Ба більше, Фреге вважав, що існує лише два такі об'єкти: *істина* (*das Wahre*) і *хиба* (*das Falsche*):

Речення насправді є власним ім'ям, його значення, якщо воно існує, – це значення істинності: істина або хиба.²

Ця революційна ідея справила глибокий і різноманітний вплив на розвиток сучасної логіки. Вона дала змогу завершити побудову формального апарату функціонального аналізу мови завдяки узагальненню поняття функції та введенню особливого типу функцій – пропозиційних (або істиннісних) функцій, множиною значень яких і є істиннісні значення.

Як наслідок, було отримано надзвичайно ефективний технічний інструмент для послідовного втілення *принципу екстенціональності* (іноді званого також *принципом композиційності*), згідно з яким значення будь-якого складного виразу повністю визначається значеннями його складових частин. Це, своєю чергою, уможливило чітке розмежування між екстенціональними та інтенціональними контекстами,³ що стало основою для подальшої розробки інтенціональних

¹ Див.: Frege G. Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

² Frege G. Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlaß, Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 2001. – S. 89.

³ Див., напр.: Carnap R. Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic, Chicago: The University of Chicago Press, 1947. – P. 46-51.

логік. Крім того, сама ідея істиннісних значень зумовила істотне переосмислення низки центральних проблем філософії логіки, зокрема: проблеми категоріального статусу істини, формулювання теорії абстрактних об'єктів, визначення предмета логіки та її онтологічних засад, уточнення поняття логічної системи, дослідження природи логічних сутностей та багатьох інших.

2. Функціональний аналіз мови та істиннісні значення

Підхід Фреге до аналізу мови передбачає поділ усіх мовних виразів на дві групи: власні (сингулярні, тобто одиничні) імена та функціональні вирази (функтори). Одиничні імена позначають конкретні предмети (об'єкти), а функціональні вирази виражають (або встановлюють) ті чи ті відповідності між ними. Наприклад, ім'я «Україна» позначає певну країну, а слово «столиця» репрезентує функцію, що встановлює (функціональну) відповідність між країнами та містами, зокрема співвідносить Україну з Києвом. Поняття «предмет» розуміється тут гранично широко – як усе, що може бути назване якимось ім'ям. Слід відрізнити ім'я від позначуваного ним предмета: той предмет, що позначається іменем, вважається *значенням* даного імені. Так, значенням імені «Київ» виступає місто Київ. Так само слід відрізнити функтори як певні вирази мови від самих функцій як відповідних залежностей між предметами.

Функції, на відміну від предметів, представлені «ненасиченими» (незавершеними) виразами, що потребують насичення через їхнє застосування до наявних імен, унаслідок чого утворюються нові імена. Тобто, той факт, що застосування функціонального виразу f до імені a продукує ім'я b , можна записати як $f(a) = b$. Предмет, до якого застосовується функція, називається її *аргументом*, а предмет, що виступає значенням новоутвореного імені – *значенням* функції для даного аргументу. Отже, сам по собі функціональний вираз «столиця» залишається ненасиченим, доки ми не застосуємо відповідну функцію до якоїсь країни. Наприклад, застосування цієї функції до України (як аргументу) продукує як її значення певний предмет, а саме столицю України, яка носить ім'я «Київ». У більш формальному запису це має вигляд рівняння: $\text{столиця}(\text{Україна}) = \text{Київ}$, тобто «Київ є столицею України» або «Столиця України – це Київ».

Тут виникають два непрості запитання. По-перше, яким чином ми маємо інтерпретувати речення: чи не слід виокремити їх в особливу мовну категорію, відмінну від категорій імені та функтора? По-друге, як – з функціонального погляду – слід трактувати предикатні вирази (такі як «червоний», «високий», «біжить», «більший», «сильніший» тощо), які репрезентують властивості предметів або відношення між предметами? Якщо розглядати їх як функтори, то якого роду імена породжують ці функтори, і що виступає їхніми значеннями?

Переконаливу та одноманітну відповідь на обидва ці запитання вдається отримати завдяки залученню поняття *істиннісного значення*. А саме, використовуючи критерій «насиченості», Фреге заперечно відповідає на перше із зазначених запитань, дійшовши висновку, що немає жодної необхідності виокремлювати речення в якусь особливу категорію. Оскільки речення є «завершеними утвореннями»,⁴ то вони являють собою не що інше, як імена, – але імена, що позначають особливого роду сутності, істиннісні значення. Тим самим ми отримуємо відповідь і на друге з поставлених запитань: предикатні вирази витлумачуються як спеціальні функції, що, будучи застосованими до того чи того імені, породжують речення, які, своєю чергою, приймають одне з двох істиннісних значень. Наприклад, застосувавши предикат «високий» до імені «Еверест», одержуємо речення «Еверест високий», що позначає істину (тобто «Еверест високий» є істина). З іншого боку, якщо ми візьмемо ім'я «Наполеон», то результатом буде речення «Наполеон високий», яке позначає хибу («Наполеон високий» є хиба).

Функції, значеннями яких для тих чи тих аргументів виступають істиннісні значення, дістали назву істиннісних (або пропозиційних) функцій. Іншими типовими представниками пропозиційних функцій є логічні сполучники; наприклад, сполучник заперечення («не») може бути витлумачений як одномісний функтор, що перетворює істину на хибу і навпаки, а сполучник кон'юнкції («і») – як двомісний функтор, що набуває значення «істина» тоді й лише тоді, коли обидва її аргументи означають істину, і т. д. У такий спосіб істиннісні значення виявляють свою неабияку ефективність для логічного й семантичного аналізу мови.

Але чи не занадто дорогою ціною досягається ця ефективність? Чи не є істиннісні значення своєрідними штучними конструкціями *ad hoc* – «відірваними від реальності» теоретичними фікціями, зміст яких

⁴Тут цілком доречно згадати поширене визначення зі шкільної граматики: «Речення – це слово або словосполучення, що виражає закінчену думку».

залишається вельми туманним? Чи не впадаємо ми тут у типову логічну помилку, намагаючись пояснити неясне через ще більш неясне? Щоб розв'язати ці сумніви, необхідно спробувати прояснити природу істиннісних значень і визначити їхнє місце в системі філософських категорій.

3. Категоріальний статус істини

Істиннісні значення, очевидно, мають безпосередній стосунок до загального поняття істини. Тому виникає спокуса спробувати експлікувати істиннісні значення в ширшому контексті усталених теорій істини, таких як кореспондентна, когерентна або прагматична. Проте кінцевий успіх такого роду спроб зовсім не такий очевидний, як може здатися на перший погляд. Слід пам'ятати, що надзвичайна плідність цієї інноваційної ідеї Фреге для сучасної логіки значною мірою зумовлена саме її філософською нейтральністю і тим, що вона не змушує нас приймати певну метафізичну доктрину істини. Утім, в одному суттєвому аспекті концепція істиннісних значень усе ж таки розходиться з традиційними підходами до істини, загострюючи проблему її категоріальної типізації.

Справа в тому, що сама концепція істиннісних значень як певного роду *об'єктів* може здатися такою, що вступає в суперечність з усталеною традицією філософських теорій істини, у межах яких істину зазвичай розуміють як деяку *властивість*, яка виражається в мові відповідним *предикатом істини* й може бути приписана належним типам сутностей. Ця традиція цілком відповідає звичайній мовній практиці, зокрема тоді, коли ми вживаємо прикметник «істинний», кажучи, наприклад: «Те, що Київ є столицею України, є істинним». Унаслідок цього постає проблема узгодження традиційного розуміння істини як властивості з фрегевською концепцією істиннісних значень як об'єктів.

Тут варто зазначити, що тлумачення істини як властивості зовсім не є таким уже й безперечним. Фреге висунув вагомий аргумент, відповідно до якого характеристика речення як «істинного» не додає нічого нового до його змісту, позаяк, наприклад, твердження «Істинно, що 5 є простим числом» говорить точнісінько те саме, що й просто «5 є простим числом». Тобто прикметник «істинний» (або прислівник «істинно») виявляється в певному сенсі зайвим, а отже, не є справжнім предикатом, який виражав би реальну властивість – таку, наприклад,

як «білий» або «великий» (останні, на відміну від «істинний», не можна просто елімінувати з контексту речення без істотних втрат для його змісту).⁵ Поверхнева граматична аналогія вводить нас тут в оману.

Утім, навіть стверджуючи, що істина є надлишковою як властивість, Фреге наголошував на її важливості та істотній ролі в іншому відношенні. А саме, істина, будучи кінцевою метою будь-якого акту судження, утверджує об'єктивну цінність пізнання тим, що забезпечує для кожного висловлювання можливість переходу від його смислового виміру (думки, яку виражає відповідне речення) до того, що воно позначає (його істиннісного значення). Ця обставина зумовлює важливість тлумачення істини саме як особливого об'єкта. Як зазначає Тайлер Бердж:

Зазвичай мета вживання імен полягає в тому, щоб закріпити їхнє значення, носія, пов'язати спосіб подання з об'єктом. Зазвичай мета вживання речень – те, що для нас є «суттєвим» – полягає в тому, щоб приписати істинність певній думці. Об'єктом, у сенсі мети або призначення вживання речення, є істина. Саме тому показовим є розгляд істини як об'єкта.⁶

Інша складність, яка виникає при тлумаченні істини як певної властивості, пов'язана з питанням, яким сутностям ця властивість може належати (так звана проблема «носіїв істини»). Чи йдеться про речення, висловлювання,⁷ переконання, думку або, можливо, щось інше? Якщо істину розглядати як властивість, то будь-яка конкретна відповідь на це запитання набуває великого значення, оскільки вона тягне за собою суттєві обмеження у розумінні самої природи істини. Адже очевидно, що властивості речень (як мовних сутностей) мають зовсім іншу онтологічну природу, ніж, скажімо, властивості переконань (як ментальних утворень). Утім, іноді буває корисно, ба навіть бажано, зберегти певну свободу інтерпретації, аби мати змогу пов'язувати істину з різними за своєю природою речами, – і говорити

⁵Зауважимо, що ця ідея призвела, серед іншого, до появи дефляційної концепції істини (Рамсей, Айер, Куайн, Горвіч та ін.).

⁶*Burge T. Frege on truth // Frege Synthesized, Dordrecht: Reidel, 1986. – P. 120.*

⁷Про різницю між реченням і висловлюванням див. важливу статтю Алонзо Черча: *Church A. Propositions and sentences // The Problem of Universals, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1956. – P. 1-11.* Суть цієї відмінності стає зрозумілою, якщо звернутися до такого прикладу: «Падає дощ», «Дощ іде», «It is raining» і «Es regnet» виражають чотири різні речення, але одне висловлювання.

не лише про «істинні речення», а й (водночас) про «істинні висловлювання», «істинні думки» тощо. Насправді ми дуже часто так і робимо. Та чи слід із цього робити висновок, що в таких випадках ми маємо справу з принципово різними за своєю природою «істинами»? Такий висновок видається досить сумнівним.

Якщо ж ми трактуємо істину не як властивість, а як особливий об'єкт – відповідне істиннісне значення, – то ця проблема втрачає свою гостроту і відходить на задній план, оскільки в тоді йдеться лише про відношення між різного роду об'єктами. І цілком природно буде припустити, що одне й те саме істиннісне значення (як об'єкт) може одночасно співвідноситися з кількома різнорідними речами – не лише з реченнями, а й з відповідними висловлюваннями або переконаннями. Не має значення, сутності якого роду співвідносяться з тим чи тим істиннісним значенням – саме по собі це значення залишається незмінним. У такий спосіб нам вдається уникнути небажаного «розмноження істин» і ефективно ізолювати неясні метафізичні проблеми, пов'язані з «властивістю бути істинним».

Звісно, ми завжди можемо зберегти предикат істини в метамові (як це робить, приміром, Альфред Тарський)⁸ і продовжувати користуватися звичними мовними зворотами, встановивши, наприклад, що речення є істинним, якщо воно має значення «істина». Така мовна конвенція, якщо розуміти її суто як певне скорочення, не супроводжується небажаним подвоєнням відповідних сутностей на онтологічному рівні.

Усе вищесказане, з відповідними модифікаціями, може бути поширене і на поняття хибі, якщо врахувати, що в класичних контекстах хибність висловлювання зазвичай виражається за допомогою операції його відкидання або заперечення. «Хибно, що 5 є парним числом» означає, по суті, те саме, що й «5 не є парним числом». Тобто за наявності в мові зв'язки заперечення властивість «бути хибним» також легко елімінується з контексту. Отже, якщо ми хочемо оперувати хибністю як нетривіальною й корисною філософсько-логічною категорією, слід закріпити за нею статус істиннісного значення.

У літературі неодноразово зазначалося,⁹ що увага, яку Фреге приділяв поняттю істиннісного значення, багато в чому була зумовлена

⁸ Tarski A. Der Wahrheitsbegriff in formalisierten Sprachen // *Studia Philosophica*, 1, 1935. – P. 261-405.

⁹ Пор., напр.: Burge T. Frege on truth // *Frege Synthesized*, Dordrecht: Reidel, 1986. – P. 97-154; Ruffino M. Wahrheit als Wert und als Gegenstand in der Logik Freges // *Das Wahre und das Falsche: Studien zu Freges Auffassung von Wahrheit*, Hildesheim: Olms, 2003. – S. 203-221.

суто «прагматичними» чинниками. Окрім отримання суттєвих технічних переваг для його системи «Основних законів арифметики» (таких як формальна ясність, простота й однорідність), Фреге прагнув у такий спосіб обґрунтувати свій погляд на логіку як нормативну дисципліну, головним завданням і початковим предметом якої є істина. До речі, як переконливо показав Готфрід Габріель,¹⁰ у цьому плані ідеї Фреге доволі органічно вписуються в теоретико-ціннісну традицію німецької філософії другої половини XIX століття. Зокрема, варто зауважити, що ще 1884 року, тобто на сім років раніше за Фреге, сам термін «істиннісне значення» (*Wahrheitswert*) вперше використав засновник і лідер Баденської школи неокантіанства Вільгельм Віндельбанд,¹¹ хоча при цьому він був дуже далекий від функціонального тлумачення цього поняття. Віндельбанд виокремлював тріаду базових цінностей:¹² «Істину», «Добро» і «Красу», і саме з цієї тріади виходить Фреге, коли зауважує, що «подібно до того, як слово “прекрасно” спрямовує естетику, а “добре” – етику, слово “істинно” спрямовує логіку».¹³ Габріель зазначає, що цей взаємозв’язок між логікою і теорією цінностей бере свій початок у працях Германа Лотце, семінари якого в Геттінгені відвідували свого часу як Віндельбанд, так і Фреге.¹⁴

Проте саме Фреге зробив тут вирішальний крок, об’єднавши – на основі узагальнення традиційного поняття функції – філософське та математичне розуміння значення (цінності). Якщо предикати тлумачити як певного роду функціональні вирази, що при застосуванні до імен породжують речення, то значеннями цих функцій має бути саме те, що позначається за допомогою речень. Беручи до уваги, що зазвичай множина значень будь-якої функції складається з певного роду об’єктів, доходимо природного висновку, що значеннями речень також мають бути деякі об’єкти. А якщо прийняти тезу, що речення позначають саме істиннісні значення («істину» і «хибу»), то тлумачення цих значень як об’єктів, а не властивостей, видається цілком обґрунтованим. За словами самого Фреге:

¹⁰ Gabriel G. Frege als Neukantianer // Kant-Studien, 77, 1986. – S. 84-101.

¹¹ Windelband W. Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte, 5. Auflage, Bd. 1, Tübingen, 1915. – S. 32.

¹² Тут важливо враховувати, що як у німецькій, так і в англійській мові поняття «значення» (у сенсі значення функції) та «цінність» позначаються одним і тим самим словом – відповідно *Wert* (у німецькій) і *value* (в англійській).

¹³ Frege G. Der Gedanke. Eine logische Untersuchung // Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, 1, 1918. – S. 58.

¹⁴ Gabriel G. Fregean connection: Bedeutung, value and truth-value // The Philosophical Quarterly, 34, 1984. – P. 374.

Стверджувальне речення не містить порожніх місць, і тому його значення слід розглядати як об'єкт. Це значення, однак, є істиннісним значенням. Отже, обидва значення істинності є об'єктами.¹⁵

Але чи справді речення позначають істиннісні значення?

4. Аргумент рогатки

Існує відомий аргумент (точніше – сукупність споріднених аргументів), метою якого є формально строге доведення тези про те, що всі істинні речення мають одне й те саме значення, а всі хибні речення також позначають одну й ту саму річ. Цією річчю, власне, і має бути одне з двох істиннісних значень – істина або хиба. Зазначений аргумент спирається на окремі зауваження Фреге, хоча він сам і не формулює його у виразній формі. Уперше цей аргумент експліцитно артикулював Алонзо Черч у своїй рецензії на книгу Рудольфа Карнапа «Вступ до семантики». Згодом Черч у праці «Вступ до математичної логіки» виклав дещо менш формалізовану версію аргументу. Інші його варіанти можна знайти у Курта Геделя та Дональда Девідсона, які активно залучають формальний апарат теорії дескрипцій.

В англомовній літературі аргумент, про який ідеться, отримав назву *slingshot* – «рогатка». Цей термін запропонували Джон Барвайс і Джон Перрі,¹⁶ бажаючи підкреслити надзвичайну простоту доведення та мінімальність передумов, на які воно спирається. «Аргумент рогатки» у різних його версіях був детально розглянутий і проаналізований у працях багатьох авторів (див., наприклад, ґрунтовну монографію Стівена Ніла «Обличчям до фактів»)¹⁷.

У загальному вигляді аргумент рогатки будується за досить простою схемою.¹⁸ Береться певне речення, яке крок за кроком трансформується шляхом заміни окремих виразів на синонімічні¹⁹ – у цілком інші речення. При цьому передбачається, що на кожному етапі

¹⁵Frege G. Funktion und Begriff // Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986. – S. 13.

¹⁶Див.: Barwise J., Perry J., Semantic innocence and uncompromising situations // Midwest Studies in the Philosophy of Language, VI, 1981. – P. 387-403.

¹⁷Neale S. Facing Facts, Oxford: Oxford University Press, 2001.

¹⁸Поп.: Perry J. Evading the slingshot // Philosophy and Cognitive Science: Categories, Nonsconsciousness, and Reasoning, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.

¹⁹Два вирази мови є синонімічними, якщо вони мають одне й те саме значення.

цього ланцюжка обидва речення мають одне й те саме значення. Як наслідок, перше й останнє речення також мають позначати одне й те саме. Проте виявляється, що ці речення не мають між собою нічого спільного, окрім свого істиннісного значення. Таким чином, робиться висновок: якщо речення взагалі щось позначають, то це мають бути саме їхні істиннісні значення. За словами Фреге:

Що ще, крім істиннісного значення, можна знайти, що загалом належить кожному реченню, в якому хоч якось береться до уваги значення його складників, і що залишається незмінним при підстановці вказаного типу?²⁰

4.1. Рогатка Черча

Спочатку розглянемо аргумент у тому вигляді, як його подано в монографії Черча.²¹ Насамперед варто наголосити, що в усіх своїх версіях аргумент рогатки істотно спирається на припущення, згідно з яким речення є значущими мовними виразами. Інакше кажучи, будь-яке речення (за звичайних умов) повинно щось позначати, тобто мати певне значення. Іншим важливим припущенням є принцип взаємозамінності термінів з однаковим значенням: якщо перетворити будь-яке речення шляхом заміни будь-якого терміна, що входить до нього, на термін із таким самим значенням, то нове речення, утворене внаслідок такого перетворення, матиме те саме значення, що й вихідне. По суті, маємо тут інше формулювання принципу композиційності.

Розглянемо тепер таку послідовність із чотирьох речень:

- C1. Вальтер Скотт є автором «Веверлі».²²
- C2. Вальтер Скотт – це та людина, яка написала всі 29 новел, що входять до складу «Веверлі».
- C3. 29 – це число, яке дорівнює кількості всіх новел, написаних Вальтером Скоттом, що входять до складу «Веверлі».
- C4. 29 – це число, яке дорівнює кількості округів у штаті Юта.

²⁰ Frege G. Über Sinn und Bedeutung // Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. – S. 32.

²¹ Church A. Introduction to Mathematical Logic, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1956. – P. 24-25.

²² «Веверлі» (англ. Waverley) – історичний роман шотландського письменника Вальтера Скотта, виданий анонімно в 1814 році.

Зауважимо, що ця послідовність речень не є логічним виводом (хоча, застосувавши відповідні правила виведення, нескладно перетворити її на формальне доведення). Швидше, перед нами – послідовність перетворювальних кроків, на кожному з яких ми отримуємо речення, *рівнозначне* попередньому. А саме, згідно з принципом взаємозамінності, речення C1 і C2 мають одне й те саме значення, оскільки вирази «автор “Веверлі”» та «людина, яка написала всі 29 новел, що входять до складу “Веверлі”» позначають один і той самий об’єкт – Вальтера Скотта. Аналогічно, речення C3 і C4 також рівнозначні, оскільки число, що дорівнює кількості новел Вальтера Скотта, дорівнює числу округів у штаті Юта – 29. Перехід від речення C2 до C3 ґрунтується на принципі, який Перрі називає *перерозподілом* (*redistribution*): «Перестановка частин речення не змінює того, що воно позначає, якщо умови істинності залишаються незмінними».²³ Цей принцип видається доволі спірним; зокрема, Барвайс і Перрі його відкидають (як, до речі, і принцип взаємозамінності).²⁴ Сам Черч обґрунтовує цей крок тим, що, навіть якщо речення C2 не є повністю синонімічним реченню C3, воно настільки до нього наближене, що цього достатньо для забезпечення рівнозначності. Якщо це справді так, то речення C1 і C4 також повинні мати одне й те саме значення. Але єдине, що їх об’єднує у семантичному сенсі, – це їх істинність. Відтак, якщо припустити, що кожне з цих речень щось позначає, доводиться визнати, що тим, що вони позначають, є їхнє істиннісне значення. Як зазначає Черч, аналогічний приклад легко сконструювати і для хибного речення – наприклад, узявши речення «Вальтер Скотт не є автором “Веверлі”».

У своїй рецензії²⁵ на книгу Карнапа «Вступ до семантики»²⁶ Черч застосував аналогічний аргумент для критики позиції Карнапа, згідно з якою речення позначають висловлювання (*propositions*). Очевидно, Карнап визнав цю критику доволі переконливою, оскільки вже в наступній своїй книзі «Значення і необхідність»²⁷ він постулює істиннісні значення як «екстенціонали» речень і наводить власні аргументи на користь такої позиції.

²³ Див.: Perry J. Op. cit.

²⁴ Див.: Barwise J., Perry J. Op. cit.

²⁵ Church A. Review of Rudolf Carnap, Introduction to Semantics // The Philosophical Review, 52, 1943. – P. 298-304.

²⁶ Carnap R. Introduction to Semantics, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942.

²⁷ Carnap R. Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic, Chicago: The University of Chicago Press, 1947.

4.2. Рогатка Геделя

Гедель у статті «Математична логіка Рассела»²⁸ встановлює зв'язок між різними версіями теорії дескрипцій та проблемою значення речень. На його думку, якщо – разом із принципом взаємозамінності – прийняти досить правдоподібне припущення, що дескриптивний вираз позначає той об'єкт, який він описує, то практично неможливо уникнути висновку, що «всі істинні речення (як і всі хибні речення) мають одне й те саме значення».²⁹ Гедель окреслює «строге доведення» цієї тези, спираючись на ще одне доволі природне припущення: значення речення, в якому об'єктові безпосередньо приписується певна властивість, збігається зі значенням речення, де та сама властивість вводиться за допомогою дескриптивної фрази. Згідно з цим, наприклад, речення «Сократ мудрий» і «Сократ – це той об'єкт, що є тотожним Сократові і є мудрим» мають одне й те саме значення.³⁰

Ми здійснимо неформальну реконструкцію доведення Геделя, щоб передати суть його аргументації. Розглянемо такі істинні речення.

G1. Сократ мудрий.

G2. Еверест високий.

G3. Сократ не є Еверестом.³¹

Тепер можемо отримати таку послідовність речень:

G4. Сократ – це той об'єкт, який тотожний Сократу і є мудрим.

G5. Еверест – це той об'єкт, який тотожний Евересту і є високим.

G6. Сократ – це той об'єкт, який тотожний Сократу і не є Еверестом.

G7. Еверест – це той об'єкт, який тотожний Евересту і не є Сократом.

²⁸ Gödel K. Russell's mathematical logic // The Philosophy of Bertrand Russell, Evanston: Northwestern University Press, 1944. – P. 123-154.

²⁹ Gödel K. Op. cit. – P. 129.

³⁰ Тут вираз «той об'єкт, що тотожний Сократу і є мудрим» є дескриптивною фразою, тобто фразою, яка описує Сократа, а конструкція «той ..., що ...» (або «такий ..., що ...») виконує функцію так званого оператора певної дескрипції. Докладніше про різні теорії дескрипцій див., напр.,: Carnap R. Op. cit. – P. 32-38.

³¹ У цьому реченні вираз «не є» вжито в значенні «не тотожний», «не збігається», «не дорівнює», тобто воно є симетричним (інакше кажучи, G3 еквівалентне реченню «Еверест не є Сократом»).

Згідно з додатковим припущенням, значення речень G1 і G4 збігаються. Тепер, оскільки дескриптивна фраза «той об'єкт, що тотожний Сократу і є мудрим» позначає той самий об'єкт, що тотожний Сократу і не є Єверестом (а саме, Сократа), то, за принципом взаємозамінності, речення G4 і G6 також мають одне й те саме значення. А отже, збігаються і значення речень G1 і G6. Знову-таки, згідно з припущенням, речення G6 і G3 є рівнозначними. Отже, і речення G1 та G3 мають однакове значення. Міркуючи аналогічно, доходимо висновку про (попарний) збіг значень речень G2 і G5, G5 і G7, G7 і G3, а отже – G2 і G3. Звідси випливає, що речення G1 і G2 також позначають одне й те саме. Але у семантичному плані ці речення не мають нічого спільного, крім того, що обидва є істинними. Беручи до уваги ту обставину, що аналогічне міркування можна здійснити, виходячи з якої завгодно пари (істинних чи хибних) речень, мусимо дійти висновку, що значеннями речень виступають саме їхні істиннісні значення.

Статтю, в якій Гедель виклав свій аргумент, було опубліковано у томі серії «Бібліотека сучасних філософів», присвяченому Бертрану Расселу. Як відомо, Рассел вважав, що істинні речення позначають факти. У такому разі наведений вище аргумент має свідчити про те, що всі істинні речення позначають один і той самий факт, що фактично зводить концепцію Рассела до абсурду.

На цій підставі аргумент рогатки іноді називають «аргументом, що призводить до колапсу» (collapsing argument), оскільки він веде до висновку, що кількість певного роду сутностей є значно меншою, ніж це зазвичай вважають. Такий аргумент часто використовують для критики погляду, згідно з яким речення позначають ситуації, факти, стани справ або інші подібні сутності,³² бо в такому разі виявляється, що клас передбачуваних значень колапсує до «класу, що складається лише з двох сутностей (які цілком можна назвати “істина” та “хиба”».³³ Інше добре відоме міркування подібного типу – це модальний аргумент Куайна, за допомогою якого він прагнув показати, що квантифікація в модальних контекстах веде до колапсу самих модальних понять – таких як «необхідно» й «можливо».³⁴

³²У цьому сенсі зазначений аргумент цілком можна витлумачити як такий, що підриває позиції кореспондентної теорії істини.

³³Neale S. The Philosophical Significance of Gödel's Slingshot // *Mind*, 104, 1995. – P. 761.

³⁴Див.: Quine W.V.O. Reference and modality // *From a Logical Point of View*,

Варто наголосити, що Гедель, на відміну від Черча й Девідсона, подає лише загальну схему свого аргументу, не розробляючи його в деталях, тому в літературі можна знайти кілька різних реконструкцій цього міркування (причому не завжди легко визначити, яка з них точніше відповідає тому, що мав на увазі сам Гедель). Наприклад, якщо замість додаткового припущення, прийнятого Геделем, узяти більш загальний принцип, згідно з яким будь-які два логічно еквівалентні речення мають те саме значення, отримаємо іншу, простішу версію рогатки, яка, навіть якщо й не є точно Геделівською, очевидно інспірована його ідеями. Така версія³⁵ певною мірою посідає проміжне становище між оригінальним аргументом Геделя та тими варіантами, які були розроблені Черчем і Девідсоном. А саме, прийнявши вказаний принцип, неважко переконатися, що значення таких чотирьох речень збігаються:

S1. Сніг білий.

S2. Сократ - це такий об'єкт, що він тотожний Сократу і сніг білий.

S3. Сократ - це такий об'єкт, що він тотожний Сократу і трава зелена.

S4. Трава зелена.

Дійсно, речення S1 і S2, а також S3 і S4 попарно логічно еквівалентні.³⁶ Тепер, оскільки вирази «об'єкт, такий що він тотожний Сократу і сніг білий» та «об'єкт, такий що він тотожний Сократу і трава зелена»

Cambridge: Harvard University Press, 1953. – P.139-159; *Quine W.V.O.* Word and Object, New York: John Wiley and Sons; Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960.

³⁵ Див., напр.: *MacFarlane J.* Review of Stephen Neale, *Facing Facts* // *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2002. URL: <https://ndpr.nd.edu/reviews/facing-facts/>.

³⁶ Щоб переконатися, що S1 і S2 логічно еквівалентні, необхідно показати, що вони логічно впливають одне з одного. Припустімо, що S2 не впливає з S1, тобто спробуймо уявити ситуацію, коли S1 є істинним, а S2 – хибним. Щоб S2 було хибним, має не виконуватися хоча б одна з характеристик, які в цьому реченні приписуються Сократу: або Сократ не тотожний сам собі, або сніг не білий. Але ні те, ні те неможливе (перше – з огляду на рефлексивність тотожності, друге – з огляду на прийняте припущення про істинність S1). Отже, припущення хибне, і S2 логічно впливає з S1. Припустімо тепер, що S1 не впливає з S2, тобто уявімо ситуацію, коли S2 істинне, а S1 – хибне. Оскільки S2 істинне, то обидві характеристики, приписані Сократу, виконуються; зокрема, речення «сніг білий» є істинним. Це суперечить прийнятому припущенню, а отже, і це припущення хибне, і S1 впливає з S2. Аналогічним чином доводиться логічна еквівалентність речень S3 і S4.

позначають один і той самий об'єкт – Сократа, то, за принципом взаємозамінності, значення речень S2 і S3 також збігаються. Таким чином, S1 і S4 теж мають позначати одне й те саме. Аргумент зберігає силу, навіть якщо взяти як S1 і S4 речення «Сніг чорний» і «Трава фіолетова». Варто наголосити, що ці речення були обрані довільно, і єдина вимога, якій вони повинні відповідати, – це збіг за істинністю або хибністю. Отже, саме істиннісні значення («істина» і «хиба») є тим, що позначають речення.

4.3. Рогатка Девідсона

Девідсон залучає «аргумент рогатки», щоби заперечити погляд, за яким істинні речення мають відповідати фактам. У статті «Істина і значення»³⁷ він чітко формулює припущення, необхідні для цієї аргументації, а саме: «що логічно еквівалентні сингулярні терміни мають те саме значення; і що сингулярний термін не змінює свого значення, якщо сингулярний термін, що входить до його складу, замінити на інший термін із тим самим значенням». Візьмімо тепер два довільні речення з одним і тим самим істиннісним значенням, наприклад, ті ж самі «сніг білий» і «трава зелена». Тоді значення наступних чотирьох речень також мають збігатися:

D1. Сніг білий.

D2. Об'єкт, такий, що він тотожний сам собі і сніг білий, збігається з тим об'єктом, який тотожний сам собі.

D3. Об'єкт, такий, що він тотожний сам собі і трава зелена, збігається з тим об'єктом, який тотожний сам собі.

D4. Трава зелена.

(Знову-таки, D1 і D2 логічно еквівалентні, D3 і D4 також логічно еквівалентні,³⁸ а оскільки терміни «той об'єкт, що тотожний сам собі й сніг білий» і «той об'єкт, що тотожний сам собі й трава зелена» мають однакове значення, то й значення речень D2 і D3 також збігаються.)

³⁷ Davidson D. Truth and meaning // Synthese, 17, 1967. – P. 305-306.

³⁸ Аби це довести, достатньо, як і в попередньому випадку, показати, що речення D1 і D2 (так само як і D3 і D4) завжди є або водночас істинними, або водночас хибними.

Отже, якщо ми погоджуємося з тим, що речення позначають факти, то маємо визнати і те, що всі істинні речення відсилають до одного й того самого факту, який Девідсон не без дотепності називає Великим Фактом (The Great Fact).³⁹ Допущення Великого Факту знову ставить під сумнів кореспондентну теорію істини. Адже якщо окремі факти – у спробі співвіднести їх із конкретними реченнями – виявляється неможливим локалізувати, то будь-яке істинне речення радше відповідає універсуму загалом, ніж якійсь його «частині». Як у цьому зв'язку зауважує К.І. Льюїс,⁴⁰ висловлювання відповідають не якомусь обмеженому стану справ, а «свого роду тотальному стану справ, який ми називаємо світом». І далі: «Усі істинні висловлювання мають один і той самий обсяг, а саме – актуальний світ; і всі хибні висловлювання мають один і той самий обсяг, а саме – порожній обсяг». Таке розуміння безперечно співзвучне Фрегевській концепції істиннісних значень.

Цікаво зазначити, що Карнап, зупиняючись на питанні про те, яких саме сутностей можна прийняти за істиннісні значення (які він постулює як екстенціонали для речень),⁴¹ допускає можливість ототожнення істиннісного значення з певним конкретним висловлюванням. Зокрема, можна вважати, що істиннісне значення «істина» являє собою висловлювання p_T , яке є кон'юнкцією всіх істинних атомарних висловлювань, а істиннісне значення «хиба» – запереченням цього висловлювання. Така інтерпретація цілком узгоджується із загальною концепцією Девідсона.

4.4. Підсумовуючи аргумент

Аргумент рогатки викликав жваву дискусію, насамперед серед прихильників того погляду, що речення все ж таки мають позначати факти, стани справ, ситуації чи інші «фактоподібні» сутності. Опубліковано велику кількість праць, автори яких намагаються у той чи той спосіб спростувати цей аргумент. Зокрема, широко відома критика цього аргументу з боку Барвайса і Перрі в межах розробленої

³⁹ Див.: Davidson D. True to the facts // Journal of Philosophy, 66, 1969. – P. 748-764. Цю ж ідею висловлює Карнап: «Якщо ми вимагаємо від факту ... максимального ступеня повноти ..., то існує тільки один факт – уся повнота дійсного світу з його минулим, теперішнім і майбутнім» (Carnap R. Op. cit. – P. 29).

⁴⁰ Lewis C.I. The modes of meaning // Philosophy and Phenomenological Research, 4(2), 1943. – P. 242.

⁴¹ Див.: Carnap R. Op. cit. – P. 93-94.

ними так званої «ситуаційної семантики».⁴² Загалом виокремлюються два типові підходи, дотримуючись яких можна було б уникнути наслідків аргументу рогатки, що підривають будь-яку «теорію фактів». Можна (1) поставити під сумнів деяке з припущень, на яких ґрунтується аргумент, або ж (2) переглянути теорію дескрипцій, на яку він спирається. Обидва ці підходи детально розглянуто в спеціальній літературі. Так, серед припущень, що лежать в основі аргументу, найчастіше ставлять під сумнів принцип, згідно з яким логічно еквівалентні речення повинні мати однакове значення, а також принцип взаємозамінності синонімічних сингулярних термінів у будь-якому контексті. Але варто наголосити, що доводи проти цих припущень навряд чи є переконливішими, ніж самі ці припущення, а отже, неясно, чому ми маємо відкинути саме зазначені принципи, а не доводи проти них. Щодо теорій дескрипцій, то ще Гедель дійшов висновку, що якщо прийняти теорію дескрипцій Рассела, в якій дескриптивна фраза не обов'язково позначає описуваний об'єкт, тоді аргумент можна ефективно заблокувати.⁴³ Але позиція, згідно з якою певні дескрипції все ж належать до класу сингулярних термінів, теж виглядає досить природною, і якщо ми прагнемо зберегти дескрипції як терміни, що позначають об'єкти, то уникнути рогатки практично неможливо.

Підсумовуючи, варто наголосити, що, попри різноманітну й часом доволі витончену критику, аргумент, розроблений Черчем, Геделем і Девідсоном, усе ж переконливо свідчить на користь існування істиннісних значень як певного роду об'єктів, що позначаються реченнями нашої мови.

5. Онтологія істиннісних значень (істина і хиба як абстрактні об'єкти)

Визнаючи існування істиннісних значень як деякого роду сутностей, ми неминуче стикаємося з питанням про природу цих сутностей. Невизначена характеристика істиннісних значень просто як «об'єктів» є надто загальною і потребує подальшого уточнення. У результаті такого уточнення істиннісні значення найчастіше тлумачать як *абстрактні об'єкти*. Варто наголосити, що сам Фреге ніколи не використовував слово «абстрактний» для характеристики істиннісних значень. Натомість він розробив концепцію «логічних предметів», до

⁴² Див.: Barwise J., Perry J. Op. cit.

⁴³ Goedel K. Op. cit. – С. 130.

яких зараховував, зокрема, такі математичні об'єкти, як числа і множини, підкреслюючи тим самим їхню логічну природу. Згідно з Фреге, істиннісні значення виступають як найфундаментальніші (і, в певному сенсі, первинні) логічні об'єкти.⁴⁴

Черч, постулюючи слідом за Фреге істиннісні значення, експліцитно характеризує їх як «абстрактні» предмети.⁴⁵ Таке розуміння істиннісних значень нині є загальноприйнятим: істиннісні значення відносять до тієї самої категорії сутностей, що й математичні об'єкти (числа, класи, геометричні фігури), висловлювання, поняття тощо. У цьому зв'язку постає питання про взаємозв'язок між фрегевськими логічними предметами й абстрактними об'єктами в сучасному розумінні. Очевидно, що універсум абстрактних об'єктів значно ширший, ніж сфера логічних предметів у Фреге. Логічні предмети слугують онтологічним підґрунтям для логіки, а отже, і математики (з огляду на логіцистську програму Фреге). Клас же абстрактних сутностей загалом, вочевидь, охоплює все розмаїття платонівських універсалій, а не лише ті з них, що є логічно необхідними. Але можна стверджувати, що логічні предмети в сенсі Фреге становлять найтипівіші приклади абстрактних сутностей – абстрактні об'єкти в чистому вигляді.

Слід зазначити, що саме по собі питання визначення абстрактних об'єктів становить складну й у багатьох аспектах дискусійну проблему. Досить поширеним є погляд, згідно з яким абстрактні сутності не мають просторово-часових ознак, на відміну від конкретних об'єктів, що існують у просторі та в часі.⁴⁶ Цей погляд зазнає критики з боку низки авторів, які звертають увагу на певні абстрактні сутності – наприклад, мову або гру в шахи, – які, на їхню думку, мають принаймні темпоральні характеристики, оскільки (як природно припустити) можуть змінюватися в часі. У відповідь на це заперечення Джонатан Лоу вважає за необхідне провести розрізнення між «мовою» як універсалією і «мовою» як соціальним феноменом (соціальною практикою).⁴⁷ На його думку, мова в першому сенсі не має часових властивостей, тоді як у другому сенсі постає як конкретне соціальне утворення. Лише в першому значенні мова може розглядатися як

⁴⁴ Див.: *Frege G. Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976. – S. 121.

⁴⁵ *Church A. Introduction to Mathematical Logic*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1956. – P. 25.

⁴⁶ *Lowe J. The metaphysics of abstract objects* // *The Journal of Philosophy*, 92, 1995. – P. 515.

⁴⁷ *Lowe J. Objects and criteria of identity* // *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford & Cambridge MA: Basil Blackwell, 1997. – P. 628-629.

абстрактна сутність. Подібне міркування можна застосувати й до інших випадків – наприклад, щодо гри в шахи. Але можлива й інша реакція на це заперечення: можна наполягати на тому, що *справжні* абстрактні сутності *не повинні* мати часових або просторових характеристик, а ті об'єкти, яким такі властивості притаманні, є в певному сенсі «дефектними». З цього погляду істиннісні значення постають як *досконалі абстрактні об'єкти*, оскільки вони, очевидно, не мають жодного відношення до фізичного простору й часу.

Істиннісні значення цілком задовольняють і ще одну вимогу, яку зазвичай висувають до абстрактних об'єктів, – умову відсутності будь-яких каузальних зв'язків.⁴⁸ У цьому сенсі істиннісні значення знову виявляються подібними до чисел і геометричних фігур: вони не мають каузальної сили й нічого не спричиняють.

Розгляньмо тепер, як можна визначити істиннісні значення за допомогою так званого *принципу абстракції*, покликаного забезпечити абстрактні об'єкти *критеріями тотожності* (або *рівності*). Йдеться про так званий «метод визначення через абстракцію», також значною мірою розроблений Фреге, який зазначав:

Якщо знак *a* має позначати якийсь предмет, то ми повинні мати критерій, за яким завжди можна визначити, чи є *b* тим самим, що й *a*, навіть якщо ми не завжди можемо застосувати цей критерій.⁴⁹

Наприклад, ми можемо визначити абстрактний (геометричний) об'єкт «напрямок», зазначивши, що дві прямі мають один і той самий напрямок тоді й лише тоді, коли вони паралельні. Паралельність прямих тут виступає як критерій тотожності для їхніх напрямків. Тобто, новий об'єкт постає як результат абстрагування від наявних сутностей з указівкою відповідних критеріїв тотожності в термінах відношення типу рівності,⁵⁰ установленого між цими сутностями. Куайн у своєму відомому вислові «Немає сутності без тотожності» (*No entity without identity*)⁵¹ формулює, по суті, аналогічне розуміння

⁴⁸ Див., напр.: *Grossmann R. The Existence of the World*, London: Routledge, 1992. – P. 7.

⁴⁹ *Frege G. Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988. – S. 71.

⁵⁰ Нагадаємо, що відношення типу рівності – це відношення, яке є рефлексивним, симетричним і транзитивним.

⁵¹ *Quine W.V.O. Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 1969. – P. 23.

абстрактного об'єкта як утворення, що підпадає під родове поняття, яке забезпечує чіткі критерії тотожності для своїх елементів.⁵²

Для істиннісних значень такий критерій запропонували, зокрема, Андерсон і Залта.⁵³ Він полягає в тому, що істиннісне значення речення p збігається з істиннісним значенням речення q тоді й лише тоді, коли p і q є еквівалентними. Зазначимо, що Карнап, обґрунтовуючи прийняття істиннісних значень як екстенціоналів (обсягів) речень, по суті, керується тією самою ідеєю.⁵⁴ Він проводить чітку аналогію між обсягами предикатів⁵⁵ та істиннісними значеннями речень. Використовуючи добре відому інтерпретацію речень як нуль-місних предикатів, він узагальнює той факт, що два n -місні предикати (скажімо, P і Q) мають один і той самий обсяг, якщо перший предикат, застосований до кожного об'єкта свого обсягу, виявляється еквівалентним другому, застосованому до відповідних об'єктів. Відповідно, два речення, витлумачені як нуль-місні предикати, мають однаковий обсяг (екстенціонал), якщо вони еквівалентні. У такому разі прийняття істиннісних значень як екстенціоналів речень постає як цілком природне.

Слід зауважити, що логічна зв'язка еквівалентності обов'язково має бути релятивізована відносно конкретної логічної системи. Інакше кажучи, саме по собі твердження, що два речення є еквівалентними, позбавлене будь-якого сенсу, якщо не уточнено, в межах якої логіки вони такими вважаються. Це означає, що й саме поняття істиннісного значення, сформульоване з урахуванням критерію тотожності, заснованого на еквівалентності, також буде релятивізованим щодо певної логічної системи. Якщо, наприклад, використовується матеріальна еквіваленція, отримаємо класичні істиннісні значення; якщо ж задіюється інтуїціоністська еквіваленція – результатом будуть істиннісні значення інтуїціоністської логіки. З огляду на роль, яку істиннісні значення відіграють у логіці, така релятивізація видається цілком виправданою.

⁵² Lowe J. Objects and criteria of identity // A Companion to the Philosophy of Language, Oxford & Cambridge MA: Basil Blackwell, 1997. – P. 619.

⁵³ Див.: Anderson D. and Zalta E., Frege, Boolos, and logical objects // Journal of Philosophical Logic, 33, 2004. – P. 2.

⁵⁴ Carnap R. Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic, Chicago: The University of Chicago Press, 1947. – P. 26.

⁵⁵ Обсяг предиката являє собою множину предметів, які можуть бути названі цим предикатом (підпадають під цей предикат). Наприклад, обсяг предиката «лисий» – це множина всіх лисих.

6. Логіка як наука про істиннісні значення

Нагадаємо, що у своїй статті 1918 р. «Думка. Логічне дослідження» Фреге стверджує, що слово «істинний» визначає предмет логіки так само, як «прекрасний» визначає предмет естетики, а «добрий» – етики. У такий спосіб логіка отримує онтологічне підґрунтя і постає як «наука про найзагальніші закони буття істини». ⁵⁶ Справжнє завдання логіки полягає в дослідженні саме цих законів. У цьому сенсі логіка має справу з істиною як такою, витлумаченою об'єктивно, а не з окремими «конкретними істинами» чи тим, що лише здається істинним. Якщо ж припустити, що істина постає як особливого роду абстрактний об'єкт (відповідне істиннісне значення), то логіка має досліджувати насамперед властивості цього об'єкта і його відношення до інших сутностей.

Одним із прихильників такого погляду на предмет логіки був видатний польський логік Ян Лукасевич, який експліцитно визначав логіку як науку про істиннісні значення:

Всі істинні висловлювання позначають один і той самий об'єкт, а саме істину, і всі хибні висловлювання позначають один і той самий об'єкт, а саме хибу. Я вважаю істину і хибу *одиночними* об'єктами в тому ж сенсі, що й числа 2 або 4. [...] Онтологічно істина має свій аналог у бутті, а хибність – у небутті. Об'єкти, що позначаються висловлюваннями, називаються *логічними значеннями*. Істина є позитивним, а хибна – негативним логічним значенням. [...] Логіка – це наука про об'єкти особливого роду, а саме наука про *логічні значення*. ⁵⁷

Таке визначення може видатися доволі неортодоксальним з огляду на загальноприйняте розуміння логіки як науки про форми і методи правильних міркувань і доведень. Але це поширене розуміння також потребує додаткового обґрунтування, що стає очевидним, щойно ми поставимо питання: *на якій підставі* ми кваліфікуємо те чи те конкретне міркування як логічно правильне або неправильне? Будь-яке правильне міркування спирається на логічні правила, які, згідно з усталеним поглядом, принаймні мають гарантувати, що, міркуючи згідно з ними, ми завжди переходитимемо від істинних речень до

⁵⁶ Frege G. Logik // Schriften zur Logik und Sprachphilosophie, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001. – S. 39.

⁵⁷ Łukasiewicz J. Two-valued logic // Selected Works, Amsterdam: North-Holland, 1970. – P. 90.

істинних. Але завдяки чому саме така гарантія має виконуватися? Іншими словами, як можуть бути *обгрунтовані* правила логіки?

Було вироблено кілька типових стратегій, кожна з яких репрезентує певний підхід до розв'язання цього фундаментального питання. Не заглиблюючись у деталі, стисло охарактеризуємо деякі з них і вкажемо на властиві їм недоліки.

1. *Психологістський підхід*. Правила логіки, за цим підходом, відображають процес людського мислення; точніше, вони спираються на так звані «закони мислення» і визначають, як ми маємо мислити, якщо прагнемо мислити правильно.

Цей підхід фактично зводить логіку до галузі психології. В такому разі логіка постає як емпірична дисципліна, правила якої залежать від випадкових обставин суб'єктивного характеру, зумовлених функціонуванням людської психіки. Психологізм зазнав нищівної критики з боку Фреге й Гуссерля, які подали досить переконливі аргументи проти такого витлумачення логіки.⁵⁸

2. *Конвенціоналістський підхід*. Правила логіки трактуються як деякі конвенції, прийняті за домовленістю. Їхню прийнятність визначають не присутні міркування, а формальні вимоги, зокрема такі, як несуперечливість і незалежність аксіом. Ці правила вважаються більш-менш довільно встановленими, за умови, що вони відповідають зазначеним обмеженням.

3. *Лінгвістичний підхід*. Правила логіки розглядаються як правила оперування мовними виразами. Вони виражають специфічні закономірності, що відповідають структурним особливостям певної мовної системи.

Як конвенціоналістська, так і лінгвістична стратегії по суті надмірно релятивізують логіку щодо довільно обраних синтаксичних принципів або «мовних каркасів» (Карнап). У такий спосіб логіка радше позбавляється надійного підґрунтя, ніж набуває його.

4. *Трансценденталістський підхід*. Правила логіки репрезентують фундаментальні апріорні структури свідомості, за допомогою яких ми

⁵⁸ Тут незайвим буде нагадати зауваження Лукасевича: «Невірно, що логіка – наука про закони мислення. Досліджувати, як ми справді мислимо або як ми повинні мислити, – не предмет логіки. [...] Те, що називається “психологізмом” у логіці, – ознака занепаду логіки в сучасній філософії» (*Lukasiewicz J. Aristotle's Syllogistic From the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford: Clarendon Press, 1957. – Р. 12-13). Ще Кант наголошував, що вносити в логіку психологічні принципи «так само безглуздо, як брати мораль із життя» (*Кант І. Логіка*. Вступ. І. Поняття логіки).

формуємо поняття й організуємо інтуїцію для отримання знання про світ, який охоплюється в процесі апшерцепції.

Цю позицію важко узгодити з фактом існування різноманітних (некласичних) логічних систем. Трансценденталісти зазвичай наполягають на тому, що існує лише одна-єдина «правильна» (або «істинна») логіка, а множинність логічних числень розглядають як певне відхилення від «нормального стану». Але це розмаїття є сьогодні незаперечним фактом, який неможливо ігнорувати.

Отже, якщо нас не задовольняють психологістське, конвенціоналістське, лінгвістичне чи трансценденталістське розв'язання проблеми обґрунтування логічних правил, єдиною розумною альтернативою залишається *онтологічна* (реалістська) стратегія, що намагається віднайти підґрунтя логіки в певного роду *бутті*. Але з яким саме «буттям» ми тут стикаємося? Зрозуміло, що ми не можемо обмежитися реальним (повсякденним) світом, оскільки закони логіки мають виконуватися в будь-якому з «можливих світів», а не лише в актуально існуючій реальності. Ба більше, логіку ніколи не можна розглядати як емпіричну дисципліну, що досліджує певні закономірності – хай навіть і гранично загальні – «фізичного світу». Тому без залучення абстрактних об'єктів тут не обійтися. Тобто «буття», про яке йдеться, має, радше, являти собою універсум ідеальних сутностей – щось на кшталт платонівського «світу ідей» або того, що Фреге називав «третьім царством» чи «третьім світом» (*dritter Reich*), маючи на увазі сферу об'єктивного змісту думки.⁵⁹ Загалом третій світ – на відміну від «першого світу» (царини фізичних об'єктів і процесів) і «другого світу» (царини психічних станів, почуттів і нахилів) – можна розглядати саме як світ *абстрактних сутностей*: таких як класи, числа, геометричні фігури, функції, висловлювання, поняття і, звісно, істиннісні значення.

Варто зауважити, що зовсім не обов'язково приймати сильне метафізичне припущення про реальну «фізичну» локалізацію світу абстрактних об'єктів десь у межах Всесвіту. Цілком достатньо розглядати «третій світ» як корисну методологічну абстракцію, що дає змогу наголосити на об'єктивності й автономності об'єктів думки та зробити можливим їх теоретичний аналіз.

Крім того, видається доцільним розчленувати цю загальну царину на окремі (часткові) «підсвіти», кожен з яких охоплює абстрактні

⁵⁹ Див.: *Frege G. Der Gedanke. Eine logische Untersuchung // Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, 1, 1918. – S.69. Поповн. також: *Popper K. Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford: Clarendon Press, 1994. – P.106-128.

сутності одного типу, тобто об'єкти однієї природи. Наприклад, абстрактні математичні об'єкти – числа, геометричні фігури тощо – утворюють свого роду «математичний світ». Аналогічно можна виокремити й «логічний світ»: ним буде універсум істиннісних значень, які постають як абстрактні логічні об'єкти. Логіка як наука зосереджується насамперед саме на цьому логічному світі, досліджуючи його структуру й закономірності.

У цьому сенсі багато фундаментальних логічних принципів постають як своєрідні онтологічні умови, що накладаються на елементи логічного світу. Наприклад, добре відомий «закон виключеного третього» виражає не що інше, як фрегевський постулат про існування рівно двох істиннісних значень – істини й хиби (принцип бівалентності).

7. Структура логічного універсуму й множинність логічних світів

Дотепер ми буквально слідували за Фреге у визнанні лише двох істиннісних значень. Проте, як щойно зазначено, йдеться всього лише про певний онтологічний постулат, необхідність якого цілком можна заперечити. Справді, саме поняття логічного світу як множини логічних об'єктів жодним чином не визначає наперед кількість цих об'єктів, тобто кількість елементів, що формують логічний універсум.

Узагальнено кажучи, логічним світом можна вважати будь-яку непорожню сукупність істиннісних значень. Елементи такої узагальненої множини можуть задовольняти тим чи тим *якісним* вимогам, істотним для структурування логічного універсуму загалом. Серед цих можливих вимог дві видаються найважливішими, навіть необхідними, так що, мабуть, вони діють у *кожному* нетривіальному логічному світі. По-перше, об'єкти, що «населяють» логічний світ, мають бути попарно відмінні, тобто всі вони мають відрізнятися один від одного (*принцип відмінності*). По-друге, деякі – але не всі – з цих об'єктів повинні мати особливий статус (*принцип виділеності*).

Для прояснення змісту другої вимоги звернімо увагу на те, що, визначаючи логіку як науку про закони буття істини, Фреге ніде не говорить про «закони буття *хиби*».⁶⁰ І це, звісно, не є випадко-

⁶⁰Вочевидь, єдине призначення істиннісного значення «хиба» у логічному універсумі Фреге полягає в тому, щоб *не бути істиною*, тобто відрізнятися від істиннісного значення «істина».

вим. Категорія істини відіграє в логіці *особливу роль*. Саме істина використовується для визначення базових логічних понять, таких як *закон логіки* та *відношення логічного слідування*. Так, закон логіки визначається як висловлювання, що за всіх умов набуває лише значення «істина», а логічне слідування – як відношення між висловлюваннями, яке зберігає істинність від засновків до висновку.⁶¹ Отже, можна стверджувати, що Фреге розглядав істину як у певному сенсі *виокремлене* істиннісне значення. Якщо поширити це розуміння на узагальнене поняття логічного світу, то серед усіх істиннісних значень зазвичай виокремлюють певну підмножину, яка має репрезентувати узагальнене поняття істини.⁶²

Зазначимо ще раз, що наведені вимоги, будучи гранично загальними, мають якісний характер. Що ж до кількості елементів, які можуть входити до логічного світу, то в самій його природі немає нічого, що обмежувало б цю кількість. Справді, вихідна позиція Фреге про існування лише двох істиннісних значень досить швидко була поставлена під сумнів. Зробив це не хто інший, як Лукасевич, який 1918 року висунув ідею *багатозначної логіки*. «Багато» тут означає «більше ніж два», тобто, для початку достатньо розглянути можливість третього істиннісного значення, відмінного як від істини, так і від хиби. Саме це й запропонував Лукасевич, коли припустив, що деякі висловлювання (наприклад, висловлювання про майбутні випадкові події, як-от «Завтра буде морський бій»)⁶³ «не є ані істинними, ані хибними, а є *невизначеними*».⁶⁴ На думку Лукасевича:

Можна сказати, що онтологічно цим реченням відповідає не буття і не небуття, а можливість. Невизначені речення, які онтологічно мають своїм корелятом можливість, приймають третє істиннісне значення.⁶⁵

⁶¹Точніше: висновок логічно випливає із засновків, якщо завжди, коли засновки істинні, висновок також є істинним, тобто якщо неможлива ситуація, у якій усі засновки мають значення «істина», а висновок цього значення не має.

⁶²Тоді закон логіки визначається як таке висловлювання, що завжди набуває якогось виділеного значення, а логічне слідування – як відношення, яке зберігає виділеність від засновків до висновку.

⁶³Проблему майбутніх випадкових подій, зокрема твердження про завтрашню морську битву, вперше розглянув Арістотель у дев'ятому розділі трактату «Про тлумачення».

⁶⁴*Lukasiewicz J. On determinism // Selected Works, Amsterdam: North-Holland, 1970. – P. 126.*

⁶⁵*Ibid.*

У змістовому плані третє істиннісне значення може тлумачитися по-різному: як «невизначене», «безсмысленне», «парадоксальне» або ще якомсь. Залежно від цього постають такі системи, як «логіка невизначеності» (С. Кліні), «логіка безглуздості» (Д.А. Бочвар), «логіка парадокса» (Г. Пріст) та інші. У нашому контексті істотною є передусім принципова можливість побудови логік, відмінних від класичної двозначної логіки. Відкриття цієї можливості, по суті, зруйнувало усталене уявлення про те, що нібито існує (або має існувати) одна єдина «істинна логіка». Увесь подальший розвиток логіки переконливо спростовує такий архаїчний погляд на її природу.

Варто зазначити, що множинність логічних систем значною мірою зумовлена тими припущеннями онтологічного характеру, які можна приймати щодо логічного світу, на який спирається відповідна логічна система. Своєю чергою, прийняття або відкидання певних онтологічних передумов породжує дедалі нові логічні світи. Інакше кажучи, множинність логічних систем є прямим наслідком множинності логічних світів. Цю ситуацію можна порівняти з тією, що склалася в геометрії: якщо спершу побудову неевклідових геометрій сприймали як витончену, хоча й малопрактичну інтелектуальну вправу, то згодом утвердилось розуміння, що кожна така геометрія відповідає певному геометричному світові або геометричному просторові зі своїми специфічними властивостями. Так, можна говорити про евклідов простір, псевдоевклідов простір, гільбертів простір, банахів простір тощо. Так само можна вести мову про безліч можливих логічних світів, що лежать в основі різних логічних систем. Кількість таких світів, вочевидь, є нескінченною, адже онтологічні постулати, які можуть бути покладені в основу того чи того логічного світу, навряд чи піддаються якомусь обґрунтованому обмеженню. Нижче коротко охарактеризуємо деякі з найбільш відомих логічних світів.

Світ Парменіда–Гегеля. Характеризується наявністю лише одного істиннісного значення. Істина і хиба в ньому нерозрізнені – вони зливаються в єдине значення; буття тотожне небуттю. Досить виразну характеристику цього логічного світу подано в першому розділі «Великої логіки» Гегеля.

Буття, чисте буття, без будь-якої подальшої визначеності. У своїй невизначеній безпосередності воно рівне лише самому собі, але й не нерівне іншим, не має відмінностей ані всередині себе, ані ззовні. [...] Це чиста невизначеність і порожнеча. [...] Буття, невизначена безпосередність, насправді є ніщо, і не більше і не

менше, ніж ніщо. Ніщо, чисте ніщо; це проста рівність із самим собою, повна порожнеча, відсутність визначеності та змісту; нерозрізнення в собі. [...] Відтак, ніщо – це та сама визначеність, чи, радше, невизначеність, а отже, те саме, що й чисте буття. Отже, чисте буття і чисте ніщо – це одне й те саме.⁶⁶

Зрозуміло, що в такому світі немає виділених істиннісних значень, адже логічний об'єкт лише один – і його просто нема з чого виокремлювати. Відтак на основі цього світу неможливо визначити ані поняття закону логіки, ані поняття логічного слідування. Строго кажучи, жодна логіка у світі Парменіда–Гегеля неможлива (хіба що діалектична), і ми маємо тут, по суті, вироджений логічний світ.

Світ Фреге. Містить два класичних істиннісних значення – «істину» і «хибу». Це один із найбільш докладно досліджених логічних світів. Виділеним значенням у ньому є «істина». У цьому світі безроздільно панують закони класичної логіки, формалізовані та кодифіковані Фреге у «Записі понять», а також Уайтхедом і Расселом у *Principia Mathematica*.

Світ Брауера. Л.Е.Я. Брауер започаткував один із найвпливовіших напрямів обґрунтування математики – інтуїціонізм. Він наполягав, що висловлювання не може вважатися істинним, якщо у нього відсутнє *конструктивне доведення*. Цей світ також містить два істиннісні значення, але порівняно зі світом Фреге істина тут набуває додаткової якісної характеристики – вона витлумачується як *конструктивна істина*. Висловлювання вважається конструктивно істинним, якщо воно має конструктивне доведення. Значення «хиба» залишається неконструктивним і тлумачиться як проста відсутність доведення. Виділене значення – «конструктивна істина». Логіка цього світу – інтуїціоністська логіка, аксіоматизована Арендтом Гейтінгом.

Світ Лукасевича–Кліні. Як уже зазначалося, з появою цього світу ми вперше виходимо за межі двозначної (фрегевської) парадигми. До його складу входять три істиннісні значення: «істина», «хиба» та «ні істина, ні хиба» (невизначеність, невідомість). Виділеним значенням залишається «істина». Можливими аксіоматизаціями цього світу є тризначна логіка Лукасевича або тризначна логіка Кліні.⁶⁷

⁶⁶ Гегель Г.В.Ф. Наука логіки. Частина перша. Об'єктивна логіка. Книга перша. Вчення про буття. Перший розділ. Визначеність (якість). Перший розділ. Буття.

⁶⁷ Див.: Lukasiewicz J. On three-valued logic // Selected Works, Amsterdam: North-Holland, 1970. – P. 87-88; Kleene S.C. Introduction to Metamathematics, Amsterdam: North-Holland Publishing Co.; Groningen: P. Noordhoff, 1952.

Світ Пріста. Грем Пріст запропонував свою «логіку парадокса»,⁶⁸ засновану на ідеї, що для деяких висловлювань парадоксальність не є чимось таким, що має бути обов'язково усунене, а становить нормальний стан, який відображає їхню сутнісну (суперечливу) природу, не зведену ані до істини, ані до хиби. До таких висловлювань, наприклад, належить твердження «Це висловлювання є хибним», яке формулює знаменитий парадокс брехуна. В онтологічному сенсі це означає, що світ Пріста також містить три істиннісні значення, але відрізняється від попереднього світу новою інтерпретацією третього значення – «разом істина і хиба» (суперечність, парадокс). Виділеними значеннями є «істина» і «разом істина і хиба». На основі цього світу виник цілий напрям сучасної неklasичної логіки – *паранесуперечлива логіка*, у якій не діє класичний принцип, за яким із суперечності випливає будь-яке висловлювання.

Світ Данна-Белнапа. Нуел Белнап, спираючись на деякі ідеї Дж.М. Данна,⁶⁹ запропонував цікаву інтерпретацію істиннісних значень як різновидів інформації, що повідомляється комп'ютеру. У цій інтерпретації є чотири базисних істиннісних значення: «істина» (комп'ютеру повідомлено, що висловлення є істинним), «хиба» (комп'ютеру повідомлено, що висловлення є хибним), «нічого» (комп'ютеру не повідомлено жодної інформації про висловлення), «обидва» (комп'ютеру повідомлено суперечливу інформацію про висловлення). Виділеними значеннями тут є два – «істина» і «обидва». Логікою цього «комп'ютерного світу» виступає система *релевантного слідування першої степені*, розроблена Андерсоном і Белнапом.⁷⁰

Зауважмо, що відношення між логічними світами та логічними системами не є взаємно однозначним: один і той самий світ може слугувати підґрунтям для кількох логічних систем, які варіюються залежно, зокрема, від умов істинності, визначених у цьому світі для логічних зв'язок. Утім, неможливо уявити собі логічну систему, що не спиралася б на жоден логічний світ.

⁶⁸ Див.: Priest G. The logic of paradox // Journal of Philosophical Logic, 8, 1979. – P. 219–241.

⁶⁹ Див.: Dunn J.M. Intuitive semantics for first-degree entailment and «coupled trees» // Philosophical Studies, 29, 1976. – P. 149–168.

⁷⁰ Anderson A.R., Belnap N.D., Entailment: The Logic of Relevance and Necessity. Vol. I, Princeton: Princeton University Press, 1975.

8. Висновки

У цій статті ми спробували показати, чому істиннісні значення відіграють таку важливу роль у сучасній логіці та філософії. Введення поняття істиннісного значення в науковий обіг дало змогу радикально спростити й істотно просунути вперед аналіз низки проблем логіко-семантичного характеру, а також прояснити деякі складні питання, пов'язані з експлікацією категорій істини й хибі. За допомогою істиннісних значень ці ключові для філософії сутності отримують переконливе тлумачення як особливого роду абстрактні об'єкти, дослідженням яких має займатися логіка. У такий спосіб логіка набуває онтологічного обґрунтування як справді філософська дисципліна, предметом якої є найдосконаліші (хоча й не обов'язково найкращі) з усіх можливих світів – логічні світи.

References

1. *Anderson A.R.*, *Belnap N.D.*, *Entailment: The Logic of Relevance and Necessity*. Vol. I, Princeton: Princeton University Press, 1975.
2. *Anderson D.* and *Zalta E.* Frege, Boolos, and logical objects // *Journal of Philosophical Logic*, 33, 2004. – P. 1-26.
3. *Barwise J.*, *Perry J.*, *Semantic innocence and uncompromising situations* // *Midwest Studies in the Philosophy of Language*, VI, 1981. – P. 387–403.
4. *Burge T.* Frege on truth // *Frege Synthesized*, Dordrecht: Reidel, 1986.
5. *Carnap R.* *Introduction to Semantics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942.
6. *Carnap R.* *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago: The University of Chicago Press, 1947.
7. *Church A.* *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1956.
8. *Church A.* *Propositions and sentences* // *The Problem of Universals*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1956. – P. 1-11.

9. *Church A.* Review of Rudolf Carnap, Introduction to Semantics // The Philosophical Review, 52, 1943. – P. 298–304.
10. *Davidson D.* Truth and meaning // Synthese, 17, 1967. – P. 304–323.
11. *Davidson D.* True to the facts // Journal of Philosophy, 66, 1969. – P. 748–764.
12. *Dunn J.M.* Intuitive semantics for first-degree entailment and «coupled trees» // Philosophical Studies, 29, 1976. – P. 149–168.
13. *Frege G.* Der Gedanke. Eine logische Untersuchung // Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, 1, 1918.
14. *Frege G.* Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
15. *Frege G.* Funktion und Begriff // Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
16. *Frege G.* Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988.
17. *Frege G.* Logik // Schriften zur Logik und Sprachphilosophie, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001.
18. *Frege G.* Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlaß, Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 2001.
19. *Frege G.* Über Sinn und Bedeutung // Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
20. *Frege G.* Wissenschaftlicher Briefwechsel, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976.
21. *Gabriel G.* Frege als Neukantianer // Kant-Studien, 77, 1986. – S. 84–101.
22. *Gabriel G.* Fregean connection: Bedeutung, value and truth-value // The Philosophical Quarterly, 34, 1984. – P. 372–376.
23. *Gödel K.* Russell's mathematical logic // The Philosophy of Bertrand Russell, Evanston: Northwestern University Press, 1944. – P. 123–154.

24. *Grossmann R.* The Existence of the World, London: Routledge, 1992.
25. *Kleene S.C.* Introduction to Metamathematics, Amsterdam: North-Holland Publishing Co.; Groningen: P.Noordhoff, 1952.
26. *Lewis C.I.* The modes of meaning // Philosophy and Phenomenological Research, 4(2), 1943. – P. 236–249.
27. *Lowe J.* Objects and criteria of identity // A Companion to the Philosophy of Language, Oxford & Cambridge MA: Basil Blackwell, 1997. – P. 628–629.
28. *Lowe J.* The metaphysics of abstract objects // The Journal of Philosophy, 92, 1995. – P. 509–523.
29. *Lukasiewicz J.* Aristotle's Syllogistic From the Standpoint of Modern Formal Logic. Oxford: Clarendon Press, 1957.
30. *Lukasiewicz J.* On three-valued logic // Selected Works, Amsterdam: North-Holland, 1970. – P. 87–88.
31. *Lukasiewicz J.* Two-valued logic // Selected Works, Amsterdam: North-Holland, 1970. – P. 89–109.
32. *Lukasiewicz J.* On determinism // Selected Works, Amsterdam: North-Holland, 1970. – P. 110–128.
33. *MacFarlane J.* Review of Stephen Neale, Facing Facts // Notre Dame Philosophical Reviews, 2002. URL: <https://ndpr.nd.edu/reviews/facing-facts/>
34. *Neale S.* Facing Facts, Oxford: Oxford University Press, 2001.
35. *Neale S.* The Philosophical Significance of Gödel's Slingshot // Mind, 104, 1995. – P. 761–825.
36. *Perry J.* Evading the slingshot // Philosophy and Cognitive Science: Categories, Nonsconsciousness, and Reasoning, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.
37. *Popper K.* Objective Knowledge. An Evolutionary Approach, Oxford: Clarendon Press, 1994. – P. 106–128.
38. *Priest G.* The logic of paradox // Journal of Philosophical Logic, 8, 1979. – P. 219–241.

39. *Quine W.V.O.* Ontological Relativity and Other Essays, New York: Columbia University Press, 1969.
40. *Quine W.V.O.* Reference and modality // From a Logical Point of View, Cambridge: Harvard University Press, 1953. – P. 139–159.
41. *Quine W.V.O.* Word and Object, New York: John Wiley and Sons; Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960.
42. *Ruffino M.* Wahrheit als Wert und als Gegenstand in der Logik Freges // Das Wahre und das Falsche: Studien zu Freges Auffassung von Wahrheit, Hildesheim: Olms, 2003. – S. 203–221.
43. *Tarski A.* Der Wahrheitsbegriff in formalisierten Sprachen // Studia Philosophica, 1, 1935. – P. 261–405.
44. *Windelband W.* Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte, 5. Auflage, Bd. 1, Tübingen, 1915.

TRUTH AND FALSITY: WHAT ARE TRUTH VALUES AND WHY DO WE NEED THEM

Yaroslav Shramko

Abstract. The paper offers a systematic analysis of the notion of a truth value and its significance for logic and the philosophy of language. The point of departure is Gottlob Frege's conception according to which sentences are construed as names of special objects, namely truth values, identified in the classical case with truth and falsity. The paper explicates the role of truth values in Frege's functional analysis of language and shows their importance for the development of extensional semantics and for the rigorous formalization of logical connectives as truth-valued functions. It is argued that the introduction of truth values makes it possible to dispense with a separate semantic category of sentences and to provide a uniform semantic interpretation of predicates and logical operators within a single functional framework. Particular attention is paid to the problem of the categorial status of truth. Drawing on Fregean considerations and later philosophical developments, the paper defends the view that truth should not be understood as a property but rather as an abstract object. This ontological interpretation allows one to avoid well-known difficulties associated with the identification of truth bearers and with the undesirable «multiplication of truths» across different kinds of entities. A substantial part of the discussion is devoted to the slingshot argument in the versions developed by Church, Gödel, and Davidson, which is examined as a formal and semantically motivated justification of the thesis that all true sentences share one and the same value, whereas all false sentences share another. On this basis, the paper advances an ontological account of truth values as abstract logical objects. In the concluding sections, logic is interpreted as a science concerned primarily with truth values, and the plurality of logical systems is explained by the diversity of possible logical worlds and by different assumptions regarding the number, structure, and status of truth values.

Keywords: truth value, truth, falsity, Gottlob Frege, slingshot argument, abstract objects, extensionality, logical connectives, logic, logical worlds.

Надійшла до редакції 24 липня 2025 р.

Прийнята до друку 15 вересня 2025 р.

Опублікована 20 грудня 2025 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](https://orcid.org/0000-0003-4843-0328)



shramko@rocketmail.com



[https:// doi.org/10.31812/apm.v27.01](https://doi.org/10.31812/apm.v27.01)

НАРАТИВНА ТЕОРІЯ ІСТОРИЧНОГО ЗНАННЯ: ІСТОРИЧНА НАУКА НА ШЛЯХУ ДО МЕТОДОЛОГІЧНОГО КОСМОПОЛІТИЗМУ

Олена Мішалова

Анотація. Стаття присвячена розгляду наративної теорії історичного знання як сукупності окремих концепцій наративної філософії історії другої половини XX – початку XXI ст. Авторка коротко звертає увагу на дискусію між ранніми наративістами та їхніми критиками, а також розглядає їхні аргументи, дебати з приводу яких заклали методологічний фундамент для подальшого розвитку наративної філософії історії в межах аналітичної філософської традиції. Завдяки тому факту, що окремі наративні концепції історичного знання часто конкурували одна з одною, вони активно залучали концептуальні й методологічні інструменти інших філософських шкіл та підходів. З часом це призвело до формування унікальної особливості наративної філософії історії – методологічної відкритості, яка своєю чергою закладає засади методологічного космополітизму історичної науки як широкого комплексу знань.

Авторка формулює й аналізує такі особливості наративної теорії історичного знання, як методологічна відкритість, відкритість до критики, наративна толерантність, перспективізм та інструменталістське розуміння історичного наративу. Підкреслюється, що завдяки вищезазначеним концептуальним засадам наративна теорія історичного знання може розглядатися як самостійний комплексний підхід у філософії гуманітарного пізнання. Слід зазначити, що завдяки своїй внутрішній різноманітності й методологічній відкритості наративна теорія історичного знання, представлена синтезом різних філософських концепцій та підходів, відіграє важливу роль у сучасній філософії історії й претендує на статус космополітичної методологічної системи. Широко залучаючи принципи й методи дослідження як аналітичної філософії, так і інших філософських шкіл (прагматизм, феноменологія, внутрішній реалізм), а також теорії літератури, наративний підхід у теорії історичного пізнання генерує значний концептуальний потенціал й забезпечує методологічні інструменти для опрацювання історичного минулого.

Ключові слова: філософія історії, наратив, методологічний космополітизм, теорія, плюралізм.



Методологічна неоднозначність історії відкриває можливості для творчого коментування минулого і сьогодення, яких не має жодна інша дисципліна.

Хейден Вайт

Наративна теорія історичного знання являє собою сукупність окремих, часто конкуруючих, концепції наративної філософії історії другої половини ХХ – початку ХХІ ст. Терміни «наративізм» та «наративісти», як зазначає Єва Доманська, вперше вжив Вільям Дрей для позначення теоретиків історії, які у своїх працях приділяють серйозну увагу питанням природи та ролі наративу в історичних дослідженнях.¹ Дрей зазначав, що наративісти – це «філософи, які наголошують на центральній ролі наративу в історії». До них він відносив таких філософів історії, як Мортон Вайт, Волтер Геллі та Артур Данто, і наголошував, що наративісти внесли свіжий погляд у сучасну філософську дискусію про написання історії.²

Проте Дрей також наводить основні аргументи критиків наративістського підходу, які вбачають в наративі лише спосіб, за допомогою якого історики просто «записують» те, що вони відкрили у процесі історичного дослідження.³ Зокрема, з погляду Моріса Мандельбаума, наратив неминуче спрощує минуле у характерний для нього спосіб. Мається на увазі жорстка лінійно-сюжетна послідовність історичного твору, яку вибудовує історик, пишучи наративну історію. Тому наратив за своєю природою унеможливорює задовільне пояснення історичних подій, включених до нього. Ба більше, увага до наративного аспекту історичних творів відвертає філософів від вивчення тих особливостей історії, які роблять її формою дослідження чи пізнання.⁴

Крім Мандельбаума, серед критиків наративістської позиції слід згадати також Леона Голдстейна, який підкреслює, що історія є способом пізнання минулого, а не просто видом дискурсу, тому наратив не може бути сутністю історії. Як і Мандельбаум, Голдстейн вважає, що фокусування уваги теорії історії на наративній формі історичного викладу призводить до зменшення дослідницької уваги до вивчення

¹ Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле. Київ : Ніка-Центр, 2012. – С. 30.

² Drey W.H. On the nature and role of narrative in historiography. *History and Theory*. 1971. Vol. 10. № 2. – P. 153, 155.

³ *Ibid.* – P. 154.

⁴ Mandelbaum M. A note on history as narrative. *History and Theory*. 1967. Vol. 6. № 3. – P. 414-416.

епістемологічних особливостей історії як виду пізнання.⁵ Проте в той же час в своїх розмірковуваннях він, фактично, виходить з тієї самої настанови про опосередкованість історичного пізнання, що й наративісти, а також ґрунтовно розробляє теорію історичного пізнання у конструктивістському дусі, посилюючи епістемологічний та онтологічний виміри наративної теорії історії (історик створює наративи (тексти), а сукупність наративів своєю чергою створює єдину доступну для сприйняття історика реальність минулого – історичне минуле). Історик не має чуттєвого досвіду у сприйнятті подій, які він прагне дослідити, тобто «сконституювати» – у голдстейнівській термінології. Ба більше, він наголошує, що історик завжди має справу лише з тим матеріалом, який зберігся, і «втручається в історичне минуле з точки зору свідчень, але це можна сказати лише в переносному сенсі й не слід сприймати буквально».⁶ Тому є підстави стверджувати, що Голдстейн ставить себе в принципову опозицію до наративістів передусім через обмежене розуміння наративу, пропоноване деякими ранніми наративістами, тобто як історичного твору в оповідній літературній формі, сюжет якого розгортається навколо опису зміни когось або чогось. Так, наприклад, він критикує Геллі за зведення функції історії до «розповідання історій» про певних історичних персоналій (які діють у власних інтересах), для чого найбільш підходить «наративна форма», оскільки вона дозволяє показати мотиви дій окремих людей. В такому розумінні ми не можемо застосовувати наратив для опису і пояснення історії держав, суспільних рухів, стилів архітектури чи філософських шкіл, тому більша частина предметного поля історії залишається поза увагою «наративної» історії, як її розумів Гелі.⁷ Голдстейн підсумовує:

Наративісти вимагають, щоб історик розповідав історію, в ході якої зміни стають очевидними і зрозумілими, оскільки це вимагається правилами самої історії.⁸

Тут слід частково погодитися з критикою Дрея та Голдстейна, тому що категорія «історичної зміни» справді є важливою для класичних наративістів. Наприклад, в концепції Данто пояснювальна функція наративу пов'язується саме з поясненням «зміни».

Данто пише:

⁵ Goldstein L. *Historical Knowing*. Austin & London: University of Texas Press, 1976. – P. 17, 154.

⁶ *Ibid.* – P. 125

⁷ *Ibid.* – P. 156, 169, 173.

⁸ *Ibid.* – P. 171.

Оповідь певною мірою вже являє собою форму пояснення. [...] Оповідь і описує, і пояснює одночасно.⁹

Це відбувається тому, що оповідь створює природний контекст, в якому подія набуває історичного значення. Коли ми говоримо про історичні пояснення, зауважує Данто, важливо розуміти, що експланандум в такому випадку описує не просто подію – те, що відбулося, а зміну, пов'язану з подією (чи подіями, явищами, процесами). Тобто, експланандум, хоча й неявно, є описом зміни.¹⁰

Ідею Данто про наратив як специфічний для історичної науки спосіб пояснення продовжує розвивати в межах сучасної аналітичної традиції Пол Рот. Він наголошує, що «сутнісно наративні пояснення» або пояснення в наративній формі спрямовані на пояснення наративних речень, тобто експланандум у таких поясненнях представлений у формі наративних речень. Рот намагається показати, що лише в межах наративу можуть бути пояснені події, про які стверджується у формі наративних речень (які додатково можуть містити також оцінку цих подій), тому що, по-перше, як у ролі експланандума, так і в ролі експлананди у них виступають наративні речення; по-друге, наративні пояснення унікально підходять для пояснення того знання про події, яке може бути відомим про них лише ретроспективно і представлено у формі наративних речень; по-третє, наратив буквально «створює» те, що він одночасно має пояснювати. Він має на увазі, що сутнісно наративні пояснення фактично створюють подію, про яку йдеться в експланандумі. Відповідно, історична подія існує лише за умови, що їй надано певний опис. Цей опис своєю чергою робить можливим формулювання істинного твердження про цю подію. Саме тому те, що пояснюється за допомогою наративу, не може бути пояснене у будь-який інший спосіб.¹¹

Повертаючись до питання формування наративної теорії історичного знання, слід наголосити, що її засадничі положення були закладені протягом 1960-70-х рр. у працях таких філософів, як Данто, Луїс Мінк та Хейден Вайт, а також суттєво доповнені пізніше Франком Анкерсмітом.¹² На наше глибоке переконання, наративна філософія істо-

⁹ Danto A. C. *Narration and Knowledge*. New York : Columbia University Press, 2007. – P. 141.

¹⁰ *Ibid.* – P. 234, 245-246.

¹¹ Roth P. A. Essentially narrative explanations. *Studies in History and Philosophy of Science*. 2017. Vol. 62. – P. 43, 47, 50.

¹² Ankersmit F. R. *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*. Den Haag : Nijhoff, 1983.

рії залишається теоретичним базисом історичних досліджень до сьогодні. Дискусії й суперечності як між різними концепціями філософів-нарративістів, так і між нарративістами та іншими теоретичними підходами у сучасній філософії історії (наприклад, позиція «внутрішнього реалізму» Кріса Лоренца, пост-нарративізм Джоні-Матті Куукканена, прагматизм Вероніки Тоззі, чи феноменологічний підхід Голдстейна) лише посилює позиції нарративної теорії історії як концептуального підґрунтя сучасної історичної науки.

До засадничих концептуальних принципів нарративної теорії історичного знання слід віднести наступні: по-перше, методологічна відкритість, яка полягає у широкій можливості успішного поєднання ідей і методологічних засобів різних філософських традицій і підходів; по-друге, конструктивізм в теорії пізнання, який наголошує на тому, що історична реальність є сконструйованою або створеною істориками; по-третє, перспективізм, який полягає в теоретичному осмисленні понять «точка зору», «часова перспектива», «культурний контекст», що дозволяє проводити науковий аналіз ідеологічного та ціннісного виміру історичних праць, а не просто відкидати його як щось «позанаукове»; по-четверте, відкритість до критики, що призводить до постійного перегляду наявного історичного знання у зв'язку з відкриттям нових фактів та/чи нових підходів у їхньому розумінні та поясненні; по-п'яте, нарративна толерантність, що має служити цілям гуманізації історії й сприяти терапевтичній функції історії; по-шосте, інструменталістське розуміння нарративу як форми організації історичного знання, найбільш адекватного для цілей історії як науки (опису, пояснення та інтерпретації минулого).

Методологічна відкритість полягає у широкій можливості успішного поєднання та імплементації концептуальних інструментів з різних філософських традицій і підходів. Яскравим прикладом методологічної міждисциплінарності є нарративна теорія історії Вайта, який ще в одній з ранніх своїх праць «Тягар історії» закликає до методологічного космополітизму історичної науки, до більшого залучення в сучасну філософію історії новітніх інструментів з теорії літератури та філософії науки.¹³ На його думку, історія завжди була мультидисциплінарною галуззю знань, схожою на бриколаж в плані своєї методології. Історики вимушені запозичувати з інших дисциплін об'єкти дослідження просто тому, що ці об'єкти «живуть» у тому ж світі, що й головні об'єкти вивчення історика. Так, наприклад,

¹³ White H. The burden of history. *History and Theory*. 1996. Vol. 5. № 2. – P. 126.

історики часто досліджують економічні явища та мистецькі феномени поряд з політичними й соціальними структурами, 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 «ззовні». ¹⁴ Тому у своїй теорії історії Вайт намагається продуктивно поєднати здобутки аналітичної та континентальної традицій у філософії історії, зокрема ґрунтовно досліджує епістемологічні напрацювання Мішеля Фуко, одного з провідних французьких постструктуралістів. ¹⁵ Єжи Топольський проводить пряму паралель між засадничими ідеями Вайта та Мішеля Фуко й Ролана Барта. Так, Фуко у своїй концепції епістем та в межах розробки «археологічного» методу звертається до пошуку й розгляду структур, які організовують науковий дискурс. Нескладно помітити, звертає увагу Топольський, що описані Вайтом риторичні та літературні форми, які керують історичною нарацією, вписуються в широкий потік різноманітних структуралістських можливостей, схильних продемонструвати, що не стільки свідомий вибір автора, скільки панівні у певний період схеми мислення (використовувані значною мірою неусвідомлено) або конвенції визначають плин цієї нарації. ¹⁶

Вайт активно залучає до теорії історії новації з сучасної теорії літератури з метою більш глибокого аналізу знаково-літературного виміру історичного наративу у його кореляції зі змістовно-семантичним виміром формальної аргументації. Як зазначає Доманська, у розумінні Вайта історія є передусім історіографією (писанням про історію), історіографічний текст являє собою «літературний артефакт», тому найважливішим завданням теорії історії виступає дослідження історичного наративу та правил, які керують історіописанням, наративні стратегії інтерпретації, а не лише пояснення чи описи. ¹⁷

Цікавим прикладом методологічної відкритості наративізму є розробка прагматично орієнтованої наративної філософії історії Вероніки

¹⁴ Domanska E. A conversation with Hayden White. *Rethinking History. The Journal of Theory and Practice*. 2008. Vol. 12. № 1. – P. 14.

¹⁵ White H. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1975. – P. 1, 3.

¹⁶ Топольський Є. Як ми пишемо та розуміємо історію. Таємниці історичної нарації. Київ: К.І.С., 2012. – С. 96.

¹⁷ Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле. Київ: Ніка-Центр, 2012. – С. 38.

Тоцці, яка має за мету імплементацію ідей прагматизму до наративної теорії історичного знання. Тоцці наголошує, що цей альянс (наративізму й прагматизму) посилить найбільш провокативну – а отже, більш продуктивну – тезу першого: що засоби продукування історичного письма є центральними для прояснення суперечок про минуле. У прагматичній концепції Тоцці наративізм стверджує, що значення дискурсу про минуле розкривається не у результаті його репрезентативного відношення до минулої реальності (незалежно від наших засобів «репрезентації»), а радше з погляду майбутніх наслідків прийняття таких дискурсів як відповідей на проблеми, що виникли у контексті наших нинішніх дослідницьких практик.¹⁸ Такі практичні наслідки не означають корисності, а натомість пов'язані з майбутньою процедурою доведення й обґрунтування і передбачають прийняття відповідальності за наші майбутні дії. Тому сама ідея про те, що історичні інтерпретації можуть бути етично нейтральними, є невинуватною. Запозичення з прагматизму поняття «практичного» (і «практичного значення») допомогло б нам усвідомити, чому історичні ідеї (наративи чи інтерпретації), вироблені академічною історіографією, літературою чи нефаківцями, є незрозумілими без врахування їхніх практичних наслідків. Іншими словами, завдяки кращому розумінню процесів виробництва історичного знання у сфері, відмінній від наукової історії, прагматичне поняття практичного пропонує засіб для розширення поля «історичного».¹⁹ Отже, робить висновок Тоцці, діалог між наративізмом й прагматичною філософією значення був би дуже продуктивним у двох аспектах: прагматичний підхід побудував би необхідні мости між різними формами привласнення минулого академічною історіографією, літературою та життям, водночас посилюючи програму наративізму як найбільш придатну для обговорення соціальної, етичної й політичної ролі академічної історії.²⁰

Важливою рисою наративістського підходу є його конструктивістська спрямованість. Конструктивізм в наративній теорії історичного знання чітко представлений у працях Данто і, зокрема, проявляється в його концепції «наративного речення». Поняття «наративне речен-

¹⁸ Tozzi V. Dewey, Mead, John Ford, and writing of history: pragmatist contributions to narrativism. *European Journal of Pragmatist and American Philosophy*. 2016. Vol. VIII. № 2. – P. 170.

¹⁹ Tozzi V. A pragmatist view on two accounts of the nature of our «connection» with the past: Hayden White and David Carr thirty years later. *Rethinking History*. 2018. Vol. 22. № 1. – P. 66.

²⁰ *Ibid.*

ня» було запропоноване ним для позначення і пояснення унікальної особливості історичного пізнання. Повний обсяг знань про ту чи іншу подію з минулого ми отримуємо через знання про події, котрі знаходяться у майбутньому стосовно цієї події, тобто залежно від того, з якими більш пізніми історичними подіями ми її пов'язуємо.²¹ Хоча наративні речення зустрічаються у різних типах оповідей та повсякденній мові, Данто вважає, що вони становлять специфічно історичний тип речень. Це речення, в яких історик посилається, як мінімум, на дві відділені у часі події, однак описує хронологічно більш ранню подію за допомогою більш пізньої події. Класичним прикладом такого речення, який часто наводить сам Данто, є наступне: «Тридцятилітня війна почалася у 1618 році». Це речення посилається на початок і завершення війни, однак описує у ньому лише початок війни. Беручи до уваги, що ця війна була названа «Тридцятилітня війна» через її тривалість, ніхто не міг охарактеризувати її як «Тридцятилітню війну» у 1618 році. З погляду Данто, використання наративних речень є відмінною рисою історичного знання, а їхній послідовний аналіз – одне з основних завдань сучасної філософії історії.²²

У випадку з наративними реченнями є важливими наступні моменти: по-перше, події, про які в них йдеться, мали місце (тобто про них є свідчення в історичних джерелах); по-друге, прямий (причинно-наслідковий) або опосередкований зв'язок між ними проводить історик; по-третє, саме історик обирає події, які він у такий спосіб пов'язує у межах історичного наративу. Це говорить про те, що історик є вільним у виборі горизонту подій, з якими він може пов'язати (описати й пояснити) ту чи іншу подію, створюючи наративні речення. Пол Рот на основі ґрунтовного філософського аналізу структури наративного речення приходить до висновку, що наратив являє собою природний спосіб пояснення в історії саме завдяки наративним реченням, які складають ядро історичного наративу і виконують пояснювальну функцію.²³

Справжній конструктивістський етап (чи реконструктивістський) в наративній філософії історії починається в роботах Вайта, на думку якого, традиційні «хроніка» та «історія» (*story*) становлять собою «примітивні елементи» історичного наративу, які виконують функцію

²¹ Danto A. C. *Narration and Knowledge*. New York : Columbia University Press, 2007. – P. 17.

²² Danto A. C. *Narrative sentences. History and Theory*. 1962. Vol. 2. № 2. – P. 146.

²³ Roth P. A. *Essentially narrative explanations. Studies in History and Philosophy of Science*. 2017. № 62. – P. 47, 50.

відбору історично значущого матеріалу.²⁴ Спочатку елементи історичного поля організовуються у хроніку подій для того, щоб ми мали уявлення про те, в якому порядку ці події відбувалися. Після цього хроніка подій організовується в історію шляхом наступного перетворення подій на компоненти свого роду «вистави» (або процесу їх становлення), яка має початок, середину і завершення. Така трансформація хроніки в історію є можливою завдяки тому, що одна частина подій у хроніці характеризується в термінах мотивів зав'язки, друга частина – в термінах мотивів розв'язки, третя частина – в термінах перехідних мотивів. Вайт зауважує, що історичні історії (*stories*) є організованими таким чином, щоб прослідковувати послідовність подій, які ведуть від зав'язок до локалізованих у часі розв'язок соціальних та культурних процесів, чого від хронік не вимагається. Іншими словами, у хронік завершення залишається відкритим. Вони також не мають зав'язки, оскільки починаються тоді, коли хроніст приступає до своєї роботи – фіксації подій. Разом з тим, усі історії мають помітну форму (навіть, якщо ця форма є образом ситуації хаосу), котра відрізняє події, поміщені в неї, від великої кількості інших подій, які може містити хроніка.²⁵

Продовжуючи цю ідею, Вайт йде далі й постулює більш глибокий – метаісторичний – рівень історичного мислення (або свідомості), на якому історик чи філософ історії обирає концептуальні стратегії пояснення, інтерпретації й репрезентації історичного матеріалу, здійснюючи префігуративний акт.²⁶ Він пише:

Я вважаю, що на цьому рівні історик здійснює, по суті, поетичний акт, в якому він заздалегідь уявляє собі [*prefigures*] історичне поле та конституює його як простір, куди він вносить специфічні теорії, які буде використовувати для пояснення того, «що насправді відбулося».²⁷

На думку Ойгена Зеленака, наративний підхід найбільш плідно розробляє й популяризує конструктивістську позицію у філософії історії. В межах самого наративізму він вирізняє дві версії конструктивізму – репрезенталізм (історичні тексти є репрезентаціями минулого) та нон-репрезенталізм (історичні тексти є результатом специфічних практик). Проте для обох цих позицій є характерним розуміння історичних

²⁴ White H. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1975. – P. 5.

²⁵ *Ibid.* – P. 5-6.

²⁶ *Ibid.* – P. 427, x.

²⁷ *Ibid.* – P. x.

текстів як складних конструкцій, а не просто описів минулого, а також наголошення активної креативної ролі істориків у формуванні точок зору чи генеруванні інтерпретацій минулого, які не відображають минулі події безпосередньо. Відповідно до думки Зеленака, завдяки цьому наративна теорія історичного знання внесла до загального контексту сучасної філософії історії такі ідеї: замість того, щоб просто знаходити факти, історики винаходять специфічні поняття і теорії, щоб пояснити дані з джерел; замість того, щоб копіювати існуючий порядок речей, історики нав'язують свій наратив або інші організаційні структури, щоб забезпечити осмислену презентацію минулих людських дій; трактування таких понять, як «Французька революція» чи «Перша світова війна» як оригінальних інструментів для роботи з минулим або як спеціальних прийомів історика для організації та висвітлення хаотичної інформації про минулі події; розуміння історичних текстів не як дзеркал (навіть не вибірових дзеркал) чи приблизних мап минулого, а радше як творчих конструкцій, запропонованих істориками для пояснення того, що відбулося в минулому.²⁸

Перспективізм та відкритість до критики як концептуальні засади наративної теорії історії окреслюються й ґрунтовно аналізуються Данто. Він вважає їх безпосередньо вкоріненими у саму природу історичного знання. Невід'ємний перспективізм історичного дослідження і, відповідно, постійний перегляд та переоцінка його результатів як наслідок відкритості до критики, являють собою необхідні умови функціонування історії як повноцінної системи знання. Данто зазначає, що в момент вчинення дій ми часто не усвідомлюємо того їхнього значення, котрим наділяємо її пізніше. У цьому полягає ключова особливість історичного впорядкування подій: історичні події постійно переописуються, а їхнє значення пере-оцінюється у контексті більш пізньої інформації. Завдяки цій інформації історик може сказати про події трохи більше, ніж свідки чи сучасники тих подій. У цьому полягає унікальна особливість та істотна перевага історичного бачення світу.²⁹ Данто пропонує нам уявний експеримент з Ідеальним хроністом та Ідеальною хронікою. Щоб не відбулося, Ідеальний хроніст дізнається про це миттєво, як тільки ті чи ті події сталися, навіть якщо все це відбулося лише у свідомості людини. Ідеальний хроніст також здатен миттєво записувати усі події у тій послідовності, в якій вони відбулися,

²⁸ Zelenak E. Two version of a constructivist view of historical work. *History and Theory*. 2015. № 54. – P. 209-210.

²⁹ Danto A. C. *Narration and Knowledge*. New York: Columbia University Press, 2007. – P. 11.

і у той спосіб, у який вони відбувалися. В результаті ми миттєво отримуємо опис подій, який можна назвати Ідеальною хронікою. Як тільки будь-яка подія стає минулим, її повний опис додається до Ідеальної хроніки. Ба більше, роботу Ідеального хроніста могла би виконувати машина (ШІ, як би ми сказали зараз). Таким чином, ми могли б отримати повний опис минулого, а різні частини Ідеальної хроніки практикуючі історики могли б розглядати як ідеальні описи, на які вони можуть спиратися і рівнятися у створенні своїх оповідей.³⁰ Однак, навіть якби історик справді отримав би таку Ідеальну хроніку і міг би її використовувати для вивчення подій, які його цікавлять, на рівні з будь-яким іншими свідченнями очевидців, він все одно не зміг би дізнатися про ці події все, що його цікавить. Ідеальна хроніка була б повним і досконалим описом того, що сталося, лише у розумінні повноти опису подій з погляду свідка, навіть якщо це Ідеальний свідок, здатний бачити все, що відбувається одразу і з усіх сторін. Данто зауважує, що цього замало у дослідженні минулого, тому що для будь-якої події існує клас описів, які не можуть бути результатом спостережень, і саме цих описів не було б в цій Ідеальній хроніці.

Всю істину про подію можна дізнатися лише після того, як подія відбулася, іноді через дуже довгий час, і цю частину історії можуть розповісти лише історики. Це те, чого не може знати навіть найкращий свідок. Те, чого ми свідомо позбавили Ідеального хроніста, було знання майбутнього.³¹

Отже, історичне знання ніколи не може бути завершеним або незмінним. Данто підкреслює, що ми завжди переглядаємо наші уявлення про минуле і припускати, що вони мають залишатися «незмінними» було б неправильно з точки зору духу історичного дослідження.³² Історик має унікальний привілей бачити події у часовій перспективі, тому не варто вважати недоліком ту обставину, що історик, віддалений у часі від подій, які він досліджує, не здатен знати їх так, як їх знали очевидці, тому що він і не мусить знати їх у такий спосіб.

Вся сутність історії полягає не в тому, щоб знати про події так, як про них могли б знати свідки, а в тому, щоб знати про них саме як історики – у зв'язку з більш пізніми подіями і як частини часових цілісностей. Відмовлятися від цієї виняткової переваги було б безглуздо, а з погляду історії – як згубно, так і нездійсненно. [...]

³⁰ *Ibid.* – P. 149.

³¹ *Danto A. C. Narration and Knowledge.* New York : Columbia University Press, 2007. – P. 151.

³² *Ibid.* – С. 143, 145.

Люди віддали б дуже багато, щоб мати можливість побачити свої дії очима майбутніх істориків.³³

Крім того, слід завжди пам'ятати, що у історика, як і у будь-якої іншої людини, є переконання, світоглядні настанови та конкретні інтереси. Це не перешкоджає і не зменшує можливості історика досягати своєї «мінімальної цілі», як її називає Данто, – висловлювати істинні твердження про минуле. Історична оповідь завжди є вибірковою, вона на щось звертає увагу як на більш важливе в контексті дослідження, а щось, як менш важливе, залишає поза розглядом. Ба більше, у історика можуть бути й інші мотиви говорити про одні події і не згадувати про інші. Наш спосіб організації минулого, наполягає Данто, є каузально пов'язаним з нашими конкретними інтересами.³⁴

Ми не можемо уявити собі ані історію без організуючих схем, ані ці організуючі історичні схеми окремо від конкретних людських інтересів.³⁵

На думку Вайта, не існує позаідеологічних засад, на основі яких було б можливим об'єктивно розглядати різні концепції історичного процесу та історичного знання, до яких апелюють різні ідеології. Тому не можна стверджувати, що одна концепція історичного знання є більш «реалістичною» чи «науковою», аніж інша, не проявляючи водночас певної упередженості стосовно того, якою має бути специфічно історична чи соціальна наука. У своїй теорії історії він намагається показати, у який спосіб ідеологічні переконання є включеними у спроби історика пояснити історичне поле та сконструювати вербальну модель історичних процесів в оповіді (наративі).³⁶

Практичний інтерес історика детально аналізує у праці *Історичне знання та історична дійсність: на захист «внутрішнього реалізму»* Кріс Лоренц, успішно імплементуючи до наративної теорії історичного знання концепцію внутрішнього реалізму Хіларі Патнема. На думку Лоренца, нормативні аспекти, пов'язані з вибором перспективи бачення минулого, є найбільш важливими в історіографії, тому що історики сперечаються про них найбільше. Подібно до описових тверджень, в історичних наративах нормативні твердження не існують поодинокі, а

³³ *Ibid.* – Р. 183.

³⁴ *Ibid.* – Р. 30-31, 33.

³⁵ *Ibid.* – Р. 111.

³⁶ *White H. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe.* Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1975. – Р. 26.

з'являються одне за одним, оскільки вони взаємопов'язані на концептуальному рівні. Як описові твердження спираються на теорії спостереження, так і нормативні твердження завжди спираються на теорії моралі, які цілком очевидно виступають у ролі базового знання. Більш того, доти і у тій мірі, допоки спільноти людей будуть виводити свою ідентичність з історії, написання історії буде зберігати нормативний і практичний характер. Цей безпосередній взаємозв'язок між історією та ідентичністю (або «практичний інтерес історії») може пояснити, чому марно намагатися виключити етичні дискусії з практики історіописання. Зазвичай, явно протилежні фактуальні твердження виявляються укоріненими в неявних протилежних нормативних судженнях. Тому, наголошує Лоренц, про нормативні погляди істориків краще від самого початку відкрито домовитися (задекларувати й піддавати науковому аналізу, а не відкидати з позиції «етичного нейтралітету»), що в результаті дозволить посилити раціональність історичних дискусій.³⁷

Наступною концептуальною засадою наративного підходу у філософії історії є наративна толерантність, під якою тут пропонується розуміти рішучу відмову від нав'язування свого історичного наративу іншим («історію пишуть переможці»), а натомість можливість включення в наратив голосів різних історичних дієвців та враховування різних позицій, не зводячи загальні висновки дослідження до «єдиного знаменника», особливо в ситуаціях з довготривалими історичними конфліктами. Проте, важливо насамперед підкреслити, що це не стосується доведених випадків злочинів проти людяності та порушень норм міжнародного права.

Ідейним підґрунтям концепту наративної толерантності можна вважати теоретичні напрацювання Данто, Вайта, Голдстейна та Рота. Так, Рот обстоює ідею множинності минулого, що є можливим з урахуванням тієї обставини, що конструювання минулого завжди певною мірою залежить від соціально опосередкованих домовленостей щодо відповідності наших описів і досвіду, як це відбувається й щодо теперішнього. Рот стверджує, що минуле конструюється (а не знаходиться), і наголошує на пріоритеті класифікації над сприйняттям у порядку розуміння та перевірки історичних знань. Такі речі, як події, факти, дії, види існують і мають пояснення лише в теорії. Відповідно до думки Рота, часова відстань у випадку з історичним знанням може

³⁷ Lorenz C. Historical knowledge and historical reality: a plea for «internal realism». *History and Theory*. 1994. Vol. 33. № 3. – P. 317-318, 321-322.

підкреслювати деякі проблеми розуміння інших і того, що вони робили в минулому, але підняті проблеми не є унікальними для теорії знання як такої.³⁸ Рот зазначає, що постійні зміни в тому, як ми описуємо та оповідаємо про події минулого, не змінюють «саме минуле», а лише змінюють наше сприйняття того, що сталося в минулому. Він стверджує:

З огляду на альтернативні способи структурування того, що відбувається, зміни в описі можуть змінити відносини між подіями, що приписуються минулому, а отже, і те, як структуроване таким чином минуле впливає на те, що стає можливим у майбутньому. Множинність минулого виникає тому, що формування минулого певною мірою залежить від соціально опосередкованих домовленостей про відповідність між описами й досвідом. Навіть те, що ми вважаємо ознакою того, що може змінюватися, а що ні, залежить від можливості описових змін чи перекласифікації, тому людські історії продовжуватимуть розкривати множинність минулого.³⁹

Іншими словами, більшість категорій, які ми зазвичай використовуємо для конструювання минулого, значною мірою залежать від соціально обумовлених наративних стратегій сьогодення.

Новаторська позиція Рота узгоджується з думкою Данто, який стверджує, що минуле саме по собі не змінюється, однак змінюється наш спосіб його організації. З минулим самим по собі нічого не може статися, щоб змінило його чи зробило його «хибним», однак з часом ми все більше відчуваємо потребу у додаванні нових або більш «свіжих» описів тих чи інших подій та процесів.⁴⁰ Отже, постійних змін зазнають «часові цілісності», у які історик організовує історичні події за допомогою наративу, а не історичні події самі по собі. Відповідно, результати історичних досліджень є відкритими для постійного переопишування згідно зі змінами в описових й наративних стратегіях.

Рот також обґрунтує свою ідею множинності минулого за допомогою запропонованого Голдстейном розмежування між двома дійсностями минулого: дійсне минуле (*real past*), яке існує поза сукупністю історичних текстів і безпосереднім досвідом істориків, та історичне минуле (*historical past*), яке представлено сукупністю історичних текстів або наративів і створюється – конституюється – істориками. Голдстейн також підкреслює, що ми не знаходимо історичні факти в минулому,

³⁸ Roth P.A. The pasts. *History and Theory*. 2012. Vol. 51. №3. – P. 333-336.

³⁹ Там само. – P. 339.

⁴⁰ Danto A.C. *Narration and Knowledge*. New York: Columbia University Press, 2007. – P. 166-167, 180.

оскільки факт – це твердження про минуле, сформульоване істориком на основі досліджень.

Історичні факти є продуктами або результатом історичних досліджень. [...] Ми просто не маємо іншого підходу до людського минулого, як шляхом історичних досліджень.⁴¹

Ідея, що історичні факти існують лише в думках, мові й дискурсі, не є новою для наративної теорії історії. Концептуальне розрізнення між історичною подією (станом речей, що відбувся в певному часі й просторі) та історичним фактом (твердженням про цей стан речей) було чітко сформульоване Вайтом. Події відбуваються і більш-менш правильно відображаються в історичних текстах, тоді як факти теоретично конструюються в думках та/або уявно в уяві. В інтерв'ю Еві Доманській він зізнався, що його розуміння історичного факту як «події, якій надано опис», він запозичує у Данто.⁴² Згідно з Данто, факт – це подія, якій надано наративний опис, тому одна й та сама подія може складати основу для великої кількості історичних фактів.⁴³ Проте це не означає панування релятивізму. Вайт наголошує, що історик завжди має справу з «дійсними подіями». Ці події є дійсними не тому, що вони відбулися, а тому, що вони запам'яталися і були зафіксовані в хронологічному порядку. Щоб вважатися історичною, подія повинна мати принаймні дві оповіді про своє виникнення. Якщо не можна уявити принаймні дві версії одного й того самого набору подій, історик не має підстав претендувати на істинну розповідь про те, що насправді сталося. Таким чином, історія як наука належить до категорії того, що можна назвати «дискурсом про дійсне».⁴⁴

Таким чином, ми доходимо до парадоксального висновку: минуле, як воно нам є даним, є сконструйованим, множинним і водночас дійсним. Ця ситуація вимагає від нас розробки додаткових концептуальних й методологічних інструментів для роботи з історичним знанням. Принцип наративної толерантності являє собою один з таких інструментів. Наративна толерантність як принцип історіописання означає відмову від нав'язування власного національного історичного

⁴¹ *Ibid.* – P. 88-89.

⁴² Domanska E. A conversation with Hayden White. *Rethinking History. The Journal of Theory and Practice*. 2008. Vol. 12. № 1. – P. 5-6.

⁴³ Danto A. C. *Narration and Knowledge*. New York : Columbia University Press, 2007. – P. 235.

⁴⁴ White H. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore & London : The Johns Hopkins University Press, 1987. – P. 20.

наративу іншим країнам. Наративна толерантність як методологічний інструмент – це спосіб написання історичного наративу, що включає принаймні два погляди на певну послідовність історичних подій, за винятком випадків порушення міжнародного права та злочинів проти людяності. Наприклад, не може бути пояснення Голокосту або Голодомору з точки зору організаторів цих злочинів – відповідно, нацистського та радянського режимів. Це також передбачає уникнення використання виразів, що провокують мову ворожнечі в практиці історіографії, таких як «одвічний ворог», «нескінченна ворожнеча» чи «славетна перемога», оскільки вони слугують тригерами для відновлення минулих конфліктів та заохочують ворожість і войовничість.

Інструменталістське розуміння наративу як форми організації історичного знання, найбільш прийнятного для цілей історії як науки (опису, пояснення та інтерпретації минулого), ми зустрічаємо передусім у концепції Данто. Воно відображається в його програмному твердженні:

Відмінність між історією та наукою полягає не у тому, що історія застосовує, а наука не застосовує організуючі схеми, які виходять за межі того, що є даним. Обидві це роблять. Відмінність полягає у тому виді організуючих схем, які застосовує кожна з них. Історія розповідає історії.⁴⁵

Данто вважає історичні наративи та наукові теорії універсальними схемами організації знання. Пізнання минулого стає доступним для нас лише вивідним шляхом, а такі висновки явно чи неявно спираються на певні теоретичні твердження, котрі пов'язують наявні свідчення з фактами минулого. Тому історик у своїй роботі так само застосовує теорії та гіпотези, як це роблять науковці.⁴⁶ Завданням історика, слушно зазначає Данто, має бути не просте відтворення минулого, а певна його організація. Відповідно, історичний наратив являє собою спосіб організації минулого у часові цілісності шляхом опису та пояснення широкомасштабних історичних змін з використанням часової перспективи, відображеної у наративних реченнях.⁴⁷

Таке інструменталістське визначення історичного наративу дозволяє розглядати його як свого роду функціональний аналог теорії у науці, що структурує та пояснює історичний матеріал («структура,

⁴⁵ *Danto A. C. Narration and Knowledge. New York : Columbia University Press, 2007. – P. 111.*

⁴⁶ *Ibid.* – P. 102.

⁴⁷ *Ibid.* – P. 255.

яка накладається на події»), а також потребує перевірки і фактологічного підтвердження. Однак, як зазначає Данто, слід враховувати ту обставину, що на відміну від загальних теорій, історичні наративи завжди прив'язані до місця і часу свого написання, являючи собою відповіді на конкретні історичні питання.⁴⁸

Інструменталістський підхід до розуміння природи та функцій історичного наративу демонструє також Луїс Мінк. Він стверджує, що наративну форму не можна прирівнювати до казок, міфів чи новел, оскільки «наратив є насамперед когнітивним інструментом – інструментом, який конкурує, по суті, лише з теорією та метафорою як незмінними способами зробити потік досвіду зрозумілим».⁴⁹ На думку Мінка, структура наративу та його елементи являють собою репрезентацію минулої дійсності (*past actuality*), яка претендує на те, щоб бути істинною репрезентацією. Однак його позиція не позбавлена певної суперечності. З однієї сторони, він стверджує, що історія сама по собі є «нерозказаною історією», тобто історична дійсність сама по собі вже має наративну структуру, яку історик має відкрити («прагнути відкрити»), а не вигадати. Він наголошує, що правильно усвідомлена історія минулого має лише передаватися, а не конструюватися.⁵⁰ З іншої сторони, Мінк підкреслює, що наративна форма є продуктом уяви окремо взятого історика, оскільки свідчення не диктують, яка історія (*story*) буде сконструйована в результаті їхнього опрацювання. Не існує жодних правил для конструювання наративу в тому сенсі, як, наприклад, існують правила аналізу й інтерпретації історичних свідчень (*evidences*).⁵¹

Надзвичайно важливий крок у теоретичному осмисленні ролі та функцій історичного наративу робить Вайт. Відповідно до концепції Вайта, історична праця (наратив) являє собою вербальну структуру у формі оповідного прозового дискурсу, котра претендує на те, щоб бути моделлю або знаком минулих структур та процесів з метою пояснення чим вони були шляхом їхньої репрезентації.⁵² Він пропонує вирізняти наступні рівні концептуалізації історичної праці: (1) хроніка; (2) історія; (3) тип побудови сюжету (*mode of emplotment*); (4) тип

⁴⁸ *Ibid.* – P. 11, 137.

⁴⁹ *Mink O.L. Narrative Form as a Cognitive Instrument // The Writing History: Literary Form and Historical Understanding. Ed. by R.H. Canary and H. Kozicki. Madison: University of Wisconsin Press, 1978. – P. 131.*

⁵⁰ *Ibid.* – P. 130, 134-135.

⁵¹ *Там само.* – P. 144-145.

⁵² *White H. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1975. – P. 2.*

аргументації (*mode of argument*); (5) тип ідеологічного підтексту (*mode of ideological implication*), а також робить важливе уточнення:

Я використовую «хроніку» та «історію» для позначення «примітивних елементів» в *історичній розповіді*, однак вони обидві являють собою процес відбору і розташування свідчень із *неопрацьованого історичного джерела* в інтересах перетворення цього джерела в більш зрозумілий вид для певного типу аудиторії. Це дозволяє припустити, що історична праця являє собою спробу опосередкування між тим, що я буду називати *історичним полем*, неопрацьованим *історичним джерелом*, іншими *історичними розповідями* та *аудиторією*.⁵³

Розуміння історичного наративу як дискурсивної моделі розгортання історичних процесів, подій і явищ, що покликана створювати «ефект реальності», має важливе концептуальне значення. Оскільки історичний наратив як вербальна модель репрезентує знання про історичні події, процеси та явища – історичну дійсність в цілому, а не відображає її такою, якою вона була насправді. Таким чином, відповідно до вайтівської теорії історичного знання, історик наділяється активною роллю: він конструює свою оповідь (наратив як вербальну структуру) й здійснює «переробку» вибраних подій з хроніки та інших історичних наративів в історичне знання, використовуючи певні наративні тактики з метою створення «ефекту реальності». До таких оповідних тактик або стратегій наративізації (пояснення й інтерпретації) належать наступні: по-перше, пояснення шляхом побудови сюжету; по-друге, пояснення за допомогою аргументації (або формального доказу); по-третє, пояснення через ідеологічний підтекст.⁵⁴ Вайт наголошує, що ми не можемо говорити про науку в сучасному розумінні без теорії і, напевно, ознакою сучасності тієї чи іншої галузі наукової діяльності є те, що вона має поділ на «теоретичний» та «практичний» (або «прикладний») виміри.⁵⁵

Підсумовуючи, слід зазначити, що завдячуючи своїй внутрішній різноманітності та методологічній відкритості наративна теорія історичного знання, представлена сукупністю різних концепцій і підходів, відіграє важливу роль у сучасній філософії історії й претендує на статус космополітичної методологічної системи. Широко залучаючи принципи й методи дослідження як аналітичної філософії, так і інших філософських шкіл (прагматизм, феноменологія, внутрішній реалізм),

⁵³ *Ibid.* – Р. 5.

⁵⁴ *Ibid.* – Р. 7.

⁵⁵ White H. The Historical Event // White H. The Practical Past. Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 2014. – Р. 44.

а також теорії літератури, наративний підхід у теорії історичного пізнання генерує значний концептуальний потенціал й забезпечує методологічні інструменти для опрацювання історичного минулого.

References

1. *Ankersmit F.R.* Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language. Den Haag: Nijhoff, 1983.
2. *Danto A.C.* Narration and Knowledge. New York: Columbia University Press, 2007.
3. *Danto A.C.* Narrative sentences. *History and Theory*. 1962. Vol. 2. № 2. P. 146-179.
4. *Domanska E.* A conversation with Hayden White. *Rethinking History. The Journal of Theory and Practice*. 2008. Vol. 12. № 1. P. 3-21.
5. *Domanska E.* Istoriiia ta suchasna humanitarystyka: doslidzhennia z teorii znannia pro mynule. Kyiv: Nika-Tsentr, 2012.
6. *Drey W.H.* On the nature and role of narrative in historiography. *History and Theory*. 1971. Vol. 10. № 2. P. 153-171.
7. *Goldstein L.* Historical Knowing. Austin & London: University of Texas Press, 1976.
8. *Mandelbaum M.* A note on history as narrative. *History and Theory*. 1967. Vol. 6. № 3. P. 413-419.
9. *Mink O.L.* Narrative Form as a Cognitive Instrument // The Writing History: Literary Form and Historical Understanding. Ed. by R.H. Canary and H. Kozicki. Madison: University of Wisconsin Press, 1978. P. 129-149.
10. *Lorenz Ch.* Historical knowledge and historical reality: a plea for «internal realism». *History and Theory*. 1994. Vol. 33. № 3. P. 297-327.
11. *Roth P.A.* Essentially narrative explanations. *Studies in History and Philosophy of Science*. 2017. № 62. P. 42-50.
12. *Roth P.A.* The pasts. *History and Theory*. 2012. Vol. 51. № 3. P. 313-339.
13. *Topolskyi Y.* Yak my pysmemo ta rozumiiemo istoriiu. Taiemnytsi istorychnoi naratsii. Kyiv: K.I.S., 2012.

14. Tozzi V. Dewey, Mead, John Ford, and Writing of History: pragmatist contributions to narrativism. *European Journal of Pragmatist and American Philosophy*. 2016. Vol. VIII. № 2. P. 167-189.
15. Tozzi V. A pragmatist view on two accounts of the nature of our «connection» with the past: Hayden White and David Carr thirty years later. *Rethinking History*. 2018. Vol. 22. № 1. P. 65-85.
16. White H. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore & London : The Johns Hopkins University Press, 1975.
17. White H. The burden of history. *History and Theory*. 1996. Vol. 5. № 2. P. 111-134.
18. White H. The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore & London : The Johns Hopkins University Press, 1987.
19. White H. The Historical Event // White H. The Practical Past. Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 2014. P. 41-62.
20. Zelenak E. Two Version of a Constructivist View of Historical Work. *History and Theory*. 2015. № 54. – P. 209-225.

NARRATIVE THEORY OF HISTORICAL KNOWLEDGE: HISTORICAL DISCIPLINE ON THE PATH TO METHODOLOGICAL COSMOPOLITANISM

Olena Mishalova

Abstract. The article is devoted to the consideration of narrative theory of historical knowledge as a set of separate concepts of narrative philosophy of history of the second half of the 20th century – early 21st century. The author briefly draws attention to the debate between early narrativists and their critics, and also examines their arguments, which laid the methodological foundation for the further development of narrative philosophy of history within the analytical philosophical tradition. Due to the fact that individual narrative concepts of historical knowledge often competed with each other, they actively engaged the conceptual and methodological tools of other philosophical schools and approaches. With time, this led to the formation of a unique feature of narrative philosophy of history – methodological openness, which in turn lays the foundations for the methodological cosmopolitanism of historical science as a broad complex of knowledge.

The author formulates and analyzes such characteristics of narrative theory of historical knowledge as methodological openness, openness to criticism, narrative tolerance, perspectivism, and instrumentalist understanding of historical narrative. It is emphasized that these conceptual foundations allow narrative theory of historical knowledge to be considered an independent comprehensive approach in the philosophy of the humanities. It should be noted that due to its internal diversity and methodological openness, narrative theory of historical knowledge, represented by a synthesis of various philosophical concepts and approaches, plays an important role in contemporary philosophy of history and claims the status of a cosmopolitan methodological system. By extensively drawing on the principles and methods of research of both analytical philosophy and other philosophical schools (pragmatism, phenomenology, internal realism), as well as literary theory, the narrative approach in the theory of historical knowledge generates significant conceptual potential and provides methodological tools for studying the historical past.

Keywords: philosophy of history, narrative, methodological cosmopolitanism, theory, pluralism.

Надійшла до редакції 21 серпня 2025 р.

Прийнята до друку 1 листопада 2025 р.

Опублікована 20 грудня 2025 р.

Мишалова 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/10.31812/apm27.hrk wz848>

ЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА У РУКОПИСАХ ЛЕКЦІЙ П. ЛІНИЦЬКОГО

Віталія Мироняк

Анотація. Персоналія Петра Ліницького довгий час перебувала у тіні, якщо порівнювати з іншими викладачами та дослідниками Київської духовної академії. Це було зумовлено політичними та ідеологічними мотивами, тож поштовхом для можливості досліджень стало відновлення незалежності України. У цій статті я пропоную ближче познайомитися із філософською спадщиною філософа П. Ліницького, а основною метою є аналіз логічного вчення у читаних ним лекціях з логіки. Згадані лекції сьогодні знаходяться в Інституті рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського у Фонді 160, №815. Це – рукописні конспекти, записані студентом Ліницького – Петром Кудрявцевим.

У статті описується та аналізується п'ять зошитів (134 сторінки). У записаних лекціях ми знайомимося із основними питаннями логічних досліджень, які пропонує розглянути Ліницький. Важливим є те, що ці лекції можна вважати одним з перших системних викладів логічних питань Ліницьким у 1889-1890 рр., адже лише через кілька років у 1895 році виходить праця «Про форми і закони мислення».

Основними проблемами у лекціях є питання про сутність логіки та поділ суджень. Джерело логіки, на думку автора ховається у філософській системі. Одне з основних протистоянь за аналіз логіки відбувається між ідеалізмом та сенсуалізмом. Ліницький багато розмірковує про різні філософські системи, але остаточної відповіді про вагому перевагу однієї над іншою немає. Окремо згадується індуктивний та дедуктивний методи, де першим послуговується сенсуалістична логіка, а другим – ідеалістична.

Дискусійним питанням на думку Ліницького є проблема поділу суджень. Філософ не погоджується із наявними поділами Аристотеля, І. Канта і В. Вундта. Кожний підхід розглядається окремо, де лектор вказує недоліки того чи іншого розділення. Поділ суджень за Ліницьким передбачає наступні складові: предмет судження; зміст судження; форма судження. Зошити закінчуються аналізом поділу судження, яке Ліницький запропонував своїм студентам.

Ключові слова: логіка, історія логіки, Петро Ліницький, історія філософії, Петро Кудрявцев, Київська духовна академія, рукописи.



Вступ

Сьогодні є велика кількість досліджень, які пов'язані з Київською духовною академією (далі – КДА) і безпосередньо з філософською спадщиною Петра Ліницького. Однак, так було не завжди і ще недавно про П. Ліницького майже не згадувалося. Про це пише дослідниця Н. Мозгова, яка присвятила кандидатську дисертацію дослідженню філософських поглядів П. Ліницького, – «Гносеологічна проблематика у творчості П.І. Ліницького» (1997) [8]. У пізнішій праці «Київська духовна академія, 1819-1920: філософський спадок» (2004) авторка пише: «З політичних, релігійних та інших ідеологічних мотивів його ім'я в радянській довідково-енциклопедичній літературі замовчувалося. Науковці-філософи не мали змоги знайомитися з його світоглядом, життєвим шляхом» [9, с. 209]. Проте, завдяки дослідженням Н. Мозгової постать Петра Ліницького сьогодні більше не ховається в тіні.

Метою цієї статті є аналіз логічного вчення у лекціях з логіки відомого українського філософа кінця XIX століття Петра Ліницького, які були записані у 1889-1890 роках його студентом, у подальшому не менш значущим науковцем та діячем, – Петром Кудрявцевим. Рукописи лекцій знаходяться сьогодні в Інституті рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського у Фонді 160, №815. Це п'ять зошитів, 134 сторінки [7].

Персоналія Петра Ліницького в українській філософії кінця XIX – початку XX століття

Петро Іванович Ліницький народився 23 листопада (5 грудня) 1839 року у місті Лебедин Харківської губернії (нині місто Лебедин, Сумська область). Народився у сім'ї священника, закінчив Охтирське духовне училище та Харківську духовну семінарію [10, с. 127]. Пізніше, у 1861 р. вступив до КДА, де здобув ступінь магістра і провів подальше своє наукове життя, викладаючи різні філософські дисципліни. За час свого викладання у КДА П. Ліницький читав як історико-філософські курси, так і курси з логіки, педагогіки та метафізики.

У курсі логіки та метафізики знайомив студентів 2-го року навчання з метафізичними ученнями, гносеологічною проблематикою, формами і законами мислення, змістом раціоналістичних та емпіричних філос. систем. Як викладач вирізнявся вимогливістю до студентів і надзвичайною ретельністю у підготовці до лекцій [4, с. 85].

Як викладач, Ліницький ретельно працював над своїми курсами, щорічно оновлюючи їх та змінюючи.

Помер Петро Ліницький 12 (26) червня 1906 року. Як напише потім у некролозі П. Кудрявцев:

12 червня поточного року, о 10 ранку, помер від раку у печінці, на шістдесят сьомому році від народження, заслужений ординарний професор Київської Духовної Академії, доктор богослов'я, дійсний статський радник, Петро Іванович Ліницький [5, с. 737].

Похований за власними вказівками і побажаннями на кладовищі Флорівського монастиря, що на Замковій горі, з якої було видно КДА.

Щодо особистості Ліницького, то Мозгова, підсумовуючи спогади сучасників, зазначає:

Це був справжній філософський відлюдник, котрий майже ніколи не виїздив за межі Києва. Духовне усамітнення – найхарактерніша риса його індивідуальності [9, с. 215].

Також він тримав дистанцію, негативно ставився до проявів фамільярності, не намагався нав'язати комусь свій спосіб чи то життя, чи то сприйняття філософії загалом, його девізом були слова: «Бути, а не видаватися!», яким він слідував усе своє життя [10, с. 128]. Однак, в останній рік свого життя Ліницький вирішив засудити участь студентів у мітингах та революційних акціях, які наростали вже певний час. Така заява від професора була негативно сприйнята студентами, що побудувало між ними стіну. Для Ліницького це було важкою травмою, яка могла навіть вплинути на погіршення його здоров'я, адже після цього, на Великдень, він зліг і вже більше не повернувся до лекцій [9, с. 218]. Перед цим на вченого також вплинула поразка Росії у російсько-японській війні (1904–1905 рр.), що змусило Ліницького співпереживати подіям і замислюватися про можливість світлого майбутнього для імперії, яка насправді уже була на початку свого знищення.

Філософська спадщина Петра Ліницького

До наукового доробку Петра Ліницького входять близько 20 фундаментальних праць і велика кількість статей, які друкувалися в офіційному академічному часописі «Труди КДА» та у часописі «Віра і розум». У доробку автора є також статті французькою та німецькою мовами.

Згадаймо деякі праці зі списку вченого: «Про уможзріння і відношення уможглядного пізнання до досвіду (теоретичного і практичного)» (1882); «Про форми і закони мислення» (1895); «Про необхідність метафізики» (1897); «Основні питання філософії. Досвід систематичного викладу філософії» (1901). Окремо у П. Ліницького є статті, які стосуються історії філософії, гносеології, релігії, етики, естетики, літературознавства [9, с. 218-219].

Ліницький цікавився західно-європейською філософією, про що свідчить його критико-бібліографічний доробок [12, с. 110]. Одним із центральних питань, яке він розглядав, що у критиці, що у власних доробках, – місце та роль у духовному житті людини.

У своїй дисертації Н. Мозгова пише, що складно приєднати філософські погляди ученого до якогось конкретного напрямку чи якогось «історично визначеного стилю філософствування» [8, с. 171]. Дослідниця вважає, що світогляд П. Ліницького балансує між українською традицією та релігійною російською філософією, і саме в цьому і проявляється його оригінальність. Ліницький добре розумів виклики, з якими зіткнулася філософія у ХІХ столітті, а саме конфлікт, що виник між філософією та природознавством. Тож, Н. Мозгова зазначає:

Він був переконаний, що методами природничих наук не можуть бути розкриті таємниці духу, але разом з тим київський мислитель розумів і те, що «останнє» слово філософії ніколи не може бути істиною останньої інстанції [8, с. 172].

У свою чергу В. Горський зараховує Петра Ліницького до «релігійно-теїстичної філософії», де поруч з ним розглядав П. Кудрявцева та Д. Богдасhevського [2, с. 217].

Важливе місце у філософських розвідках Ліницького займає поняття «буття». На його думку, поняття буття є більш первинним за поняття причини, адже ми повинні мати щось існуюче перед тим, як говорити про причинність цього існуючого. Таким чином, буття є предметом філософського дослідження і одним з головних питань філософії. Буття може бути незалежним і залежним, їхня відмінність у тому, що перше є первинним, а друге є похідним від першого (феноменальне буття) [9, с. 223-224]. Відтак, у пошуках первинного знання ми переходимо до двох напрямків, які відповідають на ці питання по різному – матеріалізм і спіритуалізм.

За Ліницьким, позитивним вченням слід визнати спіритуалізм, а негативним – матеріалізм, бо останній заперечує буття духу, отже, і філософію як вияв і витвір духу, а оскільки водночас матеріалізм

визнає себе філософською системою, то в цьому полягає внутрішня, докорінна суперечність матеріалізму [9, с. 225].

Що стосується логіки, то вона, на думку Ліницького, є необхідною для вивчення, адже, з одного боку, це є одним із завдань філософії, а з іншого боку – логіка може виступати інструментом для врегулювання співвідношення віри та знання. Свої погляди щодо цього питання він описав у праці «Про форми і закони мислення» (1895), де вказує, що логіка є наукою філософською [6, с. 8]. Ліницький підкреслює важливість вивчення мислення, яке є основою для філософського аналізу питань, які виникають, і мислення може розглядатися саме по собі [9, с. 244]. Примітно, що Ліницький відносить логіку до нормативних наук, адже вона може встановлювати норми діяльності і відповідно є у підпорядкуванні з їхнім дослідженням [12, с. 14].

Системне бачення логіки спочатку ми можемо прослідкувати безпосередньо у лекціях Петра Ліницького, які аналізуються нижче. Адже праця «Про форми і закони мислення» вийшла на декілька років пізніше за прочитані лекції. У них ми можемо уже вбачати зв'язки віри та знання, які автор буде прописувати у своїй наступній праці.

З історії появи рукописів

Одним з відомих випадків, коли ми дізнаємося про погляди філософа на логіку із конспектів лекцій його студентів, є записи лекцій визначного німецького філософа І. Канта. Філософ не написав окремої праці, яка б включала його погляди на формальну, Аристотелівську логіку, але сьогодні активно перекладаються різними мовами записи його студентів. Лекції були записані та копіювалися його студентами для персонального використання. Науковці вважають, що існує досить велика кількість різних копій лекцій І. Канта, які у майбутньому ми зможемо переглянути. Робота над цими лекціями триває досі [1]. Схожу ситуацію ми маємо сьогодні із записаними лекціями Ліницького, які передують його роботі «Про форми і закони мислення», що була видана у 1895 році.

Фонд 160, №815. У Інституті рукопису Національної бібліотеки України імені В.І.Вернадського у Фонді 160, №815 можна знайти 5 зошитів невеликого формату з палітурками різних кольорів. Це і є записи лекцій П. Ліницького, які у 1889-1890 роках записав його студент П. Кудрявцев. На обкладинці першого зошиту можемо прочитати напис: «Логіка. Лекція прочитана професором Петром Івановичем Лі-

ницьким студентам XLV-го курсу (1889-1892 рр.), у Київській духовній Академії у 1889/90 академічному році. Записана студентом Петром Кудрявцем».

Написи на обкладинках відрізняються, відтак на другому зошиті ми бачимо тільки: «Логіка. Лекції П.І. Ліницького», на третьому знову додається: «Записана студентом П. Кудрявцевим», четвертий зошит повторює надпис другого, а останній – п'ятий, нагадує перший, але дещо коротший. Зошити, де не було підпису Кудрявцева, є продовженням попередніх зошитів (за сенсом і змістом), тому можемо припустити, що всі вони належать його авторству, на що вказує і схожий почерк, однак, беззаперечні висновки щодо цього можуть надаватися тільки експертами у даній царині. Персоналія Петра Кудрявцева є не менш цікавою, тому пропоную розглянути декілька фактів про студента, чиї записи будуть розглядатися.

Петро Павлович Кудрявцев народився 1868 року в селі Олексіївське на Сітовій Мечі Чернського повіту Тульської губернії у сім'ї священника. Після закінчення Євремівського духовного училища навчався у КДА. По закінченню навчання був відзначений премією імені митрополита Литовського Йосифа (Семашка), за відгуками професорів М. Ковальницького та П. Ліницького у 1892 році [3, с. 729]. З жовтня 1893 року він викладав філософські науки у Кам'янець-Подільській духовній семінарії і у Подільському жіночому училищі духовного відомства (словесність та історія російської літератури) [9, с. 229]. А уже в червні 1897 року Кудрявцев повертається назад до академії. У 1910 році політичний курс починає змінюватися, новий статут сприяє вилученню ряду дисциплін, але Кудрявцев залишається на роботі.

Уже через сім років у 1917 році його обирають «делегатом Київського єпархіального з'їзду, а у 1918 – делегатом Всеукраїнського православного церковного собору і головою Вченого комітету при міністерстві ісповідань в уряді гетьмана П. Скоропадського [9, с. 262]. Пізніше, у 1919–1921 рр. Кудрявцев стає професором філософії у Таврійському університеті у місті Сімферополь, який якраз очолював В. Вернадський. У 1921 р. Кудрявцев повертається до Києва, де стає співробітником Всеукраїнській Академії наук, де його керівником був А. Кримський. Два роки перед смертю перебував під арештом через переслідування радянською владою. Був звільнений у 1939 р., але його сили вже були підірвані й у 1940 р. Кудрявцев помер, похований у Києві на Солом'янському кладовищі [9, с. 262-264]. Це тільки окремі події з життя Петра Кудрявцева, оскільки біографія філософа може

претендувати на окрему статтю зі скрупульозним дослідженням усіх життєвих та наукових звершень, яких у Кудрявцева було чимало.

Складнощі у роботі з рукописами. Перед тим, як безпосередньо перейти до аналізу вмісту зошитів, пропоную окремо зазначити складнощі, з якими я зіштовхнулася під час даної роботи. Передусім, досить складно встановити конкретну дату кожної лекції. Якщо у першому зошиті одразу на першій сторінці на полях ми зустрічаємо відмітку дати – перша лекція, 9 вересня, то вже на дванадцятій сторінці над словом у третьому ряді знизу бачимо напис «20 вересня», але далі, на полях 22 сторінки ми бачимо напис «третя лекція, 13 вересня». Така плутанина зустрічається і в інших зошитах, тому тут я не буду прив'язуватися до конкретних дат, хоча, звичайно, можна вважати відмітки на полях орієнтирами, але тоді виникає питання: як ставитись до позначок дат у тексті, які зустрічаються як і над словами у реченнях, так і по закінченню лекції, але не збігаються з відмітками на полях.

Іншим важливим моментом є те, що ці лекції написані від руки. У роботі з рукописними матеріалами можуть виникати проблеми із розумінням почерку автора, що деколи перешкоджає сприйняттю записаної думки. Таким чином, якщо слово було незрозумілим, я замінювала його трьома крапками. Також можна припустити, що Кудрявцев не переписував лекції з чернетки, адже є велика кількість закреслень, виправлень, скорочень. Окреме місце також займають питання перекладу, в яких можна виокремити два аспекти. З одного боку, можуть виникати дискусії щодо перекладу логічної термінології, а з іншого – складнощі можуть бути не тільки у логічній термінології, адже лекції прочитані і записані наприкінці XIX століття і не всі форми слів відповідають сучасним нормам.

Насамкінець, перед тим, як звернутися до зошитів, зазначу, що для зручності навігації текстом, нумерація кожного зошита відбувається окремо. Відтак, у першому зошиті «сторінка 1» відповідає першій сторінці, де починається текст, відповідно і закінчується остання пронумерована сторінка, де закінчується текст. Це є необхідним, адже кожний зошит на даний момент пронумерований по-різному, один пронумерований за аркушами, інший у нумерацію включає обкладинку, а третій, наприклад, ні, тому, щоб уникнути плутанини, нумерація буде окрема для кожного, не включаючи обкладинок. Відтак, маємо наступну кількість сторінок у кожному:

зошит 1 – 34 сторінки;

зошит 2 – 6 сторінок;

зошит 3 – 30 сторінок;

зошит 4 – 40 сторінок;

зошит 5 – 24 сторінки.

Опис та аналіз рукописних лекцій з логіки Петра Ліницького, записаних Петром Кудрявцевим

Зошит 1.

На першій сторінці, у першому зошиті, посередині вгорі читаємо напис «Логіка», дещо нижче, з правого боку, на полях біля основного конспекту зазначено: «Джерела логіки, перша лекція – загальні нарисы, прочитана 9 вересня» [7, с. 1]. Конспект розпочинається з питання і одразу відповіді: «Як вивчати логіку? Щоб відповісти на це питання, потрібно вказати джерела / витoki логіки» [7, с. 1]. Відтак, джерело логіки, як науки про мислення, ховається у філософській системі. Говорячи про філософську систему, можемо припустити, що лектор Ліницький перейшов до важливості філософської критики, адже на наступних сторінках конспекту Кудрявцев розкриває саме ці пункти: йдеться безпосередньо про питання чи може філософська критика задовільняти умови доброякісної критики? Так, може, адже в «існуванні філософії полягає прагнення до пізнання повної і безумовної істини» [7, с. 7] і якраз саме філософська критика може бути неупередженою.

Філософські вчення зводяться до ідеалістичного та матеріалістичного [7, с. 13]. За викладом Ліницького виходить, що можливі тільки два основних принципи у філософії: 1) існує дух як абсолютне начало (ідеалістичний); 2) дух не існує, а існує тільки матерія, яка і є абсолютним началом (матеріалістичний). Матеріалізм заперечує буття духу; ідеалізм хоч і не заперечує матерію, але не надає їй такого значення, як матеріалізм [7, с. 14]. Уся філософська система може бути зведена до двох типів: спіритуалізму, або ідеалізму, і до матеріалізму, або релятивізму [7, с. 16]. І одразу на тих же сторінках ми знаходимо відповідь на те, чому лектор вирішив почати із питання щодо напрямків філософії.

Якщо логіка залежить від філософської системи, яка зводиться до двох напрямків, то і в [...] логіці можливі такі ж два напрямки – ідеалістичний або раціоналістичний [7, с. 16].

У третій лекції за 13 вересня у записах Кудрявцева Ліницький зіставляє ідеалістичну логіку з сенсуалістичною [7, с. 22]. Сенсуалізм є по духу спорідненим із матеріалізмом [7, с. 23]. Відтак, далі у записах

йдеться про форму мислення, судження та силогізм. Формою мислення за визначенням Ліницького є поєднання уявлень, судження – це поєднання двох уявлень, а силогізм – поєднання декількох суджень:

Таким чином, силогізм відрізняється від судження тільки більшою складністю суджень, які входять у його склад. І те, що у формальній логіці називається розвитком мислення, сенсуалістична логіка вважає поступовим накопиченням уявлень [7, с. 28].

Повертаючись до ідеалістичної логіки, видно, що відмінність буде полягати у тому, що мислення не є механізмом уявлень, який вибудовується із уявлень, які ми сприймаємо, мислення – це діяльність, яка властива людині за її природою, дана їй, отже, скільки б уявлень ми не сприймали і не накопичували, якість нашого мислення залишиться незмінною [7, с. 29]. Коли йдеться про ідеалістичну логіку, то вона розглядає форму мислення інакше. За записами лекції Ліницького виходить, що ідеалістична логіка вбачає у кожній формі мислення певний акт думки: щоб «відбулося» судження, ми маємо здійснити акт думки [7, с. 30]. Ідеалістична логіка не визнає закони асоціації, адже цей закон є психологічною умовою.

Логічні закони відрізняються іншими характеристиками: вони [схожі] із законами моральними: як свідомість моральних законів робить людину стійкішою / узгодженішою з її діями, сприяє її моральному розвитку, так і свідомість законів логічних [...] обумовлює собою правильність дій мислення і сприяє розумовому розвитку [7, с. 31].

Окрім цього, ідеалістична логіка розходиться з сенсуалістичною логікою у питаннях, які стосуються методів «як систематичних форм мислення». Тут лектор згадує індуктивний метод, який визначається «сходженням» від часткового до загального [7, с. 32]. Щодо дедуктивного методу, то згадок про нього майже не було, або вони не були записані так детально, або записані у інших зошитах, які можуть знаходитися в інших фондах. Щодо індуктивного методу, то він, на думку Ліницького, є найважливішим для сенсуалістичної логіки методом мислення:

Таким чином, натуральний парадокс мислення є сходженням від часткових уявлень до загальних положень і тому індуктивний метод варто прийняти (визнати) єдиним правильним методом мислення. Це – погляд сенсуалістичної логіки. На відміну від цього погляду, ідеалістична логіка важливішим і головнішим методом вважає дедукцію [7, с. 32-33].

На цій думці закінчується перший зошит. Але розкриття думки продовжується у наступному.

Відтак, аналізуючи цей зошит можна зробити висновок, що основу логіки за Ліницьким варто шукати у філософських системах. Автор приділяє багато часу поясненню розрізнення між сенсуалістичною логікою та ідеалістичною, наводячи приклади функціонування логіки у різних системах.

Зошит 2.

Другий зошит має найменшу кількість сторінок – шість. У ньому ми далі читаємо про типи логіки. Висновок, який запропонував Ліницький, за записами Кудрявцева: є два типи логіки – ідеалістична логіка та сенсуалістична логіка. За Ліницьким спочатку переважала ідеалістична логіка, а останнім часом – сенсуалістична. Окремо згадується у цьому контексті в примітках праця М. Грота «До питання про реформу логіки» [7, с. 1]. Наступні сторінки – це резюме написаного вище, яке Кудрявцев записав за лектором або виклав самостійно.

Зошит 3.

Цей зошит розпочинається з нового розділу «Вчення про елементарні форми мислення». І перший пункт, перше питання, яке розглядається – судження. З елементарних форм мислення «основною, першопочатковою формою варто визнати судження» [7, с. 2]. Хоч і зазначено нижче, що ми б могли на перше місце поставити і «поняття», але поняття підпорядковується судженню, хоч є і не менш важливим. Так чим тоді є судження на думку Ліницького? Це пояснення викликає певні складнощі.

Складність [...] питання про сутність судження залежить від того, що мислення, а відповідно і судження як акти мислення можуть розглядатися з двох боків – з об'єктивного і суб'єктивного, і з боку відношення до буття і з боку відношення до пізнавальних здібностей [7, с. 3].

Тому визначення судження залежить від того, яку сторону ми приймаємо. Наприклад, за Аристотелем сутність судження заключається у тому, що саме ми хочемо дізнатися про певний предмет. У Аристотеля на перший план висувається об'єктивність, «предметність як необхідна властивість судження» [7, с. 4].

Ліницький приділяє досить багато уваги визначенню судження. Після акценту на погляди Аристотеля, бачимо у записах лекції Кудрявцева згадки і про інших дослідників. Згадується, що одні дослідники (наприклад Г. Лотце) вважають судження результатом аналізуючої діяльності, а інші (наприклад Х. Зігварт) – переконують,

що не аналізом, а синтезом зумовлюється судження і тому воно є сукупністю уявлень [7, с. 4-5]. Однак, Ліницький вважає, що питання про походження судження відноситься радше до області психології: «для логіки важливо не те, як створюється судження, а те, у чому заключається його сутність» [7, с. 7]. В чому ж полягає сутність судження? Сутність судження полягає у тому, що воно є актом думки, яка у свою чергу виражає відношення мислення до буття. Але не кожне поєднання уявлень є судженням [7, с. 7]. Визначаючи судження, лектор закінчує свою лекцію наступною фразою, яку Кудрявцев у своїх записах окремо виділив та підкреслив: «Судження є [вираження] про будь-який предмет відомої ознаки» [7, с. 7-8]. Це є фінальне заключення, яке стосується визначення судження. Наступна лекція присвячена значенню судження.

Що є значенням судження? Існує думка, що судження виражає відношення підпорядкованості предмета відомому поняттю, усяке судження є підпорядкування предмета певному поняттю. Але з цим Ліницький не погоджується, адже яким чином судження може передбачати існування поняття, якщо поняття створюється шляхом судження? [7, с. 9] Тут здійснюється акцент на відрізнєнні ознаки від предмету [7, с. 12].

Судження складається із суб'єкта і предиката. Суб'єкт вказує на предмет, про який сказано щось, а предикат вказує на те, що вказано про предмет. «Центр тяжіння судження закінчується у його предикаті, бо важливо не те, чому що-небудь сказано, а те, що саме сказано» [7, с. 14]. Після цього акцент зміщується до питань розрізнення (поділу) судження. Цьому питанню приділяється досить багато уваги, адже Ліницький за записами Кудрявцева здається, що у підходах, які є найбільш поширеними на той час, логіка суперечить сама собі. Тому серед досліджень ми не можемо віднайти потрібного вектору руху. Щоб не бути голослівним лектор пропонує розглянути три підходи, три способи розділення судження: а) розділення за Аристотелем; б) розділення за І. Кантом; розділення за В. Вундтом [7, с. 17-18].

Ліницький розглядає коротко кожний підхід окремо. Щодо Аристотеля, то для нього на першому місці стоїть силогізм, а логіка його може йменуватися «теорією силогізму» [7, с. 18]. Сутність силогізму у Аристотеля, за інтерпретацією лектора, у тому, що силогізм не просто щось стверджує або заперечує, але це ствердження або заперечення ми доводимо: «у силогізмі дане поняття не просто виражається, а виводиться із поняття про сутність предмета» [7, с. 19]. Сутність предмета характеризується ознаками загальності і необхідності, відтак

Аристотель розділяє судження з точки зору загальності і необхідності. Таким чином, для Аристотеля знаходимо наступний поділ, який відображається у записях Кудрявцева: судження, що виражають необхідне; судження, що виражають випадкове: судження про дійсне; судження про можливе [7, с. 21].

У чому полягає недостатність такого підходу на думку Ліницького? Недостатність та незадовільність такого розрізнення проявляється у тому, що Аристотель розглядає судження не самі по собі, не як самостійну форму мислення, а як складову частину силогізма [7, с. 22]. Логіка має розглядати кожную форму мислення саму по собі і не залежати від силогізмів, тому і підґрунтя для розділення суджень має залежати не від якої-небудь сторони судження, а від нього самого [7, с. 23].

Уже дещо інший погляд ми бачимо у Канта і його розділенні за категоріями. У лекції згадуються категорії кількості, якості, відношення та модальності [7, с. 23]. За кількістю судження поділяються на загальні, часткові та одинчні. За якістю – на ствердження і заперечення, а за відношенням – на категоричні, умовні та роздільні. Останні, за модальністю – на проблематичні,¹ – на асерторичні і аподиктичні. Кожна з цих категорій окремо пояснюється у лекціях і їм приділяється досить багато часу. Але чому такий детальний поділ не підійшов Ліницькому? Бо за категоріями можна розділити не тільки судження, а й «усі можливі і дійсні предмети, реально існуючі, та ті, які можна помислити» [7, с. 24]. Однак, Ліницький не відкидає повністю розділення суджень за категоріями, до того ж, він сам буде орієнтуватися на них у своєму поділі.

Щоправда, при розділенні суджень потрібно брати до уваги і категорії, адже судження розділяються на все мислиме і дійсне, але категорії мають тут другорядне значення [7, с. 25].

Останнім є поділ суджень за В. Вундтом, за яким у складі кожного судження є суб'єкт, предикат і відношення між суб'єктом та предикатом. За цими частинами і відбувається розподіл [7, с. 27-28]. Лектор приділяє кожній складовій окремо час і пояснює їх, але такий підхід теж не вважає досконалим. І, безпосередньо, поділ суджень, які нам пропонує Ліницький ми побачимо у наступному зошиті.

У розглянутому зошиті чільне місце займає питання судження. Окремо автор ще визначає поняття і вказує на те, що поняття не

¹Усі поняття – це прямий переклад із конспектів лекції, які не узгоджуються з наявними перекладами.

передуює судженню. Кожне судження складається із двох важливих компонентів – предикат і суб'єкт, де предикат може бути без суб'єкта. Також важливим є питання поділу суджень, де автор наводить три різні підходи, з якими він не зовсім погоджується: поділ за Аристотелем, поділ за І. Кантом, поділ за В. Вундтом.

Зошит 4

Цей зошит розпочинається із завершення теми, яка була у попередньому зошиті – поділ суджень. Цій темі автор приділяє багато часу і це тема двох останніх зошитів, які ми маємо.

Судження за Ліницьким розділяються наступним чином:

предмет судження;

вміст судження;

форма судження [7, с. 2].

У цій статті я не буду детально розглядати усі міркування автора щодо запропонованого поділу, адже це може бути предметом окремого дослідження, а тільки зверну увагу на окремі пункти, які вважаю важливим. Відтак, розпочинаючи із предмету судження, то він є «даним для думки». Така даність є його визначною рисою, яка вказує на відносний характер цього предмета.

Даним може бути не тільки самостійний предмет, а і ознака предмета, дана – думка, все те, чим можна вправити судження і до чого судження може відноситися [7, с. 4-5].

Оскільки предмети судження є даними, наявними, то і розрізнення цих суджень за предметами має зумовлюватися тим, як предмет може бути даним для нашої думки [7, с. 5].

Отже, предметами суджень можуть бути предмети, які дані через чуттєве спостереження або предметно через умогляд, – факт або ідеї. На цьому ґрунті судження можна поділити на емпіричні і умоглядні [7, с. 6-7].

Наступний розділ присвячений розділенню суджень за змістом, тобто за ознаками, які висловлюються про предмет. Є судження існування та неіснування, серед них є асертичні, проблематичні [7, с. 11] та аподиктичні [7, с. 12]. Тут ми бачимо уже посилання на категорії за Кантом, які розглядалися і критикувалися Ліницьким у попередньому зошиті.

Останній розділ у зошиті – поділ суджень за формою, де лектор висловлює, що із самого поняття про судження як форми думки випливає висновок, згідно якого важливою стороною у судженні потрібно

приймати ту, якою вона визначається у формальному відношенні, тобто форму судження [7, с. 40]. Однак, питання про поділ судження не закінчуються, а продовжують розкриватися у наступному зошиті.

Зошит 5

Останній зошит – це продовження теми про розподіл суджень. Тут уже розглядаються судження, які розподіляються з боку змісту. Вони діляться на категорії, знову ж таки, кількості, якості і відношення. Також вони розглядаються зі сторони «існування» та «неіснування» [7, с. 2-3]. У формальних відношеннях судження мають бути розділені на стверджувальні та заперечувальні [7, с. 10]. Окремо у склад кожного судження входять наступні елементи, за викладом Ліницького, – предмети, ознаки, форми та способи [7, с. 12-13]. Виклад, який наявний для нас через зошити, закінчується питаннями, які стосуються мислення та можливості аналізу мислення. Лектор аналізує як науковий метод, так і здоровий глузд, але вказує, що ні те, ні інше не може задовільнити нас, коли йдеться про царину думки. Тому ми повинні вказати «інше підґрунтя для вирішення цього питання» [7, с. 24].

Висновки

При аналізі рукописних праць можна стикнутися із низкою складнощів, які впливають на об'єктивність такого аналізу. А особливо, якщо це конспекти лекцій, де, окрім викладу думки лектора, ми повинні спиратися на того, хто здійснював ці записи. У запропонованій статті ми переглянули лекції з логіки Петра Ліницького, які законспектував його студент Петро Кудрявцев, який пізніше став не менш відомим за свого викладача. Лекції відбувалися наприкінці XIX століття в аудиторіях Київської духовної академії.

Розглянуті лекції з логіки відображають методи викладання логіки, які відрізняються від сучасних. Лектор не послуговується строгим та структурованим викладом основних понять та принципів логіки, а розглядає логіку з точки зору гносеології. Також у лекціях проглядаються дуалістичні погляди, які зустрічаються і в інших працях Ліницького, відбувається протиставлення матерії та духу, які автор наводить як приклади для пояснення логічної термінології і якими пояснює ту саму логічну термінологію. Лектор приділяє велику кількість часу для розгляду питань, які стосуються судження, намагаючись не просто окреслити загальні поняття, а й аналізуючи різні підходи та думки, які стосуються теми суджень. У такому стилі побудовані усі

лекції, на яких Ліницький знайомить студентів із контекстом та своїм баченням. Як уже згадувалося, такого типу лекції відрізняються від викладу, до якого ми сьогодні звикли, і можуть більше сприйматися як лекції з гносеології, а не логіки.

Література

1. *Kant I. Lectures on Logic* / Young J.M., ed. Cambridge University Press, 1992.
2. *Горський В.С.* Історія української філософії. Курс лекцій. Київ, 1997.
3. *Київська духовна академія в іменах: 1819-1924: енциклопедія: в 2 т. /* упоряд. і наук. ред. М.Л. Ткачук; відп. ред. В.С. Брюховецький. Т. 1 : А-К. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2015.
4. *Київська духовна академія в іменах: 1819-1924: енциклопедія: в 2 т. /* упоряд. і наук. ред. М.Л. Ткачук; відп. ред. В.С. Брюховецький. Т. 2 : Л-Я. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2016.
5. *Кудрявцев П.П.* Профессор Петр Иванович Линицкий. Некролог. *Труды КДА.*, 1906. Кн. 6.
6. *Линицкий П.И.* О формах и законах мышления. Харьков, 1895.
7. *Линицкий П.* Слова и речи на разные дни и случаи, учебные работы студентов; лекции по логике, читанные профессором П.И. Линицким в записи студ. П. Кудрявцева. Институт рукопису НБУ ім. В.І. Вернадського. Ф. 160. Оп. 815.
8. *Мозгова Н.Г.* Гносеологічна проблематика у творчості П.І. Ліницького : дис... канд. філос. наук: 09.00.05; Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. Київ, 1997.
9. *Мозгова Н.Г.* Київська духовна академія, 1819–1920: Філософський спадок. Київ: Книга, 2004.
10. *Мозгова Н.П.* Ліницький та київська релігійно-філософська школа другої половини XIX – початку XX століття. *Київські обрії: Іст.-філос. нариси.* Київ, 1997. С. 126-138.

11. *Пастушенко Л.А.* Історико-філософська концепція Петра Кудрявцева: європейський контекст. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2018. Т. 1. С. 55-64.
12. *Плахтій М.П.* Логіка у другій половині XIX – на початку XX століття: напрями розвитку: монографія. Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2009.
13. *Філософська і богословська спадщина Київської духовної академії (1819 – 1924): досвід археографічних та бібліографічних студій:* зб. наук. пр. / упоряд. і наук. ред. М.Л.Ткачук. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2019.

References

1. *Gorskyi V.S.* Istoriia ukrainskoi filosofii. Kurs lektzii. Kyiv, 1997.
2. *Kant I.* Lectures on Logic / Young J.M., ed. Cambridge University Press, 1992.
3. *Kyivska dukhovna akademiia v imenakh: 1819–1924: entsyklopediia:* v 2 t. / uporiad. i nauk. red. M.L.Tkachuk; vidp. red. V.S.Briukhovetskyi. T. 1: A–K. Kyiv: Vyd. dim «Kyievo-Mohylianska akademiia», 2015.
4. *Kyivska dukhovna akademiia v imenakh: 1819–1924: entsyklopediia:* v 2 t. / uporiad. i nauk. red. M.L.Tkachuk; vidp. red. V.S.Briukhovetskyi. T. 2: L–Ia. Kyiv: Vyd. dim «Kyievo-Mohylianska akademiia», 2016.
5. *Kudriavtsev P.P.* Professor Petr Ivanovych Lynytskyi. Nekrolog. Trudy KDA. 1906. Kn. 6.
6. *Lynytskyi P.I.* O formakh i zakonakh myshleniia. Kharkov, 1895.
7. *Lynytskyi P.* Slova i rechi na raznye dni i sluchai, uchebnye roboty studentov; lektzii po logike, chitannye professorom P.I.Lynytskym v zapisi stud. P.Kudriavtseva. Instytut rukopysu NBU im. V.I.Vernadskoho. F.160. Op.815.

8. *Mozghova N.H.* Hnoseolohichna problematyka u tvorchosti P.I. Linytskoho: dys. ... kand. filos. nauk: 09.00.05; Kyivskiy un-t im. Tarasa Shevchenka. Kyiv, 1997.
9. *Mozghova N.H.* Kyivska dukhovna akademiia, 1819–1920: Filos. spadok. Kyiv : Knyha, 2004.
10. *Mozghova N.P.* Linytskyi ta kyivska relihiino-filosofska shkola druhoi polovyny XIX – pochatku XX stolittia. Kyivski obrii: Ist.- filos.narysy. Kyiv, 1997. S. 126–138.
11. *Pastushenko L.A.* Istoryko-filosofska kontseptsiiia Petra Kudriavtseva: yevropeyskyi kontekst. Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihiieznavstvo. 2018. T. 1. S. 55–64.
12. *Plakhtii M.P.* Lohika u druhi polovyni XIX – na pochatku XX stolittia: napriamy rozvytku: monohrafiia. Kamianets-Podilskyi : Kamianets-Podilskyi natsionalnyi universytet imeni Ivana Ohienka, 2009.
13. *Filosofska i bohoslovska spadshchyna Kyivskoi dukhovnoi akademii (1819 – 1924): dosvid arkhеоhrafichnykh ta bibliohrafichnykh studii:* zb. nauk. pr. / uporiad. i nauk. red. M.L. Tkachuk. Kyiv : Vyd. dim «Kyievo-Mohylianska akademiia», 2019.

LOGICAL ISSUES IN P. LINYTSKYI'S LECTURE MANUSCRIPTS

Vitaliia Myroniak

Abstract. Compared to other professors and researchers of the Kyiv Theological Academy, the personality of Petro Linytskyi remained in the background for a long time. This situation was due to political and ideological motives; the catalyst for research opportunities was the restoration of independence of Ukraine. In this article, I will closely examine the philosophical approaches of the philosopher P. Linytskyi. The main goal is to analyse the logical methods in his lectures on logic. These lectures are currently stored at the Manuscript Institute of the National Library of Ukraine named after V.I. Vernadsky, in Fund 160, No. 815. They are handwritten notes taken by a student of Petro Linytskyi – Petro Kudriavtsev.

This article presents and analyses five notebooks (134 pages). In these written lectures, we become acquainted with the main issues of the logical field that Linytskyi proposed to consider. These lectures are one of the first systematic presentations of logical questions by Linytskyi, which were delivered between 1889 and 1890. Just a few years later, in 1895, his work «On the Forms and Laws of Thinking» was published.

The main topics in the lectures concern the nature of logic and the division of judgment. According to the author, the source of logic lies within the philosophical system. One of the fundamental conflicts in logical analysis occurs between idealism and sensualism. Linytskyi reflects extensively on various philosophical systems, but there is no definitive answer as to which one has a significant advantage over the others. Separate mentions are made of inductive and deductive methods, with the former used by sensualist logic and the latter by idealist logic.

Regarding judgment, it appears as an idea about any subject that possesses an existing attribute. Judgment is an act of thought, but not every combination of ideas constitutes a judgment. Judgment consists of a subject and a predicate. A debated issue, according to Linytskyi, is the problem of dividing judgments. The philosopher disagrees with the divisions proposed by Aristotle, I. Kant, and V. Wundt. Each approach is considered separately, with the lecturer pointing out the weaknesses of each division. According to Linytskyi, the division of judgments involves the following components: the subject of the judgment, the content of the judgment, and the form of the judgment. The notebooks conclude with an analysis of the division of judgment.

Keywords: logic, history of logic, Petro Linytsky, history of philosophy, Petro Kudriavtsev, Kyiv Theological Academy, manuscripts.

Надійшла до редакції 27 серпня 2025 р.

Прийнята до друку 4 листопада 2025 р.

Опублікована 20 грудня 2025 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/10.31812/apm27.dxz26816>

ТРИ ПОНЯТТЯ НЕВИЗНАЧЕНОСТІ¹

Олександр Тягло

Анотація. Дана розвідка має на меті поглибити розуміння явища невизначеності, розвинути відповідний понятійний апарат. Задля цього виконано компаративний аналіз низки відомих з історії філософської і наукової думки досліджень визначеності та невизначеності. Знайдено, що класично-наукове поняття визначеності фіксує три суттєві обставини: 1) усе реально існуюче кожної миті знаходиться у певному стані, маючи разом усю сукупність властивостей з точними кількісними характеристиками; 2) єдино можливими є закони руху, буття загалом, що пов'язують минулий, теперішній і майбутній стани існуючого у виключно необхідний спосіб; кон'юнкція $1) \wedge 2)$ тотожна твердженню, що 3) доля усього Всесвіту, усього у Всесвіті об'єктивно абсолютно визначена. Тому для уявлюваного класичною наукою демона Лапласа, здатного 4) вичерпно і точно пізнати 1) і 2) та належним чином оперувати таким знаннями, доля будь-чого ще й цілком очевидна, зокрема передбачувана. З огляду на експліковане поняття визначеності зроблено висновок, що класично-наукове поняття невизначеності охоплює кон'юнкцію $1) \wedge 2) \wedge \neg 4)$; іменуватимемо це «невизначеність₁».

Констатовано, що століття тому фізична наука знайшла у Всесвіті домен випадковості, невизначеності, непередбачуваності та ймовірності, існування якого не залежить від знань і розуму реальної людини чи навіть демона Лапласа: це «дивна» квантова реальність. Ключовим у її пізнанні є квантово-механічне поняття невизначеності, безпосередньо пов'язане з $\neg 1)$, а повніше з $\neg 1) \wedge 2) \wedge \neg 4)$ («невизначеність₂»). А поняття невизначеності, розвинуте у новітній синергетиці, ґрунтується на запереченні усіх невід'ємних ознак класичної визначеності: набуває чинності кон'юнкція $\neg 1) \wedge \neg 2) \wedge \neg 4)$ («невизначеність₃»).

¹Стаття написана на основі доповіді «До парадигми невизначеності», представленої на XXXII Харківських міжнародних сквородинівських читаннях «Сучасні наука, освіта, просвіта: виклики і перспективи» (Харків, ХНУ ім. В.Н.Каразіна, 22 грудня 2024 року). Частина матеріалу раніше опублікована: Тягло О.В. Як реагувати на новітній виклик невизначеності? *Знання. Освіта. Освіченість. Неминучість невизначеності*: збірник матеріалів VII Міжнародно-науково-практичної конференції, 11–12 жовтня 2024 р. Вінниця: ВНТУ, 2024. С. 1–7. URL: <https://press.vntu.edu.ua/index.php/vntu/catalog/view/867/1511/2808-2>



Аргументовано, що для осмислення сучасної світової ситуації «довершеного шторму», або радикальної невизначеності, не достатньо поняття невизначеності¹, натомість потрібне залучення контекстуально витлумачених понять невизначеності² та невизначеності³. Сьогодні інновації чи зміни творяться суб'єктами зовсім різних масштабів, цінностей чи інтересів. Навіть спонтанна акція малої групи чи вчинок однієї людини може викликати неочікуваний «резонанс» і більш-менш масштабну біфуркацію, перехід на одну з множини дуже відмінних «гілок» подальшого буття. Тому наголошено, що подальший розвиток світу залежатиме не тільки від найбільшої сьогодні «структуруючої сили» – конкуренції США і Китаю, а й від влучної військової, політичної чи економічної флуктуації. Найімовірніші «гілки» майбутнього буття передбачувані, однак поява якогось «чорного лебедя» аж ніяк не виключається.

Ключові слова: невизначеність, класично-наукова невизначеність, квантово-механічна невизначеність, синергетична невизначеність, випадковість, трансдисциплінарність.

I. Вступ

21 січня 2022 року Генеральний секретар ООН Антоніу Гутерріш доповів Генеральній Асамблеї цієї організації пріоритети своєї діяльності на рік, що розпочинався. Одна з перших фраз, в якій він охарактеризував загальну ситуацію у світі, була такою: «Єдиною визначеністю є більше невизначеності» («The only certainty is more uncertainty»)².

Багато чого сталося протягом наступних місяців. Та восени на загальній зустрічі послів Євросоюзу в Брюсселі тодішній високий представник ЄС із зовнішньої та безпекової політики Жозеп Боррель висловив характеристику, дуже близьку до сказаного раніше Генеральним секретарем ООН.

Так, це світ радикальної невизначеності (radical uncertainty). Швидкість і розмах змін виняткові. Нам не слід намагатися це заперечувати. Нам не слід намагатися цьому опиратися. Це були б марні зусилля. Ми мусимо прийняти це і адаптуватися, надаючи пріоритет гнучкості та стійкості.

Адже невизначеність – правило. Події, які вважалися неможливими, ставалися одна за одною. За наявного темпу чорні лебеді складатимуть більшість. Це не будуть білі лебеді – усі вони будуть чорними, тому що одна за одною ставалися речі, які, попри дуже низьку ймовірність, усе ж відбулися і мали сильний вплив.³

² Guterresh A. Secretary-General's remarks to the General Assembly on his priorities for 2022. *United Nations. Secretary-General website*. 21 January 2022. URL: <https://www.un.org/sg/en/content/sg/speeches/2022-01-21/remarks-general-assembly-his-priorities-for-2022>

³ Borrell J. EU Ambassadors annual conference 2022: Opening speech by High Representative Josep Borrell. *European Union website*. 10 October 2022. URL:

Невизначеність буття сучасного світу Боррель схопив влучною метафорою – «довершений шторм» («perfect storm»).

Роки, що минули з тих пір, цілком підтвердили дані Гутерришем і Боррелем характеристики. Невизначеність виявляється невід’ємним і вагомим аспектом політики й економіки, науки і технології, ведення війни та діяльності державних розвідок тощо. Тому слід визнати її за суттєвий атрибут сучасного світу, їй дійсно не можна і не слід опиратися, – до неї потрібно якнайшвидше ефективно пристосовуватися. Та цього не досягти без поглибленого осмислення сутності непростого явища невизначеності, розвитку належного понятійного апарату: у цьому полягає основна мета моєї розвідки.⁴ Задля її досягнення виконаю компаративний аналіз низки відомих з історії філософської та наукової думки досліджень визначеності й невизначеності.

II. Класичне поняття невизначеності

Два суттєво різні підходи у розумінні сутності невизначеності сходять до античного атомізму. Витоки першого з них пов’язують з вченням Левкіппа і Демокріта. Світи виникають, збільшуються, зменшуються і руйнуються за якоюсь необхідністю, стверджував старший атоміст, хоча і не роз’яснював, за якою саме.⁵ Його найближчий

https://www.eeas.europa.eu/eeas/eu-ambassadors-annual-conference-2022-opening-speech-high-representative-josep-borrell_en

Використане Боррелем поняття *чорного лебедя* у 2007 році увів в обіг Насім Ніколас Талеб (див. докладніше, напр.: *Taleb N.N. The black swan: The impact of the highly improbable. The New York Times*. April 22, 2007). Воно пов’язане зі шкільним прикладом слабкості висновків популярної індукції, в якому згадується виявлення європейськими мореплавцями чорних лебедів у Австралії. Це аж ніяк не очікувалося, оскільки не впливало з дуже тривалих і численних спостережень білого кольору птахів на теренах Старого світу та суперечило відповідному індуктивному узагальненню «Усі лебеді білі».

⁴Актуальність осмислення різноманітних виявів невизначеності й належного ставлення до них продемонструвала Міжнародна науково-практична конференція «Знання. Освіта. Освіченість. Неминучість невизначеності», проведена у Вінницькому національному технічному університеті у жовтні 2024 року. Зафіксувавши певний рівень опрацювання вченою спільнотою теми невизначеності, вона, як на мене, виявила потребу у подальшій відповідній активності наукової, мистецької, релігійної чи філософської думки. Див.: *Знання. Освіта. Освіченість. Неминучість невизначеності: збірник матеріалів VII Міжнародної науково-практичної конференції*, м. Вінниця, 11 – 12 жовтня 2024 р. Вінниця : ВНТУ, 2024. URL: <https://press.vntu.edu.ua/index.php/vntu/catalog/view/867/1511/2808-2>

⁵*Diogenes Laërtius. The lives and opinions of eminent philosophers / translated by C.D. Yonge. London : G. Bell and Sons, Ltd. 1915. P. 390. The Project Gutenberg EBook #57342, 2018.*

послідовник прийняв найширше узагальнення: *все* відбувається через необхідність; причиною виникнення *усього* є вихор, який називається необхідністю.⁶ До того ж Демокріт поділяв думку Парменіда: необхідність є те саме, що і доля, справедливість, провидіння та творець.⁷ Тож можна зрозуміти, що «вихор необхідності», його дія і результат – *створення* існуючого – мають об'єктивну природу; цей «вихор» спричиняє не тільки саме існуюче, а і його *долю, провидячи* її.

Далі Демокріт, у сучасному перекладі свідчення Іоанна Стобея, дійшов такого засадничого висновку.

Люди вигадали образ випадку задля приховування власного глупства. Та мало коли випадок переборює розсудливість; набагато частіше життя скеровує розумна прозорливість. Випадок – це ім'я безладної активності (disorderly activity).⁸

Таким чином, створена і провидима творчим «вихором» доля будь-чого за наявності належної «розсудливості» та «розумної прозорливості» піддається передбаченню і людиною. А випадок і непередбачуваність за своєю природою суб'єктивні: це лише звичні виправдання браку людської «розсудливості» чи «прозорливості», що можна і слід долати.

Та вже Епікур скритикував своїх попередників. Висміюючи тих, хто визнавав необхідність господинею усього, він відкинув її абсолютизацію. Натомість, на думку молодшого атоміста, щось стається за необхідністю, інше – за випадком, а ще інше – залежить від нас самих. Справді, пояснив він, краще вже вірити оповідкам про богів, аніж вважати себе рабами долі, вигаданої деякими філософами. Оповідки дають надію на можливість відвернути гнів богів належним їх вшануванням, а віра в долю несе невблаганну невідворотність.⁹

Деабсолютизацію необхідності і визнання об'єктивної природи випадку Епікур пов'язав з ідеєю спонтанного відхилення неподільних перших тіл, або атомів, від основних траєкторій руху. Через декілька століть аргументований виклад цієї ідеї представив римський атоміст Лукрецій Кар у поемі «Про природу речей».

⁶ *Diogenes Laërtius*. The lives... – P. 395; *Luria S. Y.* Democritus. Texts. Translation. Investigations / English translation by C.C.W. Taylor. Leningrad: Nauka Publ., 1970. – P. 163.

⁷ *Luria S. Y.* Democritus... – P. 163.

⁸ *Luria S. Y.* Op. cit. – P. 166.

⁹ *Diogenes Laërtius*. Op. cit. – P. 472; *Luria S. Y.* Op. cit. – P. 168.

*У невизначений час і у місцях невизначених
Самі починають ледь відхиляться, що і відхиленням назвати це важко.
А коли б, як краплі дощу, вони долу спадали б їй спадали,
Не відхиляючись зовсім від руху униз у порожнечі безмежній,
Жодних би зіткнень і поштовхів між ними не виникало б,
І нічого ніколи створити природа не спромоглась би.¹⁰*

У наведеному фрагменті Лукрецій Кар явно використав терміни – «*incerto tempore*», «невизначений час» та «*incertisque locis*», «невизначені місця»; їм, зрозуміло, відповідає родовий термін «невизначеність». Тут також використовуються терміни – «*tempore certo*», «визначений час» та «*loci certa*», «визначене місце»; їхній родовий термін – «визначеність». Обидва ці родові терміни і відповідні їм поняття – визначеності і невизначеності – виступають суттєвими засобами осмислення специфіки руху атомів, тож невизначеність наділяється об'єктивним значенням.

Ідучи за Епікуром, латинський атоміст артикулював ідею об'єктивної спонтанної випадковості і, внаслідок цього, невизначеності буття першотіл у просторі й часі. Все це не тільки іманентне самій природі, а й має фундаментальне значення. Інакше атоми не могли б стикатися і взаємодіяти, утворювати різного роду сполуки: з їх вихідної множини взагалі нічого ніколи не виникало б, багатоманітного світу навколо нас, як і нас самих, просто не існувало б.¹¹

Отже, античний атомізм виробив основи двох суттєво відмінних підходів у розумінні необхідності і випадковості, передбачуваності і непередбачуваності, визначеності та невизначеності. Левкіпп і Демокріт вважали «господиною усього» об'єктивну непорушну необхідність, за якою цілком і точно створюється будь-що існує разом з його долею. В світі нічого випадкового і, за наявності належної «розсудливості» та «розумної прозорливості», непередбачуваного немає і бути не може. Поняття випадковості й непередбачуваності, за Левкіппом і Демокрітом, позбавлені об'єктивних значень, потреба у них з'являється лише

¹⁰ *Lucreti Cari T. De rerum natura. Libri I–III. London and New York: Macmillan and Co., 1893. – P. 47. – Переклад мій. – O. T.*

¹¹ Спонтанне випадкове відхилення атомів – *клінамен* (clinamen) – стверджувалося фундаментальним явищем як для зовнішнього для людини світу, так і для її душі. Саме завдяки клінамену не тільки можуть виникати найрізноманітніші речові сполуки атомів – дерево, вогонь тощо, а й «з'явилась свободна воля, що дозволяє йти, куди кожного кличе жадання» (див. докладніше: *Lucreti Cari T. De rerum...* – P. 49). Марк Тулій Цицерон теж засвідчив, що, за Епікуром, тільки за умови припущення відхилення атомів зберігається свобода волі. Див.: *Luria S. Y. Op. cit.* – P. 168.

через ситуативну слабкість людського розуму чи брак знань. На рівні виконаного зараз аналізу поняття невизначеності в інтелектуальній спадщині старших атомістів не фіксується та, як здається, воно і не було їм потрібне. Якщо ж екстраполювати це поняття на їхнє вчення, воно співпадатиме з поняттям непередбачуваності й матиме суто суб'єктивне, пов'язане з усвідомленням звичайної людської недосконалості, значення.

Натомість Епікур і його послідовники деабсолютизували необхідність та об'єктивували випадок, пов'язавши його з універсальною особливістю руху першотіл, першоначал усіх «речей» – з клінаменом атомів. Об'єктивація спонтанної випадковості у бутті світу, у виникненні чи існуванні усіх його «речей» знайшла вираження у поняттях невизначеності, невизначеного часу і невизначеного місця у просторі.

Протягом наступних тисячоліть відзначений доробок Епікура і його послідовників зазвичай позитивно не сприймався. Так, один з фундаторів модерної філософії Френсіс Бекон, запозичивши ідею атомів, при цьому зневажливо стверджував: гадка Епікура про відхилення і випадкове коливання атомів лише повертає обговорення до дрібниці у обгортці невігластва і темноти.¹² Таку негативну оцінку зрозуміти не важко, вона диктувалась становленням механістичного світогляду: для зразкового механізму спонтанна випадковість, невизначеність та непередбачуваність буття не тільки зайві, а й категорично неприпустимі.

Класично-наукове розуміння визначеності і невизначеності на початку XIX століття усталилось завдяки, зокрема, знаменитому французькому математику і фізику П'єру Симону де Лапласу.

Ми маємо вважати теперішній стан Всесвіту за наслідок його попереднього стану і за причину того, що слідуватиме далі. Розум, який однієї миті зміг би досягнути усі сили, які одушевлюють природу, і відповідний стан усіх її складових, а також достатньо великий, аби піддати ці дані аналізу, – він охопив би в одній формулі рухи найбільших тіл Всесвіту разом з рухами найлегших атомів; для нього нічого не було б невизначеним (*rien ne serait incertain*) і як майбутнє, так і минуле постало б перед його очима.¹³

За Лапласом, існує необхідний причинно-наслідковий зв'язок послідовних станів Всесвіту, кожної з його складових: за самою природою теперішній стан породжений повно і точно, тобто визначений,

¹² *Bacon F.* Bacon's essays, and Wisdom of the ancients. Cambridge, Mass., U.S.A.: The University Press, 1884. – P. 369. The Project Gutenberg eBook #56463, 2018.

¹³ *Laplace P.S.* Essai philosophique sur les probabilités. Sixième édition. Paris: Bachelier, 1840. – P. 4.

або *детермінований*, минулим та детермінує майбутній. Цей принцип *лапласівського детермінізму* у світогляді Нового часу, наукове осердя якого становила механіка Ньютона, приймався за фундаментальний і беззаперечний.

Класично-наукове поняття визначеності зафіксувало три суттєві обставини: 1) усе реально існуюче матеріальне – Всесвіт чи будь-яка його складова – кожної миті знаходиться у певному стані, маючи разом усю сукупність властивостей з точними кількісними характеристиками (з огляду на історичний контекст, з точними значеннями відповідних фізичних величин ньютонівської механіки – просторових координат, швидкостей, мас тощо); 2) первинними, універсальними та єдино можливими є закони руху, буття загалом, що пов'язують минулий, теперішній і майбутній стани існуючого у виключно необхідний спосіб. Кон'юнкція 1) $\wedge$ 2) тотожна твердженню, що 3) доля усього Всесвіту, усього у Всесвіті об'єктивно абсолютно визначена. Коли ж уявити ще й *демона Лапласа* – носія «достатньо великого розуму», який 4) здатен тут-і-зараз вичерпно та точно пізнати 1) і 2) й належним чином оперувати знайденим знанням, то для цього надлюдського суб'єкта доля будь-чого буде ще й цілком очевидною, зокрема передбачуваною.

Звідкіля ж з'являється невизначеність? Лаплас вважав «сліпий випадок епікурейців» лише «ілюзією розуму», приєднуючись таким чином до традиції визнання суто суб'єктивної природи випадковості, невизначеності чи непередбачуваності. Проте, з огляду на практичну значущість, для мислення такого роду «людських ситуацій» він розвинув важливе поняття *ймовірності*, теорію ймовірностей.¹⁴

Ймовірність пов'язана частково з нашим незнанням, частково з наявністю знань, підкреслював французький вчений. Наприклад, він далі, ми знаємо, що з трьох або більшої кількості подій має статися

¹⁴Лаплас не був піонером у вивченні випадковості та ймовірності. До нього цю тему розробляли П'єр Ферма, Блез Паскаль, Якоб Бернуллі, Христіан Гюйгенс, Томас Байєс та ін. Канадський дослідник Ян Хакінг показав, що сучасний концепт ймовірності з'явився на світ близько 1660 року. І з самого початку він був подібним до дволикого Януса: «З одного боку, це статистична ймовірність, пов'язана зі стохастичними законами випадкових процесів. А з іншого боку, це епістемологічна ймовірність, потрібна для визначення розумної міри довіри до висловлювань, що не пов'язана зі статистикою». *Hacking I. The emergence of probability. A philosophical study of early ideas about probability, induction and statistical inference. Cambridge [a.u.]: Cambridge University Press, 1993. – Р.12. Див. також, напр.: Тягло О.В. Логіко-ймовірнісні підстави електронного правосуддя. Вісник ХНУВС. 2013. Вип. 3 (62). – С. 26–28.*

одна, але ніщо не змушує нас вірити, що станеться саме ця, а не інша. У стані нерішучості, який так виникає, ми не можемо анонсувати настання якоїсь з розглядуваних подій напевно (*avec certitude*). Та зазвичай можна приписати можливим подіям відповідні ймовірності: ймовірність кожної з них буде обчислюватися як дріб, чисельник якого є кількістю сприятливих для цієї події випадків, а знаменник — кількістю усіх можливих випадків. Коли усі випадки сприяють події, її ймовірність перетворюється на достовірність (*sa probabilité se change en certitude*) і за величиною стає рівною одиниці.¹⁵

Не входячи далі у розгляд основ теорії ймовірностей, можна зрозуміти її фундаментальне значення: завдяки їй, завдяки *численню ймовірностей* випадковість, невизначеність і непередбачуваність набули математичного опису. Через обчислення і порівняння ймовірностей низки можливих конкуруючих подій ми в змозі долати «стан нерішучості» і доходити доволі раціональних рішень навіть за ситуації невизначеності чи неможливості передбачити напевно.

Отже, за підходом Демокріта–Лапласа випадковість і прямо пов'язана з нею невизначеність визнаються за артефакти, породжені виключно браком знань чи якимось «недостатньо великим розумом». Невизначеність майбутнього тут зводиться до його непередбачуваності людською істотою, хоча для демона Лапласа цього утруднення не існує. З огляду на експліковане поняття визначеності можна дійти висновку, що зміст класично-наукового поняття невизначеності за наявності $1) \wedge 2)$ з необхідністю включає $\neg 4)$, тобто є кон'юнкцією $1) \wedge 2) \wedge \neg 4)$.

Так, загальними рисами, остаточно утвердилось перше – класично-наукове – поняття невизначеності, іменуватимемо його далі «невизначеність₁».¹⁶

¹⁵ *Laplace P.S. Essai philosophique ...* – Р. 7–9.

¹⁶ Класично-наукове поняття невизначеності дотепер широко використовується у різних царинах теорії і практики. Так, наприклад, український політолог Валерій Корнієнко пише: «Невизначеність у політиці потрібно розуміти як ситуацію, коли бракує чіткої інформації, або передбачуваності щодо того, як розвиватимуться події, які рішення будуть ухвалені та якими будуть їхні наслідки». Див.: *Корнієнко В.О. На обрії політичної невизначеності: «чорні лебеді» чи «сірі носороги»? Знання. Освіта. Освіченість. Неминучість невизначеності : збірник матеріалів VII Міжнародної науково-практичної конференції, м. Вінниця, 11 – 12 жовтня 2024 р. Вінниця: ВНТУ, 2024. – С. 9. URL: <https://press.vntu.edu.ua/index.php/vntu/catalog/view/867/1511/2808-2>*

III. Поняття невизначеності в сучасному природознавстві

Розуміння невизначеності почало відчутно змінюватися у новій – квантовій – механіці після того, як був уведений *принцип невизначеності* і загальне поняття *співвідношення невизначеностей* (uncertainty relation). Перше з такого роду співвідношень сформулював Вернер Гейзенберг у 1927 році. Чверть століття потому у доповіді, присвяченій закону причинності у квантовому світі, цей видатний фізик-теоретик відзначив наступне.

З'ясувалося, що неможливо одночасно описати місцеположення і швидкість атомної частинки з будь-якою заданою точністю. Ми в змозі або виміряти дуже точно місцеположення – тоді вплив вимірювального інструменту заважатиме нашому знанню швидкості, або ж можемо виконати точне вимірювання швидкості, але відмовитися від знання положення. Добуток цих двох невизначеностей (the two uncertainties) ніколи не може бути меншим за сталу Планка.¹⁷

З цього й інших споріднених міркувань стає зрозумілим: невизначеності буття і, відповідно, фізичних величини квантового об'єкта, оператори яких не комутують, наприклад просторової координати і швидкості чи імпульсу, мають сенс *неточностей* їх експериментального чи теоретичного знаходження, що жодним чином не піддаються усуненню разом.¹⁸ Цим квантова механіка, квантова фізика в цілому суттєво відрізняється від класичної фізики, котра теоретично визнає

¹⁷ Heisenberg W. The physicist's conception of nature. London : Hutchinson & Co Ltd., 1958. – P. 39-40.

¹⁸ Не входячи зараз у обговорення природи співвідношень невизначеностей, зауважу лише, що в загальному випадку вони відображують не тільки суб'єктивний, або «людський», чинник, а й об'єктивний, зумовлений, за виразом Гейзенберга, «дивним видом фізичної реальності якраз посередині між можливістю і дійсністю». Квантова механіка описує цю реальність через функцію ймовірності (probability function), що «репрезентує суміш двох різних речей: почасти факту, почасти нашого знання факту». У класичній науці другу з цих «речей», зумовлену недосконалістю реального людського пізнання, можна, принаймні в принципі, повністю усунути з допомогою ідеї демона Лапласа, а перша не враховується, що зрештою веде до визнання лапласівського детермінізму. Натомість у квантовій механіці врахування першої з вказаних Гейзенбергом «речей» є, за визначенням, необхідним. Це призводить до неусувного *статистичного*, або *ймовірнісного*, опису, до різних співвідношень невизначеностей. Базовим індикатором потреби враховувати особливості «дивної» – квантово-фізичної – реальності самої по собі є визнання значущості кванта дії, чисельно – сталої Планка. Див. докладніше: Heisenberg W. Physics and philosophy. The revolution in modern science. New York: Harper and Brothers Publishers, 1958. – P. 40-41, 45-46 e.a.

одночасне існування координати і швидкості та можливість абсолютно точного їх встановлення, загалом – знаходження разом точних значень усієї сукупності фізичних величин досліджуваного об'єкта.

Квантова механіка, ствердивши незалежну від будь-якого суб'єкта чи способу пізнання – *об'єктивну* – неусувність співвідношень невизначеностей, заперечила універсальність першої необхідної ознаки класичної визначеності, а тому – і всезагальність лапласівського детермінізму. Зрозуміло, що в такому зв'язку відкидаються висновки про повне і точне визначення теперішнім майбутнього та про принципову можливість його передбачення у класичному смислі. В ширшому плані це імплікувало, зокрема, відмову від фатуму, від віри у наперед точно визначену невідворотну долю.

Століття тому фізична наука знайшла у Всесвіті суттєвий домен випадковості, невизначеності, непередбачуваності та ймовірності, існування якого не залежить від знань і розуму реальної людини чи навіть демона Лапласа: це «дивна» квантова реальність і, природно, все те, на що вона суттєво впливає.¹⁹ Ключовим тут є особливе квантово-механічне поняття невизначеності. Воно прямо пов'язане з $\neg 1$), а повніше охоплює кон'юнкцію $\neg 1) \wedge 2) \wedge \neg 4)$: іменуватимемо його «невизначеність₂».

Наступний принциповий крок в осягненні невизначеності ґрунтується на розвитку досліджень *складних нестабільних відкритих* систем і процесів, що у них відбуваються: задля стислості, не заглиблюючись у нюанси, іменуватиму далі цю царину новітнього природознавства *синергетикою*. Одним зі світових авторитетів тут визнається бельгійський дослідник Ілля Пригожин, досягнення якого відзначені Нобелівською премією з хімії за 1977 рік. А у 1997 році світ побачила книга Пригожина «Кінець визначеності. Час, хаос і нові закони природи». Загалом вона присвячена «розв'язанню загадки часу», але наразі звернувся лише до того, що прямо пов'язане з темою невизначеності.

Насамперед, спільним недоліком класичної і квантової механіки Пригожин стверджує детерміністський характер їх законів.

¹⁹ Не можна не визнати, що у фізичній науці з цього приводу дотепер не досягнуто остаточної згоди. Наразі обмежусь нагадуванням афористичного заперечення об'єктивності випадку, висловленого Альбертом Ейнштейном: «Бог не грає у кості!». Однак ця позиція, що залишається у межах класичного підходу Демокріта–Лапласа, протягом XX століття піддавалася різноплановій критиці й поступово втрачала силу. Див., напр.: *Prigogine I. From being to becoming: time and complexity in the physical sciences*. San Francisco: W.H. Freeman and Co., 1980. – P. 202-203.

Добре відомо, що у двадцятому столітті закон Ньютона поступився квантовій механіці й спеціальній теорії відносності. Однак базові ознаки закону Ньютона – детермінізм і часова симетрія – збереглися. Правда, квантова механіка більше не працює з траєкторіями, використовуючи натомість хвильові функції, але важливо зауважити, що базове рівняння квантової механіки, рівняння Шредінгера, знов-таки детерміністське і оборотне у часі. Через такі рівняння закони природи ведуть до визначеності (lead to certitude). Знову за заданих вихідних умов усе детерміноване.²⁰

Даний закид спрямований, серед іншого, на основи квантової механіки, сформовані у 20-х роках минулого століття. При цьому бельгійський теоретик визнає коректність співвідношень невизначеностей Гейзенберга і неможливість точних значень деяких фізичних величин квантового об'єкта разом. Таким чином, квантово-механічне заперечення лапласівського детермінізму та поняття невизначеності² залишаються актуальними. Але усе це *не є достатнім* і потребує суттєвого доповнення.

Чим більше ми пізнаємо Всесвіт, тим складніше вірити у детермінізм, адже Всесвіт не просто існує, а еволюціонує, наголосив Пригожин. Як можна його зрозуміти, пізнання реального Всесвіту – не стабільно існуючого, а такого, що еволюціонує якісно, виникає, постає, – вимагає відмови від визнання первинності, універсальності та виключності детерміністських законів, котрі у дусі Демокріта–Лапласа абсолютизують необхідність і визначеність. Натомість об'єктивуються випадок та невизначеність, схоплювані ймовірнісними, або статистичними, законами природи.

Закони природи надалі мають справу не з визначеностями, а з можливостям (no longer deal with certitudes but possibilities), усуваючи давню дихотомію буття і становлення. Вони описують світ нерегулярних, хаотичних рухів, ближчий до уявлень давніх атомістів, а не до тих, які оперують регулярними ньютонівськими орбітами.²¹

Тож у новітній науці випадок, невизначеність, ймовірність вже є не зручними засобами врахування людського незнання, а скоріше складовою нової узагальненої раціональності, доходить висновку бельгійський теоретик. Які ж конкретні знахідки сучасного природознавства викликають до життя цю «нову узагальнену раціональність»?

Існує не один, а два чинники відмови від класичної абсолютизації необхідності й визначеності та, відповідно, повнішого досягнення у

²⁰ Prigogine I. The end of certainty. Time, chaos, and new laws of nature. New York e.a.: The Free Press, 1997. – P. 11–12, див. також P. 136–138.

²¹ Prigogine I. The end... – P. 155.

природничих науках випадковості, невизначеності, ймовірності. За Пригожиным, другий з цих чинників, повз якого пройшла і традиційна квантова механіка, пов'язаний з явищем *резонансу Пуанкаре* за умови *тривалих стійких взаємодій* у складних системах – як квантових, так і класичних.

Ми побачили, аби одержати наші статистичні формулювання потрібні дві умови, які йдуть далі умов класичної і квантової механіки: існування резонансів Пуанкаре, що призводять до нових процесів дифузійного типу, які можуть бути інкорпоровані у статистичний опис, та тривалі стійкі взаємодії, описувані делокалізованими функціями розподілу.²²

З огляду на сказане, розуміння невизначеності, розвинуте у синергетиці, містить у собі заперечення усіх невід'ємних ознак класичної визначеності, включно з первинністю, універсальністю та унікальністю законів природи, які абсолютизують необхідність: в загальному випадку тут набуває чинності кон'юнкція $\neg 1) \wedge \neg 2) \wedge \neg 4$. Тож доцільно увести третє особливе – синергетичне – поняття невизначеності, іменуватимемо його «невизначеність₃».

Синергетика не відкидає повністю «детерміністських законів» і «детерміністських траєкторій», а лише суттєво обмежує область їх значущості. Вони втрачають статус первинних, універсальних і єдино можливих, перетворюючись на особливі випадки, дійсні лише за певних умов.²³

Усякий опис системи з біфуркацією передбачатиме як детерміністські, так і ймовірнісні елементи [...] між двома точками біфуркації система підпорядковується детерміністським законам, наприклад законам хімічної кінетики, але поблизу точок біфуркації суттєву роль грають флуктуації, вони визначають ту «гілку» («branch»), якою система піде далі.²⁴

Тож в загальному випадку опис складних нестабільних систем враховує можливість як сталої поведінки, «детерміністських траєкторій»,

²² Prigogine I. Op. cit. – P. 155-156.

²³ Це відповідає заявці Пригожина на «нову узагальнену раціональність». Одна з «божевільних», або новаторських, ідей полягає у тому, що, мабуть, траєкторії є не первинними об'єктами, а результатами суперпозицій плоских хвиль. Резонанси Пуанкаре руйнують ці суперпозиції, призводячи до необоротного статистичного опису (*Ibidem.* – P. 157-158).

Саме *необоротний статистичний* опис є базовим для «нової узагальненої раціональності», тоді як оборотні детерміністські закони і класичні траєкторії виявляються лише особливими випадками, результатами спрощень чи ідеалізацій.

²⁴ Prigogine I. From being... – P. 119.

так і переривання їх *біфуркаціями*. Біфуркації спричиняються навіть найменшими випадковими *флуктуаціями* того чи іншого роду: певна «детерміністська траєкторія» через «сліпий випадок» переходить у якесь з множини дуже відмінних ймовірних продовжень, на нову «гілку» буття, інколи навіть у щось раніше небачене, у новий знов-таки умовно сталий «порядок із хаосу» і т.д.²⁵

У міркуваннях Пригожина одним з ключових є поняття *хаосу*, або хаотичного руху. Воно поділяється на два видових. Перше з них – поняття *детерміністського хаосу*, що виявляється актуальним навіть для систем з детерміністськими законами, але нестабільних, поведінка яких чутлива до початкових умов.

Між стабільним і нестабільним рухом існує базова відмінність. Коротко кажучи, стабільні динамічні системи – це ті, для яких найменші зміни (slightest changes) вихідних умов призводять до відповідних найменших наслідків. Однак для великого класу динамічних систем маленькі збурення (small perturbations) початкових умов з часом підсилюються. Хаотичні системи є крайнім прикладом нестабільного руху, тут траєкторії з відмінними початковими умовами, не має значення, наскільки вони є близькими, з часом розбігаються експоненційно. Це відомо як «чутливість до початкових умов».²⁶

В такому разі майбутнє не є і не може бути в тому чи іншому сенсі визначеним: воно охоплюється не повним та точним передбаченням, а лише *функцією розподілу ймовірностей*, що включає різні можливості руху, буття. Аби відновити детермінізм потрібна «божественна позиція», однак ані виконувати людьми вимірювання, ані теоретичні розрахунки не в змозі дати початкові умови з безкінечною точністю.²⁷

Якщо детерміністський хаос асоціюється з невизначеністю₁ або узагальненою невизначеністю₂, то за умови невизначеності₃ виникає, так би мовити, *довершений хаос* (fully developed chaos).²⁸ Не тільки

²⁵ Prigogine I. The end... – Р. 66–70, порівн. також Р. 40–41.

²⁶ Prigogine I. Op.cit. – Р. 30, див. також Р. 36–37. Тут доречно звернути увагу на подвійну природу варіювання початкових умов: це може бути наслідком як «людського чинника» – ситуативної обмеженості їх емпіричного чи теоретичного знаходження, так і об'єктивної невизначеності, спричиненою «маленькою пертурбацією», результатом внутрішньої чи зовнішньої флуктуації. Відповідно, детерміністський хаос може мати як суб'єктивне, так і об'єктивне походження. У першому випадку він асоціюватиметься з невизначеністю₁, а в другому – з узагальненою невизначеністю₂.

²⁷ Див.: Ibidem. – Р. 38. Дане твердження є сталою складовою аргументації Пригожина. Так, ще у 1980 році він писав: «Це – вельми важливий пункт: для *будь-якої* динамічної системи ми ніколи не знаємо точних початкових умов і, таким чином, траєкторій». Prigogine I. From being... – Р. 166, див. також Р. 13.

²⁸ Prigogine I. The end... – Р. 41, порівн. Р. 155–156.

детерміністський, а і довершений хаос не є повним безладом: він описується «новими законами природи», що оперують делокалізованими функціями розподілу ймовірностей. І загалом, пов'язані з нестабільністю на мікроскопічному чи макроскопічному рівні, нові закони мають справу з можливістю подій, однак не зводять ці події до тих, що піддаються однозначній дедукції, точному передбаченню, наголосив Пригожин. На такому шляху, на його думку, вдається уникнути альтернативних образів «детерміністського світу і довільного світу чистої випадковості», зберегти виважений ідеал наукового пізнання та певного контролю доступного людині світу.²⁹

Отже, протягом ХХ століття фізична наука мала визнані досягнення, котрі нині надають науковому співтовариству модель постановки проблем та їх вирішення: з огляду на відомий термін Томаса Куна, тут сформувалася сучасна *парадигма невизначеності*. Можна бачити, що так відбулася сучасна «реінкарнація» вчення Епікура. Ключовими для неї є квантово-механічне і синергетичне поняття невизначеності (невизначеність₂ і невизначеність₃). Класичне поняття невизначеності, вироблене підходом Демокріта–Лапласа (невизначеність₁), втратило абсолютність, однак повністю від нього відмовлятися підстав немає, оскільки воно дотепер застосовне у різноманітних суттєво «людських ситуаціях».

IV. Трансдисциплінарність невизначеності

Для Пригожин неодноразово наголошував, що значення його ідей і результатів не обмежується фізикою чи хімією, природничими науками загалом: «Тут ми йдемо проти однієї з базових традицій західної думки – віри у визначеність (the belief in certainty)».³⁰ Наскільки виправдане це узагальнення?

У пізнанні людського суспільства думку про те, що його майбутнє не визначене наперед, а відкрите («the future is open») давно аргументував Карл Поппер, зокрема у критиці *історизму*.

Історизм – цілковита помилка. Історизм розглядає історію як щось на кшталт річки, яка витікає зі свого джерела, і вірить, що здатен побачити, що буде далі. Він вважає себе дуже вправним у передбаченні майбутнього. Але це морально вельми помилкова позиція. Ви можете вивчати історію скільки завгодно, але річка чи щось подібне завжди буде лише метафорою. Вона позбавлена реальності.

²⁹ Prigogine I. Op. cit. – P. 189.

³⁰ Ibidem. – P. 4.

Ви вивчаєте, що сталося у минулому, але наразі воно скінчилось і ви не в змозі передбачити нічого, аби змінити течію чи плисти за нею. Усе, на що ми здатні, це діяти сьогодні та намагатися зробити речі кращими.³¹

Цю заяву мислитель підтверджує критикою низки помилкових оцінок і передбачень Карла Макса. Він також посилається на природу будь-яких дійсно революційних змін.³²

Далі доцільно звернутися до виданої у 1988 році книгу лауреата Нобелівської премії з економіки Фридриха фон Хайєка «Помилки соціалізму. Фатальна самовпевненість». З огляду на тему невизначеності привертає увагу наголошення Хайєком одного «давно засвоєного економістами прозріння».

Суть його у тому, що наші цінності й інститути не просто детерміновані попередніми причинами, а формуються як частина процесу несвідомої самоорганізації (unconscious self-organization) якоїсь структури або патерну. Це вірно не тільки для економіки, а й ширше, зокрема добре відоме у сучасних біологічних науках. Дане прозріння було тільки першим у зростаючому сімействі теорій, що пояснюють формування складних структур через процеси, врахування численних чинників яких виходить за межі нашої спроможності.³³

Як можна зрозуміти, Хайєк наголошує, серед іншого, на тому, що виникнення частини значущих економічних структур не може бути цілком усвідомлене, раціонально пізнане через їх складність, яка перевищує спроможність людського розуму, свідомості.³⁴ Подібне має

³¹ *Popper K.* The lesson of this century. With two talks on freedom and democratic state. London and New York: Routledge, 1997. – P. 40.

³² «Революція персональних послуг – це була найбільша дотепер революція. Проте Маркс у цьому революції не побачив. Потім прийшла революція Генрі Форда, зробивши автомобілі доступними не тільки мільйонерам, а й робітникам. То були великі революції, які ніхто не міг передбачити», – вказував, серед іншого, Пoppers. Див.: *Popper K.* The lesson ... – P. 41–42.

³³ *Hayek F.A.* The fatal conceit: The errors of socialism. Chicago: University of Chicago Press, 1988. – P. 9.

³⁴ В такому зв'язку заслуговує на увагу розвинута Хайєком концепція розсіяного знання (dispersed knowledge). У випадку достатньо складних соціальних систем жодна агенція централізованого планування, не кажучи вже про окремого індивідуума, не здатна ані зібрати у повному обсязі, ані засвоїти чи контролювати таке знання. Див.: *Hayek F.A.* The fatal conceit. ... – P. 14.

Чи змінюється ця ситуація сьогодні – внаслідок значного підсилення людського розуму суперкомп'ютерами чи штучним інтелектом? Інакше кажучи, чи не реалізують новітні науково-технологічні досягнення ідею демона Лапласа? На мою думку, реалізують, але *принципово почасти, ніколи повністю* – зрештою, через низку фундаментальних природних чинників: через обмеженість швидкості

місце й для біологічних утворень. Крім того, дослідник вказує ще й інший суттєвий наразі чинник.

Попри відмінності, усяка еволюція – і культурна, і біологічна – є процесом неперервного пристосування до непередбачуваних подій, до випадкових обставин (*contingent circumstances*), які не можна спрогнозувати. Це інша підстава, чому еволюційна теорія ніколи не дасть нам змоги передбачати і контролювати майбутню еволюцію [...] Філософи на кшталт Маркса і Огюста Конта, котрі обстоювали, що наші студії здатні привести до законів еволюції, які дозволяють передбачати неминуче майбутнє, помилялися.³⁵

Таким чином аргументована об'єктивна випадковість, невіддільна від неї невизначеність буття соціальних і біологічних утворень, супутня їм непередбачуваність майбутнього.³⁶ Твердження напередвизначеності й передбачуваності людського буття, ґрунтовані на цьому наміри свідомо спланувати і керувати ним протягом хоч би «сміховинно короткого строку, ну, років, скажімо, у тисячу» (М. Булгаков) – це те, що Хайек узагальнено назвав «згубною самовпевненістю».

Наслідки цього являють особливу небезпеку як для розуму, так і для моралі – коли перевага віддається не стільки істинним плодам розуму, скільки загальноприйнятій традиції розумності, котра приводить інтелектуалів до ігнорування теоретичних меж розуму, примушуючи їх нехтувати світом історичних і наукових даних, залишатися невідгласами у біологічних науках і науках про людство (зокрема у економічній) та уявляти у хибному світлі походження і функції наших традиційних правил моральності.³⁷

Вже з огляду на відзначену спорідненість поглядів Поппера, Хайєка і Пригожина доречно висунути гіпотезу, що парадигма невизначеності не обмежується природознавством, вона є *трансдисциплінарною*. А вироблені природознавством поняття невизначеності, витлумачені у відповідному контексті, можуть слугувати евристичними дороговказами досягнення доволі віддалених від власне природи сфер реальності, зокрема багатоманітного суспільного буття.

передачі інформації швидкістю світла у вакуумі, через існування кванта дії та співвідношень невизначеностей, через суттєву залежність поведінки нестабільних систем від найменших флуктуацій початкових умов тощо.

³⁵ Hayek F.A. Op. cit. – P. 25–26.

³⁶ Зрештою, для соціальних і біологічних систем, набагато складніших за фізичні, лапласівський детермінізм виявляється спрощенням, ще вразливішим для критики, ніж у фізиці. Див.: *Ibidem.* – P. 148–151.

³⁷ *Ibidem.* – P. 54.

V. «Довершений шторм» з огляду на трансдисциплінарну парадигму невизначеності

Чи є три з'ясованих поняття невизначеності корисними для глибшого осмислення нинішньої світової ситуації «довершеного шторму», ефективнішого пристосування до неї?

Насамперед слід врахувати, що, за відзначеним раніше свідченням Борреля, того світу, який існував нещодавно, більше не існує. А конкретніше, вже не існує тієї усталеної протягом десятиліть глобальної системи, в якій США дбають про європейську безпеку, а Китай і Росія забезпечують Старому Світові основу процвітання. А що ж є?

Є конкуренція між США і Китаєм, і це найважливіша «структуруюча сила». Світ структурується навколо цієї конкуренції – подобається це комусь чи ні [...]

Цей світ не суто біполярний. Є багато гравців, кожен зі своїми інтересами і цінностями. Подивіться на Туреччину, Індію, Бразилію, Південну Африку, Мексику, Індонезію. Вони лишаються посередині. Вони – хиткі держави, що виступають на тому чи іншому боці відповідно до своїх інтересів, а не лише теоретичних цінностей [...] Це і створює безладну багатополарність (messy multipolarity).³⁸

Тож, за Боррелем, світ вже вийшов із попереднього сталого стану, але ще не досяг нової стабільності, він далекий від внутрішньої рівноваги, збалансованості. На тлі домінуючого процесу конкуренції США і Китаю у ньому відбуваються непоодинокі «хитання», різномірні флуктуації. Та, можливо, до 2025 року ситуація якісно змінилася? Звернуся у зв'язку з цим до оцінки Джеймса Даймона, досвідченого керівника одного з найбільших банків США і світу – «Дж.П. Морган Чейз и Ко.».

Виступаючи 30 травня 2025 року на Національному економічному форумі Рейгана в Каліфорнії, Даймон висловив дуже промовисту метафору: наразі «тектонічні плити зсуваються» («tectonic plates are shifting»). Одна з них – геополітична, з її жахливими війнами, проксі-терористами по всьому світові, Північною Кореєю, потенційним розповсюдженням з часом ядерної зброї, що становить найбільшу загрозу людству. Другий тектонічний зсув відбувається у глобальній економіці, частиною якої є торгівля. Ще один – пов'язаний з глобальною військовою парасолькою Америки. Все це стосується світової системи в цілому, підтверджуючи не тільки її фундаментальну нестабільність, а й багатовимірну складність.

³⁸ Borrell J. EU Ambassadors annual conference 2022. . .

А далі Даймон наголосив таке.

Китай – потенційний супротивник, у них багато чого виходить добре, але й багато проблем. Однак те, що мене справді хвилює, це ми самі. Чи зможемо ми зібратися з силами відповідно до наших власних цінностей, наших власних можливостей, нашого менеджменту? [...] Нам потрібно зібратися з силами. І зробити це дуже швидко.³⁹

З наведеного можна зрозуміти, що витoki наявної складності та нестабільності світу не зосереджені лише на глобальному рівні. Вони криються й у середині його складових-держав, зокрема Сполучених Штатів.

Звернімося до персонального рівня сучасного буття. В зв'язку з ним згадується одна із показових заяв чинного президента США у спілкуванні з журналістами 18 червня 2025 року. На запитання про залучення США до військових дій в Ірані Дональд Трамп, по-перше, заявив: «Я можу це зробити, а можу і не зробити. Ніхто не знає, що я хочу зробити». По-друге, він визнав, що не впевнений, як довго триватиме конфлікт, враховуючи, що іранська система протиповітряної оборони майже знищена.⁴⁰ Вже з цього зрозуміло, що Трамп не просто непередбачуваний, а створює для оточуючих ситуацію непередбачуваності свідомо.⁴¹ Та, разом з тим, виникає цілком обґрунтований сумнів: чи знає він сам повно і точно, що вирішуватиме і робитиме

³⁹Цит. за: Kilander G. Jamie Dimon warns that the US's biggest problem is not China but «the enemy within». *The Independent*. June 1, 2025. URL: <https://www.independent.co.uk/news/world/americas/us-politics/jamie-dimon-us-china-trump-b2761416.html>

Чим зумовлене і наскільки виправдане занепокоєння Даймона? Уявлення про це дає, зокрема, стаття професора Алекса Хінтона, директора Центру вивчення геноциду та прав людини (США): «Майже половина американців вважають своїх опонентів по політичному спектру “відверто злими”, а ще більша частка демократів і республіканців описують одне одного як “упереджених, нечесних і аморальних”. Близько 80% дорослих у США турбуються через можливість політичного насильства, а 40% вважають, що країна прямує до громадянської війни». Див. докладніше: Хінтон А. В очікування вибуху: як Трамп перетворив США на «діжку з порохом». *Європейська правда*. 11 липня 2025. URL: <https://www.eurointegration.com.ua/experts/2025/07/11/7215697/>

⁴⁰Бондарева Х. Трамп про можливий удар по Ірану: «Ніхто не знає, що я хочу зробити». *Європейська правда*. 18 червня 2025. URL: <https://www.eurointegration.com.ua/news/2025/06/18/7214059/>

⁴¹Поведінка чинного президента США знайшла оцінку у новітньому мемі: «Найбільш передбачуване у Трампі – це його непередбачуваність» («The most predictable thing about Trump is his unpredictability»). Поширена точка зору, що в управлінні своєю непередбачуваністю Трамп слідує «Теорії божевільного», або «Доктрині непередбачуваності», якої раніше тримався президент Річард Ніксон. Див. докладніше, напр.: Little A. How Trump is using the «Madman

невдовзі? І чи не виступає об'єктивна невизначеність майбутнього – «відкритого», за Поппером, – суттєвим чинником непередбачуваності Трампа?!⁴² Тож навряд чи можна погодитись, що *всі значущі* рішення і вчинки президента Трампа передбачаються хоча б ним самим та що вони навіть у не дуже віддаленій перспективі з необхідністю визначені повно і точно. І навряд чи це стосується лише президента США чи кола президентів держав загалом.⁴³

Безсумнівно, сучасний світ – у численних вимірах, на різних рівнях – виявляється надзвичайно складним, нестабільним, часом хаотичним, часто-густо невизначеним і непередбачуваним. За цими ознаками характеристика поточної ситуації Гуттерешем чи Боррелем як «радикальної невизначеності» чи «довершеного шторму» обґрунтована і зрозуміла, вона суголосна трансдисциплінарній парадигмі невизначеності. Що з цього випливає найближчим чином?

По-перше, наявна наразі ситуація невизначеності у світі принаймні почасти складається об'єктивно, а не тільки внаслідок браку інформації, чийогось «недостатньо великого» розуму чи свідомого умислу. Для її осмислення не достатньої класично-наукового поняття невизначеності¹, натомість потрібно залучати контекстуально витлумачені поняття невизначеності² та невизначеності³.

По-друге, схоплена трансдисциплінарною парадигмою невизначеності обмеженість раціональної активності будь-якого земного суб'єкта є неусувною, її ігнорування породжуватиме рецидиви «згубної самовпевненості». Майбутнє відкрите і піддається лише *обмеженому* прогнозуванню та контролю чи управлінню. Для цього видається

theory» to try to change the world (and it's working). BBC. 5 July 2025. URL: <https://www.bbc.com/news/articles/czxww2kez0go>

⁴²Трамп «обіцяв, що закінчить війну в перший же день свого повернення на посаду, використовуючи тиск на українців і свої особисті стосунки з Путіним, щоб зупинити бойові дії і отримати Нобелівську премію миру. Тепер ця самозвеличувальна фантазія розбивається об реальність. Трамп поставив Путіна вище за національні інтереси США, а Путін не відповів йому взаємністю», – так професор політології в Університеті Іллінойсу Ніколас Гроссман руйнує віру у здатність Трампа повно і точно передбачати майбутнє та управляти ним. Цит. за: Чорновол К. Трамп публічно висловив розчарування в Путіні: професор зі США пояснив, що змінилося. УНІАН. 13.07.25. URL: <https://www.unian.ua/world/tramp-profesor-poyasniv-chomu-prezident-ssha-publichno-visloviv-rozcharuvannya-v-putini-13065573.html>

⁴³В зв'язку з цим див. також: Тягло О.В., Воропай Т.С. Як бути людиною у сучасному світі? Пам'яті Мирослава Володимировича Поповича. *Творчість Г.С. Сковороди як метатекст української культури. Пам'яті Мирослава Володимировича Поповича. Матеріали XXVI Харківських міжнародних Сковородинівських читань (28 – 29 вересня 2018 року)*. Харків: Майдан, 2018. С. 303–309.

доцільним використовувати теоретичні інструменти, аналогічні нелокальним функціям розподілу ймовірностей у синергетиці.

По-третє, за умов нестабільності складна світова система, її елементи і структура, інновації чи зміни дійсно творяться численними суб'єктами зовсім різних масштабів, цінностей чи інтересів. Навіть спонтанна акція малої групи чи вчинок однієї людини – відносно невелика подія, випадкова флуктуація – може викликати непередбачений «резонанс» і більш-менш масштабну біфуркацію, перехід на одну з множини дуже відмінних «гілок» подальшого буття.

По-четверте, хоча в загальному випадку намагання реалізації найвищих людських цінностей та інтересів не тягнуть позитивних результатів з необхідністю, на шляху до цього не існує і перешкод невідвортної долі: та чи інша ймовірність залишається. Понад те, свідомо своїх меж людська активність здатна до певної міри підвищити ймовірність досягнення бажаного чи уникнення небажаного. Тому, зокрема, не виглядає «гласом волаючого в пустелі» заклик Жозепа Борреля діяти наразі з розумінням, що «демократія, свобода, політична свобода – не те, що можна обміняти на економічне процвітання чи соціальну згуртованість, ці речі повинні йти разом».⁴⁴

Нарешті, по-п'яте, подальший розвиток нашого світу залежатиме не тільки од найбільшої сьогодні «структуруючої сили» – конкуренції США і Китаю, а й від якоїсь влучної «у невизначений час і у місці невизначеному» політичної, економічної, військової і т. ін. флуктуації. Спричинена нею біфуркація призведе, ймовірно, до більш-менш тривалого усталення світової системи з лідерством або США і, загалом, оновленого Заходу, або Китаю, частини Сходу і Півдня. Та це лише найясніші «гілки» передбачуваного розвитку: появу якогось невизначеного наразі «чорного лебедя» виключати ніяк не можна.

VI. Основні висновки

«Довершений шторм», радикальна невизначеність визнається атрибутом сучасного світу, що вимагає поглибленого осмислення, розробки відповідного понятійного апарату. Задля досягнення цієї мети у даній розвідці виконано компаративний аналіз низки відомих з історії філософської і наукової думки досліджень визначеності та невизначеності.

Античний атомізм виробив підстави двох суттєво відмінних підходів у розумінні необхідності і випадковості, передбачуваності і непе-

⁴⁴ Borrell J. EU Ambassadors annual conference 2022. . .

редбачуваності, визначеності та невизначеності: засадничим тут є, з одного боку, вчення Левкіппа і Демокріта, а з іншого – Епікура.

Класично-наукове поняття визначеності зафіксувало три суттєві обставини: 1) усе реально існуюче матеріальне – Всесвіт чи будь-яка його складова – кожної миті знаходиться у певному стані, маючи разом усю сукупність властивостей з точними кількісними характеристиками; 2) первинними, універсальними та єдино можливими є закони руху, буття загалом, що пов'язують минулий, теперішній і майбутній стани існуючого у виключно необхідний спосіб; кон'юнкція 1) $\wedge$ 2) тотожна твердженню, що 3) доля усього Всесвіту, усього у Всесвіті об'єктивно абсолютно визначена. Тож для уявлюваного класичною наукою демона Лапласа, здатного 4) вичерпно і точно пізнати 1) і 2) та належним чином оперувати таким знаннями, доля будь-чого ще й цілком очевидна, зокрема передбачувана.

За підходом Демокріта–Лапласа випадковість і прямо пов'язана з нею невизначеність визнаються за артефакти, породжені виключно браком знань чи якимось «недостатньо великим розумом». Невизначеність майбутнього тут зводиться до його непередбачуваності людською істотою, хоча для демона Лапласа цього утруднення не існує. З огляду на експлікацію поняття визначеності можна дійти висновку, що у людському світі зміст класично-наукового поняття невизначеності за наявності 1) $\wedge$ 2) з необхідністю включає $\neg 4$), тобто є кон'юнкцією 1) $\wedge \neg 4$): іменуватимемо це «невизначеність₁».

Протягом минулого століття поступ природознавства суттєво поглибив розуміння невизначеності, склалася сучасна парадигма невизначеності. Ключовим тут є, по-перше, особливе квантово-механічне поняття невизначеності. Безпосередньо воно пов'язане з $\neg 1$), а повніше – схоплює кон'юнкцію $\neg 1$) $\wedge$ 2) $\wedge \neg 4$, іменуватимемо його «невизначеність₂». По-друге, розвинуте у новітній синергетиці поняття невизначеності містить у собі заперечення усіх невід'ємних ознак класичної визначеності, включно з первинністю, універсальністю і унікальністю законів природи, які абсолютизують необхідність: в загальному випадку тут набуває чинності кон'юнкція $\neg 1$) $\wedge \neg 2$) $\wedge \neg 4$. Відповідно, доцільно увести третє особливе – синергетичне – поняття невизначеності, іменуватимемо його «невизначеність₃». Класичне поняття невизначеності, вироблене підходом Демокріта–Лапласа, втратило абсолютність, однак повністю від нього відмовлятися підстав немає, воно дотепер застосовне у різноманітних суто «людських ситуаціях».

Сучасна світова ситуація – у численних вимірах, на різних рівнях – виявляється надзвичайно складною, нестабільною, часом хаотичною, часто-густо невизначеною та непередбачуваною. Як таку її майже паралельно з Пригожиным досліджували, зокрема, Поппер і Хайєк. З огляду на спорідненість їхніх позицій, а також на новітні фактичні дані доречно висунути гіпотезу: парадигма невизначеності не обмежується природознавством, вона є трансдисциплінарною. А вироблені природознавством поняття невизначеності₂ і невизначеності₃, витлумачені у відповідному контексті, можуть слугувати евристичними дороговказами досягнення доволі віддалених від власне природи сфер реальності, зокрема багатоманітного суспільного буття.

Схоплена парадигмою невизначеності обмеженість раціональної активності будь-якого земного суб'єкта є неусувною, її ігнорування породжуватиме рецидиви «згубної самовпевненості». Майбутнє піддається лише обмеженому прогнозуванню, контролю чи управлінню. Для цього доцільно використовувати теоретичні інструменти, аналогічні нелокальним функціям розподілу ймовірностей у синергетиці.

За умов нестабільності складна світова система, її елементи і структура, інновації чи зміни дійсно творяться численними суб'єктами зовсім різних масштабів, цінностей чи інтересів. Навіть спонтанна акція малої групи чи вчинок однієї людини – відносно невелика подія, випадкова флуктуація – може викликати непередбачений «резонанс» і більш-менш масштабну біфуркацію, перехід на одну з множини дуже відмінних «гілок» подальшого буття.

Подальший розвиток нашого світу залежатиме не тільки од найбільшої сьогодні «структуруючої сили» – конкуренції США і Китаю, а й від влучної «у невизначений час і у місці невизначеному» політичної, економічної, військової і т. ін. флуктуації. Спричинена нею біфуркацію призведе, ймовірно, до більш-менш тривалого усталення світової системи з лідерством або США і, загалом, оновленого Заходу, або Китаю, частини Сходу і Півдня. Ці найімовірніші «гілки» майбутнього буття передбачувані, однак поява якогось «чорного лебедя» аж ніяк не виключається.

References

1. Bacon F. Bacon's essays, and Wisdom of the ancients. Cambridge, Mass., U.S.A: The University Press, 1884. The Project Gutenberg eBook #56463, 2018. URL: https://www.gutenberg.org/cache/epub/56463/pg56463-images.html#Page_366

2. *Bondarieva K.* Trump pro mozhlivyi udar po Iranu: «Nihto ne znae, sho ya hochu zrobyty». *Yevropeiska Pravda*. 18 chervnya 2025. URL: <https://www.euointegration.com.ua/news/2025/06/18/7214059/>
3. *Borrell J.* EU ambassadors annual conference 2022: Opening speech by High Representative Josep Borrell. *European Union Website*. 10 October 2022. URL: https://www.eeas.europa.eu/eeas/eu-ambassadors-annual-conference-2022-opening-speech-high-representative-josep-borrell_en
4. *Chornovol K.* Trump publichno vyslovyyv rozcharuvannya v Putini: professor zi SShA poyasnyv, sho zminylosya. *UNIAN*. 13.07.25. URL: <https://www.unian.ua/world/tramp-profesor-poyasni-v-chomu-prezident-ssha-publichno-visloviv-rozcharuvannya-v-putini-13065573.html>
5. *Diogenes Laërtius*. The lives and opinions of eminent philosophers / translated by C.D. Yonge. London: G. Bell and Sons, Ltd., 1915. The Project Gutenberg EBook #57342, 2018. URL: https://www.gutenberg.org/files/57342/57342-h/57342-h.htm#Page_390
6. *Guterresh A.* Secretary-General's remarks to the General Assembly on his priorities for 2022. *United Nations. Secretary-General Website*. 21 January 2022. URL: <https://www.un.org/sg/en/content/sg/speeches/2022-01-21/remarks-general-assembly-his-priorities-for-2022>
7. *Hacking I.* The emergence of probability. A philosophical study of early ideas about probability, induction and statistical inference. Cambridge [a.u.]: Cambridge University Press, 1993.
8. *Hayek F.A.* The fatal conceit: the errors of socialism. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
9. *Heisenberg W.* The physicist's conception of nature. London: Hutchinson & Co Ltd., 1958.
10. *Heisenberg W.* Physics and philosophy. The revolution in modern science. New York: Harper and Brothers Publisher, 1958.
11. *Hinton A.* V ochikuvanni vybukhu: yak Trump peretvoryv SShA na «dizhku z porokhom». *Yevropeiska Pravda*. 11 lypnya 2025. URL: <https://www.euointegration.com.ua/experts/2025/07/11/7215697/>
12. *Kilander G.* Jamie Dimon warns that the US's biggest problem is not China but «the enemy within». *The Independent*. June 1, 2025.

- URL: <https://www.independent.co.uk/news/world/americas/us-politics/jamie-dimon-us-china-trump-b2761416.html>
13. Kornienko V.O. Na obrii politychnoi nevyznachenosti: «chorni lebedi» chi «siri nosorogy»? *Znannya. Osvita. Osvichenist. Neminychist nevyznachenosti: zbirnyk materialiv VII Mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferencii, m. Vinnytsia, 11 – 12 zhovtnya 2024 r.* Vinnytsia: VNTU, 2024. S.8–19. URL: <https://press.vntu.edu.ua/index.php/vntu/catalog/view/867/1511>
 14. Laplace P.S. Essai philosophique sur les probabilités. Sixième Édition. Paris: Bachelier, 1840.
 15. Little A. How Trump is using the «Madman theory» to try to change the world (and it's working). *BBC*. 5 July 2025. URL: <https://www.bbc.com/news/articles/czxww2kez0go>
 16. Lucreti Cari T. De rerum natura. Libri I–III. London and New York: Macmillan and Co, 1893.
 17. Popper K. The lesson of this century. With two talks on freedom and the democratic state. London and New York: Routledge, 1997.
 18. Prigogine I. From being to becoming: time and complexity in the physical sciences. San Francisco: W.H. Freeman and Co., 1980.
 19. Prigogine I. The end of certainty. Time, chaos, and new laws of nature. New York e.a.: The Free Press, 1997.
 20. Taleb N.N. The black swan: The impact of the highly improbable. *The New York Times*. April 22, 2007. URL: <https://www.nytimes.com/2007/04/22/books/chapters/0422-1st-tale.html>
 21. Tiaglo O.V. Logiko-imovirnisni pidstavy elektronnoho pravosuddya. *Visnyk KhNUVS*. 2013. 3(62). S. 26–28.
 22. Tiaglo O.V. Yak reaguvaty na novitnij vykluk nevuznachenosti? *Znannya. Osvita. Osvichenist. Neminychist nevyznachenosti: zbirnyk materialiv VII Mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferencii, m. Vinnytsia, 11 – 12 zhovtnya 2024 r.* Vinnytsia: VNTU, 2024. S.1–7. URL: <https://press.vntu.edu.ua/index.php/vntu/catalog/view/867/1511>
 23. Tiaglo O.V., Voropay T.S. Yak buty lyudynoyu u suchasnomy sviti? Pam'yati Myroslava Volodymyrovycha Popovycha. *Tvorchist G. S. Skovorody yak metatekst ukrainskoi kultury. Pam'yati Myroslava*

Volodymyrovycha Popovycha. Materialy XXVI Kharkivskykh mizhnarodnykh Skovorodynivskykh chitan (28 – 29 veresnya 2018 roku). Kharkiv: Maidan, 2018.

24. *Znannya. Osvita. Osvichenist. Nemynuchist nevyznachenosti: zbirnyk materialiv VII Mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferencii*, m. Vinnytsia, 11–12 zhovtnya 2024. Vinnytsia: VNTU, 2024. URL: <https://press.vntu.edu.ua/index.php/vntu/catalog/view/867/1511/2808-2>

THREE CONCEPTS OF UNCERTAINTY

Oleksandr Tiaglo

Abstract. This research article aims to deepen understanding of the uncertainty phenomenon and to develop the corresponding conceptual apparatus. To get this aim, comparative analysis of a row of studies of certainty and uncertainty, known from the history of scientific and philosophical thought, was completed. It was found that the classical-scientific concept of certainty grasps three essential features: 1) everything that really exists is in an actual state at every moment, having a set of properties with precise quantitative characteristics; 2) the only possible are the laws of motion, of being in general, which connect the past, present and future states of the existing in an exclusively necessary way; the conjunction $1) \wedge 2)$ is equivalent to the statement that 3) the fate of the whole Universe, of everything in the Universe, is absolutely certain objectively. Therefore, for Laplace's demon imagined by classical science, capable of 4) exhaustively and accurately knowing 1) and 2) and properly operating with such knowledge, the fate of anything is also quite obvious, in particular predictable. Given the explicated concept of certainty, it is concluded that the classical-scientific concept of uncertainty grasps the conjunction $1) \wedge 2) \wedge \neg 4)$; let us call this «uncertainty₁».

It is stated that a century ago, physical science discovered in the Universe a domain of chance, uncertainty, unpredictability, and probability, the existence of which does not depend on the knowledge and intelligence of a real person or even Laplace's demon: this is «strange» quantum reality. The key here is the special quantum-mechanical concept of uncertainty directly related to $\neg 1)$, and more fully to $\neg 1) \wedge 2) \wedge \neg 4)$ («uncertainty₂»). But the concept of uncertainty, developed in newest synergetics, is based on the negation of all the features inherent in classical certainty: comes into effect the conjunction $\neg 1) \wedge \neg 2) \wedge \neg 4)$ («uncertainty₃»).

It is argued, to understand the current global situation of «perfect storm», or radical uncertainty, the classical scientific concept of uncertainty₁ is not sufficient, but instead requires the involvement of contextually interpreted concepts of uncertainty₂ and uncertainty₃. Subjects of completely different scales, values, or interests carry out innovations or changes today. Even a spontaneous action of a minor group or an act of one person can cause some kind of «resonance» and a more or less large-scale bifurcation, a transition to one of many very different «branches» of further existence. Thus, further development of our world will depend not only on the greatest «structuring force» of today – the competition between the USA and China, but also on an effective military, political, economic fluctuation. The most probable «branches» of future existence are predictable, but appearance of some «black swan» is by no means ruled out.

Key words: uncertainty, classical-scientific uncertainty, quantum-mechanical uncertainty, synergetic uncertainty, chance, transdisciplinarity.

Надійшла до редакції 16 червня 2025 р.

Прийнята до друку 11 листопада 2025 р.

Опублікована 20 грудня 2025 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/10.31812/apm27.2xdwjb07>

РЕЛЯТИВІЗМ, «МІФ РАМОК» ТА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ

Андрій Абдула

Анотація. У статті аналізується релятивізм як одна з ключових форм сучасного ірраціоналізму, а також досліджується те, яким чином критичний раціоналізм забезпечує теоретичну й методологічну стійкість щодо релятивістських заперечень. Виходячи з попперівської критики «міфу рамки», показано, що відкритість до критики не передбачає прийняття релятивізму, а, навпаки, ґрунтується на визнанні спільних моральних та інтелектуальних передумов.

У статті аналізуються різні концептуальні версії критичного раціоналізму – від «панкритичного раціоналізму» В. Бартлі до плюралістичної інтерпретації Й. Агассі та методологічного раціоналізму Г. Альберта. Особливу увагу приділено тому, як ці підходи переосмислюють статус критики, фалібілізму та межі раціональності. На прикладі ідей Н. Решера розглядається можливість побудови моделі раціональності, яка зберігає плюралізм без переходу до егалітарного релятивізму. Враховуються також сучасні інтерпретації, що вбачають у попперівській методології певну спорідненість із релятивістськими стратегіями.

Ключовим результатом дослідження є окреслення багаторівневої структури принципів критичного раціоналізму. Показано, що принцип критики, фалібілістична настанова та плюралізм функціонують на різних теоретичних рівнях і потребують розрізнення між внутрішньою та зовнішньою критикою, а також урахування моральних засад раціонального обговорення. Така конфігурація дозволяє критичному раціоналізму поєднувати відкритість до альтернатив із концептуальною цілісністю й уникати як догматизму, так і релятивізму.

У підсумку обґрунтовується, що антирелятивістський потенціал критичного раціоналізму полягає не у претензії на володіння незмінною істиною, а у нормативній структурі вибору на користь раціональності як практики критичного обговорення. Завдяки цьому критична традиція зберігає здатність до саморефлексивного розвитку і водночас утримує межі раціонального дискурсу.

Ключові слова: критичний раціоналізм, релятивізм, Поппер, рамки, фалібілізм, критика, плюралізм, раціональність.



Критичний раціоналізм, як один із провідних напрямків сучасної раціоналістичної традиції, природно протиставляє себе ірраціоналізму. Одним із проявів ірраціоналізму, з погляду критичних раціоналістів і, зокрема, Карла Поппера, постає релятивізм, який у праці «Міф рамки» філософ називав «інтелектуальною хворобою» ХХ століття. Релятивістська настанова, на думку Поппера, є небезпечною не лише тому, що вона ставить під сумнів можливість об'єктивної оцінки знання та ускладнює ведення критичної дискусії, а й через те, що вона потенційно підриває моральні та інтелектуальні передумови раціональної взаємодії, обмежуючи здатність суспільства до розвитку та поступового вдосконалення знання. Водночас філософ пропонує концепцію раціональності, здатну уникати як релятивізму, так і догматизму, формуючи основу для відкритої до критики традиції мислення.

Однак постає питання щодо теоретичної життєздатності запропонованої Поппером стратегії протидії релятивізму. Актуальність цього питання зумовлюється тим, що сам критичний раціоналізм існує у множинних версіях, які по-різному визначають статус критики, фалібілізму та межі раціонального дискурсу. У такому контексті особливої ваги набуває аналіз багаторівневої структури його принципів, що дозволяє з'ясувати, яким чином критичний раціоналізм може поєднувати відкритість до альтернатив із концептуальною цілісністю. Дискусійним залишається також статус морального виміру раціональності, який потребує подальшого уточнення в контексті критико-раціоналістичної моделі. У цьому сенсі звернення до інтерпретацій К. Поппера та його послідовників (В. Бартлі, Г. Альберта, Й. Агассі), а також до інших підходів (Н. Решера, Г. Рібейру) відкриває питання про те, наскільки ці різні трактування дозволяють уточнити розуміння антирелятивістського потенціалу критичного раціоналізму.

Хоча поняття релятивізму було введено у філософський вжиток відносно нещодавно, дискусія, яка торкається його основної проблематики, є однією з ключових тем для філософії. Незважаючи на уявлення щодо «подолання» радикальних форм релятивізму, яке сформувалось, принаймні в межах аналітичної традиції, у середині ХХ ст., з погляду сучасної філософії ця тема зберігає свою гостроту як для самої філософії так і за її межами, а сам релятивізм все більше набуває популярності залишаючись лише суттєвим викликом для абсолютистських та об'єктивістських позицій (див.: [6, с. 141], [8], [19]). Також варто відзначити, що релятивізм досить складно піддається означенню та класифікації: різноманітні версії релятивізму розглядаються у контексті того, що саме релятивізується (істина, фор-

ми онтології, реальність, епістемологічні критерії, моральні цінності тощо) та контексту, стосовно якого здійснюється релятивізація (мова, концептуальна схема, теорія, культура тощо), або ж він розглядається стосовно великих сфер, передусім когнітивної та ціннісної [19, с. 175-176].

Проблема релятивізму та його критики посідає одне з центральних місць у філософії К. Поппера й розгортається у низці його праць, що охоплюють соціально-історичний, епістемологічний та інші виміри цього питання. У контексті соціальної філософії та філософії історії, – насамперед у працях «Злиденність історизму» (1944–1945) [15] та «Відкрите суспільство та його вороги» (1945) [14] ця критика торкається проблеми соціальних цінностей і спрямована проти історизму як історичного релятивізму та теорії моралі: «Цю теорію моралі можна охарактеризувати як історизм, оскільки вона стверджує, що всі моральні категорії залежать від історичної ситуації; у галузі етики її зазвичай описують як історичний релятивізм» [14, с. 408].

Істористський вимір релятивізму та його передумови Поппер знаходить у філософів, погляди яких він протиставляє настановам відкритого суспільства: Геракліта, який, виходячи з ідеї мінливості буття, утверджує релятивізм цінностей та водночас вибудовує племінну й романтичну етику слави, що спирається на уявлення про «справедливість війни» та «вирок історії» [14, с. 15]; Гегеля, у якого релятивізм набуває історичного та еволюційного характеру і виражається в переконанні, що істина змінюється разом із «духом часу» [14, с. 271]; Маркса та Енгельса, у яких моральність визначається не універсальними нормами, а приналежністю до певного класу та передбачуванним напрямом історичного розвитку [14, с. 408–410]; а також Тойнбі, який розглядає історичну відносність думки виходячи з того, що «всі історичні думки неминуче відносні до конкретних обставин часу та місця мислителя» [14, с. 458–459].

Другий яскраво виражений напрям критики релятивізму («Припущення і спростування» (1963) [10], «Об'єктивне знання» (1972) [12]) у Поппера стосується наукового пізнання та концепції істини, тобто когнітивного або епістемологічного релятивізму, відповідно до якого не лише соціальні цінності, а й істина та знання можуть трактуватися як залежні від суб'єкта або його історичного та соціального контексту. Поппер відзначає у цьому напрямку «філософський релятивізм», зокрема вчення Протагора, відповідно до якого «людина є мірою всіх речей» (*homo mensura*), зазначаючи, що такі релятивістські позиції конфліктують із науковим підходом, відповідно до якого теорії мають

узгоджуватися з досвідом [10, с. 109], а також релятивізм Гегеля, який, на відміну від критичного підходу, не розглядає суперечності як ваду мислення, що потребує усунення, а навпаки – як рушійну силу розвитку Духу [12, с. 126]. Він також підкреслює, що епістемологічний релятивізм, як і прагматизм, який ототожнює істину з корисністю, тісно пов'язані з авторитарними та тоталітарними ідеями, бо підривають можливість критичного порівняння теорій і об'єктивної оцінки знання [10, с. 5].

Зіставляючи ці напрямки у додатку до «Відкритого суспільства та його ворогів» – «Факти, норми та істина: подальша критика релятивізму» (1961), К. Поппер характеризує їх наступним чином:

Головною філософською хворобою нашого часу є інтелектуальний і моральний релятивізм, причому останній принаймні частково ґрунтується на першому. Під релятивізмом [...] я маю на увазі [...] теорію, згідно з якою вибір між конкуруючими теоріями є довільним; оскільки або не існує такого явища, як об'єктивна істина; або, якщо вона існує, не існує жодної теорії, яка була б істинною чи, принаймні (хай би не істинною), ближчою до істини, ніж інша теорія; або, якщо є дві чи більше теорій, немає жодного способу чи засобу визначити, чи одна з них краща за іншу [14, с. 485].¹

Подібне бачення релятивізму дозволяє визначити його як певну форму ірраціоналізму чи антираціоналізму – у тому (просвітницькому) сенсі, у якому розум асоціюється з поняттями істини, знання та прогресу стосовно широкого спектру явищ. Відповідно, ці форми, незалежно від способу обґрунтування (наприклад, моральний релятивізм історичистів відсилає до певної історичної ситуації), набувають спільного визначення у тому сенсі, що вони підривають можливість критичного порівняння теорій та оцінки знання щодо його відповідності істині.

Водночас, запропонований Поппером підхід породжує іншу проблему: як має функціонувати раціональність, щоб, зберігаючи ідею

¹Порівн. з означенням, яке пропонує В. Вілла: ми повинні вважати релятивістськими всі ті концепції, відповідно до яких усі (у «сильних» версіях) або принаймні значна й велика частина (у «слабких» версіях) критеріїв і переконань когнітивного, культурного, семантичного, етичного чи естетичного тощо характеру (залежно від відповідної сфери) залежать від – і, отже, пов'язані з – певним контекстом (яким може бути парадигма, культура, мова тощо), що кожного разу обирається як точка відліку; і це означає, що не існує жодної позиції, погляду чи параметра поза будь-яким контекстом, які дозволили б здійснити цілком нейтральну оцінку цих елементів і, відповідно, висувати будь-які твердження в абсолютних термінах [19, с. 173].

істини, залишатися достатньо гнучкою, уникаючи не лише релятивізму, але й догматизму? Адже філософ застерігає, що «важливо не дозволяти нашим думкам серйозно піддаватися впливу таких інтелектуальних хибних уявлень, як релятивізм та ірраціоналізм, що, зрозуміло, виникають із розчарування в догматизмі та авторитаризмі» [10, с. 505].

Відповідь на це питання можна знайти в ще одній праці філософа, присвяченій темі релятивізму — «Міф рамки» [13]. У цій роботі Поппер не лише висвітлює засади релятивізму крізь призму «міфу рамки» та конкретизує його форми, а й окреслює на цьому тлі власну концепцію раціональності. Акцентуючи на тому, що поширення ірраціоналізму є «одним із найтривожніших аспектів інтелектуального життя нашого часу», філософ підкреслює, що релятивізм, як один із його складників, виходить з того, що «істина є відносною до нашого інтелектуального тла (*intellectual background*), яке нібито визначає рамку (*framework*), у межах якої ми можемо мислити, так що істина може змінюватися від однієї рамки до іншої» [13, с. 33].²

Поняття (інтелектуальної) рамки, яке використовує К. Поппер, близьке до поняття парадигми у Т. Куна, проте має більший рівень універсальності. Рамка постає як концептуальна система, що з позицій релятивізму розглядається як рівнозначна та незалежна від інших подібних систем і є непорівнюваною з ними стосовно істинності. Йдеться не лише про культурний релятивізм, де рамки асоціюються з відповідними культурами, але й про інші його форми: ідеологічну, яка є відображенням певних соціальних реалій, історичну, де рамки виявляються несумісними на певних етапах історичного розвитку, мовну, яка торкається питань контексту та інтерпретацій, а також про релятивістське бачення науки, відповідно до якої наукові теорії є несумірними тощо [13].

Водночас у цих термінах може бути схарактеризована і протилежна настанова — «абсолютизм», яка, на думку Поппера, «зазвичай поєднується з догматичними й авторитарними претензіями на володіння істиною або критерієм істини» [14, с. 493] і відповідно до якої рамки не є рівнозначними, адже існує єдина рамка, яка є визначальною стосовно інших. Цікаво, що згідно з цим поглядом (у прикладі, який наводить К. Поппер), філософія Гегеля постає одночасно і релятивістською, і

²Р. Бетт, використовуючи схожу термінологію відзначає, що для релятивізму також «не існує незалежної перспективи, зовнішньої до всіх різних рамок, прийнятих культурами чи індивідами, з якої можна оцінювати твердження; тому немає жодного способу оцінити самі ці рамки» [6, с. 144].

абсолютистською, оскільки для останнього відносною і абсолютною є сама істина:

Вона була відносною до кожного історичного та культурного контексту; отже, не могло бути раціональної дискусії між такими контекстами, оскільки кожен із них мав власний стандарт істини. Але Гегель вважав власну доктрину – про те, що істина відносна до різних контекстів, – абсолютно істинною, оскільки вона була частиною його власної релятивістської філософії [13, с. 47].

Філософ критикує міф рамки не лише як ідею мінливості істини стосовно тієї чи тієї рамки, але й як заперечення можливості плідної критичної дискусії між представниками різних світоглядних систем.

Альтернатива, яку пропонує К. Поппер, може бути інтерпретована таким чином, що, відповідно до неї, слід узагальнити множину всіх рамок у певному полі раціональності, залишаючи його відкритим для критики як ззовні (наприклад, з деякого ірраціоналістичного погляду), так і зсередини (з будь-якої з можливих рамок), усіляко заохочуючи їхню взаємодію та взаємну критику. З одного боку, така система здатна підтримувати певну цілісність, з іншого – адаптуватися до змін шляхом критики та виправлення помилок. У певному сенсі ми отримуємо «рамку всіх рамок», або універсальну концепцію раціональності, яка, у свою чергу, має декілька рівнів обґрунтування, що певним чином відображають еволюцію поглядів самого філософа.

У історичному сенсі виникнення такої системи розглядається як поява раціоналістичної (критичної) традиції у Давній Греції під впливом зіткнення культур, та дії інших соціокультурних чинників, таких як виникнення писемності [13, с. 42]. У більш широкій, еволюційній інтерпретації, притаманній більш пізнім поглядам філософа, йдеться про універсальність методу спроб і помилок як метод розвитку, який розкривається не лише на рівні епістемології чи філософії суспільства, але й на рівні філософії природи [11].

Водночас приналежність до цієї традиції може визначатись як моральними аргументами на її користь (що витлумачується самим Поппером як певна усвідомлена поступка ірраціоналізму), так і у більш пізніх інтерпретаціях самого К. Поппера й інших представників критичного раціоналізму (зокрема В.В. Бартлі [5]), певними функціональними орієнтирами, відповідно до яких принцип критики проголошується найбільш універсальним та ефективним способом забезпечення інтелектуального прогресу.

Примітно, що коментуючи останню настанову, Поппер називає власну позицію «вільним від авторитаризму» «фалібілістичним аб-

солютизмом», відповідно до якого поняття істини та відхилення від істини набувають статусу абсолютних норм; кожне джерело знання є прийнятним, але жодне не є авторитарним; ніщо не є вільним від критики, включаючи сам цей принцип [14, с. 493-494]. Це також означає, що жодне рішення не є остаточним, навіть рішення «враховувати критику» [14, с. 496].

Однак подібні аргументи не унеможливили те, що погляди Поппера, викладені у критиці «міфу рамки» інтерпретуються як такі, що зближують його позицію з релятивізмом. Так, Е.Ж.Рібейру вважає, що критичний раціоналізм Поппера, у світлі його методології спроб і помилок та розуміння істини радше як телеологічного та парадигмального ідеалу, а не абсолютної онтологічної даності, може бути витлумачений як такий, що має певну спорідненість із релятивізмом [18, с. 157]. На думку Рібейру, відсутність онтологічної впевненості в істині робить критичний раціоналізм вразливим до інтерпретацій, близьких до епістемологічного анархізму та релятивізму – прикладом чого він вважає розвиток ідей Поппера у філософії П. Фейерабенда [18, с. 172]. З іншого боку, концепція «трьох світів» К. Поппера, яка мала б вирішити цю проблему, «реабілітувавши» метафізику та пов'язану з нею онтологію, надає їм власний статус, незалежний від принципу фальсифікованості, що потенційно веде до догматизму та авторитаризму платонівського типу [18, с. 175-176].

У цьому контексті показовою є дискусія навколо концепції «фалібілістичного абсолютизму», або «панкритичного раціоналізму», в інтерпретації В.В.Бартлі, який радикалізує попперівську версію критичного раціоналізму, наполягаючи на тому, що раціональність, ототожнена з критикою, не потребує «поступок ірраціоналізму» чи зовнішніх аргументів на користь власного обґрунтування.

Відкидаючи аргументи щодо несумісності вимоги загальної критикованості з власним стандартом (Дж.Ф.Пост),³ або фактичну неможливість виконання цієї вимоги (Дж.Воткінс),⁴ Бартлі підкреслює,

³На думку Дж.Ф.Поста, парадоксальність, що виникає внаслідок самозастосування принципу загальної критикованості (його самореферентного характеру), можна подолати кількома способами: або відмовившись від аналітико-синтетичного розрізнення (у дусі В.Квайна), або уточнивши саме поняття критикованості, або ж розглядаючи критичний раціоналізм не як «теорію про теорії», а як певну практичну настанову [16, с. 248].

⁴Дж. Воткінс звертає увагу на те, що спроба довести «некритичність» панкритичного раціоналізму логічно неможлива: будь-яке таке доведення саме становитиме акт критики, який лише підтверджує принцип всеосяжної критикованості. Отже, лінія критики, яку передбачав сам Бартлі, не може бути реалізована, оскільки

що критика не потребує жодних остаточних «виправдовувачів» чи догм:

Я розділив поняття виправдання і критики та показав, що критику можна здійснювати успішно без будь-якого звернення до виправдання, тобто без жодних догм чи авторитетів; висловлювання, за допомогою яких здійснюється критика, самі відкриті для перегляду [5, с. 319].

Подібний виклик фіксує й Г. Андерссон, який описує сучасну інтелектуальну ситуацію як протистояння догматичного фундаменталізму та релятивістського скептицизму. На його думку, вихід із цього протиставлення полягає у переосмисленні самої раціональності: «розум – це не шлях до певності, а шлях до критичного обговорення і розумного судження» [4, с. 26]. Відповідно, просвітницький і модерний раціоналізм може бути оновлений шляхом «заміни принципу достатньої підстави принципом критичного випробування», що, за Андерссоном, дозволяє уникнути як догматизму, так і скептицизму [там само].

Однак, хоча панкритичний раціоналізм постає як спроба усунути будь-який залишковий догматизм у Поппера і водночас уникнути релятивізму, утримуючи універсальність принципу критики без потреби у метафізичному чи моральному обґрунтуванні, він певним чином звужує раціональність, усуваючи її нормативний вимір.

На цьому тлі Н. Решер пропонує іншу лінію – перехід від релятивістської інтерпретації рамок до плюралістичної моделі, з акцентом на контекстуальному характері раціональності. Хоча дослідник не позиціонує себе як представника критичного раціоналізму, він віддає належне традиції фалібілізму у широкому сенсі, до якої він зараховує не лише К. Поппера, але й Ч.С. Пірса, Г. Башляра, Р. Карнапа, а також П. Дюгема [17, с. 73]. Розглядаючи проблему меж когнітивного релятивізму, він визначає релятивізм як доктрину, згідно «з якою судження людей ґрунтуються на стандартах і критеріях, що не мають власної внутрішньої дійсності чи переконливості, а їхня цінність визначається лише прийняттям групою» [17, с. 176]. На думку Н. Решера, такий релятивізм передбачає, по-перше, що судження про істину чи добро здійснюються відносно потенційно змінних норм, стандартів або критеріїв (різноманітність основ), і, по-друге, що будь-яка така основа оцінки є настільки ж дійсною й доречною, як і будь-яка інша (егалітаризм основ) [там само]. Цікаво, що Решер вважає що «когнітивний релятивіст не заходить так далеко, щоб приєднатися

виявлення «некритичності» позиції водночас означало б її спростування і підтвердження [20, с. 272].

до нігілістичного скептика у запереченні реальності істини», хоча, на його думку, такий релятивіст «відкидає твердження про відсутність вагомих підстав для застосування цієї ідеї в конкретному випадку» [17, с. 177]. Позиція когнітивного релятивізму може бути ще більш послаблена, якщо «релятивізм основ» інтерпретувати відповідно до раціонального зобов'язання: незважаючи на те, що усі позиції можуть розглядатись як рівнозначні, власна позиція дослідника має перевагу у тому сенсі, що «якби ми не вважали нашу когнітивну позицію дійсно оптимальною – то ми не могли б розумно вважати себе раціонально виправданими, приймаючи її» [17, с. 186]. Таким чином релятивізм набуває рис «перспективного раціоналізму»:

Такий преференціалістський підхід поєднує плюралістичне визнання існування різних альтернатив із розумінням того, що вибір між ними не є раціонально байдужим, а визначається тими доказовими орієнтирами досвіду, які водночас забезпечують і фактичну основу, і критерії оцінювання для здійснення раціонального вибору [17, с. 195].

Дискусія щодо шляхів подолання релятивізму в межах критичного раціоналізму, а також у ширшому контексті фалібілістської настанови, має не лише теоретичний, а й яскраво виражений практичний вимір. Як зазначалося, Карл Поппер підкреслював, що одне з головних утруднень, породжених міфом рамок, полягає у переконанні щодо неможливості дійти згоди стосовно того чи того кола питань представниками різних традицій або систем мислення. І хоча, на його думку, досягнення згоди не є самоціллю раціонального обговорення, у практичному вимірі таке взаєморозуміння може мати вирішальне значення для збереження й розвитку цивілізації.

Цю думку розвиває Й. Агассі, запропонувавши плюралістичну версію критичного раціоналізму, у межах якої раціональність розглядається не як властивість переконань, а як характеристика дій – мислення, діалогу, спільного пошуку рішень [2, с. 127]. Для плюралістичного критичного раціоналізму цінними є згода щодо фактів і дій, прагнення до консенсусу в практичних питаннях, а не уніфікація переконань.

Як підкреслює Агассі:

Плюралізм є поєднанням кращих сторін сцієнтизму й релятивізму: він толерантний, відповідно до обіцянок релятивізму, і водночас уникає замкнутості, відповідно до обіцянок сцієнтизму. Усі погоджуються, що деякі твердження є переконливими й не викликають сумнівів, але лише плюралізм визнає тимчасовий характер такої переконливості, не прагнучи обґрунтувати всі подібні твердження єдиним аргументом – кожне з них передбачає інше трактування [2, с. 135].

Інший відомий представник критичного раціоналізму Г. Альберт, підкреслює, що критичний метод дослідження, як і будь-який інший метод, передбачає певне «моральне рішення», оскільки стосується багатьох явищ суспільного життя і має етичний, політичний та життєво-практичний сенс [3, с. 53]. Цей метод він нерозривно поєднує з фалібілізмом та плюралізмом, послідовно застосовуючи попперівський принцип «ніщо не може бути вільним від критики». Особливістю такого підходу є вимога, щоб будь-які теоретичні системи, навіть метафізичного рівня, були сформульовані таким чином, аби потенційно піддаватися спростуванню у взаємодії з реальністю. Пошук «альтернативних теоретичних концепцій», своєю чергою, постає необхідною умовою створення ситуацій, у яких таке спростування стає можливим [3, с. 68-69]. У цьому сенсі критичний раціоналізм постає не лише як методологія, а як широка настанова, що вимагає постійного розширення простору можливих критичних випробувань.

Як зазначає В. Земан, філософія Альберта включає принаймні три взаємопов'язані елементи, які окреслюють її концептуальну цілісність: послідовний фалібілізм, що охоплює всі сфери людського мислення й дії; методичний раціоналізм, який відрізняється від класичного раціоналізму відмовою від пошуку остаточного обґрунтування та прийняттям принципу критичного випробування; а також критичний реалізм, що розглядає наукові результати не лише як інструменти практичного опанування світу, але й як спроби отримати істинне знання про реальність і, тим самим, як елементи побудови нашої загальної картини світу. Він також відзначає, що виступаючи проти як догматизму, так і скептицизму, Альберт розуміє філософію як діяльність, покликану у критичний і конструктивний спосіб встановлювати зв'язки між різними сферами культури, та підкреслює, що метод критики передбачає не лише пошук протилежних фактів, а передусім пошук альтернативних теоретичних концепцій, що дозволяє конструювати та застосовувати конкуруючі рамки опису й знаходити нові розв'язання проблем [21, с. 96-97].

У такому розумінні критичний раціоналізм у версії Альберта постає як послідовна спроба подолання релятивізму: він поширює принципи критики на всі сфери знання й практики, у той же час зберігаючи зв'язок із емпіричною перевірюваністю та орієнтацією на реальність як на остаточний критерій раціональності.

Водночас запропонований огляд засвідчує, що критико-раціоналістична традиція не становить однорідної доктрини: її різні представники акцентують на відмінних теоретичних підвалинах і окреслюють

межі критики, статус істини та функцію фалібілізму в рамках власних концептуальних моделей.

На цю внутрішню різноманітність звертає увагу й В.Земан, зазначаючи, що «існує ціла низка концепцій, які, хоч і різняться в деталях, проте пов'язані між собою і можуть бути віднесені до спектра критичного раціоналізму», хоча він і вважає, що «наскільки б ми не намагалися, точне розмежування практично неможливе і не є суттєвим» [21, с. 96].

У цьому зв'язку доцільно звернути увагу на те, що саме ця концептуальна розмаїтість – за відсутності єдиної версії критичного раціоналізму – актуалізує не стільки питання розмежування окремих варіантів традиції, скільки аналізу тих засадничих настанов, які забезпечують її внутрішню зв'язність і водночас визначають межі її опору релятивістським інтерпретаціям.

У подальшому аналізі ми зосередимося на принципі критики, потенційної помилковості, та плюралізмі, які, на наш погляд, у найбільшій мірі відображені в окреслених вище концепціях (не заперечуючи можливість альтернативного бачення). Акцент на цих принципах видається обґрунтованим також у світлі двох поширених прочитань філософії К.Поппера. Перше – класичне «фальсифікаціоністське» – акцентує на демаркації через критерій потенційної спростовності та на випробуванні гіпотез на зіткнення з фактами. Друге – інтерпретація Поппера як критичного раціоналіста – розглядає зростання знання передусім як результат відкритої дискусії й раціональної критики, де зіставлення теорій із досвідом може бути важливим чинником, але не єдиним і не завжди доступним засобом їх оцінки [7, с. 317]. Поєднання цих принципів із настановою плюралізму, що має виразне антидогматичне спрямування, дає змогу охопити як вимоги методологічного контролю, так і необхідність інституційних і концептуальних умов, які забезпечують простір для альтернативних підходів і раціональної дискусії.

Однак для критико-раціоналістичної традиції принциповим є не лише визначення самих вихідних положень, а й уточнення характеру співвідношення між ними. Пошук способів реалізації антирелятивістської й, відповідно, антиіраціоналістичної настанови, що загалом відповідає ширшій дискусії про засадничі принципи раціоналізму, потребує з'ясування міри їхньої узгодженості, взаємної залежності та можливих точок напруження. Відтак доречним видається простежити ті ключові аспекти, що визначають специфіку їхнього функціонування та формують проблемне поле раціональності. Для розуміння функціо-

нування цих принципів, на наш погляд, важливо розглянути їх не лише всередині критико-раціоналістичної традиції, а й у взаємодії з потенційно зовнішніми системами критики.

Так, на метатеоретичному рівні принцип критики видається проблематичним не лише з огляду на питання самореференції, але й щодо реалізації критики деякою зовнішньою⁵ щодо критичного раціоналізму системою. Можна припустити, що у якості версій такої системи можуть виступати догматичні форми раціоналізму, ірраціоналістичні течії або деякі усталені погляди чи традиції. Чи можлива загалом така «трансцендентна» критика та чи буде вона плідною? На перший погляд видається, що так, адже, згідно з Поппером, саме такого роду критика здатна подолати «міф рамки». Однак філософ також зазначає:

Зіткнення культур може втратити частину своєї великої цінності, якщо одна з культур, що зіштовхуються, вважатиме себе *універсально вищою* (курсив мій. – А.І.), а ще більше, якщо такою її вважає й інша [...] Особливо, якщо одна зі сторін переконана у своїй меншовартості, критичне прагнення вчитися в іншій буде замінене своєрідним сліпим прийняттям, сліпим стрибком у нове магічне коло, або ж навершенням, як це часто описують фідеїстичні та екзистенціалістські філософи [13, с. 51].

Однак проблема універсальної переваги, як і універсальної рівності має декілька аспектів. Якщо йдеться про засадничі цінності, на кшталт «раціональної єдності людства» чи загалом егалітарної рівності, які уможливають моральний вибір на користь раціоналізму,⁶ то позиція філософа видається цілком послідовною. Адже як зазначає К. Поппер:

Важливо відрізнити рамки від деяких установок, які дійсно можуть бути передумовами для дискусії, таких як бажання дійти до істини або наблизитися до неї, а також готовність поділитися проблемами чи зрозуміти цілі і проблеми кого-небудь іншого [13, с. 35].

Однак, якщо йдеться про наслідки морального вибору на користь раціоналізму (на якому спочатку наголошував К. Поппер на протигагу більш пізній, сформульований під впливом Бартлі «абсолютистський» інтерпретації раціоналізму і який можна розглядати як реалізацію морального обов'язку), то видається, що критичний *раціоналіст має вихідну моральну (і, як наслідок, епістемічну та методологічну)*

⁵К. Поппер розрізняє внутрішню та зовнішню щодо певної теоретичної системи, тобто «іманентну» та «трансцендентну» форми критики [14, с. 495].

⁶Див.: [14, с. 450].

перевагу порівняно з догматиком чи ірраціоналістом, навіть якщо ірраціоналіст здатен до формулювання чи сприйняття критики (і така перевага якраз є наслідком первинного визнання принципу рівності, який ірраціоналіст чи догматик відкидає) (див.: [1]). І хоча, зокрема, Г. Альберт підкреслює, що критичному раціоналісту немає необхідності встановлювати обмеження на засоби критики, він також зазначає, що йдеться про найбільш ефективні засоби у певному прагматичному сенсі [3, с. 115-116]. Варто зауважити, що у цьому контексті загалом не досить послідовною виглядає відсилка до «зіткнення цивілізацій», тлом якого є не лише їхня унікальність, але й релятивність (варто згадати критику К. Поппером концепції А. Тойнбі).

У цьому сенсі модель, яку пропонує Н. Решер, і яка передбачає перевагу позиції, заснованої на переконаннях суб'єкта, може бути посилена аргументами на користь певної позиції стосовно її морального обґрунтування. Таким чином, можна припустити, що вага зовнішньої критики послаблюється відповідно до віддаленості від позиції раціональності та відповідних моральних зобов'язань, які цілком можуть розглядатися у дусі критичної традиції не лише стосовно К. Поппера, але й І. Канта (див.: [9]).

Що стосується внутрішньої критики, то вона теж повинна мати певні межі, поза якими вона стає саморуйнівною, на що, зокрема, звертає увагу Дж. Пост, наводячи паралелі щодо політичного процесу, зокрема, стосовно прибічника демократії, який критикує її ціннісні засади чи пропонує відмовитись від неї у демократичний спосіб [16, с. 243].

Принцип критики також має доповнюватись плюралістичною настановою щодо необхідності пошуку та визначення альтернатив. Однак чи дійсно конституювання альтернативних поглядів є необхідним (чи бажаним), стосовно самого критичного раціоналізму чи загалом раціоналістичної філософії? На наш погляд, відповідь тут має бути негативною, адже у такому випадку «трансцендентною» альтернативою раціоналізму, знову-таки, постає певна антираціоналістична традиція. Таким чином, більш послідовним видається розглядати плюралізм як складову внутрішньої критики, тобто, критичних дискусій щодо необхідності посилення чи послаблення певних принципів, уточнення їхнього змісту, появи конкуруючих версій критичного раціоналізму.

Якщо ж плюралізм буде зафіксований не з приводу критики, а з приводу «консенсусу» (Агассі), то це видається теж досить слабким

аргументом, адже «згода», навіть у такому сенсі, постає скоріше наслідком, а не метою.

Щодо потенційної помилковості (фалібілістичної настанови), то, як і два попередні принципи, вона, відповідно до запропонованого бачення, має більш сильний іманентний зміст і може розглядатись як уявлення про те, що усі наші погляди повинні розглядатись як припущення, що мають гіпотетичний характер. Однак на більш абстрактних рівнях (тобто на метарівні) питання конкуренції між ними, чи виявлення прогресивного зсуву, зокрема за рахунок визначення практичних наслідків чи за умов реалізації фалібілістичної настанови виглядає досить сумнівним. Тому потенційна помилковість на цьому рівні може тлумачитись у загальнологічному сенсі – як узгодженість конкуруючих версій критичного раціоналізму з його загальними засадами, а також їх внутрішня несуперечливість та логічна строгість.

Також варто звернути увагу на те, що різні принципи критичного раціоналізму функціонують на різних рівнях з різною «силою», і, навіть, потребують певного доповнення додатковими принципами (на чому акцентує Г. Альберт [3]). Так, якщо критична настанова залишається домінуючою на усіх рівнях, то фалібілізм має специфіку застосування і набуває «демаркаційного» означення на «нижчих рівнях» (які передбачають безпосередній зв'язок з емпіричною реальністю). Принцип плюралізму, у свою чергу, має дещо доповнювальний статус з огляду на пріоритет внутрішньої критики і найкращим чином виявляє себе у зв'язку з фалібілістичною настановою (Лакатос, Бартлі, Агассі).

Узагальнюючи наведені міркування, можна стверджувати, що критичний раціоналізм забезпечує свою здатність протистояти релятивізму у його різноманітних версіях, у тому числі й завдяки багаторівневій структурі власних принципів та їхній різній функціональній силі на різних теоретичних рівнях. Зіставлення підходів Поппера, Бартлі, Альберта, Агассі та ін. дослідників демонструє, що питання окреслення меж критики та її нормативних передумов є центральним для оцінки теоретичної цілісності та життєздатності критичного раціоналізму.

Принцип критики зберігає не лише внутрішню, але й зовнішню функціональність. Його ефективність та вагомість залежать від того, чи залишається суб'єкт у горизонті критичного раціоналізму – тобто чи поділяє він моральну настанову на раціональну єдність людства. За цих умов критика набуває статусу раціональної перевірки, на противагу зовнішньому запереченню, яке не може бути інтегроване у критико-раціоналістичну традицію. У цьому сенсі критика з боку догматика

або ірраціоналіста є епістемічно та методологічно слабшою, оскільки ґрунтується на відкиданні тих настанов, що роблять раціональний діалог можливим.

Плюралізм, таким чином, проявляється як внутрішня варіативність інтерпретацій раціоналістичних принципів, а не як множинність зовнішніх альтернатив, забезпечуючи відкритість критико-раціоналістичної традиції без загрози її цілісності. Фалібілізм, у свою чергу, має виконувати різні функції на різних рівнях: емпірично – демаркаційну, метатеоретично – функцію перевірки узгодженості концептуальних реконструкцій із засадничими принципами.

У такому розумінні критичний раціоналізм постає як традиція, що поєднує внутрішню відкритість до змін із зовнішньою стійкістю до релятивістських заперечень. Її перевага над альтернативними – догматичними чи ірраціоналістичними позиціями, полягає не у претензії на епістемічну завершеність, а у моральній основі вибору на користь рівності та критичності, яка забезпечує можливість раціонального діалогу як такого. Завдяки цьому критичний раціоналізм може не лише відповідати на зовнішні виклики, але й зберігати внутрішню цілісність, залишаючись при цьому відкритим до подальшого уточнення та розвитку.

References

1. *Abdula A., Baluta H. Individualizm K. Poppera: vid metodolohii do etyky. Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriiia filosofsko-politolohichni studii.* 2021. Vyp. 35. S. 9–15. <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.35.1>
2. *Agassi J. Science and Culture.* Springer Science+Business Media, 2003.
3. *Albert H. Treatise on Critical Reason.* Princeton : Princeton University Press, 1985.
4. *Andersson G. Critical Rationalism and the Principle of Sufficient Reason. Rethinking Popper /* Eds. Z. Parusniková, R.S. Cohen. Boston : Springer Science+Business Media B.V., 2009. P. 21–31.
5. *Bartley III W.W. Theories of Rationality. Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge /* Eds. G. Radnitzky, W.W. Bartley III. La Salle : Open Court, 1988. P. 205–213.

6. Bett R. The Sophists and Relativism. *Phronesis*. 1989. Vol. 34(2). P. 139–163.
7. Hands D. Karl Popper on the Myth of the Framework: Lukewarm Popperians +1, Unrepentant Popperians –1; Review of Karl Popper's The Myth of the Framework. *Journal of Economic Methodology*. 1996. Vol. 3(2). P. 317–347.
8. Merlo G., Pravato G. Relativism, realism, and subjective facts. *Synthese*. 2021. Vol. 198(9). P. 8149–8165.
9. Panafidina O. Problema liudyny u filosofii K. Poppera: mizh evoliutsiieiu i samotranstsendentsiieiu. *Aktualni problemy dukhovnosti*. 2025. Vyp. 26. S. 112–138. <https://doi.org/10.55056/apm.7750>
10. Popper K. Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. London; New York: Routledge, 2002.
11. Popper K. Knowledge and the Body-Mind Problem. In Defence of Interaction. London; New York: Routledge, 1994.
12. Popper K. Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxford: Clarendon Press, 1994.
13. Popper K. The Myth of the Framework: In Defense of Science and Rationality. London; New York: Routledge, 1994.
14. Popper K. The Open Society and Its Enemies. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2013.
15. Popper K. The Poverty of Historicism. London; New York: Ark Paperbacks, 1986.
16. Post J. Paradox in Critical Rationalism and Related Theories. *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge* / Eds. G. Radnitzky, W.W. Bartley III. La Salle: Open Court, 1988. P. 223–253.
17. Rescher N. The Limits of Cognitive Relativism. *Satisfying Reason*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1995. P. 176–211.
18. Ribeiro H.J. Popper's "The Myth of the Framework" reframed. *Revista Filosófica de Coimbra*. 2025. Vol. 34(68). P. 77–99.

19. *Villa V.* Relativism: A conceptual analysis. *Eidos*. 2010. Vol. 13. P. 166–191.
20. *Watkins J.* Comprehensively Critical Rationalism: a Retrospect. *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge* / Eds. G. Radnitzky, W.W. Bartley III. La Salle: Open Court, 1988. P. 269–277.
21. *Zeman V.* Karl Popper and Hans Albert – The Broad Scope of Critical Rationalism. *Rethinking Popper* / Eds. Z. Parusniková, R.S. Cohen. Boston: Springer Science+Business Media B.V., 2009. P. 91–103.

RELATIVISM, THE «MYTH OF THE FRAMEWORKS», AND RATIONALITY

Andrii Abdula

Abstract. The article examines relativism as one of the key forms of contemporary irrationalism and analyzes how critical rationalism maintains theoretical and methodological resilience against relativist objections. Drawing on Popper's critique of the «myth of the framework», it is shown that openness to criticism does not entail embracing relativism but, on the contrary, presupposes shared moral and intellectual foundations that make rational discourse possible.

The study considers several conceptual versions of critical rationalism – from W. Bartley's pancritical rationalism to J. Agassi's pluralist interpretation and H. Albert's methodological rationalism – highlighting how these approaches reinterpret the status of criticism, fallibilism, and the limits of rationality. The article also examines N. Rescher's account as an attempt to formulate a model of rationality that preserves pluralism without collapsing into egalitarian relativism. Contemporary interpretations that identify affinities between Popper's methodology and relativist strategies are likewise taken into consideration.

A central result of the analysis is the reconstruction of the multi-level structure of the principles of critical rationalism. It is shown that the principles of criticism, fallibilism, and pluralism operate at different theoretical levels and require distinguishing between internal and external criticism, as well as acknowledging the moral presuppositions underlying rational discussion. This configuration allows critical rationalism to combine openness to alternatives with conceptual coherence, thereby avoiding both dogmatism and relativism.

The article concludes that the anti-relativist potential of critical rationalism lies not in a claim to possess immutable truth, but in the normative structure of the commitment to rationality as a practice of critical inquiry. This enables the critical tradition to preserve its capacity for self-reflection while upholding the boundaries of rational discourse.

Keywords: critical rationalism, relativism, Popper, frameworks, fallibilism, criticism, pluralism, rationality.

Надійшла до редакції 17 листопада 2025 р.

Прийнята до друку 2 грудня 2025 р.

Опублікована 20 грудня 2025 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



<https://doi.org/10.31812/apm27.qsybb411>

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ
ТЕОРЕТИЧНОЇ
ТА ПРАКТИЧНОЇ
ФІЛОСОФІЇ

MORAL PROGRESS – CRITERIA AND EXAMPLES

Christoph Lumer

Abstract. The first part of the article (sections 2-6) sketches a general, criterial theory of moral progress. Three types of moral progress are distinguished: 1. ethical progress, i.e. the epistemic and moral improvement of moral theory (ethics), 2. practical-moral progress or moral progress in the narrow sense, i.e. the moral improvement of moral systems and moral action, and 3. mundane moral progress, i.e. the mundane improvement of the world according to moral criteria of social well-being. These concepts are defined and the definitions are justified without circularity. Characteristics of this approach are, for one thing, the inclusion of ethical progress, which is what first brings about the central concept of moral desirability and which can then be used in the definition of moral progress in the narrow sense, and for another thing, that ethical progress, and thus also the justification of the definition of the concept of moral desirability is not moral but epistemic and is based on prudential desirability. Furthermore, epistemic problems of these definitions and criteria are discussed, such as their circle-free justification and self-referentiality (sect. 6). The second part (sect. 7-10) lists examples of the three types of progress, but also corresponding regressions. The appendix (sect. 11) discusses some alternative theories of moral progress.

Keywords: moral progress, moral regression, ethical progress, mundane progress, epistemic progress, prudential practical justification, moral desirability, moral instruments, idealising-hermeneutic theory, Münchhausen trilemma, moral realism.

1. Introduction and overview

Whether and, if so, where there is moral progress is an important question in ethical, moral, philosophical, moral political and general political terms, not least because on the answer to this question also depends the answer to the following question: is all the effort for and around morality and ethics worthwhile at all? The answer to the question of whether, where and to what extent progress occurs requires clarification of the criteria for moral progress. And once these criteria have been clarified,



the central conceptual prerequisites for answering the decision question will also have been clarified: Which decision in a given situation would be morally progressive, neutral or even regressive? This article will mainly deal with the question of criteria; but in the second part, empirical trends and examples of moral progress and regression will also be presented.

More specifically, the article covers the following: The first part of the article (sections 2-6) sketches a general, criterial theory of moral progress. Three types of moral progress are distinguished: 1. *ethical progress*, i.e. the epistemic and moral improvement of moral theory (ethics), 2. *practical-moral progress or moral progress in the narrow sense*, i.e. the moral improvement of moral systems and moral action, and 3. *mundane moral progress*, i.e. the mundane improvement of the world according to moral criteria of social well-being. These concepts are defined and the definitions are justified without circularity. Characteristics of this approach are, for one thing, the inclusion of ethical progress, which is what first brings about the central concept of moral desirability and which can then be used in the definition of moral progress in the narrow sense, and for another, that ethical progress, and thus also the justification of the definition of the concept of moral desirability, primarily is not moral but epistemic and is based on prudential desirability. Furthermore, epistemic problems of these definitions and criteria are discussed, such as their circle-free justification and self-referentiality (sect. 6). The second part (sect. 7-10) lists examples of the three types of progress, but also of corresponding regressions. The appendix (sect. 11) discusses some alternative theories of moral progress.

2. Definitions – three types of moral progress

According to «Oxford Languages», a *progress* (in the sense of ‘progress’ of interest here) is a «development towards an improved condition».¹ 1. So there is a development, a change, which stands in a series of changes (i.e. a causally continuous sequence of temporal states) with the same tendency. 2. It leads to a changed state in the sense that this new state has a certain permanence, does not immediately change again or remain an ephemeral event. 3. This development is evaluated positively; i.e. the later state is

¹Progress = «2. development towards an improved or more advanced condition» (<https://languages.oup.com/google-dictionary-en/>, 29.5.24. In my paraphrase above, I have left out «more advanced» because, being synonymous with ‘progressed’, it is merely a repetition of the defined term. – The meaning of the German word «Fortschritt» is identical: «a positively evaluated further development». (cf. Duden: Deutsches Universalwörterbuch 1989: 529; *my translation*. – C.L.).

better than the earlier one. – The evaluation meant here in this article is, of course (with one exception), a *moral* one.

What is *moral* progress? According to what has been said so far, the following applies:

P. Moral Progress in the broad sense: Moral progress in the broad sense is a development towards a morally better state. (Similar definitions: «Moral progress is [... here understood as] any kind of morally desirable change» (Sauer et al. 2021: 2; cf.: Eriksen 2020: 5-11; Kitcher 2017).)

Explanations: According to the explanations already given regarding the general concept of progress, moral progress must have a certain *longevity*. One-time morally good deeds, which, for example, provide a beneficiary with short-term help and thus generate a short-term increase in well-being or prevent a drop, are therefore not yet moral progress. However, the longevity meant here does not exclude the possibility that moral progress, i.e. an improvement actually designed for longevity, can be quickly undone by independent developments in the opposite direction. – The definition does not require a necessary *minimum size* of improvement. – The *criterion and measure of moral improvement* can be left open for the time being; in the event of a conflict (i.e. in the event of divergent assessments by different moral desirability criteria), however, what is meant here is welfare ethics or, more specifically, prioritarianism (Parfit 1997; Lumer <2000> 2009: 589-632; 2005; 2021a; 2021b). – This general concept of moral progress does not restrict moral improvement to certain *topics* – e.g. the way we treat each other – or to certain *causes*, such as a restriction to man-made or even only morally intentional improvements, but also includes completely natural improvements. For a justification of this openness, see below.

According to different objects of improvement, which we in turn have to distinguish for reasons of justification, we also have to distinguish at least three main types of development for the morally better, that is, of moral progress in the broader sense.

P1. Ethical improvement/improvement of ethics: The first form of moral progress is ethical improvement,² i.e. an improvement in ethics,

²The adjectives before ‘improvement’ or ‘progress’ have different meanings depending on the combination: they can indicate 1. the mode of improvement, 2. the object or area of improvement, or 3. occasionally both. In ‘ethical improvement’, the *object* of improvement is meant, i.e. an improvement in ethics; in ‘moral improvement’, the *mode*

thus a moral-theoretical improvement: an epistemic improvement of moral *theory*, thus an improvement of ethical knowledge – according to the subfields of ethics, that is, an

P1.1. improvement of metaethical knowledge,

P1.2. improvement of normative ethical knowledge, or

P1.3. improvement of applied ethical knowledge.

The *criteria for* improving ethics are (i) general epistemological and (ii) moral-epistemological (for more details, see Section 4). Because an improvement in ethics also leads to an improvement in behaviour in the long term, this is consequently also a moral improvement, i.e. a moral improvement in the broad sense. – The improvement of ethics is driven by epistemological and ethical reflection as well as empirical research, in particular psychological, sociological and biological, but also to some extent by social and moral experiences.

P2. Practical-moral improvement (moral improvement in a narrow sense): improvement of morals, moral systems: The second form of moral progress is *moral improvement in a narrow sense*, a *practical-moral improvement*, i.e. an improvement of morals, thus of moral systems (P2.1 and P2.2) and of moral action itself (P2.3), namely

P2.1. moral improvement of the sources of morality – such as the strengthening and qualitative improvement of empathy and respect (cf. Buchanan & Powell 2018: 55) –,

P2.2. moral improvement of the instruments for moral improvement of the world – such as moral knowledge, subjective moral principles, social rules, social norms, laws, institutions, virtues, etc. – and

P2.3. moral improvement (expansion and increased efficiency) of moral action itself, i.e.

P2.3.1. of intentionally moral action (cf. *ibid.* 46; 51; 107) or

P2.3.2. action guided by moral instruments.

The *criteria for* improving the moral systems are the normative ethical criteria of moral evaluation: are the moral systems and moral actions morally good, how good, better than before? – This improvement is driven by (i) the spread of ethical improvements (historically, this influence grows from zero to a very moderate degree so far), (ii) the general increase in the intelligence and rationality of moral subjects, (iii) improved self-control (against affective reactions and towards compliance with norms), (iv) greater sensitivity, generally more understanding of others and moral understanding

of improvement is meant, i.e. an improvement in moral terms, but occasionally also, in addition, the object of improvement, i.e. the improvement of morals.

(in which many factors are again involved: knowledge of other cultures, literary psychological considerations, psychological knowledge), (v) through cumulative greater knowledge about the functioning of moral systems, (vi) through greater material wealth (distribution potential, organisational distribution capabilities, more leisure; the increase in resources defuses conflicts) but (vii) also significantly through the collective efforts of strong groups (or groups supported by others) to improve their own situation, with successes that also benefit wider circles (the fight for fundamental rights, for social improvements, for fairer distribution, for better political systems, etc.).³

P3. Mundane improvement of the world: The third form of moral progress is mundane improvement, i.e. a mundane improvement of the world measured by morally justified criteria of the social good, thus of amoral (not specifically morally intended) actions and means (P3.1 and P3.2) as well as a resulting improvement of well-being (P3.3). Mundane improvement has the following components:

P3.1. improvement of the non-moral social behaviour of individuals and communities with regard to social welfare (in particular, a decrease in immoral or (according to current norms) morally forbidden actions, or a decrease in non-moral actions that are bad for social welfare, or an increase in actions that are good for social welfare but not morally controlled, e.g. non-morally motivated more humane treatment of members of the community or the reduction of military violence),

P3.2. improving the non-specifically moral means to improve well-being (especially the economy, science and technology) in terms of social well-being and, finally,

P3.3. the, tendentially long-lasting, improvement in the well-being of the population itself and its causes.

The transitions between groups P2.3 and P3.1 are very fluid: a less violent treatment of the population by the executive or judiciary, for example, can be specifically morally motivated, perhaps even morally required in

³Pinker (2011) provides an extremely comprehensive and detailed study of the improvement of moral systems and moral action itself, as well as the driving factors behind them. The factors that, according to Pinker, have led to the reduction of violence are: 1. sympathy, 2. self-control, 3. sense of morality, 4. reason, the ability to detach ourselves from the egocentric point of view, to analyse how we could do better (ibid. Ch. 9). And the historical developments that, according to him, favour the above factors are: 1. the Leviathan, i.e. the state monopoly on the use of force, 2. economic cooperation, 3. feminisation (of social values, away from aggression towards care), 4. world citizenship (contact and exchange with other cultures), 5. promotion of reason (through education and intelligence training stimulated by the environment) (ibid. Ch. 10).

the respective society (P2.3), or it can be a consequence of cost savings or an insight into the counter-productivity of violence (P3.2). – The *criteria for* mundane improvement of the world are morally justified criteria of the social good. In ethics of welfare (such as utilitarianism or prioritarianism), these criteria for the social good coincide with the normative ethical criteria for moral evaluation, because in these ethics the morally good is a social aggregation of mundane individual utilities. In P3.3, these criteria are applied to the intrinsic goods (individual well-being) themselves, whereas in the improvement of amoral actions and means (P3.1, P3.2) and moral systems (P2), they are applied to the amoral and moral causes of these intrinsic goods or to the means to achieve them. – These improvements are driven by P3.1: improved intelligence, especially social intelligence (a combination of intelligence and socio-psychological knowledge), self-control, interest in cooperation, P3.2: to a large extent by scientific and technological progress, while P3.3: the improvement of well-being itself in terms of causes is only a resultative category that is based on all the other improvements and changes in natural environmental conditions.⁴

Moral regressions (R) are, in very general terms, negative or inverse moral progressions, that is, developments towards a morally worse state. The more specific concepts of regression can be defined analogously.

The improvements mentioned above earlier causally foster those mentioned later. Above all, however, this *logical and systematic order* helps in explaining the evaluation criteria to be used in each case. Therefore, in the

⁴In particular, Kantian-oriented ethicists consider only the increased observance of moral commandments, increased intentional moral action or the strengthening and dissemination of the moral virtues on which they are based to be moral progress, but by no means mere mundane improvements (Albersmeier 2022: 57); to regard the latter as moral progress is, they claim, a category mistake. – In order to avoid this and similar conceptual discomfort, a distinction is made here between moral progress in the narrow sense and in the broad sense, whereby mundane moral progress is in fact moral progress in the broad sense. However, because the improvements assessed here are improvements in the sense of moral desirability, this is indeed moral progress. The very narrow understanding of the moral in Kantian ethics is based on its deontology, that it restricts morality to the realm of commandments (possibly also virtues) and of commanded action and leaves out values and utilities. However, deontologists have problems justifying these commandments because they cannot proceed axiologically – qua deontology – while human decisions are basically axiological, namely based on the consideration of the desirability of the implications of actions. The per se axiological ethics of welfare, on the other hand, systematically begin with a specification of the morally intrinsic good, which is precisely an aggregation of individual mundane utility; it is the increase (and distribution) of this utility of individuals that gives morality its meaning – which is lacking in deontology. Therefore, in the ethics of welfare, the change in this utility belongs to the realm of morals.

following sections an explanation in this order is necessary. Historically, of course, the development is rather the opposite: mundane moral progress (according to our criteria) occurred before practical moral progress, and this occurred before moral-theoretical progress.

3. Justification of the definitions

Before further elaboration, these definitions must be justified, if perhaps not in all details, then at least in their presumably most controversial components. The following justifications are based, among other things, on a general determination of the function of the concept of moral progress: In addition to evaluating past events, it also has the *function of orienting* our moral decisions: Which historically occurred conditions should be considered moral progress and thus preserved, defended or expanded? Which of our own developments would be moral progress? – Another central premise of the following justifications arises from the welfare-ethical approach represented and justified here: the only intrinsic moral value on which the evaluation as moral progress – and thus as moral improvement – is based is the *well-being of individuals*. Improving this well-being is therefore the very content of moral progress. *Moral intentions*, including those with the aim of moral improvement in the welfare-ethical sense, are therefore always only moral means, not themselves intrinsically good, and thus not an end in themselves.

The general definition of ‘moral progress’ given above does *not place any restrictions on the content of moral progress*; the content arises solely from the object of moral evaluation, namely that ultimately, as a result of the specific progressive developments, the (aggregate) well-being of the beneficiaries is increased. The sub-forms of moral progress P1 to P3.2 deal with moral progress with specific content; but the broad content is then guaranteed again in the residual class P3.3. An alternative to this breadth of content is, for example, to recognise only specific moral improvements as moral progress, such as changes in social behaviour or in the normative foundations for them (e.g. inclusion of members of other ethnic groups or of non-human animals in the group of moral beneficiaries). However, the following reasons speak against such restrictions: Even if the development of morality historically began in the area of ‘behaviour in social interaction’, a deeper justification of this moralisation must lead to an expansion of the moral. For, while moral action – in contrast to prudential action – is primarily concerned with the effects of our actions

on others, these effects arise not only from actions that directly affect others, but also from actions that influence their living conditions; and they can also affect the living conditions of beings with whom we never have personal contact – for example, the living conditions of future generations through our actions in relation to climate change. Accordingly, reducing our greenhouse gas emissions (according to P3.2) is a moral progress, even if it has nothing to do with direct personal contact with important beneficiaries of this development.

The general definition of moral progress given above, also with respect to causes of progress *does not provide any limitation e.g. to intentionally moral action*; and in particular in the sub-forms P2.2 (improved instruments for morally improving the world), P2.3.2 (improving actions controlled by moral instruments), P3 (mundane improvements to the world), actions without moral intentions are also included as possible drivers of progress. In contrast, Buchanan and Powell, for example, do not consider the reduction of violence in modern Europe due to the introduction of the state monopoly on the use of force or the extension of civil rights to all freemen in the Roman Empire by Caracalla to be moral progress, because the instigators of these moral improvements – the absolutist princes and Caracalla, respectively – were not concerned with moral improvement, but with the extension or stabilisation of their own power (Buchanan & Powell 2018: 49-51; discussion in the appendix). The justification of the broader concept of progress presented here is welfarist: If an instrument is introduced to morally improve the world that fulfils precisely this function, then the moral evaluation of this instrument is interested in its effect and *prima facie* not in the intention of its creator (P2.2). (Apart from that, the intention is often not known either.) Even if we decide whether to maintain, nurture, and develop this instrument because it is morally progressive, or conversely, to abandon or abolish it because it is neutral or regressive, the intention of its creator should be irrelevant. Furthermore, if norms enforced by sanctions are introduced to «persuade» those who are insufficiently or not at all morally motivated to follow certain morally good courses of action, then the fact that they act in this way, even without moral motivation, is precisely the success striven for with this instrument (sanctioned moral norm) (P2.3.2) – though morally insightful action would be even better. If we now decide again whether we classify this success as (medium) moral progress and therefore maintain and support its basis or abandon it, then the action itself counts in the comparative evaluation; the moral intention is absent in the persons guided by the norm or no longer guided, in either alternative. (Moreover,

the lack of moral intention must not play a role in this comparison, because the point was precisely to compensate for this lack of intention.) – An analogous justification, also pointing to the orienting function of the concept of moral progress and the significance of non-intentional improvements, applies to the inclusion of mundane improvements (P3) in the concept of moral progress. – The inclusion of morally good but not intentionally moral actions in the scope of ‘moral progress’ is not intended to deny the special role of intentional moral improvements: These are not merely accidental progress drivers, but purposefully drive progress in a moral direction. However, there are also non-moral mechanisms that specifically reinforce morally good developments – from a welfare-ethical point of view – and thus promote moral progress in a reasonably targeted manner, without being intentionally moral themselves. For one thing, an institution introduced for non-moral reasons (e.g. monopoly on the use of force, Roman civil law) can be supported, strengthened and preserved by other actors afterwards because they have understood its morally positive effects. For another, this can also happen for more personal reasons, because these actors see an advantage for themselves or for those close to them in the institution. Their support leads in a morally good direction if this group of actors is reasonably large and diverse and if they are sufficiently informed and rational. In this case, their cumulated and purposefully pursued interests already account for a large part of the aggregate well-being that defines moral improvement. This means that the new institutions selected and supported by such groups correlate positively with moral improvement – but how strongly remains an open question. The effects of such mechanisms driving moral improvement without moral motivation should not be excluded per se from the extension of ‘moral progress’ here, precisely because of their possible morally positive role.

The general definition of ‘moral progress’ and then the special case P3.3 of, ‘mundane moral progress’ (improvement of well-being and its causes) does not even exclude *non-humanly made moral improvements* from the domain of definition of ‘moral progress’, so it also does not exclude improvements through natural developments – e.g. the end of the Little Ice Age (1590-1780), which also put an end to the associated crop failures, or a rainy season that led to the regeneration of the parched soils and the filling of the empty water reservoirs. If the concept of progress also serves to guide our decisions, especially with a long-term perspective, then this inclusion of seemingly self-induced moral improvements in moral progress seems, *prima facie*, misplaced, precisely because these improvements are not based on human intervention. The fact that these developments are not man-made

does not mean, however, that they cannot be brought about by humans today or in the future, or, conversely, that analogous natural regressions (the beginning of a little ice age, a dry period) cannot be prevented by humans today or in the future. Understanding such developments as moral progress or regress could then be an incentive to learn to control such developments and to promote or initiate similar progress in the future or to prevent or hinder regress. – This most general argument for including even natural developments for moral improvement in moral progress (and conversely natural developments for moral deterioration in moral regress) is a fortiori an argument for also regarding all developments, less (than the completely natural ones) distant from human action, as moral improvement (or moral deterioration as moral regression). This applies, for example, to the anthropogenic greenhouse effect (mundane moral regression), which by now we know how to stop.

The general criterion for moral progress presented here and then its specification P1, *ethical progress*, also include epistemic progress in ethics as moral progress. Alternatively, one could insist that only moral progress in the narrow sense, that is, practical-moral progress, is truly moral progress, because only this includes what morality is actually about. However, the following reasons speak in favour of including ethical progress in moral progress. 1. Ethical progress is functional to practical moral progress. For one thing, it often triggers practical moral progress by pointing out moral deficits or possibilities for improvement, whereby the dissemination of these insights then triggers respective efforts for change. For another, the normative ethical criteria provide the criteria for moral improvement, which give the moral improvement efforts the right direction in the first place. In this way, ethical improvements also lead to improved moral practice: The latter is no longer oriented by misleading or unclear criteria for moral improvement. 2. The definition of the concept of moral progress includes that of moral desirability, which, however, is itself the subject of philosophical research and discussion. In this respect, the inclusion of ethical progress in moral progress allows a dynamisation of the criterion for moral progress, in that the definition of moral progress adopts the moral evaluation criterion from the most advanced ethics. – However, this entails specific epistemic problems, which will be discussed below (sect. 6).

4. Ethical progress – general

Ethical progress is an improvement in ethical knowledge. *Knowledge* is understood here extensionally broader than in the strong, Platonic philosophical sense (true, certainly justified belief), namely as: (epistemically) justified acceptable (not necessarily true) belief. Here, «*acceptable*» means: true, probably true or truth-like. This extensional expansion of the concept of knowledge compared to the classical one is necessary in order to allow for uncertain justifications, which are very frequent and indispensable in ethics as in philosophy in general, but cannot guarantee the truth of what is justified.

Knowledge progress is then, *in very general terms*:

PK1: the acquisition of new relevant knowledge (that is, the acquisition of new relevant acceptable and justified beliefs) and in particular the knowledge that what has been previously held to be true is false or very poorly justified;

PK2: the stronger justification of existing knowledge or of a relevant opinion;

PK3: the refutation and abandonment of false or poorly justified beliefs;

PK4: the further social dissemination of knowledge.

The third (*PK3*) of these four possibilities of knowledge progress is actually only a sub-case of *PK1*; but because of its special significance, I would like to refer to it again explicitly. That the social dissemination of knowledge (*PK4*) is also a form of knowledge progress can be seen most easily from the opposite, namely when knowledge that has already been acquired is lost again or is not disseminated socially, in the most blatant case when it ceases with its discoverer.

Knowledge regression – I will also come to this – is accordingly:

RK1: the adoption of a false opinion or one that is poorly or not at all justified;

RK2: the misjudgment of a more strongly justified opinion in favour of one that is less strongly or not at all justified;

RK3: the re-adoption of an opinion that has already been refuted;

RK4: the narrowing of the social dissemination of knowledge, in particular due to the death of the knowledge bearers, above all when the knowledge is not passed on, or due to the forgetting of the opinion itself or its justification.

Especially in philosophy, the latter form of knowledge regression (*RK4*) is a major problem due to the less clear conditions of knowledge and justification and blurred criteria, due to the abundance of competing

theories, but also due to RK1: the noise, that is, an overabundance of false, poorly justified and ill-conceived theories.

Ethics is now divided into three layers that build on each other: metaethics, normative ethics and applied ethics, with the more fundamental theories each helping to justify the theories that build on them. If we combine this classification and our understanding of the sub-disciplines of ethics with the explanations of knowledge progress, the following general *types of ethical progress* result:

PEK1: Knowledge progress in metaethics is, among other things: *PEK1.1.* new moral psychological and sociological insights into the foundations of morality; *PEK1.2.* (improved) insights into the meaning and function of morality and moral instruments, as well as *PEK1.3.* into the ontology and *PEK1.4.* the language of morality; *PEK1.5.* the improvement of the understanding of justifications; *PEK1.6.* the improvement of the understanding or conception of the type or structure of normative ethics (e.g. axiologism, stratification into an axiological and then a praxeological part, etc.); *PEK1.7.* the improvement of criteria for the justification of moral values; *PEK1.8.* the improvement of old criteria or the introduction of new ones and of new methods of justification of instruments for the realisation of moral values.

PEK2: Knowledge progress in normative ethics is, among other things, *PEK2.1.* the justification and elaboration of better criteria for moral evaluations or the improvement of the justification or elaboration of such criteria; *PEK2.2.* the justification and elaboration of the design of better instruments for realising moral values or the improvement of the justification or elaboration of such designs; *PEK2.3.* the justification and elaboration of strategies for the social and political enforcement of these instruments or the improvement of these justifications and elaborations.

PEK3: Progress in knowledge in applied ethics includes: *PEC3.1.* the justification and elaboration of better evaluation standards in individual areas of application of ethics or the improvement of the justification and elaboration of these standards; *PEC3.2.* the justification and elaboration of better standards of action (for typical decision-making situations) in the areas of the application of ethics or the improvement of the justification and elaboration of these standards; *PEC3.3.* the justification and elaboration of better instruments for realising moral values in the areas of the application of ethics or improving the justification and elaboration of these instruments; *PEK3.4.* the justification and elaboration of better evaluations of major alternatives for action in the areas of the application of ethics or the improvement of the justification and elaboration of these

evaluations. – In addition, in all these cases, there is also the dissemination of the improved knowledge.

A *typology of regressions in knowledge* is straightforward:

REK1: Knowledge regressions in metaethics include: *REK1.1*: the adoption of a poorly or not at all justified belief about ethical justification procedures; in particular, this includes the adoption and then use of a poor, namely ineffective or based on false premises justification procedure; *REK1.2*: the adoption of a poorly or not at all justified (and therefore usually false) opinion about the sense and function of morality; *REK1.3*: the adoption of a poorly or not at all justified (and therefore usually false) belief about the meaning of moral expressions; *REK1.4*: the adoption of a poorly or not at all justified (and therefore usually false) belief about the ontology of morality; *REK1.5*: the misjudgment of a more strongly justified metaethical belief in favour of a less or not at all justified metaethical belief; *REK1.6*: the renewed adoption of an already refuted metaethical belief; *REK1.7*: or the narrowing of the social distribution of metaethical knowledge.

REK2: Knowledge regressions in normative ethics include: *REK2.1*: the acceptance of poorly or not at all justified (and therefore usually false) normative-ethical criteria or systems of morality or parts of them; *REK2.2*: the acceptance of a poorly or not at all justified (and therefore usually false) justification of a normative-ethical criterion or system of morality or parts of them; *REK2.3*: the misjudgment of a more strongly justified normative-ethical belief in favour of a normative-ethical belief that is less well justified or not at all justified; *REK2.4*: the re-adoption of a normative-ethical belief that has already been refuted; *REK2.5*: the narrowing of the social dissemination of normative-ethical knowledge.

REK3: Regressions in applied ethics instead include: *REK3.1*: the adoption of an applied ethical belief that is poorly or not at all justified (and therefore usually false); *REK3.2*: the acceptance of a poorly or not at all justified (and therefore usually false) justification of an applied ethical belief; *REK3.3*: the misjudgment of a more strongly justified applied ethical belief in favour of a less or not at all justified applied ethical belief; *REK3.4*: the re-adoption of an already refuted applied ethical belief; *REK3.5*: the narrowing of the social dissemination of applied ethical knowledge.

The *connection between ethical and moral progress in the narrow sense* is disputed. Many ethicists do not include ethical progress in moral progress at all (they do not distinguish between moral progress in the narrow and broad sense). Others consider only ethical progress (or even only

normative or applied ethical progress (e.g. Moody-Adams 1999) to be moral progress. Still other theorists see both types of moral progress in the broader sense, but consider the influence of ethical progress on moral progress in the narrower sense, i.e. practical-moral progress, to be at most minimal; practical requirements or changed life situations drive moral progress (Pinker 2011). Ethicists, by contrast, hope, conversely, for a correspondingly strong influence of ethics. De facto, there is such an influence of ethical progress on moral progress, even if it does not always originate from ethics as a philosophical discipline. Recent examples include

1. applied-ethical insights into the harmfulness for those affected and subsequently the moral badness of behaviours such as sexual harassment in the workplace, foot binding, duelling, female genital mutilation, marital rape, animal cruelty (Buchanan & Powell 2016: 988; 2018: 57; Sauer 2019: 158) – where even the concept of ‘sexual harassment’ first had to be introduced (Fricker 2007: 149-152; Buchanan & Powell 2018: 54) – or corporal punishment, which then led to corresponding moral prohibitions as a result of the dissemination of these findings.
2. And conversely, there was the realisation that actions that had previously been morally prohibited, such as masturbation, homosexuality, premarital sexual relations, interracial marriage, money lending at interest (Baker 2019; Buchanan & Powell 2018: 56; Sauer 2019; Sauer et al. 2021: 3), are morally harmless, which then also led to the dissolution of these moral prohibitions.

Other types of influences are:

3. What has been ignored or wrongly considered neutral or even bad is recognised as morally good, which then leads to moral commandments or at least recommendations (e.g. caring for the poor).
4. What is wrongly considered morally good and therefore morally commanded or recommended is recognised as morally bad or neutral and then morally forbidden or at least no longer recommended (e.g. human or animal sacrifice to appease the gods, the sale of indulgences, nationalistic self-sacrifice, self-mortification, punishment for innocent harm).
5. Then there is ethical progress, which leads to moral improvements in several ways (such as insights into the deterrent effect of punishments, which helped to create a new understanding of the role of intentions and subjective states (*mens rea*) for retrospective responsibility and punishability, which in turn led to the decriminalisation of blameless transgressions, thus to the abolition of useless punishments, and conversely to the criminalisation of failed attempts at crime, hence to improved deterrence (Buchanan & Powell 2018: 54). – The applied ethical advances are also due – to a degree that is less easy to clarify – to normative ethical and even metaethical progress, in particular to the erosion of theological ethics

and the strengthening of ethics oriented towards the well-being of the beneficiaries.

5. Ethical progress – specification and justification of the general criteria

The criteria for ethical progress (and regression) that have just been presented are still imprecise, in particular because most of them contain, overtly or covertly, the term ‘better’ or ‘optimal’, which is anything but unambiguous and also has different meanings in the various criteria. Clarifying this meaning is not only a question of precision, but, as will become clear in a moment, also a matter of explicating the sense of these criteria and of the non-circularity of their justification.

The *metaethical* criteria for progress (PEK1.2–PEK1.8) all openly include the term ‘better’, and in addition they all refer covertly to criteria for practical evaluations. The only exceptions in this respect are, therefore, the moral-psychological and moral-sociological insights, which I will ignore in the following. On the surface, the intended improvements are all *epistemic*: there is a new insight that is justified as good or better than before (PK1; PK2). Whether the justification is good is measured against epistemological criteria of knowledge: Is the justification procedure effective, i.e. does it (sufficiently often) lead to true or at least acceptable (true, probably true or truth-like) insights, and have the criteria of this justification procedure been met? Such justification procedures are, for example, deduction, inductive-statistical or probabilistic reasoning, practical justification. They are developed in epistemology and argumentation theory, not in ethics, and can therefore be presupposed by ethics. So far, the explication of epistemic progress is presumably relatively uncontroversial; however, there may be more disagreement about the following parameters.

1. The insights must not only be acceptable and well justified, but also relevant and reasonably important (PK1; PK2). They are relevant if, critically, they refute accepted beliefs correctly and fairly often, or prove them to be poorly justified, or, constructively, if they contribute to a good theory of the respective sub-discipline of metaethics, which in turn is good if it adequately answers the questions of that sub-discipline. (Criteria for good philosophical theories: Lumer 2011; 2020: 5-16; 18-26).
2. All the mentioned metaethical insights, or more precisely, the associated theories contain at the central place (for the central hypotheses) practical justifications, that is, justifications of value judgements that determine the

degree of desirability of an evaluated object by listing the advantages and disadvantages of that object (Lumer 1990: 319-433; 2014). This is because all these theories are idealising-hermeneutic or technical-constructive.

Idealising-hermeneutic theories attempt to determine the meaning behind found or man-made objects, to reconstruct their function and mode of operation, but in doing so, they idealise the found objects and combine the best components into criteria for optimal objects. Such objects can be, for example: logical inferences, arguments, insights, scientific theories, but also moral systems, individual moral norms, the structure of ethical theories, etc. The proof that the criteria capture *optimal* or at least very good objects naturally consists in the practical justification of the corresponding value judgment. (Lumer 2020: 8; 10-12; 19-20). *Technical-constructive theories* also attempt to develop criteria for good instruments. As guidelines for the function of these instruments, they usually orient themselves on the idealised-hermeneutically reconstructed functions of corresponding models, but then invent suggestions for optimal instruments with this function, free of the ties to elements of such instruments that have already been realised. Again, this is possible for all the objects just mentioned. In technical-constructive theories, too, the proof of the optimality of the constructed instrument by a corresponding argument is the keystone of the theory (Lumer 2020: 8-9; 12; 20-21).

Theories of the meaning and function of morality as a whole⁵ as well as of the moral instruments (PEK1.2), of the language of morals (PEK1.4), of ethical justifications (PEK1.5), of the type and structure of normative ethics (PEK1.6) can, as is relatively easy to realise, be idealising-hermeneutic and are so in ideal cases; occasionally they advance to a technical-constructive theory. It is not necessarily immediately apparent that the other metaethical theories can and ideally are idealising-hermeneutic and technical-constructive as well: If most ontologies of morality (PEK1.3), such as ethical realism, have been empirically, epistemologically or metaphysically refuted (see below) and only social constructivism remains, then this constructivism provides, for one thing, an historical explanation: How did morality come about? What is it based on? For another, these explanations, when formulated more precisely, are idealising-hermeneutic; they are reconstructions of the rational emergence of morality: What socially important functions should this morality ideally fulfil – even if the respective promoters

⁵Theories on the function of morality are provided, for example, by. Kaluza 2008; Kitcher 2006; 2011: Ch. 2 (= 67-103); Lumer 1999: 197-205; <2000> 2009: 577-589; Mackie 1977: Ch. 5; Plato, Protagoras 320c-328b.

did not have this so precisely in mind? Was the introduced morality sufficiently good? Which morality would fulfil the function better? – Moral desirability concepts can also fulfil a social function and can be instruments. Accordingly, a theory that examines this function and develops criteria for good moral desirability terms (PEK1.7) from it, which then have a guiding function in the development of the definition of the moral desirability concept itself, is already idealising-hermeneutic (or even technical-constructive): Which social function is so important that a moral desirability concept should fulfil it? And what conditions must a moral desirability concept fulfil to be a good desirability concept? – The metaethical theory for the development and justification of criteria for instruments for the realisation of moral values (PEK1.8) – for instruments such as moral norms, institutions or virtues – must clarify the instrumental character and function of such instruments and then formulate general conditions for morally good instruments, which in turn are used in normative ethics for guidance in construction itself. Here, too, an evaluation is needed to determine whether instruments that fulfil these conditions are suitable for increasing the moral value of the world. Accordingly, the development of such criteria is a technical-constructive task.

The keystone of idealising-hermeneutic and technical-constructive theories is always an evaluation, and this is also true of metaethical theories. What kind of evaluation is this? For several reasons, it cannot be a moral evaluation. 1. Purely systematically – in contrast to the historical situation in which ethicists always philosophise within a morality that is decisive for them or around them – the moral desirability criteria are only developed in one of the next steps. Systematically, they do not yet exist at this point. Of course, when we engage in such metaethical considerations today, there are also practically used moral evaluation criteria. But there are many different ones, and they are not justified. One could simply base one's judgement on the criterion one has personally accepted in advance; but then there would be no point in starting the whole theoretical attempt at justification, because it would begin with an unjustified premise and would therefore be epistemically invalid. 2. A theory constructed in this way would also not be acceptable to everyone, but only to those who share the arbitrarily chosen desirability criterion. 3. And even one's own acceptance of the unfounded desirability criterion used as a justificatory basis is not permanently guaranteed because of this lack of justification. – If the evaluations are not moral, then the only other obvious evaluations that come into question are prudential evaluations: are the developed

structure of ethics, the criteria for the concept of desirability or for instruments for realising moral values good for the individual in each case – e.g. because a (to be developed) moral concept of desirability, which, since it is shared by all, can be used to resolve conflicts of interest, which however is in everyone's interest? This order of justification, in which prudential desirability systematically precedes moral desirability, also corresponds to the ontogenesis and phylogenesis of morality and the primacy of interests in the individual: Children have selfish motives and desires from the outset, and fairly soon also empathic ones; but morality only develops later, among other things on the basis of empathic motives, through the demands and affirmations of educators, but also from self-interested cooperation interests. In the phylogenesis of morality, this is not very different (except for the influence of educators). This dependence of moral motives on self-interested and much weaker empathic motives also remains in the primacy of prudential interests over moral interests: For most people, moral motivation is relatively weak anyway, significantly weaker than prudential motivation. But even for people who are very principled, who are even willing to sacrifice themselves for the moral principles they accept, this strong acceptance of morality presupposes that the morality thus accepted gives enough leeway to the self-interest of individuals in general; the acceptance of such a morality is not unconditional. – In short, the criteria for metaethical progress are not only epistemic (expansion of knowledge), but also prudential: having a moral concept of desirability that serves as a general social guideline and for the resolution of conflicts of interest is good for individuals; and then having criteria for developing such a concept is also good for the individuals.

Once the *concept of metaethical progress* has been clarified, this concept itself is relatively easy to *justify*: These criteria for progress help to distinguish between epistemic and prudential improvements on the one hand and corresponding deteriorations on the other when designing the structure of ethics, developing criteria for moral desirability and developing criteria for morally good instruments, and thus to promote epistemic and prudential improvement of progressive development itself.

Having specified and justified the criteria for metaethical progress, let us now turn to the *criteria for normative-ethical progress*, beginning with the development of the *concept of moral desirability*! Metaethics already provides massive guidelines for what the concept of moral desirability should be: it should be a good instrument with a specific function, which is also determined metaethically, namely, roughly speaking, to serve as a

generally accepted evaluation standard for resolving conflicts of interest, as a basis for large collective projects, and the like. A *normative-ethical progress* in this area then consists in developing a concept that ideally (i) fulfils all these functions, fulfils formal conditions for quantitative concepts and is prudentially better than other concepts that fulfil these conditions, or (ii) that, compared to what has been developed so far, is an approximation to this ideal. The *justification of this criterion* for normative-ethical progress in the development of the concept of moral desirability consists mainly of the justification, already developed in metaethics, of the value of such a concept of desirability itself – keyword: prudential value of a concept with this social function. The only thing missing is the trivial addition that if the ideal striven for is prudentially good, then a step in this direction is also a prudential advance in (normative) ethics.

What is the *criterion for normative-ethical progress in the design of general criteria for types of moral instruments* for the moral improvement of the world and also in the design of such instruments themselves? On the metaethical level, only a general idea for such instruments has been developed in this regard: We need instruments for the broad moral improvement of the world for reasons such as increasing the motivation for morally good action, coordinating to achieve greater effects, etc., beyond individual morally good actions (see above). The *criterion for progress in the development of general criteria for types of moral instruments and individual instruments* is then: 1. The conception of a new or modified instrument for the moral improvement of the world (e.g. for moral commandments, moral norms, moral institutions, etc.) is a normative-ethical progress if the conceived instrument is an effective instrument for increasing moral desirability and it would increase moral desirability to an almost maximum extent (under realistic conditions) in the area of application in question. 2. And the conceptualisation of general criteria for types of moral instruments is a normative-ethical progress if, with these general criteria, such new instruments for moral improvement, which are optimal under the respective conditions, can be well and practically conceptualised. In both sub-conditions, the concept of moral desirability, which has just been discussed, is used for the first time and was not previously available. And with this concept, the progress criterion just introduced can then also be justified: the conceptualisations mentioned in the progress criterion are normative-ethical progress because these insights are essential steps towards realising the instruments themselves and thus towards the moral improvement of the world.

The *further criteria for ethical* and then also *moral progress* can now

always use the moral *concept of desirability as the central measurement standard* for improvements, without the risk of using undefined concepts or unfounded premises. This means that the definitions of the further criteria are relatively trivial: In other areas of ethics, moral progress occurs when a relevant insight for this area is not only an insight, i.e. rationally well justified, but also contributes to the moral improvement of the world.

6. Epistemic problems of ethical progress: consequential errors, Munchausen's trilemma, self-referentiality and self-praise

The concept of progress includes that of positive evaluation; and I have already said above that the evaluation of moral progress is to be understood morally here, i.e. on the basis of moral criteria of desirability. However, the criteria of moral evaluation themselves are the subject of ethics, in particular metaethics. And this then leads to a series of epistemic problems specifically in the theory of ethical progress.

No fallacy from evolution: The fallacy from evolution is generally: 'Because something comes later in development, it is better' (*postea ergo melior*). Applied to ethics and morals, it reads: 'Because our ethics / morals have replaced their historical predecessors, they are ethically / morally better than these.' This inference is a fallacy because no normative conclusion follows from the empirical fact of historical succession alone. After all, there are also regressions, especially in morals and ethics. In order to evaluate a development as progress, criteria of evaluation must be presupposed and used. (On the criticism of the fallacy from evolution: Russell <1907> 1999.) In fact, the justification of progress assertions so far did not and also in the following (sections 8-10) will not follow the scheme of the inference from evolution, but is based on evaluation criteria. So far, so good. On the other hand, the evaluation criteria applied here have themselves only emerged historically and are in fact based on progress in knowledge. Does this not result in a fallacy from evolution of a higher level or similar? – The theory outlined here does justice to both of these considerations and does not commit the fallacy from evolution. 1. The classifications as ethical or moral progress that will follow do not simply assume that current ethics or morals are at the end of a preliminary development. Rather, these classifications (step S4, cf. below) are based on the application of presupposed evaluation criteria. 2. These criteria were neither arbitrarily presupposed nor justified by their historical position.

Rather, although these criteria could only be developed after a long epistemic history, they were justified not historically but systematically (steps S1, S2). This is the difference between the context of discovery versus the context of justification (Hoyningen-Huene 1987). 3. This systematic justification followed a logical sequence with the following steps:

S1: epistemic, prudential-practical justification of criteria for the definition of moral value judgements,

S2: development and justification of corresponding definitions on the basis of the previously established criteria,

S3: application of the thus defined concept of moral desirability to the justification of moral instruments, and finally

S4: application of the concept of moral desirability to the evaluation of historical moral and mundane development as morally so and so good and thus as moral progress or regression.

No circular justification: Metaethics and normative ethics, in particular the theory of the justification of moral evaluation criteria and moral value theory itself, provide the criteria for what moral progress is. On the other hand, however, these theories themselves are also to be classified as progressive or not. Contrary to appearances, this does not lead to a circularity problem. 1. For one thing, the (subsequent) classification, e.g. as an ethically / epistemically progressive thesis or justification theory, is usually not used again to justify this thesis or theory. The justification for replacing a theory or thesis t_1 with a theory or thesis t_2 that is incompatible with it is not: ' t_2 is *epistemically better* than t_1 ', but rather, for example: ' t_1 is based on a false justification (PK3) (one of the premises was false, the inference was not conclusive (PK3)...), while the argument for t_2 is argumentatively valid (PK1)' or: 'The justification for t_1 is argumentatively valid, but weaker than that for t_2 : t_1 was only based on assumptions, whereas t_2 was based on empirical observations (PK2)'.⁶ Only on the basis of epistemic justifications like those just given can the transition from t_1 to t_2 be evaluated as ethical progress, using the definition of 'epistemic progress' (see in section 2 the criteria PK1-PK4). 2. For another thing, ethical developments can also be assessed as *moral* progress – a well-justified and precise moral desirability concept can help to make better moral decisions (the really morally best option is chosen) and thus also to increase the moral desirability of the world –; but this assessment is not part of the justification of this desirability concept either. As the sequence S1-S4 makes clear, the concept of moral desirability, developed

⁶Theory and criteria of the strength of justification of theses: Lumer 2018.

only in step S2, is not used in the justification of steps S1 and S2. *After that*, in steps S3 and S4, the development of this ethics, of the moral concept of desirability, can also be evaluated as *moral* progress (clearer and more precise moral decisions) – and not only, as before, as ethical progress. (Namely, it helps to clarify and specify moral evaluations and thus also to make better decisions and thus to improve the world morally.) It is crucial again that this is a 1. systematically later 2. *evaluation of* this concept, which was not used in its epistemic justification (steps S1 and S2).

Possible consequential errors: Even if the systematic order of justification presented is non-circular, it is still open to the problem of *consequential errors*: If the theory of justification is wrong (S1, S2), then wrong criteria for evaluation are developed (S2), wrong evaluations are made (S3), and finally, it is possible that even the development of this wrong theory of justification is classified as ethical progress (S4). Consequential errors can be found in all possible theories – once you are on the wrong path, you often continue down it undeterred. However, consequential errors specifically resulting from a false metaethics, in particular evaluation theory, do not lead to a black hole of progress, in which all criteria for the morally good and thus the morally good itself disappear, namely because the false classification as progress does not lead to an exclusion of further research on the moral evaluation criteria. To get out of this impasse, we need a much more independent basis for the justification of the criteria of evaluation, which does not disappear with the original epistemic error and the consequential errors.

Münchhausen's trilemma: But this immediately brings us to the next problem: Are there such independent foundations for the justification of evaluation criteria? Or more generally: Can the criteria for the justification of evaluation criteria be justified at all? Don't we end up here, as Hans Albert called it, with a Münchhausen trilemma (Albert 1980: 10-15),⁷ more precisely, with a vertical Münchhausen trilemma in the justification of ever deeper levels of justification? The *Münchhausen trilemma* in this continuation of justifications consists of three bad alternatives that then arise: The attempt at justification leads to (i) an *infinite regress* of ever new justifications, (ii) a *circularity* of justifications, or (iii) an arbitrary termination of justifications, i.e. to *dogmatism*. (Albert considers the trilemma to be insoluble; he therefore recommends dispensing with justifi-

⁷The trilemma is actually introduced by Aristotle (*Analytica posteriora* 72b 5-18) and subsequently discussed. Sextus Empiricus discusses the trilemma and traces it back to the sceptic Agrippa, which is why it is also called the '*Agrippa Trilemma*.'

cations and switching to Popperian falsificationism.) As a detailed analysis shows (Lumer 1990: 197-209), there is, however, a solution that includes a justification: The trilemma can be dissolved by, among other things, recourse to *qualified first* criteria, i.e. criteria of justification that represent a genuine beginning, namely, are not justified, but – because of their evolutionary advantage and practical unavoidability – are nevertheless not arbitrary; the correct applications of these qualified first criteria are then already justified. In the realm of empirical knowledge, first of all the capacity to recognise similarities entails such a qualified first criterion; in the realm of practical knowledge, these qualified first criteria are the criteria for simple prudential practical evaluations and decisions: We decide between alternative actions according to the intrinsic evaluations of the assumed consequences of the possible actions. In the simplest case, only one consequence of two alternatives is evaluated. In more complex cases, more and more complex alternatives and more and more very ramified, possibly only probabilistic or completely uncertain consequences are evaluated. This origin of practical justifications is not justified, but simply empirically given; and it is not arbitrary in the sense that it forms an evolutionarily advantageous, psychologically unchangeable basic structure of our decisions. On this basis, criteria for more complex justification criteria can then also be justified in several ascending stages.⁸ Above (Section 5) it was shown how the criteria for moral evaluation criteria could be justified by means of general human extra-moral practical interests, by means of a practically justifying idealising-hermeneutic determination of the function of morality, especially of the moral desirability criteria. Once these moral desirability criteria have been developed (S2), the rest of morality can be justified through them (S3). – In addition to these practical justifications and their criteria, a number of forms of justification are also adopted and applied in ethics from general epistemology, and are thus not developed and justified in metaethics. This is the case, for example, in the recognition of the social function of morality or the way moral instruments work, or in moral psychology. In these forms of justification, an analogous justification problem arises in epistemology or the philosophy of science – but is also solved there in an analogous way.

De facto pluralism in metaethics, embarrassing self-referentiality and self-praise: There are various competing schools in metaethics, as in normative and applied ethics; de facto, pluralism prevails. In critical cases,

⁸Outline of a circle-free justification of criteria, among other things, for very complex value judgements: Lumer 1990: 437-447.

the progress of the theory of one school is then a step backwards from the point of view of the other school. And every theory, provided it is coherent, will confirm itself on the basis of the criteria it has developed that it represents the most highly developed progress. So it comes down to self-referentiality and self-praise – not very nice qualities! I'm afraid this can't be avoided. (For an attempt to avoid this by means of a normative-ethical and metaethical neutral concept of moral progress, see in the appendix the critique of corresponding criteria of progress (in particular nos. 1.3 and 2.1).) But for one thing, this applies equally to all theories. The theory of moral progress is just a continuation of the rest of the ethical theory; in principle, there are as many theories of moral progress as there are metaethics and normative ethics. For another thing, and above all, the theories considered progressive are not simply chosen according to taste, but are, in cases of strong justifications, justified on the basis of multi-level criteria of justification. And these justifications can be wrong and criticised; but they can also prove to be valid and stable in discussion. This is the normal competition between theories with justifications and openness to criticism and not a fundamental problem. Whether a particular metaethics, for example, provides the best criterion for moral desirability depends on whether this criterion is valid and adequately justified and, if necessary – if several criteria are valid and adequately justified – whether it is more strongly justified than its competitors. What looks like embarrassing self-referentiality and self-praise is ultimately just a proof of coherence for one's own theory. And if this proof of coherence is successful and the theory is more strongly justified than any competing coherent theories, then it is optimally justified.

However, it is crucial for the solution of the five epistemic problems just discussed that the theory of moral progress also contains such a complete and circular-free justification of the criteria of justification and evaluation, that is, that not only moral progress in the narrow sense, practical moral progress (P2), is dealt with, but also *ethical* progress. For in the development of the criteria for ethical progress, the concept of moral desirability cannot yet be presupposed; rather, it is only developed there, whereas, once it has been developed, it can be used to define the other types of progress. The inclusion of ethical progress is therefore an essential characteristic of the theory of moral progress presented here, because this theory draws its criterion of moral progress from it.

The fact that the topic of ethical progress is not treated or not treated sufficiently is then a fundamental problem of competing theories. In other words: competing theories of moral progress usually have major problems in that they do not justify the criteria

for moral progress or do not justify them sufficiently. I can only show this here with a few examples.

Jesse Prinz methodically advocates a naturalistic moral theory, but content-wise, with regard to the foundations and mechanisms of morality, he advocates a culturally relative sentimentalism (Prinz 2007: Part I (= pp. 13-169)). Both together then lead to a moderate relativism: there is an abundance of morals, each of which confirms itself (ibid. 308). Even the Western morality of autonomy is no better than the others; it ignores the values of the divine/natural and of the community (ibid. 304-305). Despite all plurality and relativity, according to Prinz, some moral values are better than others from an external perspective because they serve our desires and needs; and certain local moral advances are possible – but without aggregating into a history of moral progress. – Prinz's naturalistic method, properly used, precludes a moral evaluation and thus also a theory of moral progress. This exclusion is further supported by his empirical sentimentalist theory of morality, which, however, completely underestimates – empirically incorrectly – the cognitive components in morality. The fact that Prinz then goes on to advocate moral relativism and declares some moral values to be better is a transgression of methodological naturalism that, moreover, remains ad hoc and unfounded. – This theory illustrates that a methodological naturalism cannot arrive at a theory of moral progress, precisely because methodological naturalism cannot provide evaluative criteria as a consequence of Hume's Law; if it nevertheless wants to make evaluations, it must get these evaluative criteria from somewhere else. But Prinz then turns this methodically induced failure into a normative argument, albeit without any foundation, for denying (to a large extent) the existence of criteria for moral progress and of moral progress itself. My critical conclusion is: For a theory of moral progress, one simply needs a different theory than methodological naturalism, namely one that also provides criteria for moral evaluation.

Philip Kitcher develops a broad, supposedly also naturalistic theory of moral progress, according to which the development of morality begins about 50,000 years ago (Kitcher 2011). Morality, that is, in his view, control by social rules and the internalisation of these rules, develops, according to Kitcher, in response to the weaknesses of innate altruism, namely the inability to curb sufficiently group-damaging selfish behaviour. In a cultural evolution, the social rules that have arisen in this way would be progressively developed in such a way that the strengthening of the community achieved by them would lead to success in the competition with other groups through the internal rule-led organisation. Kitcher's criteria for the progress of morality are: (i) that this morality compensates for the failure of altruism, (ii) that it resolves social tensions, and (iii) that it leads to success in group selection. On this basis, Kitcher even defines 'moral truth' pragmatically: ethical rules (or their «descriptive counterparts» – whatever that means) are true if they permanently survive corresponding progress (ibid. 246). – So Kitcher even develops a criterion for moral truth. But for him, a development of morality is not progress just because the new morality is morally better than the old one; rather, the concept of progress is primary for him. The three criteria for progress are introduced by Kitcher ad hoc and are not justified (see also the criticism by: Meyer 2011). They even compete with each other (an example of this competition is a peace-loving, prosperous, egalitarian society (criteria i and ii), which is destroyed by military superiority (criterion iii)). They are much too vague to be able to use them to compare possible improvements in social morality. And they do not fulfil moral expectations, such as the expectation of protection of the weak. The conclusion is that instead of solving the question of the

criteria of progress ad hoc, it is better to solve it by linking it to the theory of the morally good, which does not have to be understood in an objectivist, value-realistic way.

7. Practical-moral progress – a simple criterion

As already mentioned at the end of section 5, once a well-founded (that is, among other things, non-circular) and practicable concept of moral desirability has been developed, it is, trivially, the criterion for moral progress: *Moral progress in the narrow sense*, i.e. practical moral and mundane moral progress, *is thus a moral improvement of the world* or, more precisely, of the respective objects in this world. According to the meaning explained at the beginning, progress is generally a positively evaluated change (in the context of a development); and moral progress is about a morally positively evaluated change. This basic idea of the concept of progress could not be simply applied to metaethics and the axiological part of normative ethics because this concept of moral desirability was not yet available. However, once it has been developed and well justified on the basis of metaethical and normative ethical constructive theory work, it can be used without any problems to evaluate all further developments as moral improvement or deterioration, i.e. as moral progress or regression. This applies to all types of moral progress distinguished here: the improvements of moral systems (P2.1, P2.2) and of moral action (P2.3), as well as the mundane improvements of the world (P3.1–P3.3). For these differ only in their evaluated object – sources of morality (P2.1), instruments for improving the world (P2.2), moral action (P2.3) and social welfare (P3.1–P3.3) – but not in the criterion used in the evaluation, namely moral desirability.

This concludes the development and justification of the various concepts of moral progress in the broader sense. In the appendix, some alternative concepts of moral progress in the broader sense, namely ethical and moral progress in the narrower sense (i.e. moral-theoretical and practical moral progress), are discussed. In the next three sections, however, the concepts of moral progress just developed are applied by presenting examples from the various groups of moral progress in the broader sense.

8. Ethical progresses and regressions – some examples

After the general, conceptual part of the theory of moral progress, now some applications follow. I cannot develop a comprehensive history of moral progress here, but only give some examples of moral progress, above all in recent times, and justify their progressiveness. These examples are not intended to simply reflect what I personally consider to be moral improvements⁹ but capture broader trends that are seen as progress by many ethicists and that can be justified as progress according to the above criteria.

Are there ethical progresses now? Yes, there are. The following examples are intended to prove this thesis.

In my opinion, the following are some of the significant *metaethical progresses* of the last 50 years.

1. *Motive internalism*: Despite the existence of some outspoken externalists, the internalism debate has led to a relatively broad, albeit often diffuse, acceptance of a motive-internalistic criterion for moral justifications, which can be formulated as follows: It is an adequacy condition for sound moral justifications that a moral criterion is only validly justified if an open and rational addressee, after taking up the moral justification, is motivated to accept this morality for themselves and is at least somewhat motivated to follow it. What I have just formulated is, of course, a special interpretation of motive internalism, namely as an adequacy condition for valid moral justifications etc. Unfortunately, there is a plethora of divergent interpretations; but many proponents of motive internalism also want roughly what I have just formulated. And the dissemination of this form of internalism is a step forward, 1. because it provides a starting point for moral justifications, especially instrumentalist moral justifications, which has been missing so far, and 2. because it makes moral justifications pragmatically relevant, i.e. only recognises as a moral justification what really contributes to changing the world through the acceptance and observance of a moral criterion; finally, 3. the recognition of motive internalism as a postulate for moral conceptions also introduces a further level into the justification of moral conceptions, which in turn recurs to non-moral interests.

⁹The criteria I have developed can be found in the following writings, among others: Criteria for good ethical theories: Lumer 2020: 7-14; 19-21; 25-26; 30-33; Lumer 2011: 45-75. – Criteria for justifying morals: Lumer <2000> 2009: 30-127; 577-589; Lumer 2015. – Criteria for moral evaluations: Lumer <2000> 2009: 589-632; Lumer 2005: 2-39; Lumer 2021.

2. *Recognition of the problem of overdemandingness*: A further progress was the *debate about moral overdemandingness* and the extensive recognition of the legitimacy of this criticism of act utilitarianism and of act welfarism in general. This is a step forward not only because it is substantively adequate, but also because it brings freely preaching ethicists back to the ground of social and rational reality: one cannot simply make moral demands of any strength without losing contact with the actual addressees of morality.

3. *The disappearance of metaethical semanticism*: A metaethical progress that occurred somewhat earlier is the *disappearance of metaethical semanticism*, as advocated in particular by Richard Hare, i.e. the theory that moral criteria can be derived from the meaning of moral language. The vast majority of ethicists have now realised that no morality can be justified on the basis of the meaning of moral expressions. – This is an ethical progress, if only because metaethical semanticism fails the condition of motive internalism: Even if the moral language had, for example, the meaning of universal prescriptivism assumed by Hare, one can change the meaning of linguistic expressions. Metaethical semanticism provides no reason why one should not do so.

4. *Repressing theological justifications of morality*: A metaethical progress that is perhaps less noticeable in the philosophical debate, but more so in public political debate, is the *repressing of theological justifications of morality* and thus of bad metaphysics. Even theologians in the relevant commissions and in general public political debates no longer refer to theological arguments, but to human dignity, for example. – This is metaethical progress because it rejects moral justifications that essentially contain premises that cannot be justified rationally.

But in my opinion, there have also been significant *metaethical regressions*, particularly since the 1990s.

1. *The diffusion of methodological intuitionism*: A first metaethical regression is the *diffusion of methodological intuitionism* as a form of ‘moral justification’. In this assessment, I refer to all forms of intuitionism: the old intuitionism, which also claimed this title for itself and developed approaches to a theory of the perception of the moral through intuitions (Ross <1930> 2002); a Rawlsian intuitionism of reflective equilibrium (Rawls <1971> 1999: §§ 4; 9); an intuitionism of popular opinions, which are now also empirically examined in experimental ethics, as well as an untheorised intuitionism that uses one’s own moral intuitions

as premises.¹⁰ – This is a metaethical regression, because recourse to intuitions, above all those that the addressee of the argument does not accept, is simply a renunciation of justification. One simply does not justify further and may then still act as if one's own intuitions had a special dignity. But this dignity is not accounted for; and as a rule, such intuitions are based either on the adoption of sources recognised as authorities or on relatively complex cognitive processes that one would like to have explained. A consequence of this failure to provide justification is that one cannot convince anyone by resorting to intuitions. Either the other person shares these intuitions, in which case he is already convinced and cannot be convinced; or he has no or contrary beliefs on the matter; in which case the intuitions of others do not give him any reason to form a new belief.

2. *The dissemination of ethical realism*: Another metaethical regression is a certain dissemination of ethical realism in the strong sense, i.e. the thesis that there is a moral reality independent of the moral attitudes of moral subjects that only needs to be discovered. – This is a metaethical regression, because the strong arguments against this thesis (in particular: Mackie 1977: 36-42) are simply no longer received by the adherents of moral realism.

3. *The diffusion of neonaturalism*: A further metaethical regression is a certain *neonaturalism* that has developed among some researchers and advocates of an empirical moral psychology and moral physiology: The (alleged) empirical results from moral psychology and moral physiology of moral judgement and action are turned normative.¹¹ – This is a metaethical step backwards because it violates Hume's Law. This verdict does not mean, of course, that such empirical information could not be ethically relevant. But ethics, metaethics is not moral psychology or physiology; and moral prescriptions do not arise directly from such empirical findings.

¹⁰Why do I count Rawls' method of reflective equilibrium as methodological intuitionism? The core of reflective equilibrium is that coherence is established between fundamental intuitions, intuitions about maxims and possibly intuitions about individual cases; according to Rawls, abandoning former intuitions to establish this coherence is the result of reflection; but this reflection consists of keeping in mind the various possible coherent systems; the selection between them is again an intuitive act. Incidentally, Rawls's own fundamental moral intuition is that of impartiality, which is then operationalised by the veil of ignorance.

¹¹I have already analysed somewhat disguised examples of this, namely the theories of Prinz and Kitcher, above.

There has also been a series of *progresses* in *normative ethics* over the last 50 years.

1. *Development of axiological criteria for distributive justice*: The most important advances in normative ethics are arguably the development and justification of completely new, fruitful fundamental axiological criteria for distributive justice: Rawls's principles of justice, maximin, leximin, moderate egalitarianism, prioritarianism, sufficiencyarianism, but also the game-theoretical elaboration of contract theory by Gauthier, for example. – Of course not all these criteria can be right. But the debate shows that in this area, in contrast to the largely deadlocked discussion between utilitarians and Kantians, for example, there is considerable scope for the development of, for example, criteria for moral desirability, which can rectify the often-criticised deficits of utilitarianism, such as the neglect of distributive justice. It is therefore an expansion of the spectrum of alternatives and of the cognitive horizon and thus a normative-ethical advance.

2. *Deontic part of welfare ethics*: Other advances in normative ethics concern the deontic part of welfare ethics, i.e. the part of welfare ethics that deals with the implementation of moral evaluations in moral commandments. One of the new proposals that qualitatively goes well beyond act utilitarianism or ideal rule utilitarianism is a particular form of rule utilitarianism, as developed by Richard Brandt (Brandt 1996: 123–163) and Brad Hooker (Hooker 2000: 2), which is better referred to as 'conscience utilitarianism'. According to this, the morally right thing to do is the thing prescribed by the ethics whose anchoring in people's conscience would be optimal. An alternative proposal is real rule utilitarianism (e.g. Urmson 1953: 33–39; Miller 2009: 5–28) or progressive normwelfarism (Lumer 2002: 93–97). – This is a normative-ethical progress for analogous reasons as in the development of new criteria for distributive justice: the development of new criteria for moral duties has enriched a discussion that had become bogged down on a few alternatives with differentiated alternatives that attempt to solve the problems of the initial alternatives. At the same time, new problems of these initial alternatives were discovered and a search for further creative solutions was stimulated.

3. *The emergence and certain diffusion of prioritarianism*: Prioritarianism (e.g. Parfit 1997) is a normative-ethical advance over both utilitarianism and the maximin or leximin criterion. It is a synthesis of the two: on the one hand, it preserves the efficiency of utilitarianism and the consideration of the interests of each person, as in utilitarianism, but on the other hand, it introduces a criterion of distributive justice that particularly takes into

account the interests of the less well-off. In addition, prioritarianism, on the one hand, retains the special concern of Maximin and Leximin for the less well-off, but on the other hand, it eliminates the uneconomical and unjust exclusive focus of Maximin and Leximin on improving the lot of the worst off. In addition, prioritarianism can be justified internalistically from compassion, because compassion is also much more strongly triggered by the unhappiness of the worse off, but it also does not exclude the pleasure about the well-being of the well-off (Lumer <2000> 2009: 589-632; 2005: 22-39; 2021a). It thus fulfils the criterion of motive internalism.

Fundamental *progresses in knowledge in applied ethics* over the last 50 years have been made, for example, in *political applied ethics*. In addition, however, a wealth of other fields of applied ethics have been opened up, which has then led to the establishment of a number of new morally good standards in these fields. Some examples are the development of standards and theories on the following topics:

1. deliberative democracy,
2. more recently, effective altruism,
3. rights or concerns of future generations,
4. international justice and development ethics,
5. rights of minorities or the oppressed, especially women, homosexuals, queer persons, ethnic and national minorities,
6. animal rights and animal welfare,
7. climate ethics and climate justice.

In all these areas, philosophers have also been politically active and have supported existing social movements in both practical and theoretical ways. This, too, is a form of knowledge advancement, in that the corresponding moral knowledge is now very widespread among the population.

9. Progresses and regressions of morals and moral systems – some examples

The progress of moral systems in containing violence: The previous presentation of ethical progress contained only examples that perhaps reveal a certain trend, but no overall evaluation of historical development. This would require a very extensive and very specific study of the history of ethics, which I am not aware of to date. We are in a better position with regard to the question of the historical progress of moral systems. In his monumental study «The Better Angels of Our Nature. Why Violence Has

Declined» (Pinker 2011: esp. chaps. 4; 7; 9), Steven Pinker has shown that interpersonal violence has significantly decreased historically – despite the barbaric excesses of the 20th century. He also explained this development by what has been called here the ‘improvement of moral systems’. For one thing, there has been a significant expansion of the sources of morality, namely empathy, and for another, of the instruments for morally improving the world. He mentions the following instruments: self-control (against violent acts of affect), the state’s monopoly on the use of force, the abolition or restriction of cruel punishments and the death penalty, the prohibition of slavery, the legal restriction of despotism, more humane warfare and humanitarian law of war, the introduction of civil rights and the state’s action against lynch law, pogroms and blood feuds, the introduction and strengthening of rights for women, homosexuals, children and animals. These are moral advances because these improvements increase human well-being: the curtailment of well-being through violence is eliminated, and fear of acts of violence also decreases.

Other improvements in moral systems: In addition to these improvements in moral systems that specifically led to a reduction in violence, some other historically relatively stable improvements in moral systems can be added that have improved human well-being in other ways and also contributed to greater justice: the introduction of judges and then of an independent judicial system to arbitrate on all kinds of conflicts and of an independent police force to protect rights; generally the introduction of laws enforced by sanctions; the diffusion of democracy; the diffusion of fundamental rights and, in more recent history, the diffusion of liberal rights such as: right to abortion and divorce, LGBTQ+ rights. More generally, the set of beneficiaries protected by morality has expanded to include: people outside one’s clan, slaves, people in distant countries, animals. (This development, ‘the expanding circle’, is for many ethicists *the* fundamental and lasting moral progress: Singer <1981> 2011: in particular 96-124; Sauer 2023; Buchanan & Powell 2018: 153-158; Tomasello 2016.) In a great many countries, there is progressive taxation, which also serves the redistribution of material goods via the payment of community tasks and thus also social justice. In many countries, welfare state systems have been introduced and expanded that serve in particular to improve the well-being of the disadvantaged and thus also promote social justice. And historically, the number of genuine democracies with the rule of law has increased in the long term – despite recent setbacks. Also since Kant’s times, in many countries there have been considerable moral improvements with respect to Kant’s republican ideals

and desiderata regarding institutional moral progress: self-determination of peoples, evolution of a republican constitution, rule of law, outlawing of war (Kant 1798: A144-145 / AA VII: 85-86).

Regressions in moral systems: Unfortunately, the progress is also accompanied by a series of moral regressions. In recent decades, there has been a plethora of systemic barbarities, such as National Socialism, the Cultural Revolution in China, Stalinism in the Soviet Union, the Khmer Rouge's regime of terror, and the return to authoritarian rule in Russia and China. The intrinsic humanitarian regression is the resulting suffering of the affected populations. The regressions in the moral systems include: the abandonment and violation of human rights; structural: the abolition of important parts of (morality respecting) democracy, which is an instrument for realising moral norms; persecution or curtailment of the opposition (freedom of expression, freedom of the press); introduction of propaganda tools and disinformation systems; abolition of substantially democratic elections.

Moral improvements of moral action itself: Kant made the following prediction regarding improvements of moral action itself:

Gradually, there will be less violence on the part of the powerful and more obedience to the laws. There will be more benevolence, less bickering in lawsuits, more reliability in keeping one's word, etc., partly out of a love of honour, partly out of well-understood self-interest in the community, and ultimately this will extend to the peoples in their external relations with each other, until we have a world civil society (Kant 1798: A157-158 / AA VII, 91-92; *my translation*. – C.L.).

Some of these forecasts of progress are certainly dubious (law-abiding, keeping one's word) to clearly wrong (processes), but others are correct. Above all, the violence of the powerful has decreased as a result of the worldwide reduction of absolute rule and the submission of the executive powerful to the rule of law. And individual acts of kindness have increased as a result of larger circles having more resources at their disposal, better information about the situation of other people, even those far away, but above all through a growing understanding of the situation and the feelings of people in miserable circumstances, instead of even condemning them or blaming them for their situation, as often happened in the past. The historical trend in the number and scale of wars is controversial; often, estimates are distorted due to a failure to take into account the size of the world population. Taking into account the enormous historical population growth, Pinker comes to a progressive diagnosis: the number and deadly potential of wars have historically decreased relatively, with the

increasing revulsion at the horrors of war and the greater peaceableness of democracies also playing a major role (Pinker 2011: chapters 5-6).

10. Progresses and regressions of mundane developments in the world

Bajohr [...] said [...], the well-known question to historians, about all the things that used to be better in former times, can be answered with a single word: «Nothing». – [...] Magnus Brechtken particularly liked this bon mot. Not in every detail, but overall, 500, 200, 100 and certainly 80 years ago, nothing was better than it is today. People had far less prosperity, security, health, freedom, self-determination and opportunities for development.

(The historian Magnus Brechtken on his colleague Frank Bajohr – Süddeutsche Zeitung, 24 December 2024: Was kann man aus der Vergangenheit für die Zukunft lernen?; my translation. – C.L.)

The most important drivers of the *mundane improvement of the world*, i.e. of social well-being, through non-specifically moral means are scientific and technical progress, economic progress through a better economic system and increased productivity as well as less heavy physical labour, medical and hygienic progress and that of health systems, but also the dissemination and improvement of education, in particular school education, the enormous expansion of access to information through the internet and technical communication possibilities. The increased material wealth – even the proportion of the absolute poor in the total population has decreased in recent decades – has led to the satisfaction of basic needs and the spread of consumer goods among a large proportion of the population. As a result, people live significantly longer on average than in the past. Their subjective well-being has increased due to the elimination or reduction of many sources of fear – to a particularly strong extent due to extensive social security systems, but also due to technical safety and medical precautions – as well as the convenience of leisure and consumer

goods, and opportunities for self-determined realisation of one's own potential, and finally techniques of psychological control. And education, as well as the expansion of knowledge and skills, have also increased the qualitative side of well-being. (On all this: Easterlin & O'Connor 2025.) These advances are fairly stable and, according to the current state of knowledge, will continue into the future for the time being, because they are also based on cumulative effects, in particular the acquisition and dissemination of new knowledge and new technologies.

Well-known associated *mundane deteriorations of the world* are environmental degradation and the depletion or reduction of non-renewable or difficult-to-replace resources, an increase in stress.

These developments are, of course, well known. But sometimes it is good to be reminded of them in the face of gloomy future prognoses and end-time moods.

11. APPENDIX: Discussing alternative theories of moral progress, and justifying the prioritarian criterion

In this appendix, some alternative approaches to the conceptualisation of ethical and moral progress developed here are discussed, first with regard to ethical progress and then with regard to moral progress.

Normative-ethical progress according to moral realism: There are a number of alternative theories of moral progress, but hardly any of *ethical progress*, and even then only of normative-ethical progress, not metaethical progress. The most important theory of normative-ethical progress is implied by ethical realism: *Ethical realism* implies the objectivity of morals in the sense of morale-semantic cognitivism (according to which moral judgements can be true or false), but goes beyond this through the ontological thesis that moral facts are independent of subjective performances (in particular, evaluations, emotions, desires and desirability criteria, insights...) of the moral subjects (though they often depend on the subjective performance of the moral beneficiaries, for example when they evaluate their suffering negatively); that is, there is an autonomous moral reality (e.g. Boyd 1988: 182; Dancy 1998: 534a; McNaughton 1988: 7). From this ontological and epistemological thesis, a simple criterion for (normative) ethical and applied ethical progress emerges: *Ethical progress* exists precisely when moral subjects gain a new, better or better justified cognition of moral reality. The epistemic component of this criterion is that the new belief must be an insight or cognition, i.e. it must be acceptable and

well justified. The moral relevance of the ethically progressive cognition, instead, simply arises from its content: it is a realisation of a piece of moral reality. Unlike the criterion developed above, this criterion does not recur to the moral subject's prudential desirability criteria.

Discussion of the realistic criterion of normative-ethical progress: If ethical realism were correct, its criterion for ethical progress would indeed be immediately plausible and also correct according to the criteria PK1-PK4 developed above (see above, Section 2). The problem with the criterion of ethical realism, however, is that the underlying ethical ontology is false, so that the conditions for the application of this criterion are not met. This is not the place for a full justification of this claim of falsity. The following note will only touch on some of these criticisms.

Mackie's arguments of queerness against ethical realism: Mackie summarised the most important arguments against ethical realism in his 'arguments of queerness' (Mackie 1977: 39-42): *Epistemological queerness*: 1. Ethical realism is actually an ontological position. But somehow we must have access to the asserted reality, otherwise ethical realism would remain a completely groundless, empty assertion. In ethical realism, the associated epistemology is regularly methodological intuitionism. However, this is a refusal from an epistemological point of view: the advocate of ethical realism has some supposedly realistic intuitive beliefs, but cannot explain where these come from, and thus cannot even begin to prove that they are anything other than mere imagination (Mackie 1977: 38-39). In short: if talk of moral reality is not to be completely empty, we must have access to it and be able to explain that access. (We take our visual impressions, for example, as signs of an isomorphic external reality because we can explain visual impressions as causal consequences of events in this external reality itself: light rays fall on the object, are partially reflected, penetrate through the cornea of the eye, etc. to the retina, etc.) Ethical realism offers nothing of the kind (Mackie 1977: 38-39). 2. There are, of course, – competing – psychological explanations for the emergence of moral opinions, in particular intuitive ones. These recur to emotions or criteria acquired through socialisation and one's own processing, which are applied to the situation, etc. Not a single explanation points to an origin in another, empirical reality. The epistemology asserted by realism is therefore empirically false (Mackie 1977: 38). *Ontological queerness*: 1. Moral insights should motivate morally and usually do so at least to some extent – which does not exclude the possibility that this motivation is trumped by other motives. A few ethical realists may deny these requirements for moral insights, but only at a high price: moral insights would no longer be practical attitudes, but insights into the world without an orienting function; how we dealt with these insights would depend on quite different, actually practical attitudes. Ethical realists are therefore well advised to want the motivational effect of moral insights. According to their theory, however, this effect must come from the moral facts alone: if someone has recognised these facts, these must also cause these insights to have the corresponding motivational effects – quite independently of the subject's other psychological makeup. The moral facts would thus have a strange ontological dual structure: on the one hand, they would be the real counterpart of our moral judgements, but on the other hand, they would be causally effective facts that could directly shape our psyche to produce

corresponding motivations independently of our predispositions. Perhaps in the future a neurosurgeon, who plans exactly which circuits he has to establish for this purpose, may be able to do the latter; but it is difficult to imagine that a moral fact should also be able to do this (Mackie 1977: 41). 2. Moral facts, especially evaluations, are supervenient: Natural events in the world are evaluated, for example; the moral facts have the natural ones as their object. According to subjectivist, especially constructivist ontologies, this second level arises from the fact that the subjects mentally relate to natural reality: they represent natural reality and develop an attitude towards it. But how is this possible in a non-mental moral reality? And how does this second level arise, and what does it mean? There is no implication relation between the natural and the moral property; the fact that the natural fact is morally bad or morally right is an independent fact. But what kind of fact is this? (Mackie 1977: 41).

Criteria for moral progress (in the narrow sense) in the literature: While there is so far only one alternative to the criterion of prudentially good epistemic progress developed here for ethical progress, a whole series of criteria for *moral progress (in the narrow sense)* has been developed. Some important ones will now be discussed. These can be systematised as follows:

CP1. General abstract criteria:

CP1.1. Betterness criterion: moral improvement of the world: ‘An event, a state or a development is a moral progress if it makes the world morally better (compared to what would have to be expected alternatively).’ – This ‘criterion’ for moral progress is actually only a scheme for such criteria, or rather it is not *a single* criterion, but a whole group of criteria, because ‘morally better’ is a variable here for which very different moral concepts of desirability can be inserted. The criterion for moral progress developed above belongs to this group. For this criterion, ‘moral desirability’ is specified by the result of normative-ethical research on the topic. And the result of this research that is currently best justified in my opinion is prioritarianism, i.e. a welfare ethical evaluation that gives greater weight to changes in utility for the worse off than for the (relatively) better off. – According to the types of events that become morally better, one can further distinguish different types of moral progress: progress in the sources of morality, the instruments of morality, in moral action, in mundane developments.

CP1.1.1. Intentional moral improvement: improvements in or through moral capacities: An alternative to the general criterion of moral improvement limits moral progress to improvements with specifically moral content: Moral progress is (i) improvements of moral capacities – namely of moral reasoning, moral emotions or moral ideal self-images – or (ii) improvements (with a moral content, namely improvements of social

manners) that are brought about by these capacities. The restriction of moral progress to specifically moral content in this provision occurs in three ways. Firstly, changes in moral capacities, but not in other capacities with usually morally good consequences are included. Secondly, positive consequences of the application of these moral capacities, but not the positive consequences of the application of other capacities, such as scientific or technical ones, are included. Thirdly, with regard to the morally good improvements that result from the application of moral capacities, only those with a moral theme in the narrow sense are considered, namely those that deal with social interaction. One idea behind this restriction to the moral sphere is to limit moral progress to intentional moral improvements in a narrow sense.

The conception just presented is due to *Buchanan and Powell*. My presentation summarises several pieces of text from their exposition:

Among the improvements from a moral point of view «only changes that either involve [i] improvements in moral capacities or [ii] come about through the exercise of those capacities are instances of moral progress in the most full-bodied sense» (Buchanan & Powell 2018: 46). «Moral progress in the most full-bodied sense is [...] change that is desirable from a moral point of view» and «[ii*] involve[s] the exercise of or [i] improvements in the moral powers» (ibid. Buchanan & Powell 2018: 51; similar 107). And they explain ‘*moral capacities*’ as follows: «moral capacities [...] i.e., [a] moral reasoning, [b] moral emotions, and what Jonathan Glover calls [c] “moral identities” – individuals’ conceptions of the sorts of persons they ought morally to be» (ibid. 52).

Another specification in the above description, namely that moral progress must involve improvements with a *moral theme*, namely *improvements in social interaction* with one another, is not explicitly stated by Buchanan and Powell, but it follows implicitly from the examples of «improvements from the moral point of view»: the abolition of slavery, the reduction of racial or ethnic discrimination, the extension of participation rights, the recognition of women’s rights, better treatment of animals, the abolition of cruel punishments, the spread of the rule of law, the reduction of the rate of killing, international standards to ban apartheid and colonialism, increased religious freedoms (ibid. 47–48). In these examples always improvements in behaviour itself as well as in the social norms governing it are meant. – The formulations that the improvements «come about through the exercise of» (ibid. 46) or «involve the exercise of» (ibid. 51; similarly 107) the moral capacities / powers contain an interpretational difficulty. If the progresses just listed and recognised as such by Buchanan and Powell are to be progresses according to their definition, then moral progresses must emerge in particular from morally externally effective actions, which in turn must go back to the exercise of moral capacities. However, not a single one of the three capacities (a, b, c) mentioned can alone cause moral actions. Accordingly, the formulations mentioned must be interpreted broadly, namely in such a way that the three capacities together, in pairs (e.g. emotions in connection with reasoning) or in conjunction with other abilities, cause the actions. Whether this interpretation is compatible with a good theory of moral action and moral motivation remains to be seen.

In comparison with the extension of the concept of moral progress developed here, the

definition of Buchanan and Powell includes all ethical progresses (P1) (since these are improvements through moral reasoning), but excludes all mundane progresses (P3) because they have no moral content. Of the practical-moral progresses (P2), it completely includes the moral improvements of the sources of morality (P2.1), however, of the moral improvements of the instruments for moral improvement of the world (P2.2), it only includes those brought about by moral intentions, but not those that are accidental or based on other intentions. One example of this is the exclusion of the reduction in the lethal use of force in Europe since the early modern period as moral progress, because this reduction is a consequence of the enforcement of the state monopoly on the use of force (ibid. 49-51), which, one must probably add, was an amoral project of the absolutist princes to enforce their absolute power. And the improvements of moral action itself (P2.3) only includes the improved intentional moral action (P2.3.1), but not the improved action controlled only by moral instruments (P2.3.2), especially not the morally improved action motivated by (morally good) social sanctions, that is, not, in Kantian terminology, merely morally compliant action – an example of which is again the already mentioned exclusion of the reduction of lethal force, because citizens did not refrain from violence for moral reasons, but because of the corresponding incentives (ibid. 50). In this comparison, a certain Kantian trait becomes apparent in Buchanan's and Powell's definition (even if they do not refer to Kant), namely the insistence on moral motives or, in Kant's terminology, on good will (Kant, GMM: BA 1-4 = A.A: IV: 393-394) as a necessary condition for moral progress.

CP1.1.2. Character improvement: Some authors consider only improvements with moral content to be moral improvements and therefore limit the scope of moral improvements to only some of the objects that can improve morally according to criteria of welfare ethics, as a moral improvement, e.g. to character improvements.

Albersmeier, for example, defines first: Moral progress is a durable and actualised moral improvement in character that also leads to better consequences (Albersmeier 2022: 177). She then specifies: «*moral progress is (a) a durable change for the better in moral performance, (b) on given occasions, (c) that is sufficiently suited to effect change for the better in states of affairs*» (ibid., emphasis in the original). Albersmeier explains: *a* stands for actual progress; *b* excludes the possibility that the progress consists only in improved dispositions that are never put into practical use; *c* states that one expects moral progress to improve outcomes (ibid). In this context, «in moral performance» is apparently to be understood as a disposition to moral action, that is, as a character trait and thus as a virtue.

CP1.2. Progressive moral rightness: The deontologist counterpart to the axiologist criterion of progress (1.1) is the criterion of the expansion of moral rightness: the number and proportion of morally right (law-abiding) actions is increasing.

Kant, for example, states: «Not an ever-increasing quantum of *morality* in the mindset, but an increase in the products of their *legality* in dutiful actions, regardless of the driving forces behind them; that is, in the good *deeds* of humans, which will become ever more numerous and better, thus in the phenomena of the moral nature of the human race, the yield (the result) of the processing of it [= human race] for the better

alone will be able to be set» (Kant 1798: A156-157 / AA VII: 91; *my translation*. – C.L.)

CP1.3. Moral improvement or progressive moral rightness: Because Jamieson wants a criterion of moral progress that is neutral in normative-ethical terms and open to all theories, he proposes a disjunction of the axiologist and deontologist criterion: the «*naïve*» *criterion of progress*: «Moral progress occurs when a subsequent state of affairs is better than a preceding one, or when right acts become increasingly prevalent» (Jamieson 2002: 318).

CP2. Concretistic progress criteria: The opposite of general abstract progress criteria are concretistic progress criteria, which list the possible moral advances.

CP2.1. Jamieson's progress index: Because Jamieson seeks a universally acceptable criterion for moral progress and because even the naïve criterion for progress still excludes certain normative-ethical theories (Jamieson 2002: 328), he finally proposes a *substantive index for moral progress* that lists several developments that are almost universally regarded as morally progressive: the abolition of war and slavery, the reduction of poverty and class privilege, the expansion of freedom, the empowerment of marginalised groups and respect for animals and nature (ibid.: 321; 325).

CP3. Moral realist criterion of progress: According to a moral realist criterion, progress consists in approximating the world to the objective, realistically understood moral order or in conforming more closely to the criteria of that order.

According to moral realism, «moral progress is assessed on the basis of how adequately our moral thought and action reflect this objective order in temporally successive stages» (Jamieson 2002: 320).

CP4. Moralistic criterion of progress: The moralistic criterion of progress states: Moral progress consists in the expansion of morality, namely in the fact that moral reasons in decisions have an ever greater weight than prudential reasons (cf. Nagel 1986: ch. 9), with the ultimate goal of they alone determining decisions (cf. Jamieson 2002: 326; Nagel, in contrast, explicitly excludes this final state of complete moralisation; Jamieson also only describes this idea without subscribing to it).

CP5. General substantive criteria: Concretist moral progress criteria specify *particular substantive* moral progress. An alternative is to specify progress still in substantive, but in *general* terms.

CP5.1 Expansion of the set of beneficiaries (the expanding circle): A general substantive criterion of moral progress is '*the expanding circle*': moral improvement consists (exclusively or substantially) in the practical

expansion of the set of beneficiaries until all sentient beings are taken into account (cf. Singer <1981> 2011: 120; see also Buchanan & Powell (2018)) or even all beings that have (or could have) an inherent value, i.e. the development towards practical pathocentrism or biocentrism. – ‘*Practical* extension of the set of beneficiaries’ here means that the moral subjects *in moral practice* treat more beings as beneficiaries of the applicable morality, for example by granting these new beneficiaries rights of protection that they had not previously been granted. This is to be distinguished from the *theoretical expansion of the set of beneficiaries*, i.e. that as a result of a development of normative ethics (such as that of a particular moral community) more beneficiaries are taken into account in its moral criteria. At this point, i.e. in the discussion of the criteria for moral progress (in the narrow sense), the issue is the practical expansion; the theoretical expansion is part of ethical progress. Then a distinction must be made as to whether one regards the empirical (or theoretical) expansion of the beneficiary set as moral (or ethical) progress – according to some independent criterion for moral progress –, or whether one regards the empirical or theoretical expansion of the beneficiary set even as the *criterion for* moral or ethical progress. Peter Singer, for example, presumably takes the following positions: (i) He regards the practical and the theoretical expansion of the beneficiary set (= the expanding circle) as historically and factually given. (ii) He regards both as moral or ethical progress. (iii) But for him, the practical and theoretical expansion of the beneficiary set is *not* the *criterion for* moral or ethical progress. (iv) For him, the criterion for practical moral progress, instead, is presumably the utilitarian measure of moral improvement. I essentially agree with these four (presumed) positions of Singer’s – with the exception of the commitment to utilitarianism, which I replace with prioritarianism.

CP6. Evolutionalist criteria of progress in terms of survival fitness: Evolutionary ethics examines the phylogeny of morality from the point of view of how morality has developed as an instrument for improving survival fitness. When these theories speak of ‘moral progress’, the ‘moral’ does not refer to the *criterion of* progress, but to the object of improvement, namely morality, while the criterion of improvement is evolutionary: what change in morality increased the survival of the moral community? In this context, ‘survival’ can be understood in different ways.

CP6.1. Biological-evolutionalist criterion of progress: According to the biological-evolutionalist criterion, moral improvement is an improvement in biological fitness through morality (cf. Jamieson 2002: 321).

CP6.2. Cultural-evolutionalist criterion of progress: According to the cultural-evolutionist criterion, however, moral improvement is an improvement in socio-cultural fitness, especially in competition with other social groups or moral communities through morality (cf. Kitcher 2011: sections 10-14; 16; see also the discussion of Kitcher's theory above, in Section 6).

These criteria for moral progress (in the narrow sense) will now be briefly discussed. Following the line of argument developed so far, the betterness criterion of – or, more precisely, a specific betterness criterion, namely prioritarianism (which then serves as the basis for moral instrumentalism) – will be justified and defended, while it will be shown that the other concepts of progress have considerable disadvantages in comparison, and are therefore worse.

On CP1.1. Betterness criterion: Advantages of the prioritarian betterness criterion are:

1. Multi-level theoretical justification: This criterion for moral progress has a multi-level theoretical justification, starting with the (S1) ¹² prudentially justified adequacy conditions for a good conception of morality, the application of which leads to (S2.1) axiologism in conjunction with a theory of instruments for improving the world. (S2.2) A specification of the adequacy conditions for the moral desirability concept (S2.3) is then the basis for the development of the prioritarian moral desirability concept (see below, 1.1). The specific moral desirability concept is itself the theoretical result of an initially open-ended development and justification, and thus the fruit of a metaethical and normative-ethical progress that increasingly specifies the adequate moral desirability concept. As the respective end product of this development, the specific moral desirability concept is maximally justified. It is, of course, possible that such a preliminary endpoint is wrong, but this must be shown in each case; a merely *possible* falsity is not a reason for rejection. And such a justified criticism may be the starting point for a new, better justified moral desirability concept, which then advances to become the most strongly justified moral desirability concept. – Some philosophers assume that, because the metaethical and normative-ethical development of concepts of moral value itself is progressive and probably not complete, the theory of moral progress should therefore remain as theory-neutral as possible, which would also lead to a general (or at least very broad) acceptance of the progress criterion. However, as will

¹²These abbreviations take up the numbering of the justification steps from Section 4, but specify these steps in more detail, so that in the following, sub-steps (S2.1 etc.) of the justification steps differentiated above are also considered.

be shown in more detail below (see the critique of criterion CP1.3. ‘Moral improvement or progressive moral rightness’), this idea is an illusion: the theory-neutral openness of the criterion must lead to inapplicability or to extreme contradictions in its application, such that sometimes one and the same change in the world would be classified as both progress and regression at the same time. The only better alternative is to apply the *right*, well-justified criterion for moral progress, as proposed here. However, not everyone will agree with this criterion by a long shot – otherwise normative-ethical dissent would not exist.

1.1. Outline of the justification: Only a few hints can be given here for a specific justification of the prioritarian concept of desirability as the criterion of moral progress: *On S2.1:* The *structural decision in favour of an axiological ethics* – in which, that is, value concepts are definitionally, ontologically and epistemically primary and with the help of which, in the second step, the moral instruments can be justified instead of, for example, a deontological morality – is based on anthropological, decision-psychological and rationality-theoretical considerations: Decision systems with intrinsic values and desirability concepts, which can be used to identify optimal courses of action, are evolutionarily more advantageous than rule-based (plus reinforcement) decision systems: they are much more flexible, future-oriented, actively planning rather than reactive, constructive rather than schematic (Lumer 2004: 47-58). *On S2.2:* A *specification of the adequacy conditions for moral desirability concepts* assigns to them the function of being a canon of values that is largely binding and motivating for the moral community, that can decide in the event of conflicts of interest and form the basis for the realisation of community projects. To achieve this, the construction of the moral desirability concept must refer back to motivational desirability functions that are shared within the moral community (approximately equal evaluation of identical value objects) and independent of morality (Lumer 1999: 97-205; <2000> 2009: 577-589). *On S2.3:* These conditions are fulfilled above all by a very specific desirability function, namely the prudential desirability of our expected empathic reactions to others. (My pain is hedonically relevant for me, your pain for you. If everyone hedonically values their own pain, *different* objects are valued; if everyone hedonically values the same pain of the same person, the same object is valued but intersubjectively very differently: the sufferer negatively, the others neutrally. But our expected *empathic* feelings for third parties, with whom we are not specifically connected, may be interpersonally roughly the same.) Although this empathy-based prudential desirability function makes up only a small proportion of our

individual total prudential desirability functions, it could form the point of convergence in the search for a desirability function that is shared by all and recognised as authoritative for community concerns, precisely because it captures a certain interest of all. On this basis, a special welfare ethical, namely *prioritarian desirability function*, can be determined as prudentially generally shared desirability function and defined as a moral value function (Lumer <2000> 2009: 589-632; 2005: 32-39; 2021).¹³ For the further discussion, this specification specifically to prioritarianism is not yet necessary; it suffices to adopt one of the common welfarist moral value functions (with the exception of leximin and a radical sufficientarianism, according to which individual increases in utility beyond a certain level no longer count morally).

2. *Generality and abstractness for openness to development*: One could further specify the criterion for moral progress, for example, by including very specific developments as regards content. Instead, the criterion proposed here for moral progress is general and abstract: ‘The state *b* is morally better than the preceding state *a*.’ This guarantees maximum openness, does not prejudge future theoretical discoveries about the specific and concrete content of morality, and also allows for adaptation to situational changes, so that, for example, once progressive moral norms can at some point become morally obsolete.

3. *Completeness in capturing all moral progresses*: The generality of the criterion – the states *a* and *b* to be compared can be of any kind – allows us to include all changes relevant for the moral beneficiaries and for society as a whole and thus to arrive at a balanced overall assessment that includes all aspects of the world situation in the moral evaluation. But it also makes it possible to limit the moral evaluation to individual aspects.

4. *Applicability as a criterion for moral decision-making*: The generality and abstractness combined with the precision of the criterion also makes it suitable as a compass for decision-making, especially for major social decisions, which one, to put it neutrally, is the morally preferable, namely the morally progressive option. The moral progress criterion thus has a practical, instrumental function for shaping the world beyond the mere retrospective evaluation of past development.

¹³The prioritarian function roughly arises as follows: a model is developed that shows the extent of empathy we develop over the course of a lifetime when we encounter people with a certain mean well-being. Because of our stronger reaction to others’ sufferings than to their pleasures, the derived function – the extent of empathy as a function of mean well-being – is not linear, but concave, prioritarian: improvements for the worse off improve our empathy more than improvements for the better off.

On CP1.1.1. Improvement of moral capacities themselves or through them: The progress criterion ‘improvement of moral capacities or of the moral improvements achieved by them’ also defines moral progress in terms of moral improvements, but then narrows the criterion of moral improvement from ‘is morally better’ to ‘is morally better and has a moral content’, and thus excludes a number of improvements that, according to the criterion developed here, are moral improvements – albeit without a moral intention – from the ‘moral improvements’, and it does so on the basis of a certain Kantian orientation.

1. *General problem: Due to the conceptual limitations of moral progress, many moral improvements are excluded from moral concern:* The critical point about this Kantian insistence on the moral intention is that it loses sight of what actually interests us about morality, namely the well-being of sentient beings, and that it limits itself to mere means to that end and even only to specific means to that end. If certain developments are morally good but not regarded as morally progressive because of their non-moral origin according to criterion CP1.1.1, then there is less reason to support the preservation of the results of these developments and their expansion through one’s own moral action and to resist their disappearance; as a consequence of this criterion, one would thus stand idly by and watch the world morally deteriorate. This general criticism can be specified for the individual restrictions imposed by the intentional-moral concept of progress, following the above (sect. 3) justifications of the broader concept of moral progress advocated here.

2. *The exclusion of all mundane progresses (P3) from moral progress* concerns, for example, the reduction of greenhouse gas emissions, the victory over pathogens, the reduction of absolute poverty, more prosperity through economic growth, better health care and social services. If all this is no longer included in moral progress, and if the concept of moral progress is to have the assumed moral orientational function for our moral decisions, then we should no longer support all these things for moral reasons either, but at most for personal reasons. This means, however, that the component of the well-being of our fellow human beings improved by this mundane progress is no longer of moral interest to us. We are then still morally interested in whether the respective way of *human interaction* is conducive to the well-being of people, but we would not care about the rest of their well-being. Whether other ethics consider this to be problematic is not something I want to examine here; but it is certainly not what welfare ethics want.

3. Also the *exclusion of the moral improvements of the instruments for the*

moral improvement of the world, which are not based on moral intentions (part of P2.2) (example: enforcement of the state's monopoly on the use of force by absolutist princes for reasons of power), from moral progress prevents one from supporting the continued existence of these instruments in the moral interest – in particular, the continued existence of the monopoly on the use of force. Because of the deterioration in well-being that would then be expected (an increase in the number of lethal acts of violence in particular), such a moral retreat would certainly be fatal. It also seems paradoxical that, according to the criterion of moral intentional improvement, the moral fight for the continued existence of morally good instruments should definitely be taken up if these instruments had been introduced with moral intentions – that is, if the monopoly on the use of force were not based on absolutist striving for power but, for example, on the concerned decisions of early modern city councils. It is paradoxical since the different origin makes no difference to the effective moral value of the disputed instruments for improving the world.

4. Also the *exclusion of morally improved actions controlled only by moral instruments (P2.3.2)* (example: compliance with moral norms because of the otherwise impending sanctions) would, again assuming that the concept of moral progress is to guide our moral decisions, have fatal consequences. If the morally better action incentivised by social norms were not moral progress, then in the case of worsening compliance with these norms (due to some new developments), one would not have to advocate for moral reasons for the maintenance of compliance with these norms – for example, through better monitoring, changes in sanction practices, updated regulations – because it would not be about preserving progress. But this lack of commitment means that one of the most powerful instruments for the moral improvement of the world is no longer being cultivated. The consequences of this lack of cultivation for our well-being would be literally fatal: the sanction-based norms that secure our fundamental rights, such as physical integrity, would erode. – Furthermore, it seems conceptually odd that, on the one hand, the intentional-moral social enforcement of certain moral norms for the moral improvement of action should be moral progress, while on the other hand, the achievement of the goal itself, namely that the subjects then act morally better because of the social validity of the moral norm, should not be moral progress. Insisting on the intentional-moral component would imply precisely this oddity.

5. *The criterion is only a definition scheme:* Incidentally, the criterion for moral progress introduced by Buchanan and Powell is not a complete

definition, but *only* the *scheme of a definition*, because the concept of ‘morally better’ used in the definition is not specified.

On CP1.1.2. Character Improvement: To take only the character improvement as a criterion of moral progress instead of all moral improvements has several disadvantages, not to mention the fact that Albersmeier does not clarify the concept of ‘(morally) better’.

1. *Only a scheme of a concept of progress:* The progress criterion is completely undetermined because it leaves open which moral concept of desirability is used in it. It is only the scheme for a great many possible progress criteria.

2. *A morally good character is not intrinsically good, but a moral instrument:* A morally good character, a virtue, is not morally intrinsically good, but as a rule a morally very good instrument for improving the world. In the functional justification of the moral concept of desirability via empathy, as outlined above, the well-being of humans and other sentient beings is not only the object of empathy, but therefore also the object of *intrinsic* moral evaluation. A character that is usually considered ‘morally good’ is only morally good because it usually has good consequences in terms of well-being. If morally good character is not intrinsically good, then the criterion of progress ‘moral character improvement’ does not capture all moral progress, and the – rare – character improvements with disastrous consequences is wrongly assessed as progress.

3. *Wrong extension:* Clarifying what is actually intrinsically good is not only a question of conceptual precision, but also of the *extension* of moral progress: a character that is morally good according to conventional standards can have serious morally bad consequences if it is coupled with epistemic or practical inability and corresponding false self-assessment and if it then also motivates particularly strong moral commitment. Conversely, there are moral improvements that are completely independent of character improvements, such as the enforcement of social norms supported by sanctions, which prescribe actions that are good for general well-being, but which enforce these actions precisely in people who lack the corresponding moral character. (Of course, it would be even better if the same or an even greater improvement in action were achieved through purely moral motivation. But so far, people do not have that much good moral motivation. And until eventually we do, the introduction of standards enforced by sanctions is a moral improvement.) To sum up: The conception of moral progress as character improvement is much too narrow, occasionally too broad, and misses what is actually morally important.

4. *Structural moral progress is excluded*: The conception is also purely individualistic, and thus excludes structural moral improvements – such as the introduction of human rights – as moral progress.

On CP1.2. Progressive moral rightness: The objections to the criterion of progressive moral rightness, i.e. dutifulness, are partly analogous to those against the criterion 'character improvement'.

1. *Progressive rightness is the moral concept of progress of deontologism – which is criticised here*: 'Rightness' or, in Kantian terms, 'duty-conformity' is not the fundamental ethical concept. As indicated in the above justification of axiologism, a deontological ethics that makes it the fundamental ethical concept has significant disadvantages compared to axiologism (inflexible, situation-bound, reactive, schematic). An axiological ethics with the basic concept of 'moral desirability' is therefore ethically better and should also define the concept of moral progress accordingly.

2. *Extensionally much too narrow*: Progressive moral rightness is *one* form of moral progress; but there are others: more or greater supererogation; new socially accepted moral norms; new social institutions of morality; moral knowledge; in addition to which there is mundane progress. All this is not covered by the criterion of 'progressive rightness'. The criterion is therefore too narrow. This narrowness reflects once again the narrowness of the underlying conception of decision, which is rule-based and thus remains tied to actions, while the concept of moral desirability can be used to evaluate all causally effective events.

3. *Extension very unclear*: As long as the content of moral duties is not determined, the concept of progressive moral rightness is only a *scheme* for a concept of moral progress. Because deontological ethics lack a justification based on the concept of moral desirability, they have notorious difficulties in justifying the content of moral duties – and thus in completing the criterion of moral progress.

On CP1.3. Moral improvement or progressive moral rightness ('naive concept of progress'): Jamieson's idea behind the disjunctive criterion is that it is shared by as many ethicists or laypeople as possible. However, this idea also leads to a number of problems that arise in all moral progress criteria that aim for consensus. (Albersmeier also claims that a theory of moral progress must be neutral with respect to the various normative-ethical and metaethical approaches (2022: 45-46).)

1. *Some ethics are still excluded*: Despite the intended breadth, the criterion still excludes some ethics and the progress criteria developed from them – as Jamieson himself also sees (Jamieson 2002: 320-321) – e.g. virtue

ethics or evolutionary ethics. (For Jamieson, this seems to be the reason for abandoning the naïve criterion in favour of the progress index.)

2. *Consensus is no proof of truth or adequacy*: Consensus, by its very nature, provides relatively broad approval, but as a criterion of truth or correctness, it is wrong and also provides an *incorrect justification*: Truth or adequacy of the progress criterion do not depend on consensus but on the fulfilment of truth or adequacy criteria – whereby the latter may include a broad consensus as a desideratum, but must certainly go beyond it. Jamieson also does not show that the ‘naïve’ progress criterion fulfils any truth or adequacy conditions.

3. *Some of the evaluations are necessarily false*: Axiology and deontology, which are, after all, in competition with each other, cannot both be right, and come to different conclusions in many individual decisions. Accordingly, some of the classifications made according to this criterion must be false.

4. *Contradictory evaluations*: For the same reason, this criterion also leads to contradictory classifications and recommendations: What is a moral progress according to one disjunctive member of the criterion can be a regression according to the other disjunctive member.

5. *Only a scheme for a criterion, specification is missing*: This ‘criterion’ too is in fact only a scheme for a criterion, because it does not specify what ‘(morally) better’ and ‘morally obligatory’ are supposed to mean. If one allows arbitrary substitutions here – as may have been intended by Jamieson – this further exacerbates problems 3 and 4. For another thing, even more of the orientational and guiding function is lost.

On CP2.1. Progress Index: Jamieson also pursues a consensualist goal with the progress index. Accordingly, many of the problems just mentioned also arise with the progress index:

1. *It excludes some ethics*: The progress index also excludes certain ethics, e.g. theological or perfectionist ones – something that Jamieson freely admits (Jamieson 2002: 329-330).

2. *Wrong Justification*: The index of progress is wrongly justified, namely, as consensual, whereby consensus is not a criterion of truth and cannot show the correctness of the content of the consensus.

3. *No Consensus on the Index*: In fact, there is no consensus on the events mentioned in the index. The lack of consensus is obscured by the fact that Jamieson’s only aim is to ensure that as many ethicists as possible accept at least *some* of the developments mentioned as moral progress. However, this does not rule out the possibility that they do not regard

other developments listed in the index as moral progress. The index thus feigns a consensus on progress that does not actually exist.

4. *No criterion of progress because only examples are given*: The index cannot be a criterion of progress because it only lists examples and therefore cannot be used to classify other cases. It also leaves out entire dimensions of moral progress, e.g. the development of autonomy, solidarity, cooperation, empathy.

5. *It does not help with orientation*: For the same reason, it often does not help with the orientation and guidance of our decisions, namely when it comes to developments outside the spectrum mentioned. But it also does not help with decisions within the spectrum if individual options include both progress and regression – e.g. poverty reduction while at the same time intensifying slavery – because it neither quantifies nor weighs the individual index components against each other. (That is why it is not a real *index*, but an indicator.)

The criticisms of the two criteria introduced by Jamieson show the problems of the consensualist approach. The only alternative is then conceptions of moral progress that *are determined in terms of content* but are justified theoretically – one of which has indeed been proposed here.

On CP3. Moral realist criterion: The moral realist criterion of moral progress is considerably more problematic than those discussed so far.

1. *Presupposes the problematic ethical realism*: It presupposes the truth of ethical realism. This has already been criticised above (at the beginning of this appendix).

2. *The moral-realistic ‘criterion’ is only a scheme for a criterion*: Even the ethical realists are far from agreeing on what the realistically understood moral order or individual approximations to it should look like. The moral-realistic ‘criterion’ for moral progress is therefore again only a *scheme* for a criterion that stands for a plethora of possible specifications.

3. *The criterion is even radically indeterminate*: Unlike the previous ones, this *scheme* is even radically indeterminate because, due to the lack of epistemic procedures for accessing the asserted moral reality, nothing can be said about its content that can be verified intersubjectively. Moral realism is just metaethical speculation without normative-ethical content. The moral content that is nevertheless occasionally gathered under the title ‘objective, realistic moral order’ and ‘approximation to this order’ is only held together by the fact that its representatives proclaim themselves prophets of ethical realism, claiming direct access to this reality for themselves. (In terms of content, the *formulation* of the criterion itself

does not provide more than this: moral progress exists precisely when the world becomes more moral.)

4. *The diversity of interpretations of the moral-realistic criterion can only increase*: Due to the lack of epistemic procedures and thus non-falsifiability, the diversity of realistically conceived morals and moral progress criteria cannot be reduced, but only increased with the appearance of new prophets.

5. *The criterion does not help with orientation*: As a result of this vagueness, the moral-realistic criterion of progress *does not help as orientation* for moral decisions.

On CP4. Moralistic criterion of progress: It is indeed a moral improvement that moral reasons have gradually gained more weight in our decisions over time.

1. *Complete moralisation is neither (motivationally) possible nor (because of total heteronomy) morally desirable*: But complete moralisation cannot be the goal. 1.1. Complete moralisation cannot work motivationally. This is because people primarily want to satisfy their own prudential desires. Morality only sits piggy-back on this primarily prudential orientation as a way to increase one's own utility – this is the idea of realistic contractualism – or as a *component* motivationally supported in various ways (by empathy, social rewards and punishments, moral satisfaction and moral pride...) in the prudentially made decision.¹⁴ 1.2. Because of this prudential primacy, the attempt at complete moralisation can only lead to the moral enslavement of the subjects, to the abandonment of their own projects and person (see Wolf 1982; Nagel 1986: 185-188).

2. *The moralistic criterion ignores efficiency as a further dimension of moral progress*: The metaphorical description of moralisation is spatial or weight-oriented: morality, moral criteria are given more and more space or weight in decision-making. The criterion of moralisation disregards the idea of efficiency (as much moral progress as possible per resource used) – which, on the other hand, is included in the concept of moral betterness, i.e. higher

¹⁴Nagel and Jamieson seem to criticise the complete moralisation as logically, or rather analytically, impossible and thus perhaps mean the following: In deontological ethics, for example, moral desirability is an aggregation of individual utilities; if individual utilities disappear through moralisation, then moral desirability also disappears (Nagel 1986: 185-188; Jamieson 2002: 326-327). – However, the moralistic criterion of progress does not speak of a 'disappearance of individual utility', but rather of the fact that the individual utility of the actor has less and less or no weight at all in the decision. Even if it has no weight at all, it is still possible to determine what the individual utility of the action is. Thus, complete moralisation is perfectly possible from an analytical point of view.

moral desirability: According to the criterion of moral betterness, one can, under certain circumstances, achieve moral improvement, i.e., moral progress, despite the same or even less space/weight for morality; according to the moralistic criterion, however, there would be moral stalemate or even regression in such cases. This means that the idea of moralisation does not cover everything relevant that the idea of moral improvement does (better moral results (i) through greater weight of morality or (ii) through more efficient use of moral resources); conversely, however, the conception of moral improvement includes what is useful about the conception of moralisation (namely: better moral results (i) through greater weight of morality).

On CP5.1. Expansion of the set of beneficiaries: The practical expansion of the set of beneficiaries of a morality, such as the new inclusion of slaves or sentient non-human animals, is, if it is combined with improvements for the new beneficiaries – e.g. the acquisition of protective rights – *ceteris paribus* a moral progress, because the new beneficiaries are usually better off as a result. But the practical expansion of the set of beneficiaries is not the *criterion for* (practical) moral progress for the following reasons.

1. *The development of the beneficiaries' utility is ignored:* The number of those affected by a development is only *one* dimension of moral progress. The other essential dimension is the quantity of the change in utility (original utility versus resulting utility) for these individual beneficiaries. This dimension is not taken into account in the '*expanding circle*' criterion, but it is in the '*moral improvement*' criterion. That the dimension 'quantity of change of utility' is essential can be seen from the fact that the situation of those who are practically made into beneficiaries of morality may even worsen as a result of this measure (and that of the others does not improve either) – e.g. because, in addition to their new rights, they now also have much more serious duties or because they are now *de facto* massively attacked by a minority because of their new rights. In such cases, one would be reluctant to speak of 'progress'.

2. *Progress with a constant number of beneficiaries ignored:* The progress criterion '*expanding circle*' does not allow the assessment of progress or regression with a constant practical number of beneficiaries, for example when conditions in a fixed moral community improve (or worsen). In short, the progress criterion '*expanding circle*' only captures a certain type of moral progress, but it is also occasionally wrong and does not capture many other types of moral progress.

On CP6. Evolutionalist progress criteria of survival fitness: The

biologic-evolutionalist and the cultural-evolutionalist progress criteria can be discussed together here.

1. *Different topic: not moral progress, but progress in survival through morals*: As explained above, both evolutionary criteria are concerned with *biological-evolutionary or socio-cultural evolutionary progress by means of morals* (morals as a means of increasing survival fitness) and not per se with moral progress in the sense of progress according to moral standards; the evolutionary criteria are therefore concerned with something quite different from the other criteria of moral progress discussed here. And the topic here is progress according to moral criteria. Insofar, the two evolutionary criteria are primarily irrelevant in this context – which does not exclude the possibility that the morality that is biologically or socio-culturally most conducive to survival is also morally optimal, i.e. optimal according to the criteria for moral desirability (for example, because sociocultural competitiveness requires a very strong social cohesion with simultaneous individual freedom). But being biologically or socioculturally more efficient is not the metaethical and normative ethical *criterion for practical moral progress*. – This theoretical location of the concept of ‘moral progress’ in the context of evolutionary ethics does not exclude the possibility that some theorists nevertheless advocate the evolutionalist criteria as criteria for moral progress or simply as criteria for *any kind of* progress. The following reasons speak against this:

2. *Moral progress includes fitness for survival; the reverse is not true; the former is broader in content and more broadly justified*: The criterion for moral progress presented here, which is justified epistemically and prudentially, namely the prioritarian improvement of moral systems and moral action, also includes at least a minimum of biological and socio-cultural fitness for survival. This is because the well-being of future generations, which according to the prioritarian criterion must also be taken into account, also requires that a society with this moral system and this way of acting morally, in an extremely hostile environment, for example, is sufficiently strong to defend itself in the long term while maintaining the standards of morality. In this respect, the criterion of moral improvement that I am defending here includes the criterion of biological and socio-cultural survival to a certain extent; however, the reverse is not true. The criterion of moral improvement is thus broader in content than the criterion of biological or sociocultural survival skills. And it is also more comprehensively justified, namely with epistemic and prudential reasons that aim at the long-term good of each individual,

rather than merely with the interest in the biological survival of individuals and the survival of society in sociocultural competition.

3. *Social Darwinism is unnecessary and morally bad*: To use the criterion of biological or socio-cultural efficiency as a criterion of moral progress is *Social Darwinism*. The biological fitness of humans is more than guaranteed given the current technological development and superiority over all other species. Sufficient sociocultural survival fitness of the most morally advanced moral systems and societies according to the criteria defended here in competition with other societies, especially with those less moral according to the criteria defended here, is also required by the progress criterion of moral improvement (in the welfarist version advocated here) because of the connection just explained (reason 2). However, this sociocultural survival fitness of the most advanced moral systems is not guaranteed per se and is not certain even in the possible empirical developments that can be identified with the current epistemic state. But there are at least good and well-known reasons for this sociocultural survival fitness of the most morally advanced societies: The inclusion of all promotes cohesion and the willingness of all to voluntarily stand up for this moral community; freedom of expression, political and legal freedom of action lead to the maximum development of scientific and technical capacities; deliberative democracy tends to lead to decisions in favour of political measures that are morally as good as possible and are also supported by the vast majority; etc. If, for these reasons, the morally most advanced societies are likely to be sufficiently efficient in the socio-cultural competition, then there is leeway for moral improvements that go beyond the Social Darwinism of mere biological and socio-cultural survival skills. And then the categorical renunciation of these improvements by accepting the Social Darwinian criterion of progress is an unnecessary and morally bad alternative.

Acknowledgements: The linguistic revision of this article was kindly funded by the European Union (Next Generation EU – project PRIN2022 CUP B53D23033960006, principle investigator Prof. Lumer). I am grateful for this support. I would also like to sincerely thank two anonymous reviewers for their thoughtful comments and suggestions.

References

1. *Albersmeier, Frauke* (2022): *The Concept of Moral Progress*. Berlin; Boston: De Gruyter. viii; 247 pp.

2. *Albert*, Hans (1980): *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen: Mohr, 4th, improved ed. xvi; 225 pp.
3. *Baker*, Robert (2019): *The structure of moral revolutions. Studies of changes in the morality of abortion, death, and the bioethics revolution*. Cambridge, MA: MIT Press. 336 pp.
4. *Boyd*, Richard N. (1988): *How to Be a Moral Realist*. In: Geoffrey Sayre-McCord (ed.): *Essays on Moral Realism*. Ithaca; London: Cornell U.P.: 181-228.
5. *Brandt*, Richard B. (1996): *Facts, values, and morality*. Cambridge: Cambridge U.P. vii; 319 pp.
6. *Buchanan*, Allen; Russell Powell (2016): *Toward a naturalistic theory of moral progress*. In: *Ethics* 126.4: 983-1014.
7. *Buchanan*, Allen; Russell Powell (2017): *De-moralization as emancipation. Liberty, progress, and the evolution of invalid moral norms*. In: *Social Philosophy and Policy* 34.2: 108-135.
8. *Buchanan*, Allen; Russell Powell (2018): *The Evolution of Moral Progress. A Biocultural Theory*. New York: Oxford U.P. xiv; 422 pp.
9. *Dancy*, Jonathan (1998): *Moral Realism*. In: Edward Craig (ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. Vol. 6: 534-539.
10. *Dudenredaktion*; Günther Drosdowski (eds.) (1989): *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*. 2nd, completely revised and greatly expanded ed. Mannheim; Wien; Zürich: Dudenverlag. 1816 pp.
11. *Easterlin*, Richard Ainley; Kelsey James O'Connor (2025): *The Happiness Revolution in Europe*. Cambridge: Cambridge U.P. 75 pp.
12. *Eriksen*, Cecilie (2020): *Moral change. Dynamics, structure and normativity*. New York: Palgrave Macmillan. 194 pp.
13. *Fricker*, Miranda (2007): *Epistemic injustice. Power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press. x; 188 pp.
14. *Hooker*, Brad (2000): *Ideal Code, Real World. A Rule-consequentialist Theory of Morality*. Oxford: Clarendon. xiii; 213 pp.

15. *Hoyningen-Huene*, Paul (1987): Context of Discovery and Context of Justification. In: *Studies in History and Philosophy of Science* 18: 501-515.
16. *Jamieson*, Dale (2002): Morality's Progress. In: *Idem*: *Morality's progress: Essays on humans, other animals, and the rest of nature*. Oxford: Oxford University Press: 1-26.
17. *Kaluza*, Martin (2008): *Der Kitt der Gemeinschaft. Über die Funktion von Gerechtigkeit*. Paderborn: mentis. 211 pp.
18. *Kant*, Immanuel (1798): Der Streit der Fakultäten. In: *Idem*: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe (= AA)*. Berlin 1907/17. Vol. VII: 1-116. – Or in: *Idem*: *Werkausgabe*. Ed. By Wilhelm Weischedel. Vol. XI: *Schriften zur Anthropologie, Gschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Frankfurt, Main 1977: 263-393.
19. *Kitcher*, Philip (2006): Biology and Ethics. In: David Copp (ed.): *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford [etc.]: Oxford U.P.: 163-185.
20. *Kitcher*, Philip (2011): *The Ethical Project*. Cambridge, MA; London: Harvard U.P. x; 422 pp.
21. *Kitcher*, Philip (2017): Social progress. In: *Social Philosophy and Policy* 34.2: 46–65. URL: <https://doi.org/10.1017/S0265052517000206>.
22. *Lumer*, Christoph (1990): *Praktische Argumentationstheorie. Theoretische Grundlagen, praktische Begründung und Regeln wichtiger Argumentationsarten*. Braunschweig: Vieweg. xi; 474 pp.
23. *Lumer*, Christoph (1999): Quellen der Moral. Plädoyer für einen prudentiellen Altruismus. In: *Conceptus* 32: 185-216.
24. *Lumer*, Christoph (<2000> 2009): *Rationaler Altruismus. Eine prudentielle Theorie der Rationalität und des Altruismus*. Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage. Paderborn: mentis 22009. 675 pp.
25. *Lumer*, Christoph (2002): *The Greenhouse. A Welfare Assessment and Some Morals*. Lanham, Md.; New York; Oxford: University Press of America. ix; 117 pp.

26. *Lumer, Christoph* (2004): Vom Primat der Werte – Wertethik versus Pflicht- und Tugendethik. In: Reinhold Mokrosch; Elk Franke (eds.): Wertethik und Werterziehung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht unipress: 39-61.
27. *Lumer, Christoph* (2005): Prioritarian Welfare Functions – An Elaboration and Justification. Working paper University of Siena, Department of Philosophy and Social Sciences. URL: http://www.lumer.info/wp-content/uploads/2020/07/A066_Lumer_PrioritarianWelfareFunctions.pdf.
28. *Lumer, Christoph* (2011): Tre tipi di teorie filosofiche. In: Richard Davies (ed.): Analisi. Annuario e Bollettino della Società Italiana di Filosofia Analitica (SIFA) 2011. Milano; Udine: Mimesis: 45-75.
29. *Lumer, Christoph* (2014): Practical Arguments for Prudential Justifications of Actions. In: Dima Mohammed; Marcin Lewiński (eds.): Virtues of Argumentation. Proceedings of the 10th International Conference of the Ontario Society for the Study of Argumentation (OSSA). Windsor, Ontario, May 22-26, 2013. Windsor, Canada: Ontario Society for the Study of Argumentation (OSSA). URL: <http://scholar.uwindsor.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=2077&context=ossaarchive>
30. *Lumer, Christoph* (2015): Ethical arguments for moral principles. In: Bart Garssen; David Godden; Gordon Mitchell; A. Francisca Snoeck Henkemans (eds.): Proceedings of the 8th International Conference of the International Society for the Study of Argumentation, Amsterdam, July 1-4, 2014. Amsterdam: Sic Sat. Online-Publikation: URL: <http://rozenbergquarterly.com/issa-proceedings-2014-ethical-arguments-for-moral-principles/?print=pdf>
31. *Lumer, Christoph* (2018): Strength of Justification – The Rational Degree of Certainty Approach. In: Steve Oswald; Didier Maillat (eds.): Argumentation and Inference. Proceedings of the 2nd European Conference on Argumentation, Fribourg 2017. London: College Publications: 315-333.
32. *Lumer, Christoph* (2020): A Theory of Philosophical Arguments. In: OSSA, Ontario Society for the Study of Argumentation (ed.):

- Evidence, Persuasion & Diversity. Proceedings of Ontario Society for the Study of Argumentation Conference, Vol. 12 (2020). URL: <https://scholar.uwindsor.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=2487&context=ossaarchive>
33. *Lumer*, Christoph (2021a): From Utilitarianism to Prioritarianism – an Empathy-Based Internalist Foundation of Welfare Ethics. In: Michael Schefczyk; Christoph Schmidt-Petri (eds): *Utility, Progress, Technology*. Proceedings of the 15th Conference of the International Society for Utilitarian Studies. Karlsruhe: KIT Scientific Publishing: 139-151. URL: <https://www.ksp.kit.edu/site/books/e/10.5445/KSP/1000134479/>
 34. *Lumer*, Christoph (2021b): How to Define 'Prioritarianism' and Distinguish It from (Moderate) Egalitarianism. In: Michael Schefczyk; Christoph Schmidt-Petri (eds): *Utility, Progress, Technology*. Proceedings of the 15th Conference of the International Society for Utilitarian Studies. Karlsruhe: KIT Scientific Publishing 2021: 153-166. URL: <https://www.ksp.kit.edu/site/books/e/10.5445/KSP/1000134479/>.
 35. *Mackie*, John Leslie (1977): *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth; New York: Penguin. 249 pp.
 36. *Meyer*, Kirsten (2011): Naturalismus und moralischer Fortschritt. In: Thomas Schmidt; Tatjana Tarkian (eds.): *Naturalismus in der Ethik. Perspektiven und Grenzen*. Paderborn: mentis: 69-86.
 37. *Moody-Adams*, Michele (1999): The Idea of Moral Progress. In: *Metaphilosophy* 30.3: 168-185.
 38. *McNaughton*, David (1988): *Moral Vision. An Introduction to Ethics*. Oxford: Blackwell. ix; 214 pp.
 39. *Miller*, Richard B. (2009): Actual rule utilitarianism. In: *The Journal of Philosophy* 106.1: 5-28.
 40. *Nagel*, Thomas (1986): *The View from Nowhere*. New York; Oxford: Oxford U.P. xi; 244 pp.
 41. *Parfit*, Derek (1997): Equality and Priority. In: *Ratio*, New Series 10: 202-221.
 42. *Pinker*, Steven (2011): *The Better Angels of Our Nature. Why Violence Has Declined*. New York: Viking. 832 pp.

43. *Prinz*, Jesse J. (2007): *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press ¹2007; 22009. xi; 334 pp.
44. *Rawls*, John [B.] (<1971> 1999): *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard U.P. 1971. XV; 607 pp. (Reprint: Oxford: Clarendon Press 1972. – London; Oxford; New York: Oxford U.P. 1973.) – New edition: *A Theory of Justice*. Revised Edition. Oxford [etc.]: Oxford U.P. 1999. xxii; 538 pp.
45. *Ross*, W[illiam] D[avid] (<1939> 2002): *The Right and the Good*. (Oxford: Clarendon 1930.) Edited by Philip Stratton-Lake. Oxford: Clarendon. lviii; 183 pp.
46. *Russell*, Bertrand (<1907> 1999): *The development of morals*. (1907.) In: Idem: *Russell on Ethics*. Selections from the Writings of Bertrand Russell. Edited by Charles Pigden. London; New York: Routledge: 177-183.
47. *Sauer*, Hanno (2019): *Butchering benevolence. Moral progress beyond the expanding circle*. In: *Ethical Theory & Moral Practice* 22.1: 153-167.
48. *Sauer*, Hanno (2023): *Moral. Die Erfindung von Gut und Böse. Eine philosophische Geschichte zu moralischen Wertvorstellungen*. München: Pieper. 392 pp.
49. *Sauer*, Hanno; Charlie Blunden Cecilie Eriksen; Paul Rehren: *Moral progress. Recent developments*. In: *Philosophy Compass* 16.10 (2021): e12769. 10 pp. URL: <https://doi.org/10.1111/phc3.12769>
50. *Singer*, Peter <1981> ²2011: *The Expanding Circle*. Ethics, Evolution, and Moral Progress. With a new afterword by the author. Princeton; Oxford: Princeton U.P. xviii; 208 pp.
51. *Tomasello*, Michael (2016): *A Natural History of Human Morality*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 194 pp.
52. *Urmson*, James O[pie] (1953): *The Interpretation of the Philosophy of J. S. Mill*. In: *Philosophical Quarterly* 3.10: 33-39.
53. *Wolf*, Susan (1982): *Moral Saints*. In: *Journal of Philosophy* 79: 419-439.

МОРАЛЬНИЙ ПРОГРЕС – КРИТЕРІЇ ТА ПРИКЛАДИ

Крістоф Лумер

Анотація. Перша частина статті (розділи 2–6) окреслює загальну, критеріальну теорію морального прогресу. Розрізняються три типи морального прогресу: 1. етичний прогрес, тобто епістемічне та моральне вдосконалення моральної теорії (етики); 2. практично-моральний прогрес або моральний прогрес у вузькому розумінні, тобто моральне вдосконалення моральних систем і моральної дії; 3. буденний моральний прогрес, тобто поліпшення світу відповідно до моральних критеріїв соціального добробуту.

Ці поняття визначаються, а запропоновані визначення обґрунтовуються без кола в аргументації. Характерними ознаками цього підходу є, по-перше, включення етичного прогресу, який уперше вводить центральне поняття моральної бажаності та може бути використаний для визначення морального прогресу у вузькому розумінні; а по-друге, те, що етичний прогрес — а отже, і обґрунтування визначення поняття моральної бажаності — має не моральний, а епістемічний характер і ґрунтується на прагматичній (пруденційній) бажаності. Далі обговорюються епістемічні проблеми цих визначень і критеріїв, зокрема їх безколове обґрунтування та самореференційність (розд. 6).

Друга частина (розд. 7–10) подає приклади трьох типів прогресу, а також відповідних регресій. У додатку (розд. 11) розглядаються деякі альтернативні теорії морального прогресу.

Ключові слова: моральний прогрес, моральна регресія, етичний прогрес, світський прогрес, епістемічний прогрес, практичне прагматичне обґрунтування, моральна бажаність, моральні інструменти, ідеалізуально-герменевтична теорія, трилема Мюнхгаузена, моральний реалізм.

Надійшла до редакції 26 липня 2025 р.

Прийнята до друку 2 вересня 2025 р.

Опублікована 20 грудня 2025 р.

Лумер Крістоф

Кафедра філології та критики давніх і новітніх літератур
Університет Сієни
вул. Рома, 56
Сієна, Італія
53100

Lumer Christoph

Dipartimento di filologia e critica delle letterature antiche e moderne
Università degli Studi di Siena
via Roma, 56
Siena, Italia
53100



<https://orcid.org/0000-0001-8700-3885>



lumer@unisi.it



<https://doi.org/10.31812/apm27.asyt5h77>

ДО ПРОБЛЕМИ ПЕРЕКЛАДУ ТЕРМІНОЛОГІЇ СУЧАСНОЇ ТЕОРІЇ АРГУМЕНТАЦІЇ

Ірина Хоменко

Анотація. Уточнення та узгодження термінології є одним із ключових завдань сучасної теорії аргументації. Одним з найбільш контроверсійних термінів у цій царині є англomовний термін *argument*, який надзвичайно поширений у наукових публікаціях. Сьогодні існують різні варіанти визначення його смислового значення, які суттєво залежать від контексту застосування. У зв'язку з цим виникає проблема його коректного українського перекладу.

Для вирішення цього питання у статті наведений системний аналіз різноманітних підходів, які наявні у сучасній теорії аргументації щодо терміну *argument*. Дослідження організовано навколо (1) розгляду дихотомії «процес – продукт» і (2) встановленні зв'язку цього терміну з пов'язаними з ним поняттями, включаючи *dialogue*, *argumentation*, *arguing*, *reasoning*.

У статті також наголошується, що термін *argument* є засадничим не тільки для теорії аргументації, а також і для суміжних дисциплін, таких як логіка і критичне мислення. Показано, що означена проблема коректного перекладу наукової термінології тут також має місце.

На підставі отриманих результатів у статті надані рекомендації для українського перекладу розглянутих англomовних термінів залежно від контексту, в якому вони застосовуються.

Ключові слова: теорія аргументації, аргумент, аргументація, діалог, суперечка, міркування.

1. Вступ

Сучасний розвиток теорії аргументації можна представити як безліч теоретичних та практичних підходів. Науковці, що працюють у різних галузях (філософія, логіка, психологія, лінгвістика, політологія, право тощо), намагаються досліджувати актуальні питання



аргументації. Така ситуація, з одного боку, призводить до численних цікавих наукових результатів. Проте, на сьогодні однією із головних проблем сучасної теорії аргументації, розв'язання якої призводить до низки концептуальних суперечок, залишається проблема уточнення та узгодження категорійного апарату.

Актуальним питанням передусім є те, що розуміти під ключовим терміном *argument*. На мій погляд, він є найбільш суперечливим і невизначеним. Залежно від контексту застосування його значення може змінюватися. Це є однією з причин, чому погляди науковців щодо нього досі різняться. Можна навіть говорити про численні підходи щодо визначення і застосування цього терміну, дискусії навколо яких не вщухають.¹

Крім того, з'ясування його значення набуває особливої актуальності і для української аудиторії. Перш за все це стосується того, як перекласти цей термін українською. Занепокоєння у мене викликають видання, що з'явилися останнім часом на книжковому ринку України.² Вони є перекладами з англійської, і цей термін перекладачі всюди подають українською як *аргумент*. Чи це є коректним перекладом? Чи, навпаки, такий переклад вводить в оману читачів? Давайте розберемося.

1. Що означає термін *argument*? Оксфордський і Кембриджський словники

Аналіз відомих англомовних словників, показує, що термін *argument* можна вживати у різних значеннях. Звернімося для підтвердження до двох найвідоміших видань у цій царині, а саме Оксфордського й Кембриджського словників англійської мови. Звертаю увагу на той факт, що до розгляду у цій статті я беру тільки сучасні значення терміну *argument*. Значення, які позначені в словниках як застарілі, я не розглядаю.

¹ Див., напр.: *Goddu G.C.* Is 'argument' subject to the product/process ambiguity? *Informal Logic*. 2011. Vol. 31 (2). P. 75–88; *Goodman J.* On defining 'argument'. *Argumentation*. 2018. Vol. 32 (4). P. 589–602; *Goodwin J.* Argument has no function. *Informal Logic*. 2007. Vol. 27 (1). P. 69–90; *Hitchcock D.* Informal logic and the concept of argument. *Philosophy of Logic*, ed. D. Jaquette. Amsterdam: Elsevier, 2007. P. 101–129; *Lewiński M.* One concept of argument. *Argumentation*. 2025. Vol. 39. P. 393–418; *Tindale C.W.* The philosophy of argument and audience reception. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

² Див., напр.: *Haber J.* Critical thinking. MIT Press, 2020. (Український переклад: *Хейбер Джс.* Критичне мислення. Київ: ArtHuss, 2023).

А. Оксфордський словник.³ У цьому словнику існує декілька розділів для терміну *argument*. Для нас першочергове значення мають два з них. Це розділ І. *Доведення, підстава, споріднені значення* і розділ ІІ. *Процес логічного міркування, суперечка або незгода і споріднені значення*.

Узагальнюючи наведений в Оксфордському словнику матеріал, можна навести такі смислові значення для означеного терміну:

- (1) твердження або факт, висунутий з метою переконати або схилити до чогось інших;
- (2) підстава (*reason*), наведена за (або проти) певного висловлювання;
- (3) твердження або точка зору, яку відстоює людина;
- (4) послідовність пов'язаних між собою висловлювань або підстав, спрямованих на підтримку або заперечення позиції, думки, дій тощо;
- (5) процес розмірковування; міркування;
- (6) діяльність або практика підтримки чи заперечення чогось за допомогою міркування;
- (7) предмет обговорення в дискусії або дебатах (усно чи письмово) чогось невизначеного, дискусійного;
- (8) дискусія або дебати з певного питання;
- (9) презентація підстав за чи проти спірного питання;
- (10) обмін протилежними або розбіжними поглядами (усно чи письмово), зазвичай гарячковий або гнівний; незгода; суперечка, сварка.

Б. Кембриджський словник.⁴ Тут надається два значення для терміну *argument*.

- (1) незгода, або процес, у якому має місце незгода;
- (2) підстава (*reason*) або підстави, через які людина підтримує або заперечує певну ідею чи припущення; або це сам процес пояснення цих підстав.

³ *Oxford University Press*. (n.d.). *Argument*. *Oxford English Dictionary*. (Online ed.). URL: https://www.oed.com/dictionary/argument_n

⁴ *Cambridge Dictionary*. (n.d.). *Argument*. *Cambridge University Press*. (Online ed.). URL: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/argument>

Якщо узагальнити наведену інформацію, то можна виявити три типові значення терміну *argument*, які, на мій погляд, є значущими для дослідників теорії аргументації.

По-перше, це процес обміну розбіжними поглядами на певне питання; процес, який має місце, коли учасники комунікації не мають згоди з певної проблеми і презентують різні точки зору на неї. У цьому випадку українським аналогом для *argument* може бути термін *суперечка*, або, залежно від контексту його застосування, – *дискусія*, *полеміка* і навіть *конфлікт*, *сварка*.

По-друге, це підстава або набір підстав для обґрунтування власної позиції або критики позиції супротивника. Тут українськими аналогами для *argument* можуть бути такі вирази, як *аргумент*, *довід*, *доказ*, *підстава*.

По-третє, це процес розмірковування, або міркування. Тут *argument* можна перекласти українською як *міркування*.

Виникає питання. Чи саме ці три значення вирізняють для терміну *argument* у царині сучасних досліджень аргументації? Для відповіді звернімося вже не до словників, а до наукових публікацій.

2. Два концепти терміну *argument* у О'Кіфа

Аналіз словників англійської мови показав, що слово *argument* є класичним прикладом неоднозначного терміну у загальному вжитку. Те ж саме можна сказати і про його застосування у науковому середовищі. Це спричинено, передусім тим, в якій царині його застосовують. Це може бути логіка, теорія аргументації, математика, лінгвістика тощо. У кожній з них можна знайти різні концепції щодо досліджуваного терміну. Враховуючи те, що предметом аналізу у цій статті є саме сучасна теорія аргументації, я зосереджуся на наукових джерелах з цієї царини.

Класичною статтею, в якій автор спробував розрізнити два значення терміну *argument*, була стаття Деніела О'Кіфа,⁵ яка вийшла друком ще в 1977 році. Це були часи, коли тільки почали оформлюватися різні напрямки і підходи аргументативних досліджень. У цій статті автор пропонує розрізняти два значення для слова *argument*. Відповідно до цього, на його думку, існує два різні терміни – *argument*₁ і *argument*₂.

⁵ O'Keefe D.J. Two concepts of argument. *Journal of the American Forensic Association*. 1997. Vol. 13 (3). P. 121–128.

Наведу його цитату, не перекладаючи українською сам термін і його різновиди, щоб не заплутати читачів.

У повсякденній розмові слово *argument* застосовується для позначення двох різних явищ. З одного боку, воно стосується висловлювань, що промовляються, або певного типу комунікативного акту. Це значення терміну я називатиму *argument*₁ [...] З іншого боку, *argument*₂ може стосуватися певного виду взаємодії [...] Отже, *argument*₁ – це те, що людина надає (презентує, висловлює), тоді як *argument*₂ – це те, у чому беруть участь дві або більше осіб. Ця відмінність, я думаю, є правдоподібною і природною, про що свідчить наш повсякденний спосіб спілкування. Звичайно *argument*₁ дуже відрізняється від *argument*₂. Говорять, що *arguments*₁ можуть бути спростовані, можуть бути валідними або помилковими, тоді як *arguments*₂ зазвичай не характеризують таким чином; говорять, що вони закінчуються бійкою або є безглуздими чи непродуктивними [...] Словом, існує очевидна різниця між *arguments*₁ і *arguments*₂, які вбудовані у наше повсякденне вживання терміну *argument*.⁶

Як тепер, за О'Кіфом, можна перекласти англійський термін *argument* українською? Говорячи про *argument*₁, дослідник має на увазі, з одного боку, *підставу, довід, аргумент*. Це може бути одне висловлювання або їхній набір. Крім того, українською цей термін можна перекласти і як *міркування*, яке може бути валідним (правильним) або невалідним (неправильним). Наприклад, висловлювання «*He made an argument*» залежно від контексту можна перекласти, як «*Він навів аргумент*» або «*Він навів міркування*». Говорячи про *argument*₂, О'Кіф розглядає цей термін у значенні *суперечка, дискусія, сварка*. Наприклад, висловлювання «*They had an argument*», можна перекласти, як «*Вони посперечалися*», або залежно від контексту «*Вони посварилися*».

Підсумовуючи, можна сказати, що О'Кіф запропонував інтуїтивне розрізнення між двома термінами, які пишуться однаково англійською, але можуть мати різне смислове навантаження. У першому випадку ми говоримо про *продукт* (висловлювання, набір висловлювань або міркування), у другому випадку – про *процес* (обмін думками у суперечці). У першому випадку цей термін пов'язаний з однією людиною, яка висуває певні доводи або низку доводів. У другому випадку мається на увазі вже декілька осіб, які беруть участь у суперечці. Таке уточнення, наведене О'Кіфом у статті, на певний час дозволило науковцям, які працюють у царині теорії аргументації,

⁶ O'Keefe D.J. Two concepts of argument. *Journal of the American Forensic Association*. 1977. Vol. 13 (3). P. 121–122.

проводити концептуальні дискусії щодо терміну *argument* без ризиків сплутати різні його значення.⁷ Однак згодом з'ясувалося, що ситуація з вживанням цього терміну не така проста, як її презентував О'Кіф наприкінці 70-х років XX століття.

3. Argument versus Dialogue

Якщо наслідувати О'Кіфа, то виходить, що сперечальник висуває певні аргументи (підстави, доводи) або міркування (*arguments*₁) під час суперечки (*argument*₂) для захисту своєї точки зору або критики позиції супротивника.

Довгий час таке двояке витлумачення терміну *argument* вважалося продуктивним і багато хто з науковців його підтримував. Так, наприклад, Ентоні Блейр, один із фундаторів неформальної логіки, у статті 1998 року підкреслював:

Argument (concept₁), є функціонально визначені впорядковані множини висловлювань, які зазвичай висуваються під час *argument* (concept₂), диспутів; і таких обмінів думками, які зазвичай є діалогами.⁸

З цієї цитати випливає, що термін *argument*₂ Блейр пов'язує з таким англійським терміном, як *dialogue*. Переклад останнього українською не викликає труднощів – тут говориться про *діалог*. Проте виникає питання. Чи можна отожднювати значення цих двох термінів? Тобто, чи можна, аналізуючи англomовні джерела з сучасної теорії аргументації, при перекладі терміну *argument*₂ застосувати слово *діалог*?

На діалогічний характер терміну *argument*₂ Блейр і Джонсон почали звертати увагу ще тоді, коли неформальна логіка як напрямок аргументативних досліджень тільки почала формуватися. Вони обґрунтовували, що термін *argument* має важливі діалогічні властивості. Блейр навіть відкрито звертав увагу на те, що у літературі з неформальної

⁷ Див., напр.: Blair J.A. The limits of the dialogue model of argument. *Argumentation*. 1998. Vol. 12 (3) P. 325–339; Hitchcock D. Informal logic and the concept of argument. *Philosophy of Logic*, ed. D. Jaquette. Amsterdam: Elsevier, 2007. P. 101–129; Jackson S. Reason-giving and the natural normativity of argumentation. *Topoi*. 2019. 38 (4). P. 631–643; Johnson R. Manifest rationality. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum, 2000; Tindale C.W. The philosophy of argument and audience reception. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

⁸ Blair J.A. The limits of the dialogue model of argument. *Argumentation*. 1998. Vol. 12 (3). P. 325.

логіки часто про це забувають.⁹ Якщо уважно дослідити їхні праці 1980–90-х років, то можна навіть знайти такий вираз, як *argument-dialogue*, який можна перекласти українською як *аргументативний діалог*.

У той самий час також виходить друком декілька монографій, автором яких був ще один канадійський дослідник – Даглас Волтон.¹⁰ Крім того, у 1995 році була опублікована його книга, яку він написав у співавторстві з Майклом Краббе.¹¹ У цих публікаціях була розвинута думка, що смислові значення таких термінів, як *argument*₁ і *argument*₂ можуть бути прояснені саме за допомогою моделі діалогу. Волтон пропонує виділити різні типи діалогів. Підставою їхнього розрізнення для нього стає мета самого діалогу і цілі, які ставлять перед собою його учасники. Таким чином, були сформовані такі типи діалогів, як діалог-переконання, або критична дискусія; діалог-переговори; діалог-дослідження (*inquiry*), діалог-обговорення (*deliberation*), діалог-пошук інформації, еристичний діалог та різні їхні поєднання. Фактично усі ці варіанти діалогу можна узагальнити під спільним терміном *argument*₂. Тексти, які промовляють учасники таких діалогів, повинні були містити впорядковану послідовність висловлювань, яку можна було б означити як *argument*₁.

Проте, з таким витлумаченням терміну *argument*₂ не погодився Блейр. Він, полемізуючи з Волтоном, слушно зауважує, що не всі типи діалогів можна позначити як *argument*₂ (*argument-dialogue*) і не всі діалоги містять *argument*₁. Як приклади, можна навести діалоги, де сторони обмінюються привітаннями, спогадами, або діалоги, коли люди просто проводять час разом, спілкуючись. Такі діалоги не можна визначити, за Блейром, як аргументативні.

На мій погляд, Блейр мав рацію. А це означає, що перекладати українською англomовний термін *argument*₂ як *діалог* було б некоректно.

⁹ Там само. – С. 326.

¹⁰ Walton D.N. Plausible argument in everyday conversation. Albany, NY, 1992; Walton D.N. Pragmatic theory of fallacy. Tuscaloosa and London, 1995; Walton D.N. Argumentation schemes for presumptive reasoning. Mahwah, NJ, 1996; Walton D.N. Argument structure. A pragmatic theory. University of Toronto, 1996.

¹¹ Walton D.N., Krabbe E.C.W. Commitment in dialogue: basic concepts of interpersonal reasoning. Albany, 1995.

4. Argument versus Argumentation

Цікавим, є те, що у працях науковців, які працювали наприкінці ХХ століття у царині неформальної логіки де-інде можна також стикнутися з таким терміном, як *argumentation*. Перекласти його українською не складно. Більшість наведе українське слово *аргументація*. Проте, беручи до уваги вищесказане, постає питання, що є смисловим значенням цього терміну? Чи позначає він процес або продукт? Якщо процес, то чи можна його вважати синонімом для терміну *argument₂*. Якщо результат – то чи це те саме, що й *argument₁*? А, може, цей термін залежно від контексту позначає і процес, і продукт?

Якщо для відповіді на це питання звернутися до Блейра, то він однозначно стверджує, що *argumentation* означає *argument₂*, тобто певний процес обміну думками, де наявне розходження точок зору учасників щодо питання, яке обговорюється. Цю думку він висловив ще у статті 1998 року.¹² Виходячи з цього, можна припустити, що *argumentation* можна перекласти українською не тільки, як *аргументація*, але й також як *суперечка*.

Якщо ж звернутися до сучасних публікацій дослідників з-за океану (Канада, США), то можна помітити, що термін *argumentation* не є там поширеним. Якщо там йдеться саме про *суперечку*, то частіше за все науковці застосовують англійське слово *arguing*, а не *argument* або *argumentation*.¹³ Навпаки, у публікаціях, авторами яких є науковці з європейських країн, більш розповсюдженим є термін *argumentation*, який також можна розглядати двояко – як процес і як продукт.

У 1994 році нідерландські дослідники Франс ван Емерен і Роб Гроотендорст,¹⁴ які є фундаторами такого напрямку у сучасній теорії аргументації, як прагматіалектика, запропонували потужну ідеалізовану модель аргументативної дискусії, спрямовану на раціональне розв'язання певних розбіжностей у позиціях її учасників, де вони наводять свої аргументи на їхню підтримку. Замість терміну *argument* прагматіалектики у своїх публікаціях застосовують термін – *argumentation*. Там він набуває такого смислового значення.

¹² Blair J.A. The limits of the dialogic model of argument. *Argumentation*. 1998. Vol. 12 (3). P. 326.

¹³ Див., напр.: Groarke, L. Going multimodal: What is a mode of arguing and why does it matter? *Argumentation*. 2015. Vol. 29 (2). P. 133–155. Hampe D. Arguing. Exchanging reasons face to face. Mahwah: Lawrence Erlbaum, 2005.

¹⁴ Emmeren F.H. van, Grootendorst R. Speech Acts in Argumentative Discussions. Foris. Dordrecht, 1984.

Argumentation — це вербальна, соціальна та раціональна діяльність, спрямована на переконання розумного критика в прийнятності певної точки зору шляхом висунування послідовності висловлювань, що обґрунтовують або спростовують пропозицію, виражену в цій точці зору. [...] У цьому технічному визначенні було збережено неоднозначність «процес-продукт» щодо слова «аргументація»: термін аргументація одночасно позначає як процес аргументації («Я збираюся завершити свою аргументацію»), так і її продукт («Ця аргументація не є обґрунтованою»).¹⁵

З цього визначення випливає, що термін *argumentation* має два слові значення так само, як і розглянутий вище термін *argument*. По-перше, його можна розглядати як певний комунікативний акт (іноді в літературі можна зустріти термін *speech act*, укр. *мовленнєвий акт*)¹⁶ і, по-друге, як певний текст, який складається з послідовності висловлювань (аргументів) на підтримку певної точки зору. У цьому випадку, перекладаючи українською зазначений термін як *аргументація* треба розуміти, яке саме його значення *мається* на увазі.

Враховуючи вищесказане, може здаватися, що терміни *argument* і *argumentation* є синонімами. Перший переважно застосовують прихильники неформальної логіки, а другий – прихильники прагматодіалектики. Проте тут також є нюанси. Так, не можна оминати тенденцію, яка активно поширюється у сучасних англomовних публікаціях. Розрізнення термінів *argument* і *argumentation*, а не відповідно *argument*₁ і *argument*₂ є новим термінологічним рішенням, якого зараз дотримуються багато дослідників. При такому підході термін *argument* позначає структуру, яка складається із засновків (*premises*) і висновку (*conclusion*), тобто міркування, а термін *argumentation* – діяльність (практики, дії), де *arguments* виступають як комунікативні акти.¹⁷

Яким чином, стикнувшись з такими публікаціями, перекласти українською терміни, що нас цікавлять? На мій погляд, враховуючи смислове значення терміну *argument*, його однозначно треба

¹⁵ *Eemeren F.H.van, Grootendorst R. A systematic theory of argumentation: The pragma-dialectical approach. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – P. 1.; Eemeren F.H.van, Grootendorst R. Speech acts in argumentative discussions: A theoretical model for the analysis of discussions directed towards solving conflicts of opinion. Dordrecht-Cinnaminson: Foris & Berlin: de Gruyter, 1984. – P. 7.*

¹⁶ Див.: *Eemeren F.H.van, Grootendorst R. Speech acts in argumentative discussions: A theoretical model for the analysis of discussions directed towards solving conflicts of opinion. Dordrecht-Cinnaminson: Foris & Berlin: de Gruyter, 1984.*

¹⁷ *Dutilh Novaes C. Argument and argumentation. E.N. Zalta (Ed.). Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/argument/>*

перекласти як *міркування* (але в жодному разі не як *аргумент*, як іноді любляють робити перекладачі і тим самим текст перекладу набуває зовсім іншого смислу), а *argumentation* – як *аргументація*, або *суперечка*, або *дискусія*.

Як бачимо, тут також задіяна дихотомія «процес-продукт». *Argumentation* (аргументація, суперечка, дискусія) відображає процес, а *argument* (міркування) – продукт.

5. Argument versus Reasoning

Як ми з'ясували у попередньому розділі, термін *argument* в англомовних публікаціях може також означати *міркування*. Тоді постає питання, яке стало предметом дослідження науковців¹⁸. Чи є синонімами терміни *argument* і *reasoning*, тобто чи різняться їхні смислові значення? В англомовній літературі іноді ці терміни застосовують як взаємозамінювані. Проте різниця між їхніми значеннями все-таки існує. Термін *reasoning*, як правило, застосовують тоді, коли мають на увазі міркування як певний розумовий процес переходу від засновків (*premises, reasons*) до висновку (*conclusion*). Про це свідчить і той факт, що синонімом для слова *reasoning* є слово *inference*. Як правило, таку термінологію застосовують у публікаціях, присвячених логічній проблематиці. Тут термін *міркування* розглядається як процес розмірковування.

На відміну від терміну *reasoning* термін *argument* застосовують для позначення не процесу, а результату цього процесу, який виражений у тексті у вигляді певної структури, яка складається із засновків (*premises, reasons, claims*) і висновку (*conclusion*).

An argument – це сукупність тверджень, де одне чи більше з них є засновками, які висувають з метою надати підстави для іншого твердження, висновку.¹⁹

Крім того, що в англомовних публікаціях, присвячених аргументативній проблематиці, застосовують термін *argument*, доволі часто можна зустріти також термін *real argument* (*natural argument, everyday argument*). Іноді усі ці терміни застосовують як синоніми. Проте різниця між ними існує. Зверніть увагу на прикметники, які супроводжують

¹⁸ Див., напр.: Walton D.N. What is reasoning? What is an argument? *The Journal of Philosophy*. 1990. Vol. 87 (8). P. 399–419.

¹⁹ Govier T. A practical study of argument. Wadsworth, Cengage Learning, 2010.

термін *argument*. Вони вказують саме на те, що ми маємо справу з міркуванням, де (1) засновки і висновки виражені природною мовою, і (2) їх використовують у реальних комунікативних процесах, в яких беруть участь люди (суперечки, дискусії, дебати тощо). Для того, щоб це підкреслити, може, доцільним було б перекладати термін *real argument* як *аргументативне міркування*.

Висновки

У статті були розглянуті різні варіанти смислового значення терміну *argument*, с якими можна стикнутися в англомовних публікаціях, які стосуються сучасної теорії аргументації. Крім того, показано, які зв'язки має цей термін з іншими термінами – *dialogue*, *argumentation*, *arguing*, *reasoning*.

Було показано, що смислове значення досліджуваного терміну може змінюватися залежно від контексту його застосування, що призводить до труднощів з його перекладом українською мовою.

Було визначено, що головною тенденцією на сьогодні є розрізнення термінів *argument* і *argumentation* на підставі дихотомії «продукт-процес». *Argument* – це міркування, яке складається із засновків і висновку. *Argumentation* – це комунікативний процес обміну думками, метою якого є усунення розходження у думках його учасників щодо певного питання.

Розглянуті у статті варіанти перекладу термінології мають сенс не тільки при перекладі публікацій, що стосуються теорії аргументації, а також і для публікацій, які мають відношення до таких дисциплін, як логіка і критичне мислення.

References

1. Blair J.A. 1998. The limits of the dialogue model of argument. *Argumentation*. 1998. Vol. 12 (3). P. 325–339.
2. Blair J.A., Johnson R.H. *Argumentation as Dialectical*. *Argumentation*. 1987. Vol. 1. P. 41–56.
3. *Cambridge Dictionary*. (n.d.). Argument. Cambridge University Press. URL: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/argument>

4. Dutilh Novaes C. Argument and argumentation. E.N.Zalta (Ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entres/argument/>
5. Eemeren F.H. van, Grootendorst R. Speech acts in argumentative discussions: A theoretical model for the analysis of discussions directed towards solving conflicts of opinion. Dordrecht-Cinnaminson : Foris & Berlin : de Gruyter, 1984.
6. Eemeren, F.H. van, Grootendorst R. A systematic theory of argumentation: The pragma-dialectical approach. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.
7. Goddu G.C. Is ‘argument’ subject to the product/process ambiguity? *Informal Logic*. 2011. Vol. 31 (2). P. 75–88.
8. Goodman J. On defining ‘argument.’ *Argumentation*. 2018. Vol. 32 (4). P. 589–602.
9. Goodwin J. Argument has no function. *Informal Logic*. 2007. Vol. 27 (1). P. 69–90.
10. Groarke L. Going multimodal: What is a mode of arguing and why does it matter? *Argumentation*. 2015. Vol. 29 (2). P. 133–155.
11. Haber J. Critical thinking. MIT Press, 2020. (Український переклад: Хейбер Дж. Критичне мислення. Київ : ArtHuss, 2023).
12. Hitchcock D. Informal logic and the concept of argument. *Philosophy of Logic*. Ed. D. Jaquette. Amsterdam : Elsevier, 2007. P. 101–129.
13. Jackson S. 2019. Reason-giving and the natural normativity of argumentation. *Topoi*. 2019. 38 (4). P. 631–643.
14. Johnson R. Manifest rationality. Mahwah, NJ : Lawrence Erlbaum, 2000.
15. Lewiński M. One concept of argument. *Argumentation*. 2025. Vol. 39. P. 393–418.
16. O’Keefe D.J. Two concepts of argument. *Journal of the American Forensic Association*. 1977. Vol. 13 (3). P. 121–122.
17. *Oxford English Dictionary*. (n.d.). Argument. Oxford University Press. (Online ed.). Retrieved December 1, 2025, from <https://www.oed.com/>
18. Tindale, C.W. The philosophy of argument and audience reception. Cambridge : Cambridge University Press, 2015.

19. Walton D.N. Argument Structure, A Pragmatic Theory. Toronto : University of Toronto Press, 1996.
20. Walton D.N. Argumentation Schemes for Presumptive Reasoning. Mahwah, NJ : Lawrence Erlbaum Associates, 1996.
21. Walton D.N. Plausible Argument in Everyday Conversation. Albany : State University of New York Press, NY, 1992.
22. Walton D.N. Pragmatic Theory of Fallacy. Tuscaloosa and London : The University of Alabama Press, 1995.
23. Walton D.N. 1990. What is reasoning? What is an argument? *The Journal of Philosophy*. 1990. 87 (8). P. 399–419.
24. Walton D.N., Krabbe E.C.W. Commitment in Dialogue: Basic Concepts of Interpersonal Reasoning. Albany : State University of New York Press, 1995.

ON THE CHALLENGE OF TRANSLATING TERMINOLOGY IN CONTEMPORARY ARGUMENTATION THEORY

Iryna Khomenko

Abstract. Clarifying terminology is a central task in contemporary argumentation theory. The English term ‘argument’ is particularly controversial and widely used in research publications. Its meaning is highly context-dependent, making accurate translation into Ukrainian difficult.

To address this issue, a systematic analysis of various approaches to the term ‘argument’ within argumentation theory is provided.

The research is organized around the ‘process-product’ dichotomy and examines the term’s relationship to related concepts, including ‘dialogue’, ‘argumentation’, ‘arguing’, and ‘reasoning’.

The paper further emphasizes that the term ‘argument’ is fundamental not only to argumentation theory but also to related disciplines such as logic and critical thinking.

Finally, context-dependent recommendations are presented for translating the examined English terms into Ukrainian.

Keywords: theory of argumentation, reason, argumentation, dialogue, arguing, argument.

Надійшла до редакції 10 жовтня 2025 р.

Прийнята до друку 16 листопада 2025 р.

Опублікована 20 грудня 2025 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@knu.ua



<https://doi.org/10.31812/apm27.f65rrj21>

PERSONAL IDENTITY AND BIOETHICAL ISSUES IN THE VICINITY: THE PLURALISTIC APPROACH TO DIACHRONIC PERSISTENCE

Dmytro Sepetyi

Abstract. The article discusses the relationship between the concept and philosophical theories of personal identity on one hand and bioethical problems on the other. The paper argues that the discussion of the ethical issues of the beginning and the end of human life in terms of personal identity gravely suffers from the ambiguity of the terms. The case is made for a more appropriate framework, where the concept of «personal identity» is superseded with three concepts – of a human organism, a mental subject, and a person understood as a human being in the world in the process of developing his or her personality. The latter two designate the most plausible candidates for bearing the ethical significance typically associated with the beginning and the end of the existence of a human person – that is, his or her beginning of life and death. By contrast with the referent of the ambiguous «person», both a mental subject and a human being in the world in the process of developing his or her personality have definite objective temporal spans of existence (delimited by definite objective moments of beginning and end) that can be associated with appropriate ethical significance. However, there is a controversial issue as to which one confers the full (exceptional) value and dignity on a human life – the religious and the naturalistic perspectives suggest different answers to this question. A practical resolution of this controversy in a pluralistic society (with many adherents of both religious and naturalistic outlooks) can combine a more safe consciousness-based approach to legislative regulation of the issues related to the beginning of human life and to human death with a maximal space for personal choice.

Keywords: personal identity, diachronic persistence, personality, mental subject, organism, death.



I. Introduction

The concept of personal identity figures prominently in bioethical debates concerned with the beginning and the end of life, organ transplantation, and respect for autonomy of persons.¹ This seems perfectly natural because, as Mary Warren remarks, «[w]hatever else we are, we are persons; and it seems likely that this fact will prove fundamental to the justification of the strong moral status that most of us want for ourselves and those we care about» [41, p.90]. In tune with this, Michael Quante writes of *exceptional* (rather than merely strong) moral status that we usually attribute to human beings unlike all other living beings: «in such contexts as those in which the exceptional moral status of human beings in comparison to other *Lebensformen* is to be specified or justified, this usually occurs with recourse to the human personality» [28, p. 1]. In particular, «as far as questions of human dignity, the protection (sanctity) of life or the prohibition of instrumentalization are concerned, recourse to the concept of person is regularly taken in order to justify the exceptional ethical status of human life» [28, p. 2]. Because of this, M. Quante claims that personal identity is «a central principle of biomedical ethics, which factually guides our ethical intuitions and should also be used explicitly as a justificatory resource in adequate biomedical ethics» [28, p. 9].

However, the relationship between the concept of personal identity and bioethical issues is far from simple and straightforward, and the concept itself is quite ambiguous. This makes it questionable whether the concept turns out eventually illuminating rather than confusing. Would we not get more clarity and have more chances of achieving consensus on the bioethical issues associated with the concept of personal identity by discussing these issues in other, more precise and unequivocal, terms? Paradoxically, even Michael Quante, who declares personal identity «a central principle of biomedical ethics», in fact proposes to «forego the concept of person» [28, p. 3] (whose identity seems to be the literal meaning of «personal identity») as «not suitable for the answering of

¹See, for example, two books that directly reflect this in their titles: Michael Quante's *Personal Identity as a Principle of Biomedical Ethics* [28] and David DeGrazia's *Human Identity and Bioethics* [5].

questions regarding synchronous unity and diachronic persistence» [28, p. vii].² He argues – albeit controversially – that bioethical issues having to do with the beginning of life and the moment of death (apparently associated with «personal identity» in the aspect of diachronic persistence) should be bound up with the identity of *human organism* (and not at all human person *qua* person!), while other bioethical issues (associated with «personal identity» in another aspect) – those having to do with the principle of respect for autonomy – are to be handled by means of the concept of «the narratively or biographically composed personality» [28, p. vi]. If so, «human organism» on the one hand and «personality» on the other take over, without any remainder, all there was apparently bioethically significant to «personal identity». The identity of a person *qua* person has no bioethical job to do!

This article aims to clarify the relationship between the concept and philosophical theories of personal identity, on the one hand, and bioethical problems on the other, and to develop and argue for a more appropriate framework, in which the concept of «personal identity» is superseded with three concepts: of a human organism, a mental subject, and a person understood (as a matter of stipulation rather than ascertaining the «correct» meaning of the term) as a human being in the process of developing his or her personality.

II. The meaning and philosophical theories of «personal identity»

What is that something called «person», whose identity is meant by «personal identity»? A natural place to look for the answer seems to be philosophical theories of personal identity. Among these, three main approaches are commonly distinguished. One is called «the simple view»; the two others are subsumed by the name «the complex view» – which comprises psychological and physiological (or biological) versions.

As Georg Gasser and Matthias Stefan explain, according to the simple view, «personal identity does not consist in anything other than itself; it is simple and unanalyzable» [8, p. 1]. In more detail,

²In particular, «the philosophical issue of the identity of the person over time is not aimed at a uniform phenomenon and is therefore not well-defined» [28, p. 9]. However, this sits badly with Quante's claim that «a complex conception of the identity of human persons over time provides biomedical ethics with a principle that factually guides our everyday ethical intuitions and should also guide adequate biomedical ethics» [28, p. 2].

The simple view of personal identity [...] denies that a person's identity through time consists in anything but itself. Biological and psychological continuity may be regarded as epistemic criteria for diachronic identity, but they are neither necessary nor sufficient conditions for personal identity. There are no non-circular, informative necessary and sufficient conditions for personal identity: personal identity consists in nothing other than itself [8, p. 3].

As opposed to this,

The complex view analyzes personal identity in terms of simpler relations. The fact that a person persists over time is nothing more than some other facts which are generally spelled out in either biological or psychological terms, or both. That is, the complex view takes talk about «what personal identity consists in» literally. It aims to provide necessary and sufficient conditions for personal identity, thereby reducing it to the holding of basic biological or psychological relations. Whenever these relations obtain, personal identity obtains [Ibid].³

Michael Quante explains the difference between the simple and the complex views as a matter of two perspectives: first-person (Cartesian) and third-person (observer). According to the simple view, «the identity of a person over time is a fact that is not further reducible and which reveals itself essentially in the first-person perspective» [28, p.9], whereas the complex view holds «that the identity of persons over time is constituted through empirically observable relations», and its analysis of personal identity «is not essentially tied to the first-person perspective» [28, p. 23]. This is true of the simple view and of physiological (biological) varieties of the complex view; however, it is doubtful that psychological versions of the complex view (that is, theories that construe personal identity as a matter of the holding of some psychological relations) can dispense with the first-person perspective and consider personal identity as reducible to «empirically observable relations»: the psychological facts that are supposedly constitutive of personal identity are not «empirically observable» (from outside) but are accessible only through first-personal evidence.

What is at issue in the debates between the supporters of these approaches? As far as I can see, there is a mixture of two kinds of questions: conceptual, considering the meaning of the word «person», and ontological,

³The *loci classici* of the debate include works by John Locke (1690) [19], Wilhelm Leibniz (1685-6) [14] and (1701-4) [15], Joseph Butler (1736) [4], David Hume (1739-40) [12] and Thomas Reid (1785) [31]; Locke and Hume representing psychological variants of the complex view, Leibniz, Butler and Reid – the simple view. For recent debates, see especially the collections [8], [30], [36]. For an introduction to both classical and contemporary accounts and debates on personal identity, see [26].

concerned with the ontological category (substance, property, process, etc.) to which persons belong and with their composition. (Are persons composed of some constituents, or are they ontologically simple entities? If they are composed, are their constituents psychological or physiological?)

I presume that the conceptual issues should be settled or clarified before the ontological debate begins. If it happens that when using such terms as «person» or «personal identity», different philosophers *mean* different things, then in discussing ontological issues, they are likely to talk past one another. For example, if I, when talking of «personal identity», mean the persistence of a person where «person» is understood as one in the process of developing «the narratively or biographically composed personality», and you mean the persistence of the subject of consciousness (beginning with the most primitive forms of phenomenal consciousness, such as experiences of pain), and yet other person means the persistence of a human organism, then our «theories» of personal identity will differ not because we disagree on some substantial matters, but just because they are theories of different things.

As far as I can see, one problem with the philosophical debates about personal identity is that it is not clear whether the participants *mean* the same thing. The debate is usually heavily dependent on conceptual analysis of such terms as «person», «I», and «self», which involves sophisticated and disputable theories of meaning and reference, as well as sophisticated and disputable applications of these theories. This implies that there is a single correct meaning of these terms, which ensures that if we use the terms correctly, we refer to the same things. However, this implicit assumption seems to me clearly mistaken. Different people, as well as the same person at different times and in different contexts, can – and often do – mean different things by the same word or expression. (In saying so, I do not mean clear polysemy, when the meanings are entirely different, but rather cases when they are different but quite close to achieve the same reference in most everyday contexts. For example, with the word «person», notwithstanding the difference among the three meanings mentioned in the preceding paragraph, if one uses it in an ordinary context in *any* of these meanings, the word refers to a living human being.)

Nevertheless, as far as I can judge, there is a genuine, substantial difference (one that goes beyond *words* and is concerned with how *things* are in the world) between supporters of the three main kinds of theories of personal identity: the simple view and psychological and physiological varieties of the complex view. To identify this difference, we need to

reconstruct the problem situation that gives rise to the debate on personal identity. I think that an adequate reconstruction would be nearly as follows.

The starting point is a Cartesian one: it is that (whatever else we may be) we are «things»⁴ that think, have experiences, desires, etc. – that is, we are mental subjects. (Yet one of our important capacities often associated with our status of persons is that we act, where *action*, as distinct from mere movements or instinctual-reflective behaviour, is characterised by conscious purposefulness.) We often refer to ourselves in this quality by the pronoun «I», or «myself» (splittable into «my self»), and in philosophical discussions, human mental (and acting) subjects are often referred to as «selves» or «persons». The substantial (as distinct from verbal) part of the debate about personal identity concerns the nature of human mental subjects. The simple view, which holds that «persons» are «simple» (not composed of anything), amounts to the claim that mental subjects (our selves) are individual (distinct and indivisible), ontologically fundamental entities. Conjoined with the recognition that, in addition to mental subjects, there are other (non-mental, physical) things, the simple view is tantamount to substance dualism. The physiological variety of the complex view amounts to the materialistic claim that mental subjects (our selves) are identical with some specific complexes of physiological constituents. This entails (implies) materialism (physicalism); however, the reversed relation does not hold: materialism does not entail a physiological version of the complex view. Although siding with such a version is most natural for a materialist, some materialists may prefer a psychological version, holding that, although all our mental states are identical with some physiological states or their functional aspect, our selves are better construable in psychological rather than physiological terms, as streams, or «bundles», or some other complexes of mental states. This option is also taken by property dualists, who regard conscious mental states as non-physical (that is, not reducible to anything physical) states or properties but deny that there are some non-physical *things* (substances) that are *bearers* of these states/properties.

If my reconstruction is correct, then, on this understanding of «person» (as designating mental subjects like ourselves), the temporal continuity of personal identity (the persistence of a human person) begins at the moment when a mental subject emerges (whether or not it is identical with some physiological complexes) or, from the religious perspective, becomes

⁴I leave it open how these «things» qualify in ontological terms – whether they are substances, or processes, or «bundles» of states, or properties.

embodied and ends at the moment when it ceases to exist or, from the religious perspective, irreversibly departs from its body.

However, what and why does this matter (bio)ethically?

III. The issue of bioethical relevance and the pluralistic approach to the diachronic aspect of «personal identity»

Naturally and intuitively, we ascribe considerable ethical significance to the moments of the beginning of a person's existence – which may be identified with the beginning of his or her life – and the end of his or her existence, which we would likely describe as death. However, do these natural intuitions apply to «person» in the sense of a mere mental subject or in some other sense? Arguably, the widely shared ethical intuitions concerned with the ethical value of human life and life-preservation, and badness (and legal culpability) of causing human death, whether deliberately or through negligence, are concerned with a concept of person that is not identical with, but more specific than, that of a mental subject.

This becomes obvious if we note that not only human beings but many other animals as well are embodied mental subjects: they possess phenomenal consciousness, they experience pain, cold, hunger, as well as pleasurable sensations, and some of them even joy and grief.⁵ Nevertheless, the dominant ethical attitude toward other animal's life and death is drastically different from that toward human life and death. The justification for this, if there is one, should be that there exists a highly significant difference between human persons and other-animal mental subjects, and our ordinary use of terms «person» and «self» implies this difference: we usually apply these terms to human beings but not to any other animals. This distinction arises because we normally associate these terms with higher forms of consciousness – rather than merely phenomenal mental states characteristic of both other animals and humans – such as explicit self-consciousness, the capability of deliberation, etc. However, it seems that human beings develop these forms of consciousness considerably later than the moment when they become mental subjects. Most plausibly, they begin to develop these features after birth – from the moment when a child's body is separated from the mother's body, and the child is

⁵At least, almost all of us take them to be so – there are very few people that share Descartes's view that all non-human animals are mere biological automata that do not really have any experiences although they behave as if they do.

confronted with the external world and other people, and becomes engaged in the process of socialisation. It seems that our ordinary use of the term «person», as well as the specific ethical significance usually attributed to human life (much higher than that usually attributed to other animal's life), is concerned with this stage of human life.

This stage – let us designate it as «personal life» – begins later than the stage of phenomenally conscious life (and perhaps for some human beings, such as those heavily mentally disabled, it does not even begin at all) and, although it usually ends at the same moment as phenomenal consciousness, sometimes it may end earlier.

Some philosophers argue that persistence of a person, in this sense, has no definite objective temporal limits. So, Michael Quante suggests that the concept of person (one that underlies our ideas of «the exceptional ethical status of human life» [28, p. 2], «the exceptional moral status of human beings in comparison to other *Lebensformen*» [28, p. 1]) implies *the conditions of personhood* or *person-making characteristics* such as «being the subject of mental episodes, being able to relate to herself in the first person form, a (rudimentary) consciousness of time and (at least rudimentary) knowledge of her own existence over time», «logical and instrumental rationality» and capabilities «of communication (in the broadest sense)» and «to recognize other individuals as persons» [28, p. 4]. These characteristics, except for the first one (which is definitive of mental subjects as such, no matter human or other-animal, person or not), are acquired or developed after the birth (although they certainly have some physiological underpinning that develops already in the mother's womb), some earlier and some later, and many of them are matters of degree. However, Quante suggests: the concept of person is such that personhood is not a matter of degree; it has «binary» (yes-no, either-or) character. One cannot be less or more of a person; he or she either is a person or is not. More precisely, on Quante's account, the concept of person is «a so-called 'threshold concept'»: it applies to «all individuals who exhibit the required properties and capacities to an adequate degree» [28, p. 5]. However, the «threshold» that demarcates person from non-person – the precise specification of the degree to which one has to exhibit «the required properties» to be a person and the way how the degree to which one exhibits them is to be ascertained – is objectively indefinite, vague, and conventional, socio-culturally variable, dependent on «societal ideals and behavioural norms», etc. [28, p. 5]. Hence, there is no objectively ascertainable and precise moment, or even a reasonably narrow time interval, at which one becomes a person.

I think that this argument is either mistaken or irrelevant. Admittedly, one *can* use the word «person» in the way (meaning) suggested by Quante; however, there is no reason why one *should* do so. It is debatable whether Quante's account best reflects the ways the word «person» is ordinarily applied, and even if it does, there exists another candidate that is firmly grounded in our language practice, can well account for many of our respective ethical evaluations and legal regulations, as well as guide them, and is both perfectly definite and objectively ascertainable. This candidate dates the beginning of the existence of a person by the moment of birth.

Indeed, in «Western» societies at least, the widely shared view is that the life of a newborn child is no less valuable than that of a mature person: the human life acquires its *full ethical value at least from the moment of birth*. Admittedly, many people believe that it acquires such value earlier; yet, at the very least, the moment of birth provides a strong candidate for consideration.

Accordingly, the use of the word «person» to designate a human being from the moment of birth is quite common. In this sense, «person» means a human being from the moment of birth, because this moment marks the beginning of the formation of self-consciousness and other characteristics underlying distinctively human (personal) mode of being (what Quante terms the «conditions of personhood» or «person-making characteristics»), as well as the emergence of «the narratively or biographically composed personality». This concept of a person finds its expression in jurisprudence, insofar as laws describe human beings as natural persons (and endow them with legal capacity) from the moment of birth. (For example, the civil codes of Germany and of Ukraine rule that natural persons acquire legal capacity at the moment of birth.) Non-human animals are not endowed with legal capacity and are not considered as persons not because they *have not developed «person-making characteristics» to a sufficient degree (above «the threshold») so far, but because they cannot develop them* (at least, in the natural course of events).

My point here is not that the correct meaning of the concept of a person is the one just outlined and hence, Quante's construal of this concept is mistaken. Rather, I reject the idea that there is a single correct meaning of the word «person», a single legitimate way it *ought to be* used. There is a living natural language, in which meanings are matters of how people use words (or expressions) and what they mean by them, and this is often not unified, so that there is no single correct meaning to the word at issue. With the word «person», it is likely that both Quante's and my analyses have good purchase on the ways the word is in fact used by different people in

different contexts. A dispute over which of the two meanings is the correct one would be a fruitless quarrel about words grounded on the assumption that our language is semantically unified – a claim that is generally false and is likely to be false in particular about the word «person».

However, insofar as we are interested in the bioethical issues concerned with diachronic persistence of a person – particularly its temporal limits, that is, the moments of its beginning and end – only one of these two meanings is relevant. In fact, Quante himself argues that the concept of person identified in his analysis is unfit for the purpose. However, he fails to note that there exists another concept of person that can fulfil this role (or, at least, a considerable part of it). Instead, he transfers the entire explanatory burden to the concept of human organism. The concept of person identified in my analysis has important advantages. Firstly, it is not a vague socio-culturally variable threshold concept but sets clear-cut objective temporal limits for the diachronic persistence of a person. Secondly, it aligns with the widely – although not universally – shared view that the moment of birth of a human being is highly ethically significant, as far as the value and dignity of human life (as opposed to non-human animal life) is concerned. Again, the moment of birth (the beginning of the existence of a person in this sense) is at least *prima facie* a strong candidate for distinctive ethical significance. By contrast, there are no later such moments in a person's development (in particular, because there is no clear-cut objective moment when a human being becomes a person in the other, threshold-concept meaning advanced by Quante) until death.

So far, we have established that the word «person», as used in natural language and philosophical discourse, is ambiguous. Consequently, disambiguation is required to discuss fruitfully bioethical issues having to do with the identity of a person (personal identity) as his/her persistence over time, its beginning and end. As a matter of disambiguation, we have also identified two distinct concepts frequently designated by the term «person». Each is a plausible candidate for bearing the ethical significance typically associated with the beginning and the end of the existence of a human person: the mental subject (one capable of having phenomenal mental states, experiences) and the human being (a person) in the world, engaged in the development and reshaping of self-consciousness, other «person-making characteristics», and of his/her individual personality. Both entities have definite objective beginnings and endings, and both have important ethical intuitions bound to them. Plausibly, there is also a third entity that has these features – a human organism. At the earliest stage of a human life, there is a succession of the three moments marking

the beginning of each of these three entities.⁶ First, an organism emerges; at some later point, it acquires the properties that enable experiences, and thus a mental subject emerges; at a yet later moment, a child is born and gets confronted with the world and other human beings, and enters the process of socialisation and personality formation. At the end of a human life, there are three events marking the end of each of these entities, although these moments – all three, or two of them – often coincide: the moment when a human being irreversibly loses all features qualifying him or her as a person; the moment when a human being irreversibly loses phenomenal consciousness (the moment of his or her last experience); and the moment from which the human body (corpse) no longer qualifies as an organism. Now, instead of a barren verbal debate as to which one of these entities is a proper subject of the beginning of life and of death, coupled with a misguided assumption that all the ethical considerations concerned with the beginning of life and with death should be bound to these two moments, we had better discuss and clarify the ethical and legal significance of each of these three entities, and the beginning and the end of the existence of each of them. Once this is done, nothing substantial (rather than merely verbal) remains in dispute.

So, what is the ethical significance of the persistence (and the moments of its beginning and end) of human organisms, mental subjects and persons in the sense stipulated above? To begin with, why are they ethically significant? As far as I see it, two widely shared basic ethical intuitions can explain and justify this significance: one concerns mental subjects, and the other concerns the distinctively human mode of being associated with terms «person» and «personality».

The first intuition locates the root of ethics in compassion and considers as basic ethical requirements reducing and alleviating suffering and promoting pleasure and happiness. Insofar as non-human animals are capable of suffering and pleasurable sensations, this intuition applies to them as well as human beings. There may, and plausibly does, exist an ethically significant difference in degree: it is plausible that animals with more subtle and complicated nervous organisation have more intense sufferings and pleasurable sensations and emotions; however, there is no difference in kind between human beings and other sentient animals in that respect.

⁶I use the term «entity» in the sense «something», leaving open the question about the ontological status of this something – whether it is a substance, or a bundle of properties, or a stream of states, or a process, or a stage of a process, or anything else.

The second intuition holds that human life possesses a special value and dignity that does not pertain to other animals – a difference in kind rather than in degree. Human beings have it because they are drastically different from other animals in having «person-making characteristics» such as explicit self-consciousness and distinctively human mode of life. These distinctive features are typically implied by the term «person»; that is why we apply it to human beings but not to other animals.

A human being (organism) becomes a mental subject capable of experiencing suffering and pleasure from the moment of the emergence of the mental subject.⁷ However, it appears that the development of the features that make a human being a person begins later, from the moment of birth. At least, this follows from the naturalistic perspective, provided we do not make metaphysical assumptions grounded on religious faith rather than observable facts. If this is correct, then ethical considerations that apply to the human fetus at this stage (from its acquiring the capacity for experience to birth) are in principle the same as those that apply to other sentient animals. The distinctive (exceptional) value and dignity of human life come into effect only at the moment of birth. This logic should also apply to the final stage of life, if it happens that a human being irreversibly loses all person-making characteristics yet retains, for a time, phenomenal consciousness (capacity to experience pain, cold, hunger, and pleasurable sensations). In such cases, considerations of respect for the person that this human being once was (although is no longer) can provide good reasons for special treatment; but they likewise provide good reasons for special treatment of a human corpse. And by the same reasoning, the lives of human beings who are born so heavily mentally impaired that they are incapable of developing person-making characteristics that normally distinguish human beings from other animals does not have intrinsically the same value and dignity. Nevertheless, it may be reasonable to treat them *as if* they do – for pragmatic reasons and out of respect for humankind.

Things look very different in the religious perspective. If we assume that human mental subjects (souls) are *created by God as different in kind* from non-human animal mental subjects, then human life acquires its full value and dignity from the moment when the soul becomes embodied. Apart from such religious assumptions, it is unclear whether there can be any plausible considerations that would justify the idea that human mental

⁷I leave aside the question at issue between materialists and substance dualists – whether the organism becomes (identical with) mental subject, or it gets associated with a mental subject as a distinct entity (substance).

subjects are *different in kind* from other animal mental subjects *from the very beginning of their existence* (or from some other definite moment before birth), so that this difference underlies the exceptional value and dignity of human life. In the absence of such considerations, naturalistic and religious outlooks diverge fundamentally on the question of when a human life acquires the exceptional value and dignity: for the religious outlook, it should be the moment of the emergence (embodiment) of a mental subject (soul); for the naturalistic outlook (even if it is naturalistic substance dualism), it should be the moment of birth.

However, what about a human organism at the stage between the conception and before the emergence (embodiment) of a mental subject? As far as I can see, there is no reason to attribute any *intrinsic* ethical value to human life at this – vegetative – stage of the prenatal development of a human organism. We do not endow the life of an individual plant with any ethical value, and a human organism at this stage is not relevantly different, except in virtue of the fact that, *if it develops into a conscious human being and person*, then its healthy development (and actions conducive to it) will be beneficent for that conscious human being and person, whereas actions that ruin its health are harmful for that conscious human being and person. In other words, at the vegetative stage of the development of a human embryo/fetus, future parents, physicians and other participants in the process bear ethical, and ought to bear legal, responsibility before that future person for actions that are likely to have bad-or-good consequences for his/her health. They are praiseworthy for whatever good and culpable for whatever bad they do for the health (and hence, wellbeing) of the person that is going to be born.

The logic of this approach has several important consequences for bioethical debates.

First, because the life of an embryo/fetus at the vegetative stage has no intrinsic ethical value and dignity (that is, no value not derived from that of a person who will be born, *if he/she is going to be born*), there is no moral obligation (except perhaps before God, if one accepts certain religious assumptions) to ensure that a person will be born. That is, it is not ethically blameworthy (and should not be legally punishable) to make abortion at the vegetative stage of the development of an embryo/fetus. If the potential person-child is not born, there is no one before whom potential parents would be ethically responsible.

Secondly, the ethically relevant moment at which the ethical responsibility for the health of an embryo/fetus (if parents are going to give birth to it) comes into effect is *the moment of conception*, or the moment at

which future parents become aware of the conception. From that point onward, any harm inflicted upon the embryo/fetus can negatively affect the health of the future person that it is going to become. This allows us to dismiss, as ethically irrelevant, arguments to the point that a human organism, or a human being (where «the concept of the human being is used in a purely biological sense» [28, p. 28]), begins to exist at some later point.⁸

Thirdly, there is no ethical symmetry between the vegetative stage of the prenatal development of a human organism and the vegetative stage at the end of life, if that stage happens to take place. When a human being irreversibly loses consciousness in all its forms (becomes incapable of experiencing anything) but his/her body still functions in the purely vegetative way and meets biological criteria for being an organism, its ethical status is no different from that of a corpse. For all ethical and legal purposes, such a body/organism should qualify as a corpse. Accordingly, the moment of the irreversible loss of consciousness should count as death, with all its ethical and legal consequences. The artificial (medical) maintenance of such a vegetative existence is ethically unjustified, except at private expense in cases where there is an explicit living will (advance directive) from the deceased person or an explicit request from his/her close relatives. Spending public costs for this purpose is an ethically wrong waste of funds that could be spent on living people who need medical help. As a private matter, of a dead person who made appropriate directives in advance or his/her close relatives, it is the same as disposing of a corpse: the persons that have rights to dispose of it can arrange for its burial, cremation, mummification, or any other practice consistent with respect for a deceased person. The maintenance of the vegetative life-process should also be an option.

The thesis that the moment of the irreversible loss of consciousness should qualify as death was defended by a number of bioethicists. They also argue that the adoption of this position has an important consequence

⁸There is no consensus as to what this moment is supposed to be. So, Michael Quante argues that this should be the moment of «the initiation of the activity of the individual genome of this organism, which normally happens at the four to eight cell stage (between the second and fourth day after the fertilization of the egg-cell)» [28, p. 41]; Barry Smith and Berit Brogaard maintain that this should be the moment of the end of gastrulation, which is normally the sixteenth day after fertilisation) [34]; Lawrence Becker argued for the earliest time at which generative development of a human fetus can be completed, which is the beginning of the seventh month of pregnancy [1]; David DeGrazia argues for a span (rather than a moment) when the functional differentiations of the cells of the embryo develop, «between the sixteen cell stage and full differentiation» [5, p. 251-252].

concerning the (physiological) criterion of death: it requires the revision of the criteria so far adopted in the national legislations and adoption of *the higher brain – or rather consciousness-related – death standard*.⁹ In most countries, the legally adopted criterion is the so-called «the whole brain death standard», defined as a «catastrophic injury to all the major structures of the brain including the hemispheres, diencephalon, brainstem, and cerebellum» [35], in some countries – «brainstem death standard», that is, destruction of the brainstem. According to a recent worldwide review of protocols on determination of brain death, «of the 62 protocols (79%) that provided a definition of death, 54 (87%) referred to whole-brain death, and 8 (13%) referred to brainstem death» [16, p. 301]. However, these criteria are inadequate if death is identified with the irreversible loss of consciousness, because the neurological correlate of consciousness is not the whole brain or brainstem but the upper brain – namely, the cortex and associated structures. A human being can be in a permanent vegetative state (having irreversible loss of consciousness), and therefore be dead according to the consciousness-related (higher brain) death standard, while nevertheless he or she is still legally counted as alive under the whole brain standard and the brainstem standard – lower subsystems of the brain are functioning and keep most bodily functions afloat. Such a vegetative life, with no experience, has no ethical value and human dignity, whereas its maintenance involves the waste of expensive medical resources that could be used to save health and lives of other individuals.

The typical objection raised by the opponents of the consciousness-related death standard is that «it declares death in cases in which the brain stem remains intact and functional and the organism breathes spontaneously and successfully carries out all other somatic functions, apart from the generation of consciousness», so «it is obviously false to say that such an organism is biologically dead» [24, p. 181-182]. A more concise formulation is: «Death is the absence of life in an entity that was

⁹See, for example, works of H.T. Engelhardt [6], R. Veatch [37; 38; 39], J.C. Hoffman [11], M. Green and D. Wikler [10], K. Gervais [9], C. Machado [20; 21; 22], J. Lizza [17; 18], B. Sarbey [32; 33], P. Nowak [27], and the collection edited by R. Zaner [42] dedicated specially to the issue of getting «beyond whole-brain criteria» of death.

As for terminology, «the higher brain death standard» is widely used but rather imprecise, because it is not a matter of some part of the brain – the *higher brain*, or the *upper brain*, that is, the cerebrum – losing irreversibly *all* its functions but the matter of the brain irreversibly losing *higher functions* – those that involve *consciousness*. Although in fact, these functions are localised in the cerebrum, not all functions of the cerebrum are consciousness-related. It is possible that consciousness is irreversibly lost even while some functions of the cerebrum continue to be performed.

once alive. Biology is the study of life. Therefore, the definition of death should not involve non-biological concerns» [23, p. 20].

My response to this argument is that it is purely verbal. It assumes the rigid monosemy for the word «death» (that is, that there is a single legitimate meaning of the word «death», and that using this word in different contexts in somewhat different senses cannot be advisable) and is ethically irrelevant. As for the meaning of the word «death», as it is used in ordinary language, and its being «a biological phenomenon», I would first ask the question «Is consciousness (and hence, mental subject) a biological phenomenon?». It seems that it is: as far as I know, all (phenomenally) conscious entities are living beings (animals), and consciousness emerged generally at some stage of the biological evolution, and it emerges individually at some moment of a fetus' development. Now if consciousness is a biological phenomenon, then the emergence of individual consciousness (or a mental subject) and the irreversible loss of consciousness (that is, death according to the consciousness-related standard) is a perfectly biological phenomenon as well.

Michael Quante objects that «there is only one subject of human death, namely the human organism» [28, p. 88]. I think that this claim rests on a mistaken essentialist notion that there is some quasi-concrete thing called «death» rather than that there is a word «death» that is used in a certain conventional meaning or several meanings. In fact, the real use of the word «death» in ordinary language does not seem to support Quante's claim. Our ordinary language concept of death is not unequivocally referring to the end of life in the purely biological sense (the end of the existence of an organism). Consider, in particular, the following relevant semantic points.

1) We are not normally prone to describe the end of the existence of an individual plant as its death. «Death» seems more naturally applicable to humans and animals than to plants, and the likely reason for this is that humans and animals, unlike plants, possess (at least phenomenal) consciousness. However, it is not words that matter. Whether or not we describe the end of the vegetative life (of plants) as «death», we do not ascribe to it the ethical significance comparable with the ethical significance we ascribe to the death of a human person. Typically, we do not ascribe to the «death» of an individual plant any ethical significance at all (except for special cases when this particular plant has some special cultural or ecological significance). Note also that while we can, and often do, describe the process of plants' withering away as their «dying», there is no definite moment of a plant's «death». Arguably, the same generally

holds for vegetative life/death, and even more generally, for «life»/«death» in a purely biological sense (see footnote 10).

2) In the traditional religious perspective, human death is thought of as the departure of the soul, and arguably, the secular counterpart for this is the end of the existence of the mental subject, individual consciousness associated with the organism/body/brain. The commonly shared underlying view is that if a conscious being is no longer there (embodied) – whether because it departs to another form of existence or because it exists no longer – the human being is dead.

3) As John Lizza emphasises, it «has always been a commonsense understanding of death that did not depend on knowing a point at which the organism has irreversibly lost its integration as a whole, but has always involved recognition that conscious interaction with the human person is no longer physically possible». The underlying – perfectly traditional and commonsense – death-concept is that «a death has occurred because our relationship to the other has been permanently severed by the permanent loss of the biological means for such a relationship». This «civil meaning of death has always been a part of what the single word “death” has meant to us. [...] Our death has always been a “cultural” and biological event». It is not to say that biological notions «has not always been part of our understanding of what our death involves». It is rather that in past, before recent technological developments made it possible to «artificially sustain bodies in unprecedented ways», these biological and personal/civil/social features were tightly tied together, so that the moments when the former and the latter were irreversibly lost merged into a nearly same moment. Now that they are untied by advances in medical technology, «a single concept of death can no longer coherently hold together the various intuitions we have about death», and hence «[w]e should bifurcate the concept of death in a way that will make better sense of our different and in some ways inconsistent beliefs about death» [17, p.11-12]. It is this personal/civil death-concept that is ethically and socially significant, – in particular, for the legal definition of death.

4) The commonsense concepts of life and death, and the commonlanguage words to express these concepts, predate biology for many thousands years, and they did not have much to do with something like integrated functioning but had much to do with consciousness. Living beings – including plants, gods, and spirits – were thought of as having sensations, feelings and thoughts, and death was thought of

as the embodied-consciousness-terminating event – either (usually) as a matter of the consciousness-bearing entity, soul, leaving the body and departing to another world, or (sometimes) as a matter of there being no consciousness (sensations) anymore. (On this matter, it is advisable to heed to Socrates and Epicurus: «either death is a state of nothingness and utter unconsciousness, or, as men say, there is a change and migration of the soul from this world to another» [29, p.133-134]; «death is the privation of all sentience» [7, p. 651].) It is implausible that during a few last (scientific biology informed) centuries these commonlanguage words have lost this semantics.

I think that these considerations make it advisable to convene that the word «death» can be used in two senses, so that we can talk both of *the death of a person qua* a conscious being (mental death) and of *the death of an organism* (biological death). In the consciousness-related sense, the word «death» refers to the end of the existence of a conscious human being or non-human animal being *qua* a conscious being (a mental subject); on the biological meaning, it refers to the end of the existence of an organism.¹⁰ It is the former rather than the latter that is an appropriate focus for ethical concerns and legal regulations on such issues as those of

¹⁰In fact, the notion of biological death (the end of the existence of an organism) is itself vague: there is no definite single moment that clearly qualifies as the end of the existence of an organism (of any kind), because organisms do not end their existence by anything like momentary disappearance into nothingness. Some authors argued that biological death is a process rather than an event: «Clearly we are dealing here with a continuous process of growth and decay. There is no magic moment at which “everything” disappears. Death is no more a single, clearly delimited, momentary phenomenon than is infancy, adolescence, or middle age» [25, p. 695]. Those authors who argued for a biological definition of human death appeal to the continuation/cessation of integrated organic functioning; however, they advanced and argued for a number of different propositions as to how organism’s «integration» should be understood, and what functions are to count as integrative. As Karen Gervais points out, in a sense, even a decapitated human organism whose functions (such as oxygen assimilation, food-metabolization, blood circulation) are maintained in a more or less integrated way can count as biologically alive [9, p. 57]. Our common language concepts of death, organism, and integrity do not draw a clear borderline between life and death in a purely biological sense. This line, if it is needed for purposes of biological science, has to be drawn as a matter of biologists’ convention that is arguably most useful for those purposes.

Moreover, Lizza plausibly argues that «what it means for a living thing to be integrated as a whole depends on the sortal (kind) concept by which it is identified» [17, p. 1]. In other words, what it means for an organism to exist as an integrated whole depends on «a particular kind of living thing». For a human being, the capacity for consciousness is a very good candidate for being a necessary condition of appropriate (human-kind-specific) integratedness. If so, the most appropriate biological definition of death may turn out the consciousness-related definition.

the discontinuation of medical treatments and transplantation medicine.¹¹ What matters for the bioethical debate concerning death is not the correct sense of the word «death» but that, as Ben Sarbey observes, «there is a mismatch between our values and our legal definition of death»: «The current legal standard of total brain death is inconsistent with what we value in persons» [32, p.743], whereas the consciousness-related brain death standard fits our values much better.¹²

Ben Sarbey points out that the adoption of the consciousness-related death standard may be problematical because there are considerable practical (technological) difficulties in establishing «higher-brain death», although he notes that there are practical (technological) difficulties in establishing «whole-brain death» as well [32, p.750]. However, I think that the solution to this problem is straightforward: according to the consciousness-related standard, a person is considered dead if and only if it is ascertained, with an appropriate level of certainty, that the standard is satisfied. If such certainty is lacking, a person is considered alive. Moreover, it is implausible that establishing «higher-brain death» presents more difficulties than establishing «whole-brain death», for the simple reason that whenever «whole-brain death» is established, «higher-brain death» is also established by the same token. However, there is likely to be a considerable number of cases where the patient is not «whole-brain-dead» but is *ascertainably* (with an appropriate level of certainty) «higher-brain-dead».

¹¹One may note that it would be the same as convening to use the word «death» in one sense, of the end of the existence of an organism, and targeting the corresponding ethical and legal regulations not at the moment of death but explicitly at the moment of the irreversible loss of consciousness, perhaps introducing the special term for this moment. However, such a convention would be inconvenient and difficult to put into practice, for it would involve bulky changes in language, especially the language of law and medicine.

¹²Cf.: «When we speak of human death [...] [w]e are making a practical statement with policy implications. [...] human death is a social and moral concept quite beyond the biological. [...] the only reason the definition of death receives any attention at all in the realm of public policy is that the term summarizes and legitimates what might be called 'death behaviour', a radically different set of social relationships and actions» [39, p. 15-16].

«[C]hoosing a definition of death for public policy and other social purposes is, in fact, a philosophical, religious, or social choice. We should pick the definition that produces the most consistent and reasonable implications for how we should treat people. We are, in effect, trying to identify the moment at which society should decide that someone is no longer with us and that we should treat that person the way we treat the dead. [...] the choice of a definition of death is not a scientific one but a social one» [40, p. 8].

From the perspective of the approach developed in this article, there is yet another problem that, as far as I know, has not been explicitly discussed in the debate between the champions of the consciousness-related brain standard and other standards. They seem to overlook the distinction between «what make us a person» [32, p.747], which is distinctively human and explain why we do not qualify other animals as persons, and phenomenal consciousness, which both human beings and non-human animals possess. The situation seems possible when a human being irreversible loses distinctively human, person-making characteristics but is still capable of experiencing pain, cold, hunger, as well as pleasurable sensations or even emotions. If so, then instead of the dichotomy of personal and vegetative life, we have the trichotomy of personal, animal, and vegetative life. Accordingly, the ethical question arises: what should be the rights and obligations of society toward a human being in such a state, already not a person but still not a «vegetable»? I suggest that the solution should be that if there is an advance directive, it should be followed (including euthanasia); otherwise, society should maintain the life of such a human being, of humanly appropriate quality, while it is capable of experiencing anything. One can remark that this is not the way we treat lives of other animals, and ask about the reasons for such a privilege. I think that such a difference is justified as a sign of respect for the person that this human being once was, as well as respect for the human kind.

IV. Some residual issues

Two groups of residual issues must be addressed here in order to appreciate the proposed approach and its ethical consequences more precisely and fully.

The first concerns the possible divergence between the moments of the emergence of mental subject and of consciousness, and with the criteria by which we can identify the appropriate moment. Views diverge on these matters depending on our theory of mental subjects (substance dualistic theory: a mental subject is an ontologically simple entity-substance; materialistic theory: a mental subject is an organism/body/brain capable of experiencing; psychologistic view: a mental subject is a kind of psychological continuity) and on whether our outlook is naturalistic or religious. However, I will argue that these divergences can be reconciled.

The moment of the emergence of a mental subject can be either the same or somewhat earlier than the moment of the emergence of consciousness in the sense of the very first experience. On the psychological theory, they are the same; on the substance dualistic and materialistic theory, a temporal gap may occur between the emergence of a mental subject as something *capable of experiencing* and its first experiences. If such a gap exists, which of these two moments carries ethical significance? To answer this question, we have to pay notice to cognitive limitations. The point is that we cannot obtain the (first-person) evidence from an embryo/fetus about his/her experiences. All we can know (as far as there being a mental subject or consciousness is concerned) is whether there are physiological conditions that, according to the best scientific knowledge, are sufficient conditions for experiencing. (Plausibly, scientific knowledge about physiological conditions that underlie experiences of human persons after the birth should be also valid for the pre-natal stage of development.) Hence, the best practicable criterion of the existence of a mental subject is whether an organism meets these physiological conditions, and *for all practical concerns, the ethically significant moment is the one when the corresponding physiological conditions are in place, or are detected.*

However, can a substance dualist object that a mental subject (soul) may emerge (or get embodied) prior to the appearance of the physiological conditions? I think that although this is logically possible, it is highly implausible. Consider first the naturalistic (emergentist) variety of substance dualism. On this view, mental subjects emerge (in the strongest sense of popping up «out of nowhere») as distinct non-physical entities (substances) at a certain moment of physiological development according to a special psycho-physical law of nature. Since a mental subject is, *by definition*, an entity capable of experiencing, it is natural to suppose that the moment when he or she emerges should be the moment when there are physiological conditions that make experiences possible! Now consider the religious-creationist form of substance dualism. On this view, mental subjects are created and united with human bodies (brains) by God. When does this happen? *Prima facie*, the moment can be arbitrary: it is surely in the power of God to do this whenever He wants. However, it is implausible, from the religious standpoint, that God does such things (or anything at all) at haphazard. Rather, God does everything expediently at the proper time. The proper time for a human soul (mental subject) to be created and united with a human body (brain) is when this body (brain) is in the condition to do its part of the job of evoking experiences (consciousness). Thus, from both the naturalistic-emergentist and the religious creationist

perspectives, it is reasonable to suppose that a mental subject capable of experiencing (a soul) emerges or is created and united with a human brain at the moment when the brain structures causally responsible for experience are formed.

The second group of controversial issues is due to the significant divergence between the religious and naturalistic outlooks regarding the relative significance of the moments (1) of the emergence of a human mental subject and (2) birth. From the religious standpoint, the moment of the creation and embodiment of a human mental subject (that is, a human soul) should be the one at which the life of the human being acquires its full (exceptional, as compared to other animals) value and dignity, and so the moment of birth has no special ethical significance. From the naturalistic point of view, the prenatal human mental subject is not principally different in kind from its animal counterparts; hence, both moments – of the emergence of a mental subject and of birth – are ethically significant, but it is the latter rather than the former that confers the full (exceptional) value and dignity of a human life.

How should this divergence be *practically* resolved (in particular, in legal regulations of abortion and of end-of-life treatment) in a pluralistic society, both religious and naturalistic outlooks have many adherents? My suggestion is that the controversial issue should be practically resolved so that the life of a human individual was defended more rather than less. The regulations should target at the earliest beginning (the moment when a human being acquires the capacity for having experience) and, by default, the latest endpoint (the moment of the irreversible loss of this capacity).

In relation to abortion, this implies that it should be allowed only before an embryo's/fetus' brain has formed structures responsible for the capability of having experience. According to contemporary scientific assessments, first experiences (of pain) occur not earlier than after 20 weeks of gestation (see, for example, [2; 3; 13]),¹³ which is considerably later than the gestational limit of 12 weeks, within which abortion is allowed freely in most countries of Europe and North America. However, in most of these countries, abortion is allowed on specific grounds beyond this gestational limit and beyond 20 weeks – a practice that is ethically problematic.

In relation to the end of life, this implies that if a situation happens when a human being irreversibly loses higher forms of consciousness, which are distinctive of human persons (as compared to non-human animals), but

¹³Cf.: «Neurological evidence suggests that a fetus becomes sentient at some time between five and seven months' gestation» [5, p. 279].

retains capacity of having experience, his/her life should be, by default, sustained with the appropriate care. However, a person should be able to decide for oneself. The explicit will of a person formulated in advance should be supreme, that is, a person in such a situation should have the right to euthanasia in accordance with their advance directive.

References

1. *Becker L.* Human being: The boundaries of the concept. *Philosophy and Public Affairs*. 1975. Vol. 5(4). P. 335-359.
2. *Bellieni C.V.* New insights into fetal pain. *Seminars in Fetal and Neonatal Medicine*. 2019. Vol. 24(4).
3. *Brugger E.C.* The problem of fetal pain and abortion. *Kennedy Institute of Ethics Journal*. 2012. Vol. 22(3). P. 263-287.
4. *Butler J.* The Analogy of Religion. Oxford University Press, 2021 (1736).
5. *DeGrazia D.* Human Identity and Bioethics. Cambridge, 2005.
6. *Engelhardt H.T.* Defining death: A philosophical problem for medicine and law. *American Review of Respiratory Diseases*. 1975. Vol. 112(5). P. 587-590.
7. *Epicurus.* Letter to Menoecus. *Lives of Eminent Philosophers by Diogenes Laertius* (transl. by R. Hicks). Vol. 2. London: William Heinemann, New York: G.P. Putnam's Sons, 2025. P. 649-659.
8. *Gasser G., Stephan M.* Introduction. *Personal Identity: Complex or Simple?* Cambridge University Press, 2012. P. 1-17.
9. *Gervais K.* Redefining Death. New Haven: Yale University Press, 1986.
10. *Green M., Wikler D.* Brain death and personal identity. *Philosophy & Public Affairs*. 1980. Vol. 9(2). P. 105-133.
11. *Hoffman J.C.* Clarifying the debate on death. *Soundings*. 1979. Vol. 62(4). P. 430-447.
12. *Hume D.* A Treatise of Human Nature. Oxford University Press, 1978 (1739-40).

13. *Lee S.J.*, Ralston H.J.P., Drey E.A., Partridge J.C., Rosen M.A. Fetal pain. A systematic multidisciplinary review of the evidence. *JAMA*. 2005. Vol. 294(8). P. 947-954.
14. *Leibniz G.W.* Discourse on Metaphysics. Manchester: Manchester University Press, 1953. P. 1685-6.
15. *Leibniz G.W.* New Essays on Human Understanding. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. P. 1701-4.
16. *Lewis A.*, Bakkar A., Kreiger-Benson E., et al. Determination of death by neurologic criteria around the world. *Neurology*. 2020. Vol. 95 (3). P. 299-309.
17. *Lizza J.P.* Defining death: beyond biology. *Diametros*. 2018. Vol. 55. P. 1-19.
18. *Lizza J.P.* Persons, Humanity, and the Definition of Death. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.
19. *Locke J.* An Essay Concerning Human Understanding. Oxford University Press, 2008 (1690).
20. *Machado C.* A new definition of death based on the basic mechanism of consciousness generation in human beings. *Brain Death: Proceedings of the Second International Symposium on Brain Death*. Amsterdam: Elsevier, 1995. P. 57-66.
21. *Machado C.* Brain Death. A Reappraisal. Springer, 2007.
22. *Machado C.* Is the concept of brain death secure? *Ethical Dilemmas in Neurology*. London: W.B. Saunders Company, 2000. P. 193-212.
23. *Marquis D.* Death is a biological phenomenon. *Diametros*. 2018. Vol. 55. P. 20-26.
24. *McMahan J.* Brain death: metaphysics, morality, and law. *Philosophie: Grundlagen und Anwendungen* (ed. A. Beckermann, H. Tetens, and S. Walter). Paderborn: Mentis, 2008. P. 181-193.
25. *Morison R.S.* Death: process or event? *Science*. 1971. Vol. 173. P. 694-698.
26. *Noonah H.* Personal Identity. 3-rd ed. Routledge, 2019.

27. Nowak P. Death as the cessation of an organism and the moral status alternative. *The Journal of Medicine and Philosophy*. 2023. Vol. 48(5). P. 504-518.
28. Quante M. Personal Identity as a Principle of Biomedical Ethics. Springer, 2017.
29. Plato. Apology. *The Dialogues of Plato* (transl. B. Jowett). London: Oxford Unoversity Press, 1931. P. 109-135.
30. Perry J. (ed.) Personal Identity. University of California Press, 1975.
31. Reid T. Essays on the Intellectual Powers of Man. Cambridge University Press, 2011 (1785).
32. Sarbey B. Definitions of death: brain death and what matters in a person. *Journal of Law and the Biosciences*. 2016. Vol. 3(3). P. 743-752.
33. Sarbey B. The advantages of the higher brain criterion for determining death. *American Journal of Bioethics*. 2024. Vol. 24(1). P. 116-118.
34. Smith B., Brogaard B. Sixteen days. *Journal of Medicine and Philosophy*. 2003. Vol. 28(1). P. 45-78.
35. Spears W., Mian A., Greer D. Brain death: a clinical overview. *Journal of Intensive Care*. 2022. Vol. 10.
36. Swinburne R., Shoemaker S. Personal Identity. Blackwell, 1984.
37. Veatch R.M. Death, Dying, and the Biological Revolution: Our Last Quest for Responsibility. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1976.
38. Veatch R.M. The definition of death: ethical, philosophical and policy confusion. *Annals of the New York Academy of Sciences*. 1978. Vol. 315. P. 307-321.
39. Veatch R.M. The whole-brain-oriented concept of death: an outmoded philosophical formulation. *Journal of Thanatology*. 1975. Vol. 3(1). P. 13-30.
40. Veatch R.M., Ross L.F. Defining Death: The Case for Choice. Washington: Georgetown University Press, 2016.

41. *Warren M.* Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things. Oxford: Oxford University Press, 1997.
42. *Zaner R.M. (ed.)* Death: Beyond Whole-Brain Criteria. Dordrecht: Springer, 1988.

ПЕРСОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА АСОЦІЙОВАНІ БІОЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ: ПЛЮРАЛІСТИЧНИЙ ПІДХІД ДО ДІАХРОНІЧНОЇ ТЯГЛОСТІ ОСОБИ

Дмитро Сепетий

Анотація. У статті обговорюється взаємозв'язок між поняттям та філософськими теоріями персональної ідентичності, з одного боку, та біоетичними проблемами, з іншого. Запропоновано та обґрунтовано тезу, що дискусія стосовно етичних питань початку та кінця людського життя з точки зору персональної ідентичності серйозно страждає від неоднозначності термінів. Це зумовлює доцільність формування більш відповідного концептуального каркасу, в якому поняття «персональна ідентичність» замінюється трьома поняттями – людського організму, психічного суб'єкта та особи, що розуміється як людина у світі в процесі розвитку своєї особистості. Останні два поняття позначають найбільш ймовірних кандидатів на етичну значимість, яка зазвичай асоціюється з початком та кінцем існування людини, тобто з початком її життя та її смертю. На відміну від неоднозначного поняття «особа», як психічний суб'єкт, так і людина у світі в процесі розвитку своєї особистості, мають певні об'єктивні часові проміжки існування (обмежені об'єктивними моментами початку та кінця), які можуть бути наділені відповідним етичним значенням. Проте питання про те, з яким із цих понять має бути пов'язана повна (виняткова) цінність і гідність людського життя, є суперечливим: відповіді на нього виглядають відмінними в релігійній та натуралістичній перспективах. Практичне вирішення цієї суперечки в плюралістичному суспільстві (в якому і релігійний, і натуралістичний світогляди мають багато прибічників) може поєднувати більш безпечний, свідомість-орієнтований підхід до юридичного регулювання питань, пов'язаних з початком людського життя та смертю людини, та максимальний простір для особистого вибору.

Ключові слова: персональна ідентичність, діахронічна тяглість особи, особистість, демаркація, психічний суб'єкт, організм, смерть.

Надійшла до редакції 30 серпня 2025 р.

Прийнята до друку 08 листопада 2025 р.

Опублікована 20 грудня 2025 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>



dsepetij@ukr.net



<https://doi.org/10.31812/apm27.egw2dj71>

ЕСТЕТИЧНИЙ ВИМІР РАЦІОНАЛЬНОСТІ: КРАСА ЯК ІНВАРІАНТ ІСТИНИ

Галина Балута

Анотація. У статті аналізується проблема естетичних засад освітніх і наукових практик. Здійснено опис сучасного стану філософії науки, що характеризується плюралізмом раціональності та переглядом жорстких критеріїв класичної раціональності. Мета статті – обґрунтування естетичних засад раціональності і наукового пізнання. Під впливом континентального дискурсу наукове знання тлумачиться як форма життєвого світу або «мовна гра». Формується уявлення про раціональність поліфункціонального типу, що передбачає її багатомірні засади і конфігурації. Визначено, що наука включає творчий, естетичний компонент, що зумовлює системну перспективу. Естетичні рамки формують традицію досліджень, забезпечують форму інформаційного порядку, узгодженість і розвиток науки. Правила дослідження виступають творчим інструментом, подібно до «мовних ігор», що забезпечує можливість функціонування науки. У статті актуалізовано класичне онтологічне розуміння естетичних феноменів, запропоновано аргументи на користь ідеї конструктивної природи естетичного у науці шляхом аналізу поглядів представників сучасної науки та філософії науки, обґрунтовано, що через естетичні характеристики – гармонію, досконалість, симетрію та парадигматичний мовний каркас стає можливим функціонування парадигм раціональності; описано критерії натурфілософської естетики. Симетрія (інваріантність) репрезентована як ключовий критерій наукової естетики, на відміну від симетрії речей як геометричного принципу естетики. У сучасній філософії науки формується розуміння раціональності поліфункціонального типу, у якому поряд із логічними та методологічними чинниками дедалі більшого значення набувають естетичні засади раціональності та наукового пізнання, значення принципів симетрії набуває нового змісту.

Ключові слова: естетика, раціональність, істина, гармонія, краса, симетрія



Pulchritudo est splendor veritatis
(Краса – це сяйво істини)

Вступ. Серед тенденцій сучасної філософії науки помітно проявляється «гуманізація» – перехід до сприйняття науки як людиномірної цінності, що передбачає «розмивання» уявлень про раціональність та перегляд жорстких критеріїв наукової форми. Сучасні підходи тяжіють до ідеї, згідно з якою раціональність та альтернативні їй форми конструювання дійсності, зокрема, – естетичні, можуть розглядатись як цілком значущі для перебігу наукових трансформацій та результатів наукового пошуку. Однією з причин такого стану справ є «впливовий дискурс», що історично склався з XX століття: постмодерністські, постпозитивістські, феноменологічні програми сформували широку перспективу філософської дискусії щодо сутності науки, знання, раціональності та її маркерів. Однак, серед ключових проблем сучасної філософії науки досі постає класичне питання визначення критеріїв відбору адекватних наукових теорій. Такий добір передбачає розробку відповідної концепції раціональності, здатної враховувати динамічний та контекстуальний характер наукового пізнання, що для сучасної наукової спільноти передбачає врахування людиномірності наукової парадигми та поліфункціональності раціональності, а отже – й таких параметрів, які традиційно не вважалися істотно раціональними чи, тим паче, науковими.

Разом з тим, раціональність є константою європейської наукової і освітньої традиції, нерозривно пов'язаною з класичною науковою раціональністю та її базовими критеріями. Однак, сьогодні раціональність тлумачиться набагато ширше, адже вона не належить суто науковій царині. Зокрема, в освіті раціональність проявляється в різних формах: когнітивна, практична, комунікативна, соціальна, аксіологічна тощо. Такі прояви раціональності в освіті – це не лише логічна чи наукова правильність, але й культура мислення, яка поєднує знання і його логічні, етико-естетичні критерії, факти і цінності. Адже до освітнього контексту залучено буттєві цінності – істину, добро, красу, цілісність, досконалість та ін. Тож постає питання: чи втрачають освіта і наука стійкі наукові засади у результаті таких тенденцій? На нашу думку – навпаки, – орієнтація освіти й науки на буттєві цінності, включення людського і соціального виміру не лише збагачує

їх змістову площину, а й змінює сам спосіб мислення шляхом його розширення і урізноманітнення. Зокрема, історія науки свідчить про те, що естетичний вимір завжди займав чільне місце серед критеріїв раціональності, істинності, а пізніше й науковості. Так, пошук простоти і єдності у осмисленні світу та його закономірностей притаманний ще найпершим філософам. Однак, не втрачаючи своєї актуальності, естетичні принципи, що традиційно розглядались у якості критеріїв краси у європейській культурній традиції, активно обговорюються у сучасній філософії науки, виводячи раціональність за жорсткі межі її класичного варіанту. Таким чином, метою статті є обґрунтування естетичного виміру раціональності, освіти і науки у якості їх значущої характеристики.

Розвиток раціональності: плюралістичний підхід. Уявлення про раціональність помітно еволюціонувало, що призвело до виникнення різних парадигматичних концепцій і наукових стратегій. Досі функціонують підходи, які зберігають типові ознаки класичної жорсткої раціональності аристотелівського типу, що є константою у логічному позитивізмі і постпозитивістській настанові як її «м'який варіант». Принципово відмінною стратегією є плюралістичний підхід, який спирається на широку дефініцію раціональності, пропонує вихід за її межі. Однак, сучасний науковий дискурс інкорпорував не лише аналітичні дослідження, а й увібрав здобутки різноманітних напрямів континентальної філософії. Континентальний вплив зумовив орієнтованість науки на пошук антропологічних, соціокультурних чинників наукового розвитку, які набувають статусу його невід'ємної складової. Тому, сьогодні можна говорити про «герменевтичну» філософію науки, яка відсилає до праць М. Гайдегґера й Е. Гуссерля і передбачає не лише інтерпретацію наукових текстів, але й тлумачення самої природи та людського суб'єкта [1, с. 26].

Тенденція до заперечення «єдиновладдя» інтелектуальної основи науки на користь її соціокультурної генези й розуміння науки як утворення життєвого світу чи, наприклад, «мовної» гри зі специфічними вимогами «наукової» мови була зумовлена низкою концептів, і не завжди суто континентальних чи ірраціоналістичних. Підґрунтям до такого перегляду стали ідеї Л. Вітгенштейна про «мовні ігри», що показали специфіку функціонування парадигматичних правил та мовних каркасів; критична настанова К. Поппера і його послідовників, які актуалізували соціокультурний склад наукових програм; ідеї Е. Гуссерля, що полягали у «переоцінці цінностей» у ставленні до філо-

софських наук; постмодерністські аргументи, запропоновані М. Фуко, Ж. Дельозом, Ж.-Ф. Ліотаром та ін., які апелювали до звільнення від «міфу філософії розуму», зокрема у гуманітарних науках.

Становлення раціональності поліфункціонального типу. Раціональність поліфункціонального типу описує багатовимірну, багатозадачну та контекстуальну форму раціональності, що виконує низку паралельних функцій, залежно від ситуації, сфери діяльності та типу проблеми. Таке розуміння раціональності заперечує єдину модель раціонального мислення (класичну, інструментальну, постмодерну тощо), натомість пропонуються різні види раціональності для різних сфер (наука, етика, політика, мистецтво, буденність); різні стандарти обґрунтування, залежні від мети; гнучкість і адаптивність раціонального мислення. Поліфункціональна концепція раціональності виходить за межі класичного логічного чи формально-методологічного підходу, але не заперечує класичну раціональність, натомість акцентує і оприявлює її різні аспекти, зокрема ціннісний. Чи можна припустити поліфункціональний тип раціональності як універсальну раціональність, що може визначатися, зокрема, й естетичними рамками?

Ми вважаємо, що це не тільки можливо, але й має місце в історичному контексті, до того ж відповідний підхід має значне підґрунтя. Так, Е. Гусерль, реабілітуючи філософію як основу науки, порівнює сучасну науку з інтелектуальною культурою античності та Відродження і приходять до висновку, що однією з причин кризи наук є редукція сенсів, що передбачають розумний порядок буття, до фактів. «Жорстка» настанова призвела до втрати онтологічного порядку як «розумного втілення», редукції життєвих істин у їх зв'язку зі світом і людиною.

Наукова, об'єктивна істина полягає виключно в установленні того, що являє собою світ, чи то фізичний, чи то духовний, як факт. Але чи можуть світ і людське у ньому насправді мати якийсь сенс, коли науки приймають за істину лише такі-от об'єктивно встановлювані речі [2, с. 137].

Ж.-Ф. Ліотар звертає увагу на прагматичний, етико-естетичний аспект знання. На його думку легітимація знання пов'язана з чутливістю до форми, стилю, мовної гри, події. Описуючи набуття знання він звертається до категорії піднесеного – досвіду, який не можна повністю висловити чи підпорядкувати правилам.

Отже знання – це питання компетентності, яке виходить за межі простого визначення та застосування. Тобто критерій істини поширюється на застосування та визначення критеріїв ефективності (технічна

кваліфікація), справедливості та/або щастя (етична мудрість), краси звуку чи кольору (аудіо та візуальна чутливість) тощо [9, с. 18].

В.Гейзенберг у розділі «Роль нової фізики у розвитку людського мислення» відомої праці «Фізика і філософія: революція у сучасній науці» [7] міркує про те, що сучасна фізика відкрила можливість широкої перспективи осмислення відношень між людським духом і реальністю. Розширення горизонту пізнання підводить до думки, що наукові процедури і поняття, пов'язані з математичною схемою, є засобами моделювання феноменів реальності; життєвий світ і поняття повсякденної мови, утворені у безпосередньому зв'язку зі світом, акумулюють життєвий досвід і описують його як цілісну духовно-матеріальну систему у смислових формах. Разом з тим Гейзенберг зазначає, що у процесі наукової ідеалізації і вимоги точного визначення втрачається безпосередній зв'язок з реальністю, її духовними основами. Тож, з метою розгорнутої системної перспективи, він розглядає можливість включення фізичного знання в універсальну картину реальності, на відміну від суто наукової, що, на його думку, є обмеженою внаслідок опису дійсності мовою наукових понять [7, с. 197-200].

Необхідно звернути увагу, що система, яку варто розглядати відповідно до методів квантової механіки, насправді є частиною значно більшої системи, у підсумку – всього світу [...] Це формулювання безсумнівно правильно описує положення справ, бо система взагалі не могла би бути предметом вимірів і теоретичних досліджень, якщо б її не пов'язувала ніяка взаємодія з іншою більшою системою, частиною якої є спостерігач [7, с. 178].

Таким чином у філософію науки проникають ідеї, які функціонували в цьому горизонті як вторинні або неочевидні через різні причини. Все, що не підлягало формалізації чи логічній доказовості, вважалося другорядним; неформальні підходи та критерії іншого порядку були маргінальними як сфера внутрішнього досвіду або особистої автономії. Дійсно, тривалий час в історії науки не було ідеї, що можлива контекстуально гнучка поліфункціональна раціональність. Однак, розширення раціональності до поліфункціональної зберігає ключовий принцип класичної раціональності – цілісність, організованість, строгість наукового досвіду у якості ціннісного ядра.

Наука як естетична діяльність. Ключовим поворотом у філософських дискусіях, присвячених науці, була праця Т.Куна «Структура наукових революцій» [3], у якій репрезентовано механізми наукового прогресу, новий образ науки і наукової діяльності, творчої за своєю

природою. Кун вводить у науковий обіг поняття парадигми як інтелектуальної форми, принципу впорядкування інформації, доводить, що відмінність наукових шкіл криється не стільки у методі, а у способах бачення світу і наукової практики.¹

Кун зазначає, що наукова діяльність не є банальним збором фактів, а передбачає соціокультурний, творчий, естетичний компонент: пошук (відчуття) форми – способу, правил обробки і впорядкування інформації, адекватних світоглядній моделі, історичному тексту. Кун інтерпретує поняття «нормальної науки» та «парадигми» як утворень, які формують конкретні традиції наукового дослідження. Учені, в основі наукової діяльності яких однакові парадигми, спираються на ті самі правила і стандарти наукової практики. Ця спільність настанов і видима узгодженість, яку вони забезпечують, є передумовами для нормальної науки, тобто генези і наступності в традиції того чи того напрямку дослідження [3, с. 24]. Беручи факти для розв'язання проблем, парадигма породжує тенденцію до їхнього уточнення, розпізнання, зіставлення фактів з передбаченням наукової теорії у все ширшому колі ситуацій та подальшої розробки теорії. При цьому правила впливають із парадигм, але парадигми самі можуть керувати дослідженням навіть тоді, коли правил немає, – констатує філософ [3, с. 56].² Отже, правила наукового дослідження розглядаються як творчий інструмент за аналогією з головоломками чи «мовними іграми», описаними Л. Вітгенштейном; наукова парадигма формує науковий стиль, визначаючи не лише понятійно-категоріальний апарат, а й спосіб бачення реальності. Вона задає логіку пояснення, аргументації, спосіб рішення проблеми, оцінки факту як наукового. У різних парадигмах один і той самий феномен може набувати різного смислового відтінку і концептуального виміру.

Припустимо, що універсальним горизонтом наукового конструювання є естетичний горизонт – горизонт ціннісної (смислової) автономії, що уможливило комбінаторність пізнавальної активності за рахунок естетичних характеристик належного а priori: гармонії, досконалості

¹Зауважимо, що роль стимулятора творчих пошуків Т. Куна – як про це пише сам філософ – належала, зокрема, С. Кейвелу, який цікавився питаннями етики та естетики і прийшов до висновків, які багато в чому співпадали з точкою зору мислителя [3, с. 12-13].

²Справді, існування парадигми навіть неявно не припускало обов'язкової наявності повного набору правил. Кун зазначає: «М. Полянй блискуче розвинув дуже схожу тему, доводячи, що численні успіхи учених залежать від “прихованого знання”, тобто від знання, що визначається практикою і не може бути розроблене експліцитно» [3, с. 58]

(форми), симетрії, а також мовного каркасу. Естетична інтуїція дозволяє побачити закономірність там, де інші бачать хаос, відчуті красу структури ще перед її усвідомленням і доведенням, вибрати серед багатьох можливих моделей ту, що володіє внутрішньою гармонією. По суті, естетичне сприйняття передує істині, хоча ще не виражене у строгих поняттях, але формує евристики її оприявлення. Саме це робить можливим функціонування множини відмінних парадигм і їх результатів, на відміну від жорстких алгоритмів емпіричних наукових практик і наукової методології як рутинних інструментів наукового пошуку. Спробуємо продемонструвати це на підставі аргументів дослідників та відомих вчених.

Естетика як прототип раціональності. Антична філософія заклала початки розуміння філософії як науки про універсальні онтологічні засади, виражені математичними структурами, що передбачало етико-естетичну якість мислення та пізнання – відчуття належного у формі його причини блага – гармонійного поєднання краси, міри, істини.³ Показовим у цьому сенсі є піфагорійська етико-філософська система, у якій ідею квантифікації обґрунтовано як основу для розвитку математики, музики та філософії. Піфагорійські принципи світорозуміння у свою чергу впливали з ідеї єдності світу, людини як мікрокосмосу у макросвіті, можливо, запозичену зі східних релігійно-філософських систем. Гармонія як онтологічна константа передбачала не відстороненість абстрактної краси, а «примусову силу з'єднання різноманітного» [5, с. 126].⁴

Гармонія, виражена красою, тлумачилась греками як космічний порядок, який зберігає сталість розвитку. Принцип краси пов'язаний з ідею істини як єдності множинного, що генетично сягає філософії Платона, який обґрунтував картину реальності як онтологічну ієрархію у сукупності її зв'язків і рівнів. Платонівська (піфагорійська) модель постала у якості прототипу інваріантного, системного підходу у філософії. Ідеї Піфагора, Платона, Аристотеля заклали основи раціонального філософського мислення у якості нормативного.

³Як зауважує Я. Шрамко, філософія не може бути суто світоглядною наукою, «справжнє розуміння природи філософії можна досягнути лише з позицій її обґрунтування як особливої науки, що має власний предмет, який дозволяє точно з'ясувати її місце серед інших наук» [6, с. 112].

⁴«І. Кант задля обґрунтування цілісності філософської системи, а зовсім не від модерного інтересу до сфери мистецтва, змушений формувати припущення про трансцендентну єдність досвіду» [5, с. 129].

Кожна традиція формує специфіку раціональності, властиву її світоглядним настановам.⁵ Антична культура сформувала уявлення про «ейдетичний розум» як розумний порядок. Т. Лютий осмислює специфіку давньогрецької онтології таким чином:

У закономірності ейдетичного судження знаходять собі місце не тільки ейдос чи ідея Платона, але і космос натурфілософів, логос Геракліта, сферичне буття Парменіда, число Піфагора та форма Аристотеля. Кожне суще у визначенні буття є естетично завершеним образом, який споглядається розумом. Через це естетичні форми здобувають свою методичну суть [4, с. 18].

Тема «краси» що розкривається у варіантах гармонії, відображеною мисленням, звучить у філософії Піфагора, Платона, Аристотеля, Плотіна, М. Кузанського, Л.-Б. Альберті, Л. да Вінчі, Р. Декарта, І. Канта, О. Баумгартена. Наразі, гармонія і краса у сучасній науці знову усвідомлюються як естетичні конфігурації істини.

Історична спадковість естетичних засад раціональності виявляється у тяглому інтелектуальному русі від античності до сучасної науки, що демонструє незмінну роль гармонії як принципу пізнання й пояснення світу. Уже в піфагорійській традиції число й математична структура розумілися як онтологічна основа космосу, у якому порядок відповідає красі. Платон розвинув цю лінію, обґрунтовуючи єдність істини та краси в ієрархії Ідей, де космос постає як гармонійне та математично впорядковане ціле. Микола Кузанський, повертаючись до античної спадщини в новочасному контексті, трактував світ як нескінченну гармонійну єдність, доступну через математичне осягнення й інтелектуальну інтуїцію. Ця ідея гармонії ідеально відобразилася у працях Йоганна Кеплера, зокрема у «Гармонії світу», де пошук закономірностей руху планет був нерозривно пов'язаний із переконанням у математичній красі Всесвіту.

У Новий час Рене Декарт закріпив статус математичної моделі як універсальної мови природи, надаючи простоті, ясності та системності особливого значення як ознакам істинності. У XX столітті Альберт Ейнштейн підніс естетичний критерій до рангу наукового: загальна теорія відносності була для нього взірцем математичної краси, симетрії та внутрішньої неминучості, які засвідчували її істинність не менше, ніж експериментальні підтвердження. У сучасній науці Роджер

⁵ Як вважає Т. Лютий, треба враховувати вужчу специфіку поняття раціональності, що робить можливими нові композиції мислення, нові варіації реальності, залучає широку перспективу етимологічних, логічних, історичних аргументів, які «значною мірою порушують питання про логічний абсолютизм» [4, с. 18].

Пенроуз продовжує цю лінію, стверджуючи, що математична краса відображає глибинну структуру реальності і є одним з показників правильності теорії.

Актуальність класичної гармонії у сучасній науці пояснюється тим, що її принципи знаходять формалізоване вираження у поняттях симетрії, інваріантності та структурної простоти фундаментальних законів. Симетрії лежать в основі сучасної фізики елементарних частинок, калібрувальних теорій та моделей теоретичної фізики, забезпечуючи універсальність і стійкість законів природи незалежно від способу їх подання. Ідея інваріантності, засвідчує, що кожен закон збереження постає як наслідок певної симетрії, тобто як прояв глибинного, структурно впорядкованого порядку буття. Структурна простота — риса, властива рівнянням Максвелла, Дірака, Ейнштейна чи стандартній моделі, — виявляє, що найефективніші наукові пояснення ґрунтуються на мінімальності припущень та максимальній узгодженості теоретичних елементів. Саме тому класична ідея гармонії не лише не втрачає актуальності, а й стає дедалі важливішою для розуміння структури сучасної науки.

Усе це дозволяє побачити, що історична лінія від Піфагора до Пенроуза — це не просто послідовність імен, а свідчення стійкого переконання: краса, гармонія та симетрія є внутрішнім виміром раціональності, який визначає як форми наукового мислення, так і критерії оцінки наукових теорій.

Проблема краси наукової теорії. Що означає красиве мислення у науці? П. Дірак, К. Гедель, К. Поппер, Е. Вігнер, Г. Вейль, С. Вайнберг, В. Гейзенберг, Р. Пенроуз, Я. Стюарт та ін. є прихильниками естетичних критеріїв наукової культури. Сформованість естетичного смаку у науковому пізнанні реалізує низку важливих функцій феноменологічно-герменевтичної природи у відповідності з сучасними тенденціями розгортання архітектоніки багатомірної реальності у її зв'язках з суб'єктом пізнання. Наразі обговорюється точка зору, яка передбачає переоцінку наукових цінностей, перегляд абсолютизованої ролі емпіричного базису, який тривалий час розглядався як єдина підстава наукової достовірності. Адже саме цей емпіризм призвів до *«екзистенціальної втрати»* науки, замкненої у межах досвіду й спостережуваної реальності, обмеженої поняттями простору, часу, матерії, причинності. Вузькість і застиглість таких рамок, по суті, виключили з наукового дискурсу ключові поняття повсякденної мови, редукуючи їх до фізико-хімічних процесів, детермінованих законами

природи та причинності. На противагу цій тенденції С. Вайнберг зазначає:

Однак у цьому [XX] столітті, як ми бачили у випадках загальної теорії відносності та електрослабкої теорії, консенсус на користь фізичних теорій часто досягався на основі естетичних суджень до того, як експериментальні докази цих теорій стали справді переконливими. Я бачу в цьому надзвичайну силу фізичного почуття краси, що діє разом з вагою експериментальних доказів, а іноді навіть всупереч їй [12, с. 130].

Постає питання: чи можна розглядати красу чи її прояви як універсальний принцип, що об'єднує систему методологічних засад науки? Які аргументи підтверджують цю точку зору? І, зрештою, хто із сучасних філософів і науковців є прибічником розуміння науки як феномена, що за своєю суттю є естетичним? Спробуємо дати відповідь.

Вайнберг приділяє особливу увагу принципам краси наукової теорії, розглядаючи її як один із ключових критеріїв оцінки наукових результатів, а також як чинник наукового прогресу. Учений доводить, що почуття прекрасного може бути плідно використане як орієнтир на шляху до «остаточної теорії», адже саме воно допомагає розпізнати гармонію і внутрішню узгодженість теоретичних побудов. Він приходить до висновку, що теоретичні міркування, експериментальні дані та естетичні судження нерозривно пов'язані між собою, формуючи цілісний процес наукового пізнання.

Розмова про важливість краси у фізиці не повинна розглядатися як несерйозна, хоча й може бути так сприйнята. Так, зі спогадів Вайнберга:

У 1974 р. Пол Дірак приїхав у Гарвард, щоб розповісти про свою історичну роботу, яка стала однією з основ квантової електродинаміки. В кінці свого виступу Дірак звернувся до старшокурсників і порадив їм більше думати про красу тих рівнянь, які вони досліджують, а не про їх смисл. Це була не краща порада для студентів, однак пошук краси у фізиці червоною ниткою пронизує всі праці Дірака, і взагалі складає важливу сторінку історії фізики [12, с. 132].

Тож, що таке красива теорія? Анрі Пуанкаре визнав, що дуже складно визначити поняття математичної краси, але це відноситься і до будь-якого іншого типу краси. Однак, Вайнберг для себе це визначив дуже чітко: краса фізичних теорій – це краса простоти та неминучості – краса ідеальної структури, краса того, що все поєднується, краса того, що нічого не змінюється, логічна жорсткість. Це класична краса, яка є лаконічною і водночас досконалою. Отже

йдеться про універсальну стійку якість функціонування фізичних законів, що робить їх незмінними, жорсткими.

Естетичні критерії не можна зводити до «естетизму» чи суб'єктивних уподобань дослідника. У науковому дослідженні естетичний смак постає як особливий когнітивний інструмент, що допомагає розпізнавати внутрішню узгодженість уможлиднених конструкцій, бачити структурні відповідності та передбачати формальну елегантність майбутніх теорій. У цьому сенсі естетичне відчуття є не прикрасою науки, а функцією доступу до багатовимірного світу. Краса виступає своєрідною «попередньою формою істинності», сигналом того, що теорія вписується у глибинні патерни реальності. Поряд з науковцями, які лише «вловлюють» естетичний вимір істини, примітною є позиція Вайнберга, для якого красива теорія – це теорія, яка постає неминучою, такою, що не лише пояснює явища, а й розкриває внутрішню закономірність і «правильність» світу. У цій неминучості виявляється класична краса – лаконічна, струнка, здатна поєднати великі обсяги різноманітного знання у простій, але фундаментальній формулі.

Наукова естетика та її виміри. «Наукова естетика» – умовний концепт, який поєднує традиційне розуміння естетики з науковим пізнанням, логікою та структурованістю знань; відображає красиве мислення науковця, розглядає естетичні характеристики наукових теорій. У контексті науки вона розглядає естетичні властивості наукових теорій, моделей, методів та відкриттів. Основна ідея полягає в тому, що наука не лише прагне до істини, але й має певну «красу», гармонію, симетрію та простоту, що робить її більш зрозумілою і переконливою.

Наукова естетика має різні виміри, наприклад, можна міркувати про естетичну якість, яку математики або фізики називають елегантністю – просте доведення складної ідеї. Концепція математичної елегантності, окрім естетичного, включає також і прагматичний компонент, – доведення або обчислення є елегантним, якщо за його допомогою досягається потужний результат за мінімальної кількості ускладнень [12, с. 134]. Проте для красивої теорії є неов'язковими елегантні рішення, серед ключових її атрибутів: простота ідей, на відміну від простоти механічної, яку можна оцінити, обчисливши кількість рівнянь або символів. Так, порівняння теорії Ньютона та Ейнштейна у відповідності з принципом простоти, дозволяє вважати теорію Ейнштейна такою, що володіє естетичними перевагами через простоту її головної ідеї про еквівалентність тяжіння та інерції [12,

с. 135]. Таким чином, раціональність полягає не лише у логічній правильності міркувань, а у їх ясності і простоті. Цінність простоти і ясності як естетичних вимірів раціональності обґрунтовує К. Поппер, наголошуючи на їх універсальності, економії мислення за рахунок збільшення їх емпіричного змісту в процесі перевірок.

Кожне вдосконалення ясності має саме по собі інтелектуальну цінність, збільшення точності має лише прагматичну цінність як засіб досягнення певної мети [10, с. 14].

Як вже було зазначено, ознакою «красивої» теорії є відчуття неминучості та завершеності, яке вона викликає, – тобто її семантична і логічна когерентність, внутрішня узгодженість і повнота. Говорячи мовою естетики, «відчуття форми», що передбачає естетичний смак та естетичний досвід дослідника. Як писав про загальну теорію відносності Ейнштейн:

Головною привабливою рисою теорії є її логічна повнота. Якщо хоч один з її висновків виявиться неправильним, теорію слід скасувати; схоже, що підправити її, не зруйнувавши логічну структуру, неможливо (цит. за: [12, с. 135]).

Естетика, інтегрована в інтуїтивний горизонт мислення, виконує прогностичну та евристичну функції – формує «відчуття неминучості» як ознаку істинності. Як слушно зауважує С. Вайнберг, хоча ми ще не маємо чіткого розуміння того, коли саме варто покладатися на почуття краси, у фізиці елементарних частинок естетичні судження дедалі частіше виявляються дієвими. Це свідчить про те, що науковий пошук рухається у правильному напрямку, – до істини, що постає як символ краси, теоретичної досконалості ідеї.

Одна спільна властивість надає загальній теорії відносності і стандартній моделі риси неминучості і простоти: і та, і інша теорії підпорядковані принципам симетрії [12, с. 136].

Отже, наукова естетика постає як система певного відчуття та інтуїції, що виступають підґрунтям норм мислення, формують стиль наукової творчості та визначають теоретичні горизонти, й, таким чином, відіграють істотну парадигмальну роль. Витоки ідеї естетичності науки сягають античної ідеї космічної гармонії, але в сучасних умовах вона набуває нового значення: симетрії та інваріантності стають центральними принципами фундаментальної фізики; простота – одним з головних критеріїв теоретичної елегантності; структурна досконалість – умовою загальної прийнятності моделі. Таким чином, наукова

естетика, «естетика науки», або – якщо прихильникам позитивізму буде зручніше так назвати: «чуттєве сприйняття теорії» виконує істотну епістемологічну функцію, оскільки допомагає орієнтуватися у виборі між конкуруючими теоріями, сприяє формуванню інтуїцій і евристичних стратегій, а також відображає закономірності реальності, які найповніше розкриваються через математичні структури.

Симетрія. Симетрія посідає унікальне місце в сучасній філософії науки, оскільки виступає точкою перетину аналітичної та континентальної традицій, поєднуючи формальну строгість математичних структур із феноменологічним розумінням упорядкованості світу. В аналітичній перспективі симетрія постає як властивість теорії, що гарантує її інваріантність, логічну узгодженість та стабільність законів за умови перетворень.⁶ Натомість у континентальному дискурсі вона розуміється як умова смислової впорядкованості та когерентності досвіду, форма гармонії, що забезпечує можливість світу бути зрозумілим і передбачуваним для суб'єкта. Незважаючи на різні епістемологічні передумови, обидві традиції збігаються у визнанні симетрії як фундаментального принципу конструювання наукової реальності.⁷

Саме завдяки цій здатності інтегрувати різні раціональні стратегії симетрія стає ключовим елементом раціональності поліфункціонального типу. Вона поєднує логічно-формальні, онтологічні, інтерпретативні та естетичні засади наукового пізнання, демонструючи, що сучасна раціональність більше не зводиться до одновимірних критеріїв класичної науки. Симетрія виступає тим інваріантом, який дозволяє різним формам раціональності працювати спільно: математична інваріантність підтримує онтологічну сталість, естетична впорядкованість забезпечує евристичне бачення, а феноменологічна структурність — смислову узгодженість теорії з людським досвідом.

⁶Йдеться про математичні та фізичні перетворення, за яких форма закону залишається незмінною: зсуви, обертання, перетворення Лоренца, калібрувальні перетворення тощо. Наприклад, рівняння Максвелла зберігають свою структуру при зміні системи координат або при перетвореннях Лоренца, що засвідчує інваріантність електромагнітних законів.

⁷У континентальній філософії (Гусерль, Хайдегер, Гадамер) симетрія не зводиться до геометричної рівності, а розуміється як форма впорядкованості феноменального світу. Вона забезпечує впізнаваність і повторюваність явищ, а отже — можливість їхнього осмислення. Так, гусерлівська ідея «ідентичності у множинності» описує спосіб, у який свідомість утримує стабільну структуру предмета через варіації точок зору, – така інваріантність і є проявом симетрії як умови узгодженості досвіду.

У цьому сенсі естетичне розуміння науки виявляється не периферійним, а засадничим для наукової парадигми сучасності. Симетрія — у своїх логічних, математичних та естетичних модусах — формує той каркас, на якому тримається сучасна наукова теорія: від найзагальніших принципів фізики до способів осмислення реальності у ширших філософських горизонтах. Саме тому аналіз симетрії дозволяє побачити глибинну спорідненість різних інтелектуальних традицій та окреслити новий рівень наукової раціональності, що інтегрує строгість, інтуїцію, красу та інтерпретацію в єдину когнітивну структуру.

Симетрія є універсальним принципом побудови філософських і наукових теорій. У природничих і точних науках симетрію як інваріантність досліджували такі науковці як Е. Галуа, Ф. Кляйн, А. Тьюрінг, Е. Нетер, Г. Вейль та ін. Принцип симетрії у естетиці – принцип гармонійної організації явища, а в науці – властивість феномена залишатися незмінним, незалежно від способу його представлення у просторі; симетрія (інваріантна властивість) у природі – це симетрія законів. Існують різні типи симетрій. З одного боку, симетрія може бути властивістю істини. Це означає, що істина має інваріантний характер – має місце сталість істини в умовах різних типів симетрій, зміні системи опису. З іншого боку, на структурному рівні симетрію та інваріантність варто відокремлювати. Разом з тим, відношення симетрії між математичним ідеями і фізичним світом, так само як симетрія між нашим почуття краси і найбільш глибокими і важливими математичними формами є важковирішуваною загадкою, – вважає Я. Стюарт [11].

Можна споглядати нескінченне розмаїття способів, у яких краса й істина взаємно висвітлюють одна одну, однак природа зв'язку між красою та істиною, у якому перетинаються математика, логіка, фізика, онтологія та епістемологія, залишається нез'ясованою. Попри можливість численних інтерпретацій, жодна з них не вичерпує глибин цього відношення.

Я. Стюарт у праці «Чому краса є істиною: історія симетрії» пише:

Наслідки із симетрії для фізики, а насправді і для науки в цілому, залишаються у достатній мірі недослідженими. У фізиці краса не дає автоматичної гарантії істини, але їй сприяє. В математиці краса повинна бути істинною – оскільки все хибне потворне. Фундаментальним поняттям і теорією, що узагальнює поняття симетрії та перетворень є теорія груп [11, с. 280].

Симетрія традиційно розглядається як один із ключових принципів у західно-європейській естетичній парадигмі, на відміну від асиметрії,

що є необхідним атрибутом східного світорозуміння. Однак «симетрія речей» відрізняється від натурфілософської симетрії.

Симетрія законів природи – це твердження, що при певній зміні точки зору, з якої спостерігаються природні явища, знайдені при цьому закони природи не змінюються [12, с. 137].

Принципи натурфілософської симетрії надають теоріям певну жорсткість, що є одним із критеріїв «краси фізичних теорій». Згадаймо третій закон Кеплера, відомий як «закон гармоній», сформульований у «*Harmonices Mundi*» («Гармонія світу», 1619 р.). Кеплер пояснював закони руху планет у термінах гармонії, божественного порядку і математичної краси, але не мав пояснення, чому саме планети рухаються так. Кеплер обґрунтував емпіричні закони руху планет (з дослідження спостережних даних), а пізніше Ньютон – побудував теоретичну основу, довівши, що ці закони випливають із єдиного універсального закону гравітації та законів механіки. Таким чином, математична краса фізичних теорій спирається на прості фундаментальні принципи, однак зберігається навіть тоді, коли ці принципи виявляються неточними. Ще одним яскравим прикладом є теорія електрона П. Дірака. Математичний формалізм діраковської теорії залишився як суттєва складова квантової теорії поля. Таким чином, математичні структури, розроблені для втілення фізичних принципів, проявляють своєрідну «рухливість»: їх можна переносити з однієї концептуальної площини у іншу, і вони здатні виконувати різні функції. Фізичні принципи породжують гармонійні структури, які продовжують існувати навіть тоді, коли самі принципи відмирають [12, с. 149].

Принцип симетрії (інваріантності) є ключовим у філософській рефлексії Е. Вігнера. Міркування вченого репрезентують ідею про те, що існує ієрархія знань, що просувається від подій до законів природи, а від останніх до принципів незмінності; закони природи мають інваріантну структуру [13, с. 6].⁸ Як зауважував Вігнер, міркування про інваріантність відігравали важливу, але все ж вторинну роль у класичній фізиці. Основна увага зосереджувалася на законах природи, тоді як принципи інваріантності могли, як побічний продукт, виводитися з цих законів. Означення принципу інваріантності для рівнянь Максвелла було визнане лише Альбертом Ейнштейном, який у своїй

⁸Згідно з теоремою Нетер, кожна неперервна симетрія фізичної системи відповідає певному закону збереження. Ця залежність свідчить, що структурна краса теорії необхідна умова її внутрішньої істинності.

спеціальній теорії відносності постулював їхню загальну валідність. Відтоді постулати інваріантності дедалі частіше застосовувалися для відкриття правильних законів природи, а не випадкових узгоджень, – найбільш помітно самим Ейнштейном під час розроблення загальної теорії відносності. Як зазначав також Вігнер, закони збереження інтуїтивно визнавалися ще задовго до того, як їх пов'язали з симетріями фізичних систем [8, с.194]. Отже критерієм істини є інваріантність, що поєднує естетичний та епістемологічний модуси пізнання. Таким чином формулювання нових законів можливе на підставі принципу інваріантності. Власне, закони природи не могли б існувати поза ним. Гіпотетичне відкриття універсального закону природи передбачало б зведення множини інваріантностей до системи математичних перетворень, які зберігають інваріантність цього універсального закону.⁹ У сучасному науковому дискурсі значення принципів симетрії набуло нового змісту, позначивши перехід до вищого рівня теоретичного узагальнення.

Висновки та узагальнення. Сучасна наука демонструє стійку тенденцію до «гуманізації», що виявляється у відмові від монополії класичної жорсткої раціональності та визнанні поліфункціонального характеру раціональності. Відтак, наука дедалі більше розглядається як людиномірний феномен, занурений у контекст життєвого світу, культури, цінностей і смислів, зокрема і такий, що включає естетичний вимір як парадигмально значущий.

Концепція раціональності поліфункціонального типу дає змогу інтегрувати до наукового дискурсу ті виміри, які раніше вважалися периферійними або несуттєвими – зокрема, етичні, комунікативні, аксіологічні та естетичні. Такий підхід не заперечує класичну раціональність, а радше розгортає приховані тенденції, зберігаючи принципи цілісності, строгості й організованості наукового досвіду як її ціннісне ядро.

Естетичний вимір науки як такий має глибоке історико-філософське підґрунтя: від античних уявлень про гармонію, міру та ейдетичний розум до сучасних концепцій краси математичних і фізичних теорій. Піфагорійська, платонівська й подальші традиції сформували прототип раціональності як естетично структурованого мислення, у якому істина і краса постають взаємопов'язаними модусами освоєння

⁹У структурі наших знань про навколишній світ класичні принципи інваріантності або симетрії посідають рівень, що стоїть на два щаблі вище за емпіричні спостереження [13, с. 31-33].

реальності. Сучасні підходи активно актуалізують і теоретично артикулюють цю спадкоємність. Відтак, наука постає як естетична діяльність, у якій краса виконує функцію внутрішнього критерію раціональності та істини. Естетичні параметри – простота, елегантність, завершеність, симетрія, логічна жорсткість – виконують евристичну, прогностичну й селекційну функції у доборі й визнанні наукових теорій. Вони спрямовують науковий пошук, формують «відчуття неминучості» теоретичних побудов і виступають своєрідною «попередньою формою істинності». Зокрема, принципи симетрії та інваріантності відіграють роль ключових естетико-епістемологічних інструментів. Краса розуміється як прояв інваріантної структури, що поєднує онтологічний, математичний і пізнавальний рівні.

Таким чином, естетичний вимір раціональності, науки й освіти слід розглядати як сутнісну, а не периферійну характеристику сучасної наукової культури. Він не підриває наукові стандарти й не замінює емпіричні критерії, а розширює їх, долаючи редукціонізм і одновимірність класичної моделі раціональності. Наука як естетична діяльність постає простором, де істина відкривається через красу структур, гармонію форм та внутрішню неминучість теоретичних рішень, а раціональність набуває справді поліфункціонального, людиномірного характеру.

Література

1. Абдула А. Сучасна філософія науки: передумови формування та основні напрями. *Актуальні проблеми духовності*. 2023. № 24. С. 23–44.
2. Гусерль Е. Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія. Вступ до феноменологічної філософії / Пер. з нім. Р. Скакун. *Філософська думка*. 2002. № 3. С. 134–149.
3. Кун Т. Структура наукових революцій. Київ: Port-Royal, 2001.
4. Лютий Т. Розумність нерозумного. Київ: Паралап, 2007.
5. Павлова О. Актуальність естетичного. *Філософська думка*. 2013. № 3. С. 124–133.
6. Шрамко Я. Філософія: наука чи світогляд? *Актуальні проблеми духовності*. 2010. № 11. С. 98–112.

7. *Heisenberg W.* Physics and Philosophy. The Revolution in modern science. New York : Harper & Row, 1962.
8. *Kirchemann P.* Symmetries and reflections. Review: «Scientific essays E.P.Wigner. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1970». *Studies in History and Philosophy of Science*. 1973. Vol. 4(2), P. 193-207.
9. *Lyotard J.-F.* The Postmodern condition: A Report on Knowledge. Minnesota : Manchester University Press, 1984.
10. *Popper K.* Unended quest. An intellectual autobiography. Routledge, 1992.
11. *Stewart J.* Why beauty is truth. A history of symmetry. New York : Basic Books, 2007.
12. *Weinberg S.* Beautiful theories / Dreams of a final theory: the search for the fundamental laws of nature. New York : Pantheon books, 1992. P. 132-165.
13. *Wigner E.P.* Symmetries and reflections: scientific essays. Bloomington & London : Indiana University Press, 1967.

References

1. *Abdula A.* Suchasna filosofiya nauky: peredumovy formuvannya ta osnovni napryamy. *Aktualni problemy dukhovnosti*. 2023. № 24. S. 23–44.
2. *Heisenberg W.* Physics and Philosophy. The Revolution in modern science. New York : Harper & Row, 1962.
3. *Husserl E.* Kryza yevropeyskykh nauk i transtsendentalna fenomenologiya. Vstup do fenomenologichnoyi filosofiyi / Per. z nim. R. Skakun. *Filosofska dumka*. 2002. № 3. C. 134-149.
4. *Kirchemann P.* Symmetries and reflections. Review: «Scientific essays E.P.Wigner. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1970». *Studies in History and Philosophy of Science*. 1973. Vol. 4(2), P. 193-207.
5. *Kun T.* Struktura naukovykh revolyutsiy. Kyiv : Port-Royal, 2001.

6. *Lyotard J.-F.* The Postmodern condition: A Report on Knowledge. Minnesota : Manchester University Press, 1984.
7. *Lyutyi T.* Rozumnist nerozumnoho. Kyiv : Parapan, 2007.
8. *Pavlova O.* Aktualnist estetychnoho. *Filosofska dumka*. 2013. № 3. S. 124–133.
9. *Popper K.* Unended quest. An intellectual autobiography. Routledge, 1992.
10. *Shramko Ya.* Filosofiya: nauka chy svitoglyad? *Aktualni problemy dukhovnosti*. 2010. № 11. С. 98–112.
11. *Stewart J.* Why beauty is truth. A history of symmetry. New York : Basic Books, 2007.
12. *Weinberg S.* Beautiful theories / Dreams of a final theory: the search for the fundamental laws of nature. New York : Pantheon books, 1992. P. 132–165.
13. *Wigner E.P.* Symmetries and reflections: scientific essays. Bloomington & London : Indiana University Press, 1967.

THE AESTHETIC DIMENSION OF RATIONALITY: BEAUTY AS AN INVARIANT OF TRUTH

Halyna Baluta

Abstract. The article examines the problem of the aesthetic foundations of educational and scientific practices. It provides an outline of the current state of the philosophy of science, which is characterized by a pluralism of rationality and a revision of the rigid criteria of classical rationality. The aim of the article is to justify the aesthetic foundations of rationality and scientific cognition. Under the influence of continental discourse, scientific knowledge is interpreted as a form of the lifeworld or as a «language game». The notion of polyfunctional rationality is developed, implying its multidimensional bases and configurations. It is demonstrated that science includes a creative and aesthetic component that determines its systemic perspective. Aesthetic frameworks shape research traditions, provide the form of informational order, coherence, and the development of science. Research rules function as creative instruments, analogous to «language games», thus enabling the operation of scientific inquiry. The article actualizes the classical ontological understanding of aesthetic phenomena, offers arguments in support of the constructive nature of the aesthetic in science through an analysis of views held by representatives of contemporary science and the philosophy of science, and substantiates that through aesthetic characteristic – harmony, perfection, symmetry, and the paradigmatic linguistic framework – the functioning of rationality paradigms becomes possible. Criteria of natural – philosophical aesthetics are outlined. Symmetry (invariance) is presented as a key criterion of scientific aesthetics, in contrast to the symmetry of things understood as a geometric principle of aesthetics. In contemporary philosophy of science, an understanding of polyfunctional rationality is emerging, in which, alongside logical and methodological factors, the aesthetic foundations of rationality and scientific cognition are acquiring increasing significance, and the role of symmetry principles has gained new meaning.

Keywords: aesthetics, rationality, truth, harmony, beauty, symmetry.

Надійшла до редакції 14 листопада 2025 р.

Прийнята до друку 30 листопада 2025 р.

Опублікована 20 грудня 2025 р.

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/10.31812/apm27.v6jegy43>

АКАДЕМІЧНА ДОБРОЧЕСНІСТЬ ЯК ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА

Оксана Панафідіна

Анотація. Стаття присвячена аналізу проблеми академічної доброчесності з філософсько-антропологічної перспективи. Застосування логіки цілісності та антиесенційного підходу дозволило автору представити доброчесність як системну належну властивість, набуття якої потребує значних вольових зусиль. У статті встановлено концептуальну спорідненість поняття доброчесності з розумінням характеру у І. Канта як способу мислення (*Denkungsart*), що визначає спосіб дії. На цій підставі запропоновано прояснити і розширити зміст поняття доброчесності, залучивши кантівську концепцію способу мислення та його удосконалення, а також поняття інтелектуального характеру й епістемічних чеснот. Інтелектуальний характер інтерпретується, спираючись на диспозиційний підхід до розуміння інтелекту Р. Рітчхарта і на традицію епістемології чеснот. У статті запропоновано класифікувати епістемічні чесноти на три групи, що корелюють із максимами І. Канта: самостійного, розширеного та послідовного способу мислення. Окрема увага приділена моральній цілісності та з'ясуванню її місця у структурі характеру у зв'язку з кантівською концепцією революції в умонастрої (*Gesinnung*). Зрештою, академічна доброчесність представлена у двох модусах: як укорінена в характері внутрішня інтелектуально-моральна цілісність епістемічного дієвця та як її інституційне втілення в академічних практиках спільнот дослідників у науковій, освітній та організаційній сферах. Акцент на діях з академічною доброчесністю зміщує фокус із декларованих норм на сформовані диспозиції мислення і поведінки, що проявляються в процесі створення, поширення й організації знання. Такий підхід пропонує нову перспективу осмислення умов можливості академічної доброчесності, за яких доброчесні дії стають внутрішньо мотивованими.

Ключові слова: академічна доброчесність, спосіб мислення, епістемічний дієвець, інтелектуальний характер, епістемічні чесноти, моральна цілісність, Імануель Кант.



Вступ

Поняття академічної доброчесності останніми роками набуло ознак своєрідної «моди». Вищі навчальні заклади ухвалюють Кодекси академічної доброчесності, у навчальні програми вводяться курси з академічного письма, професійної етики, права інтелектуальної власності. В освітньому та науковому середовищі активно застосовуються антиплагіатні системи, все частіше акцентується на необхідності дотримання етичних стандартів дослідження, використання цифрових технологій, зокрема генеративного штучного інтелекту, та публікацій. Грантові програми й рецензійні процедури апелюють до критеріїв доброчесності як до формальної вимоги. У науковому середовищі практикують позбавлення отриманих ступенів, звань чи посад тих, у чиїх наукових дослідженнях було знайдено плагіат.

Однак чи свідчить така мода на академічну доброчесність про те, що вона стала внутрішнім етосом освітньої та наукової спільноти, а не існує тільки на рівні нормативних вимог, декларативних і формальних приписів? Кейс Схейт стверджує, що зростаючий інтерес до наукової доброчесності (як складової академічної) насправді свідчить про ширшу культурну тенденцію: чесність більше не є самоочевидною як основна цінність професійної діяльності [39, с. 13]. Усі зусилля, спрямовані на боротьбу з академічною недоброчесністю, не вирішують проблеми ні в освітньому, ні в науковому середовищі. Як тільки університети освоїли технології перевірки на плагіат досліджень студентів та науковців, в академічне життя стрімко увірвалися технології генеративного штучного інтелекту. Як тільки Міністерство освіти і науки висуває чергові формальні вимоги до науково-педагогічних працівників для здобуття наукового ступеня чи вченого звання, або до наукового видання, що претендує на статус фахового, – одразу знаходяться ті, хто вигадує способи обійти ці вимоги.

З огляду на ці міркування постає питання: чи адекватним є розуміння академічної доброчесності, запропоноване українським законодавцем, як дотримання під час навчання, викладання та провадження наукової (творчої) діяльності сукупності етичних принципів та визначених законом правил (див. Стаття 42 Закону України «Про освіту» від 05.09.2017)? І чи суттєво щось змінюється, якщо взяти за основу означення, запропоноване в рамках проєкту «Європейська мережа академічної доброчесності»: «Дотримання етичних та професійних принципів, стандартів, практик та послідовної системи цінностей, що слугує орієнтиром для прийняття рішень та дій у сфері

освіти, досліджень та наукової діяльності (education, research and scholarship)»? [42, с. 8–9]. Новим у цьому означенні є передусім відсилка до цінностей, перелік яких пропонує, наприклад, Міжнародний центр академічної доброчесності: чесність, довіра, справедливість, повага, відповідальність та відвага діяти, сповідуючи їх, навіть зіткнувшись із труднощами. Саме ці цінності відіграють фундаментальну роль у формуванні істинних підвалин академічного середовища та освітніх інституцій [43, с. 6].

Андрес Мехія і Марія Гарсес-Флорес звертають увагу на те, що навіть якщо представники академічної спільноти формально дотримуються усіх норм, які прописуються у нормативних документах інституцій як доброчесні, їхню поведінку подекуди проблематично називати академічно доброчесною. Наприклад, коли вся взаємодія між викладачем і студентом обертається навколо критеріїв оцінювання і виставлення балів, без жодного зацікавлення змістом та процесом навчання. Викладач, приходячи у клас, докладає мінімум зусиль, однак забезпечує безпроблемне виставлення оцінок. Студенти, з іншого боку, балансують між мінімізацією зусиль та максимізацією оцінок. Тобто і викладач, і студенти не порушують жодних правил, не шахраюють, формально освітній процес відбувається, але чи реалізуються за таких умов цілі і завдання освіти? І чи готові ми називати таку поведінку з обох боків академічно доброчесною? [27, с. 3].

Мехія і Гарсес-Флорес стверджують, що те саме стосується і царини наукових досліджень: важко назвати науковця доброчесним, якщо його рішення про те, що досліджувати, де і що публікувати, мотивуються здебільшого отриманням найбільшої кількості цитувань або максимізацією премій до зарплати, ніж тим, що потрібно суспільству знань і науці, або хто повинен отримати користь від цих знань [там само, с. 15].¹

Можливо академічна доброчесність являє собою не лише набір процедур чи зовнішніх вимог, слідування яким формально схвалюється в академічному середовищі, а порушення – у різний спосіб засуджується

¹У польському академічному середовищі використовується у певному сенсі сленгове слово, що набуває ознак поняття та іронічного неологізму – *punktoza*, – на позначення одержимості кількістю балів, рейтингами, показниками, формальними оцінками. Див., напр.: [41]. В англomовному середовищі досліджується і критикується, зокрема, принцип *Publish or Perish*, що передбачає вимогу частих публікацій для отримання роботи, постійної посади, кар'єрного зростання, репутації та гарантії зайнятості, забезпечення фінансування досліджень науковця. До чого призводить акцент на кількості публікацій див., напр.: [35].

та карається?² Може це явище має глибші виміри? Якщо так, то що це за виміри і як вони між собою пов'язані? Чи можливо для людини, яка має стосунок до академічної сфери – студента, викладача, вченого чи науковця, – самостійно, свідомо і відповідально практикувати доброчесність з доброї волі, а не через примус чи страх покарання? Якщо це можливо, то за яких умов?

Формулювання питання у такий спосіб демонструє філософсько-антропологічний вимір проблеми академічної доброчесності і вимагає філософського аналізу як природи доброчесності загалом, так і академічної доброчесності зокрема у зв'язку з розумінням можливостей і меж того, хто має демонструвати наявність такої властивості – людини, дотичної до сфери пізнання. Воно вимагає також розуміння природи, цінностей і цілей академічної практики, в межах якої очікується доброчесна поведінка її академічної спільноти. Зрештою воно стимулює до порушення питання: якою має бути освіта і як вона має бути організована, щоб академічна доброчесність стала внутрішньою потребою, цінністю та постійною практикою, а не розглядалася здебільшого як зовнішня система норм, кодексів, процедур і контролю?

Метою статті є концептуалізація академічної доброчесності як цілісного феномену через її інтерпретацію в термінах інтелектуального та морального характеру людини, залученої до академічних епістемічних практик, а також виявлення філософсько-антропологічних умов її можливості.

У цій статті я проаналізую англomовні інтерпретації поняття доброчесності й покажу, що застосування принципу цілісності виявляє його концептуальну спорідненість з кантівським розумінням характеру як правильного способу мислення, що уможливило правильний спосіб дії. Спираючись на кантівські визначення характеру та способу мислення, я обґрунтую тезу, що доброчесність може бути осмислена як набута належна властивість суб'єкта, тобто як здатність думати, судити й діяти згідно з принципами. Далі я запропоную інтерпретацію академічної доброчесності як прояву в академічному середовищі інтелектуального і морального характеру суб'єктів епістемічної діяльності, що набувають відповідних епістемічних чеснот та моральної цілісності. Нарешті, розгляну академічну доброчесність як інституційно втілений елемент академічного етосу, що відображується у науковій, освітній та організаційній сферах академічного життя. Це дозволить порушити

²Зрештою, як зауважують автори збірки [31], педагогіка не є поліцейським контролем. А освіту скоріше здобувають, ніж надають чи отримують.

питання про фундаментальне завдання освіти: забезпечити не лише регуляцію порушень прийнятих в академічному середовищі норм, а передусім розвиток інтелектуально-моральної цілісності суб'єктів академічної практики як умови можливості академічної доброчесності.

1. Природа доброчесності: логіка цілісності

Перш ніж говорити про академічну доброчесність, варто прояснити, що мається на увазі під доброчесністю загалом. Спосіб, у який вона зазвичай інтерпретується у вітчизняному контексті, дуже звучує те значення, яке передбачається, до прикладу, в англійській мові (а саме з цієї мови перекладаються всі документи, покладені в основу реформування вітчизняної академічної сфери). Англійське *integrity* стосується як речей і чисел, так і людей, їхнього особистого характеру. Етимологічно воно походить від латинського *integer*, що означає повний, цілісний, комплексний, суцільний або неушкоджений. Похідними від нього є такі слова: інтеграл, інтегральний, інтегративний, інтеграція, інтегрувати, інтегрований тощо.

Мати доброчесність для людини, за визначенням Барбари Кілінгер, означає бути готовим протистояти спокусі вибірково зосереджуватися лише на інформації чи аспектах, які відповідають нашому власному досвіду, егоїстичним потребам чи вузьким поглядам. Така готовність уможливорюється зрілістю особистості та інтеграцією у її структуру таких рис характеру, як чесність, співчуття, емпатія, милосердя, справедливість, самоконтроль і почуття обов'язку³ [24, с. 12–13]. Отже, йдеться про внутрішню спеціально культивовану інтегративну характеристику людини, якої вона набуває через вольові зусилля і яку проявляє через особистий вибір.

Щодо конкретизації змісту цієї характеристики в англійській дослідницькій літературі ведуться цікаві дискусії, позиції та аргументи в яких, на мій погляд, концентруються навколо двох підходів, що умовно можна позначити як психологічний та філософський. Прихильники психологічного підходу обмежуються описовою перспективою і зосереджуються здебільшого на формальній узгодженості різних аспектів особистості та її здатності залишатися собою, незважаючи на внутрішні спокуси й зовнішні перешкоди. Це, справді, необхідні властивості

³ Тому зовсім безспідставно Михайло Бойченко перекладає «*integrity*» як цілісність [1, с. 112], а Вадим Хмарський – як чесність або порядність у поведінці, тоді як «*honesty*» – як правдивість у словах [10, с. 57].

людини, наділеної доброчесністю, однак вочевидь не достатні. Адже бажання, цінності, цілі, принципи, зобов'язання тощо можуть бути егоїстичними та аморальними, а отже, їхня інтеграція і гармонізація зі змістовного погляду може виглядати зовсім протилежними до доброчесності. Тому ціла низка дослідників (Крістін Корсгор, Чешир Калгун, Грег Шеркоскі, Елізабет Ешфорд, Марк Гелфон та ін.), аналіз концепцій яких можна знайти, наприклад, у статті Деміана Кокса, Маргеріт Ла Казе і Майкла Левіна [16], залучають також нормативно-оціночний вимір і пояснюють доброчесність не тільки з індивідуальної перспективи, а й моральної і соціальної.

Доволі розлогу інтерпретацію змісту поняття *integrity* пропонує Грег Шеркоскі, спочатку наводячи перелік інтуїцій здорового глузду щодо його вживання в англійській мові, а потім характеризуючи і класифікуючи різні концепції, які зосереджуються на одній чи кількох із цих інтуїцій. Зокрема, він окреслює вісім ключових «банальностей», які формують наше розуміння цього поняття і способи його вживання: (1) «стійкість» (stickiness) у дотриманні своїх переконань, особливо в умовах розбіжностей, викликів чи спокус; (2) схильність людини відстоювати свої переконання має бути обґрунтованою, тобто вона має бути в межах розумного і несумісною з фанатизмом, догматизмом або лінивим небажанням до самоаналізу; (3) люди демонструють таку «стійкість» у широкому діапазоні: не тільки в моральних, а й інтелектуальних та естетичних переконаннях, а також у тих, що стосуються ролі чи професії; (4) зв'язок з такими рисами правдивості, як чесність, щирість і добросовісність у взаємодії (fair-dealing); (5) узгодженість між переконаннями та поведінкою людини; (6) рішучість поводитися відповідно до своїх переконань, відстоювати їх перед лицем погроз і спокус як індивідуально, так і соціально; (7) несумісність з грубою розбещеністю (gross turpitude), адже, окрім рішучості та узгодженості, важливою є моральна розсудливість чи адекватність (moral sanity); (8) в питаннях, де люди шукають поради чи керівництва, вони довіряють насамперед тим людям, чия чесність поєднується з розумінням і здатністю до зваженого судження, що робить їх цінними як співрозмовників і лідерів [38, с. 6–8].

Отже, якщо узагальнити наведений Шеркоскі перелік інтуїцій здорового глузду щодо доброчесності, вона постає як доволі складна характеристика особистості, що охоплює низку взаємопов'язаних вимірів. Доброчесність передбачає: *самоінтегрованість* (узгодженість бажань, цінностей, принципів і рішень, здатність бути самонесуперечливим, чинити опір тиску більшості, а також протистояти спокусам, стимулам

і санкціям); *вірність базовим зобов'язанням*, що визначають власну ідентичність, *і життєвим проектам*, з якими людина себе ототожнює; *самоконституювання* (формування себе у світлі універсальних принципів, які визнаються непорушними й практично реалізуються у власному житті); *здатність відстоювати* те, що вважається вартим здійснення, серед інших і перед іншими, визнаючи цінність власного судження для колективного пошуку істини й смислу; *спрямованість і здатність до моральної рефлексії*, що вимагає оволодіння інтелектуальними та моральними чеснотами; нарешті *постійні зусилля*, спрямовані на реалізацію серйозного ставлення до власного життя у всіх його аспектах і проявах.

Існують численні концепції, автори яких намагаються редукувати доброчесність до одного чи кількох її проявів (див., напр.: [16], [38, с. 9–16]). Однак такий підхід ігнорує інші важливі аспекти цього складного і багатогранного явища. Адекватне розуміння доброчесності потребує застосування *логіки цілісності*, тобто врахування різних її вимірів – внутрішнього, ідентифікаційного, рефлексивного, вольового, соціального, морального та практичного, – а також їх взаємозв'язку.⁴ У певному сенсі ці прояви утворюють також *емерджентну ієрархію*: більш складні виміри виникають на основі простіших і не можуть бути зведені до них. З огляду на це логіка цілісності у даному контексті потребує не тільки системного, а й процесуального підходів, тобто розуміння водночас і того, наскільки складним феноменом за своєю структурою є доброчесність, і того, наскільки нетривіальним завданням є процес її набуття.

2. Доброчесність як характер: кантівська перспектива

Оскільки доброчесність як складна інтегральна властивість людини торкається всіх аспектів її особистості й вимагає від неї вольових

⁴У певній мірі логіку цілісності до інтерпретації академічної доброчесності застосовує М. Бойченко, який розглядає її як інтегральну якість людини, що об'єднує моральне, інтелектуальне й практичне начала. Він вважає ядром академічної доброчесності моральну цілісність як послідовність у дотриманні власних принципів, а необхідними, атрибутивними наслідками-характеристиками – гідність людини, яка прагне віднайти істину завдяки знанням, перформативність, віртуозність у досягненні цієї мети, досконале володіння знаннями, що у сукупності призводить до практичної успішності, досягнення прагматичної заостреності істини [2, с. 100–101].

і рефлексивних зусиль, можна характеризувати таку людину як зрілу особистість. Можна також сказати, що така людина сформувала *характер* у кантівському розумінні. Адже мати характер, за Кантом, означає володіти «тією властивістю волі, яка дозволяє суб'єкту пов'язувати себе з певними практичними принципами, які він непорушно встановив для себе своїм власним розумом» [AA 7:291–292].⁵ В його визначенні простежується прямий зв'язок між характером, способом мислення та дією: «характер полягає саме в оригінальності способу мислення», для характеру «потрібні максими, що випливають з розуму та морально-практичних принципів» [AA 7:293], «характер полягає у вмінні діяти відповідно до максим» [AA 9:481 ff.]. Водночас Кант підкреслює формальність такого визначення: наявність характеру як внутрішньої дисципліни мислення й волі не гарантує правильності самих принципів, оскільки вона можлива і в тих, хто керується хибними чи морально неприйнятними засадами. Однак сам факт здатності волі діяти згідно з принципами, сформульованими власним розумом, а не згідно з природними схильностями чи зовнішніми приписами (чи то некритично сприйнятою традицією, чи то сформульованими розумом авторитетів, чи то під впливом змінних обставин і бажання підлаштуватися під них), гідний поваги і має внутрішню цінність. Більше того, Кант стверджує, що наявність характеру – доволі рідкісне явище. І більшість людей взагалі його не мають у тому сенсі, що в них не сформований власними зусиллями характер як такий, або спосіб мислення (*Charakter schlechthin oder Denkungsart*). Натомість вони мають тільки т.зв. емпіричний, або фізичний, характер на рівні природних здібностей (*Naturell oder Naturanlage*) та темпераменту (*Temperament oder Sinnesart*) [AA 7:285].

Якщо визнати, що зміст поняття доброчесності, як його було проаналізовано вище, в багатьох аспектах збігається зі змістом кантівського поняття характеру як способу мислення, то чи не може реконструкція останнього сприяти глибшому розумінню першого? На мій погляд, така стратегія виглядає доцільною і цілком прийнятною, особливо з огляду на те, що обоє розглядаються не як даність для

⁵Посилання на праці І. Канта здійснено за академічним німецькомовним виданням (*Kant I. Gesammelte Schriften*. (Bd. 1–29). Berlin: Reimer & de Gruyter, 1900–.) [22] у такому форматі: AA (скорочено від Akademie-Ausgabe), далі номер тому і сторінки. У статті використано такі томи: *Критика чистого розуму* (т. 3), *Критика сили судження* (т. 5), *Метафізика звичаїв* (т. 6), *Антропологія з прагматичного погляду* (т. 7), *Відповідь на питання: що таке просвітництво* (т. 8), *Логіка та Педагогіка* (т. 9).

людини, а як належна властивість, набуття якої залежить передусім від зусиль самої людини. Тож придивімося ближче до кантівської концепції характеру як способу мислення і спробуймо спочатку перенести це розуміння на прояснення того, що означає бути людиною з доброчесністю⁶ загалом, а потім – в академічній сфері зокрема.

Про спосіб мислення Кант говорить у зв'язку з революцією. Революція у способі мислення стає предметом його уваги у багатьох працях т.зв. критичного періоду. Зокрема, у передмові до другого видання «Критики чистого розуму» Кант обґрунтовує через ідею *революції у способі мислення* свою інновацію у теоретичній філософії, відому як коперніканський переворот. Згідно з Кантом, така революція вже відбулася в математиці та природознавстві і має відбутися у метафізиці, щоб вона могла стати наукою [АА 3:11–12]. До поняття революції у способі мислення Кант звертається також у своїй практичній філософії у зв'язку з пошуком умов можливості трансформації різних сфер людської діяльності, зокрема освітньої.

Раціональній реконструкції кантової концепції способу мислення та моделюванню етапів його зміни з урахуванням як нормативних вимог, так і внутрішніх перешкод було присвячено окреме дослідження (див.: [6]). У контексті проблеми академічної доброчесності, що розглядається у цій статті, важливо акцентувати на тому, що, в межах кантівської інтерпретації, для характеру у сенсі правильного способу мислення «потрібні максими, що впливають з розуму та морально-практичних принципів» [АА 7:293]. Це означає, що для вдосконалення способу мислення людина має керуватися такими суб'єктивними правилами, які узгоджуються із моральним законом і могли б визнаватися за універсальні кожною розумною і вільною істотою.

Кант вважає, що «найважливіша революція в нутрі людини» відбувається тоді, коли вона наважується мислити самостійно і коли відмовляється від того, щоб «інші думали за неї, а вона лише наслідувала або йшла на повіді», і «починає йти власними ногами по землі досвіду, хоча ще й непевною ходою» [АА 7:229]. Латинський вислів «*Sapere aude!*», який він проголошує гаслом просвітництва, відображає вимогу долати внутрішні перешкоди на шляху до самостійного мислення – лінощі та боягузтво. Тому, як підкреслює Кант, потрібні мужність і рішучість – самі по собі чесноти, – щоб розпочати

⁶Питання «Що означає бути людиною з доброчесністю?» суттєво відрізняється від питання «Що таке доброчесність?». Якщо останнє орієнтує на пошук фіксованої сутності, то перше зосереджується на аналізі процесу становлення та умов можливості.

шлях інтелектуальної свободи [АА 8:35]. Цей шлях передбачає не тільки звільнення від зовнішнього примусу та некритичної довіри до інтелектуальних опікунів, а й у певному сенсі рефлексію щодо власних упереджень. Недарма Кант згадує *максиму самостійного мислення* під різними назвами: в «Логіці» він називає її максимой просвітленого способу мислення [АА 9:57], у «Критиці сили судження» – максимой вільного від упереджень способу мислення [АА 5:294], а в «Антропології з прагматичного погляду» – максимой вільного від примусу способу мислення [АА 7:228]. В узагальненому вигляді цю максиму можна сформулювати так: *май мужність послуговуватися власним розсудом і не видавати чужі думки за власні*. З цього можна вивести похідну максиму: *вважай своїм знанням тільки те, що є результатом власного мислення і міркування, а не те, що було некритично сприйнято з різних джерел* (від батьків та інших значимих старших, зокрема вчителів та викладачів, через засвоєння культурної традиції, з медіа, навчальної, художньої та наукової літератури тощо).

Самостійне мислення є важливою умовою *правильного способу мислення, або хорошого характеру*, але не достатньою. Адже логічний егоїст (а саме так називає Кант людину, яка покладається виключно на власний розум і визнає істинним тільки те, що її розум сприймає як очевидне) зрештою може помилитися і навіть не помітити цього. Чудовим і повчальним прикладом може служити т.зв. парадокс Рассела, історія появи якого відома нам з переписки Бертрана Рассела та Готлоба Фреге.⁷ Зокрема, у листі від 16 червня 1902 року Рассел у дуже ввічливій формі повідомляє Фреге, що знайшов суперечність у його концепції, над якою той працював упродовж багатьох років і вважав своїм великим досягненням [18, с. 130–131]. Фреге, відповідаючи на листа, зізнається, що відкриття Рассела приголомшило його, адже воно похитнуло ґрунт, на якому він мав намір будувати математику [там само, с. 132]. Як зазначає Д. Белл, лист Рассела змусив Фреге відмовитися від завершення того, що мало стати його *magnus opus*, «Основних законів арифметики». Впродовж наступних семи років Фреге практично не створив жодної роботи, а «свої останні роки він прожив як зламана, розчарована й озлоблена людина». Адже виявилось, що всі його зусилля, спрямовані на логічне обґрунтування арифметики, були марними, і «вся справа його життя лежить у руїнах» [13, с. 160, 170].

⁷Я вдячна Ярославу Шрамку за те, що звернув мою увагу на цей приклад з історії науки, який є чудовою ілюстрацією небезпек, що чатують на логічного егоїста, навіть дуже освіченого, талановитого та визнаного фахівця у певній галузі.

Цей приклад ілюструє правомірність кантової інтуїції, метафорично сформульованої так: Циклопу потрібне друге око. А хороший спосіб мислення має передбачати те, що Кант називає публічним вжитком розуму. *Максима розширеного способу мислення* вимагає від людини вийти за межі власної, навіть обґрунтованої, системи переконань, враховувати аргументи реальних та уявних опонентів,⁸ зрештою шукати не тільки підтверджень, а й можливих спростувань власних ідей. Адже пошук істини не є суто індивідуальним процесом, який здійснюють виключно генії. Оскільки розум є властивістю, спільною для всіх людей (загальнолюдський розум), завданням кожної окремої людини є навчитися правильно ним послуговуватися як дискурсивною здатністю. У Канта є чудова метафора для пояснення пізнавального процесу як суду присяжних, де кожен має право голосу і навіть вето [AA 3:330, 484].

Якщо продовжити далі приклад із парадоксом Рассела, важливо відмітити, що, незважаючи на розпач, Фреге не проігнорував критичний аргумент свого молодшого і на той час ще невідомого колеги (Рассел опублікує третю частину *Principia Mathematica*, написану у спів-авторстві з Н. Вайтгедом, у 1910–1913 роках), і навіть не вхопився за подальші кілька спроб Рассела усунути виявлену ним суперечність, щоб врятувати справу свого життя. Адже для людини, яка керується максимою розширеного способу мислення, а також мотивується метою пошуку істини, важливою є настанова перевіряти свої твердження через твердження інших людей, тим самим постійно розширюючи власні інтелектуальні горизонти.

Отже, формування хорошого характеру, згідно з Кантом, передбачає вироблення такого способу мислення, який слідує двом головним максимам: самостійного та розширеного способу мислення. Крім того, у «Критиці сили судження» він згадує ще й про *максиму послідовного способу мислення*, що передбачає регулярне повторення перших двох максим і досягнення вправності у цій царині. Тобто описаний вище *спосіб мислення* має стати звичним для людини, *стати її характером*, зрештою змінити її у тому сенсі, що вироблений власними зусиллями новий спосіб мислення, який не є даним від природи, впливає на якість ухвалених нею рішень та якість способу її життя у різних сферах.

⁸Р. Нерінг зазначає, що у кантівській інтерпретації розширювати свій спосіб мислення, по суті, означає займати загальну позицію (*allgemeiner Standpunkt*), формулювати власне судження на основі суджень інших, що зрештою означає проявляти здоровий глузд (*gesunder Menschenverstand*) [29, с. 265].

Який висновок можна зробити з цих кантівських міркувань про характер як спосіб мислення? Що нового вони додають до нашого розуміння доброчесності? По-перше, доброчесність не є ані даністю, ані просто дотриманням зовнішніх норм без прийняття їх як власних принципів. Доброчесність – це результат серії особистих виборів і серйозних зусиль, спрямованих передусім на внутрішню трансформацію власної особистості та свого способу мислення. По-друге, доброчесність є не тільки цілісною системою, а й динамічним процесом, який для людини розпочинається із вольового рішення постійно покладатися на власний розум. Процес вироблення власної доброчесності як цілісності – доволі тривалий і складний – пов'язаний зі здатністю неухильно слідувати тим принципам, які людина як раціональна й вільна істота формулює сама або приймає як розумні. По суті – це шлях раціональної свободи і в негативному, і в позитивному сенсі, як звільнення та як самоконституювання. Отже, бути доброчесним означає набути характеру як хорошого способу мислення і діяти у відповідності з прийнятими максимами (принципами дії), незважаючи на внутрішні чи зовнішні перешкоди.

3. Академічна доброчесність як прояв характеру епістемічного дієвця

3.1. Носій академічної доброчесності: термінологічне уточнення

У попередніх розділах цієї статті я дослідила, що для людини означає мати доброчесність, і запропонувала розглядати її в кантівських термінах – як характер у сенсі хорошого способу мислення, що впливає на правильний спосіб дій. У цьому розділі я спробую конкретизувати, як доброчесність проявляється в людині, залученій до академічної сфери. Оскільки ця сфера має стосунок до інституційних практик здобуття, продукування і поширення знання, то людина в ній набуває статусу *епістемічного дієвця* (*epistemic agent*), тобто того, хто активно пізнає, мислить, досліджує, творить і поширює знання. Однак необхідною умовою набуття такого статусу є не просто формальна приналежність до академічної сфери (у ролі студента, викладача чи вченого), а пізнавальна активність на основі набутих епістемічних рис того, що Рон Рітчарт називає інтелектуальним характером [36]. У цьому контексті академічну доброчесність можна витлумачити як прояв хорошого характеру епістемічного дієвця, що потребує, зокре-

ма, звернення до доволі популярної у сучасній англomовній традиції епістемології чеснот [8].

Варто зазначити, що термін «*епістемічний дієвець*», яким я пропоную позначати носія академічної доброчесності, не є усталеним в українomовному академічному просторі. Однак, на мій погляд, він є доволі вдалим перекладом англійського терміну *epistemic agent*, оскільки підкреслює момент здійснюваної активної пізнавальної діяльності, як-то: пошук істини, перевірка суджень, оцінка аргументів та джерел інформації, критичні обговорення тощо. Крім того, доцільність введення нового терміну на противагу більш традиційним «епістемічний суб'єкт» чи «суб'єкт пізнання» обумовлюється тим, що він окреслює специфіку підходу в межах епістемології чеснот у порівнянні з епістемологією знання, яка досліджувала раціональні характеристики знання, об'єктивні критерії його істинності та обґрунтування, а також із новочасною епістемологією, зосередженою на деякому абстрактному раціональному суб'єкті, що має універсальні пізнавальні здатності і спроможний забезпечити здобуття істинного знання. На противагу цим підходам, в межах епістемології чеснот фокус зміщується у напрямку питання, яким чином конкретний епістемічний дієвець сприяє процесу здобуття знання і наскільки важливу роль у цьому процесі відіграють його інтелектуальні, або епістемічні, чесноти, наскільки інтелектуально надійним він є як той, хто здійснює пізнавальний процес і здобуває знання [3, с. 320–321].

Важливо ще також звернути увагу на те, що серед головних понять епістемології чеснот, які наводить у своїй оглядовій статті Стефанія Сідорова, немає поняття *epistemic agent*. Натомість зустрічається *knower*, який вона пропонує перекладати як знавець чи знавчина [8, с. 171]. Однак цей термін може дещо дезорієнтувати у справі вирішення завдання, яке я ставлю у цій статті, а саме: дослідити умови можливості академічної доброчесності. Адже знавець – це той, хто володіє глибокими знаннями або розумінням певної теми, тобто хто вже здійснив процес пізнання і може продемонструвати його результат. Тим самим втрачається акцент на процесі, який має здійснити людина, щоб здобути знання. Можливо ближчим до поняття епістемічного дієвця буде пізнавець (*cognizer*) чи пізнавач.

Наведене термінологічне уточнення деякою мірою свідчить про обмеженість традиції епістемології чеснот, яка багато в чому виростає з традиції епістемології знання, де знання тлумачиться у статичний спосіб як істинне обґрунтоване переконання. Отже, носієм такого знання, звісно, має бути знавець. Проте мені важливо більше підкреслити про-

цесуальність, ніж результативність, а також простежити, як формується інтелектуальний характер, як набуваються епістемічні чесноти і як вони проявляються через диспозиції мислення. Акцент на процесуальності більш ніж на результативності узгоджується з розмежуванням, запропонованим Карлом Поппером, суб'єктивної та об'єктивної епістемології, які беруть за основу суб'єктивне або об'єктивне знання відповідно (див., напр.: [32, с.108–109]). Хоча Поппер розробив концепцію епістемології без суб'єкта пізнання, однак важливим для цілей мого дослідження є його обґрунтування *об'єктивного знання*. Воно, з одного боку, здобувається людиною на рівні світу 2, тобто психічного світу конкретного суб'єкта, його зусиллями, виходячи з його здібностей, наявних фонових і фахових знань тощо, але, з іншого, це знання артикулюється у мові й перетворюється на потенційний об'єкт як самокритики у подальшому процесі пошуку істини, так і критики з боку інших людей. Як наслідок, Поппер заперечує можливість остаточно істинного та обґрунтованого знання (тобто по суті того, що прийнято вважати класичним означенням знання як істинного обґрунтованого переконання), а сам процес пізнання розуміє, цілком у сократівському дусі, – як потенційно безконечне наближення до істини різних залучених до нього людей. Більше того, Поппер підкреслює активний зворотній вплив, який здійснює на людину світ 3 як світ об'єктивованого за допомогою мови об'єктивного змісту знання. Цей вплив проявляється передусім у розширенні інтелектуальних горизонтів того, кого можна тепер назвати епістемічним дівцем, а отже сприяє формуванню, у кантівській термінології, хорошого способу мислення, зокрема за рахунок подолання логічного егоїзму [5, с.122–127].

3.2. Поняття інтелектуального характеру

Отже, людина, залучена до академічної сфери і потенційний носій академічної доброчесності, надалі буде позначатися як епістемічний дівець. Необхідною умовою набуття такого статусу, як зазначалося вище, є не формальна приналежність до академічної сфери, а наявність і прояв у цій сфері інтелектуального характеру з усіма його складовими та наслідками. Що ж являє собою інтелектуальний характер і якими якостями (чеснотами) має оволодіти сам епістемічний дівець, щоб мислити «добре»? З одного боку, це питання є чи не найголовнішим питанням епістемології чеснот, проте, з іншого,

вирішуючи його, можна залучити попперівські ідеї, що дозволить врахувати процесуальний та об'єктивний аспекти набуття знання.

Рон Рітчарт досліджує феномен інтелектуального характеру у контексті *диспозиційного підходу до розуміння інтелекту*, на відміну від домінуючого підходу, заснованого на аналізі здібностей. Новизна цього запропонованого ним підходу, як пояснює дослідник, полягає у тому, що інтелект розглядається не як статичне явище, а в дії. Іншими словами, він зосереджується не на питанні, що означає бути розумним, а як застосовувати розумові здібності і діяти розумно.⁹ Отже, цей підхід передбачає дослідження рис характеру, або диспозицій, які уможливають використання інтелектуальних здібностей у реальних проблемних ситуаціях. Рітчарт у своєму поясненні поняття диспозиції, або ставлення, багато в чому посиляється на Джона Дьюї: вони обоє намагалися дослідити те, що виражає основний внутрішній мотиватор та організатор інтелектуальної поведінки людини, який зумовлює її свідомі контрольовані сталі реакції на світ. У зв'язку з цим інтелектуальний характер постає як сукупність *диспозицій мислення* як таких характеристик, що перебувають під контролем та волею людини й оживлюють, мотивують, активують і спрямовують людські здібності до хорошого й продуктивного мислення. Вони розпізнаються у набутих моделях часто проявленої, довільної поведінки у специфічному контексті [36, с. 18–21, 31].

Якщо подивитися на перелік диспозицій мислення, запропонований Рітчхартом, можна побачити, що він загалом узгоджується з кантівською моделлю хорошого способу мислення. Адже Рітчарт задається питанням, які схильності можуть найкраще мотивувати мислення, що є достатньо гнучким, рефлексивним та продуктивним у досягненні своїх цілей або завдань щодо прийняття рішень, вирішення проблем чи розвитку кращого розуміння? І у зв'язку з цим, не претендуючи на вичерпність, він виокремлює шість диспозицій, що охоплюють широту мислення, включаючи виміри творчого, рефлексивного та критичного мислення: допитливість, відкритість (*open-mindedness*), метакогнітивність (роздуми про власне мислення), пошук істини та

⁹Пояснюючи, чому хороше мислення має значення не тільки для інтелектуалів, Натан Л. Кінг стверджує, що наш інтелектуальний характер впливає на те, у що ми віримо, а те, у що ми віримо, у свою чергу, опосередковано впливає на те, як ми діємо. Тому інтелектуальні чесноти призначені для всіх, хто дбає про процвітаючі стосунки, відповідальне громадянство, якісну освіту (формальну чи неформальну) та прагнення до знань, тобто прагне досягти хорошого й осмисленого життя [25, с. 4–5, 15].

розуміння, стратегічність і скептицизм [там само, с. 27–30]. Кожна з цих диспозицій мислення вимагає, кантівською термінологією, *активного розуму*, тобто такого, що наважився мислити самостійно, а далі поступово набуває ознак правильного способу мислення, тим самим сприяючи розумній поведінці.

3.3. Епістемічні чесноти як риси характеру: спроба класифікації

Якщо подивитися на цю концепцію під кутом зору епістемології чеснот, можна сказати, що диспозиції мислення – це втілені у характері схильності, через які в реальній пізнавальній діяльності реалізуються *епістемічні чесноти* як нормативні орієнтири мислення. Інакше кажучи, диспозиції мислення – це психологічно-поведінкові прояви епістемічних чеснот у мисленнєвій діяльності епістемічного дієвця. Тому наступним кроком має бути прояснення поняття епістемічної чесноти, як вона інтерпретується прибічниками відповідного епістемологічного напрямку.¹⁰ Оскільки поняття чесноти запозичено

¹⁰Варто відмітити, що до недавнього часу в межах епістемології чеснот існувало два підходи, які по-різному тлумачили природу епістемічних чеснот: релаєбілістський та респонсібілістський [11]. Прихильники релаєбілістського підходу (наприклад, Е. Голдман, Дж. Греко і Е. Соса) розглядають інтелектуальні чесноти як будь-яку надійну або таку, що сприяє істині, якість людини (any reliable or truth-conducive quality of a person) і наводять як парадигматичні приклади інтелектуальної чесноти певні когнітивні здібності чи спроможності (cognitive faculties or abilities), такі як зір, пам'ять, інтроспекція та розум. Натомість для прихильників респонсібілістського підходу (наприклад, Г. Батталі, Л. Код, К. Гуквей, Дж. Монтмарке і Л. Загзебські) інтелектуальні чесноти є інтелектуальним відповідником моральних чеснот. До них уналежують такі риси, як справедливість, відкритість, інтелектуальна обережність, інтелектуальна мужність, сумлінність (fair-mindedness, open-mindedness, intellectual carefulness, intellectual courage, conscientiousness) тощо [12, с. 193]. Віл Флейшер обґрунтовує недоцільність протиставлення двох типів чеснот: чеснот-здібностей ('faculty-virtues') та чеснот-рис характеру ('trait-virtues'). Адже, на його думку, релаєбілізм та респонсібілізм є взаємодоповнюючими проектами, причому перший у деякому сенсі більш фундаментальний, оскільки останній значною мірою залежить від нього (див.: [17]).

Не вдаючись у подробиці цих дискусій щодо природи епістемічних чеснот, все ж відмітимо, що якщо епістемічний дієвець ставить перед собою завдання не тільки здобути окремих емпіричних, фактуальних і практичних знань, а й концептуальних, системних, фундаментальних тощо, то він потребує мислення вищого порядку, яке, у свою чергу, може бути розвиненим на основі пізнавальних здатностей нижчого рівня. Отже, надалі, говорячи про епістемічні чесноти, я схилився до їх інтерпретації у межах *респонсібілістського* підходу, а саме: як таких рис характеру, що сприяють здобуттю знання, за що несе відповідальність

з етики, поняття епістемічної чесноти також відсилає до етичних, або нормативних, вимірів пізнавальної діяльності. Воно не описує, як ми реально пізнаємо, а говорить про те, як ми маємо пізнавати і яким має бути наш розум, щоб здобути бажаний пізнавальний результат. І це в даному контексті стосується не методу як сукупності прийомів та процедур, а передусім способу мислення самого епістемічного дівця, бажаних рис його інтелектуального характеру. Коли епістемічні чесноти стають регулятивними принципами усвідомленого мислення, їх можна називати *максимами мислення* у кантівському розумінні, тобто такими суб'єктивними принципами, або правилами, яких людина свідомо дотримується у своїй пізнавальній діяльності.

Нижче я наведу перелік епістемічних чеснот, які згадуються у працях дослідників,¹¹ класифікувавши їх навколо кантівських максим правильного способу мислення як своєрідних метамаксим, або максим вищого порядку. Оскільки у Канта представлена модель розвитку інтелекту, або розуму у широкому сенсі, що охоплює такі вищі пізнавальні здатності, як теоретичний розсуд, рефлектувальна сила судження і практичний розум (для кожної з якої Кант формулює відповідну максиму неупередженого, розширеного та послідовного способу мислення),¹² можна спробувати розширити цю модель за рахунок деталізації умов розвитку кожної окремої здатності через оволодіння необхідними епістемічними чеснотами.

сам епістемічний дівець, хоча й не протиставлятиму цей підхід реляєбілістському, вважаючи їх, як і Флейшер, багато в чому взаємодоповнюючими.

¹¹У дослідницькій літературі можна знайти згадування про різні епістемічні чесноти як бажані риси характеру хорошого мислителя. Так, наприклад, Н.Л. Кінг до них зараховує цікавість, інтелектуальну обережність, інтелектуальну автономію, інтелектуальну скромність, впевненість у собі, інтелектуальну чесність, інтелектуальну наполегливість, інтелектуальну сміливість, відкритість, інтелектуальну непохитність, справедливість та інтелектуальну доброзичливість [25, с. 18]. Р.К. Робертс і В.Дж. Вуд пропонують такий перелік епістемічних чеснот: любов до знань, непохитність, мужність й обережність, смиренність, самостійність, щедрість, практична мудрість (див. розділ II їхньої спільної книги: [37]). Одна із класиків епістемології чеснот Лінда Загзбексі наводить власний перелік: здатність розпізнавати найважливіші факти, уважність до деталей, відкритість у зборі та оцінці доказів, справедливість в оцінці аргументів інших, інтелектуальна скромність, інтелектуальна наполегливість, старанність, уважність і ретельність, адаптивність інтелекту, чесноти детектива (вміння знаходити логічні пояснення фактів, здатність розпізнавати надійні авторитети, розуміння людей, проблем, теорій), чесноти вчителя (соціальні чесноти комунікабельності, включно з інтелектуальною відвертістю і знанням своєї аудиторії та її реакцій) [45, с. 114].

¹²Реконструкція цієї кантівської моделі представлена у моїй статті: [4].

Отже, можна виділити *групу епістемічних чеснот, що формують базову самостійність мислення*, здатність виходити за межі авторитетів та некритично сприйнятих упереджень, здійснювати інтелектуальний пошук у межах власного горизонту. Ця група чеснот відповідає приватному вжитку розуму, як його метафорично тлумачить Кант у контексті традицій природного права та суспільної угоди. У «Метафізиці звичаїв» він розглядає приватне право як сукупність законів, що не потребують зовнішнього оприлюднення і функціонують у природному стані, тоді як публічне, навпаки, вимагає доведення до загального відома й засвідчує перехід до громадянського стану [AA 6:242]. Якщо застосувати ці метафори до пізнавальної сфери, то вони можуть проявити *спосіб мислення логічного егоїста*, який, наважившись послуговуватися власним розсудом і покладаючись тільки на нього, не має потреби перевіряти свої судження на істинність розсудом інших людей [AA 7:128–129]. Яких епістемічних чеснот він може і має у такому разі набути?

Ось орієнтовний список таких чеснот, назва кожної з яких містить предикат «інтелектуальна», що уточнює сферу реалізації чесноти (в галузі мислення): *незалежність* (здатність формулювати власні судження без сліпого наслідування думкам інших), *допитливість* (схильність активно шукати нову інформацію й ставити питання), *уважність* (здатність враховувати і зосереджуватись на важливих деталях), *наполегливість* (спроможність стійко долати когнітивні труднощі та продовжувати пошук істини, зберігаючи зосередженість і рішучість навіть в умовах сумніву, невизначеності чи невдач), *епістемічна креативність* (здатність генерувати нові гіпотези, нестандартні підходи й інтерпретації), *обережність* (здатність мислити з усвідомленням меж власного знання, оцінюючи інформацію й аргументи виважено та без поспішних висновків), *сміливість* (готовність відкрито досліджувати ідеї, що можуть бути непопулярними або загрожувати власним переконанням), *ясність* (вміння мислити і висловлюватися зрозуміло, чітко й структуровано).

Завдання хорошого мислителя полягає не тільки у тому, щоб розвинути здатність самостійного мислення, а й стати, у кантівській термінології, *логічним плюралістом*, набувши здатності мислити з позиції будь-кого іншого, тобто сформувати розширений спосіб мислення. Він передбачає здатність мислити як «громадянин світу» (*Weltbürger*) [AA 7:130], тобто зважати на дискурсивність загальнолюдського розуму та на інтерсуб'єктивний характер пізнавальної діяльності. У зв'язку з цим він має набути іншої групи епістемічних чеснот, які, з одного

боку, будучи ще «індивідуальними», забезпечують ґрунт для переходу до розширеного способу мислення, а з іншого, є «інтерсуб'єктивними» і такими, що *формуються в епістемічних спільнотах*.

Адам Мортон звертає увагу на те, що люди мають доволі недосконалі пам'ять і здатність мислення, можуть помилятися і мають обмежену здатність запобігати помилкам, як і усвідомлення того, коли вони помиляються. Через ці обмеження вони мислять гірше, ніж могли б. Тому важливим є набуття того, що Мортон називає чеснотами управління обмеженнями, як-то: уважність до логіки та доказів, повага до поглядів, які здаються помилковими, правильна увага до деталей [28, с. 1]. По суті Мортон визнає плідність епістемологічного принципу *фалібілізму*, обґрунтованого Ч. Пірсом і в ще більшій мірі К. Поппером. Усвідомлюючи обмеженість власних пізнавальних спроможностей і потенційної помилковості власного знання, можна зробити наступний крок у напрямку покращення способу мислення – стати логічним плюралістом.

Джейсон Кавалл пропонує цікаве у певному сенсі етико-правове обґрунтування доцільності набуття епістемічних чеснот, орієнтованих не тільки на себе, а й спрямованих на інших. Він проводить аналогію між етичними та епістемічними чеснотами і стверджує, що так само, як етичний дівець, який повністю зосереджується на розвитку чеснот, пов'язаних тільки з собою, відкидаючи при цьому обов'язки перед іншими, залишається по суті етичним егоїстом, епістемічний дівець перебуває у статусі логічного егоїста, доки зосереджується виключно на розвитку таких епістемічних чеснот, що уможливають перехід від суб'єктивного переконання до істинного й обґрунтованого знання. Натомість вихід у площину логічного плюралізму передбачає набуття епістемічних обов'язків та чеснот, що стосуються інших, хто перебуває в межах епістемічної спільноти [23, с. 258–259].¹³

Вочевидь тут ідеться про реалізацію *принципу рівності в епістемічній сфері*: права одного епістемічного дієвця корелюють з обов'язками іншого, і навпаки; дотримання цих обов'язків з боку спільноти забезпечує можливість реалізації відповідних прав. Епі-

¹³ Дж. Кавалл зараховує до епістемічних чеснот, які допомагають створювати знання не лише для себе, а й для інших у спільноті, такі: (i) чесність (наприклад, у своїх свідченнях), щирість (включно з небажанням зловживати своїм статусом експерта) та креативність (яка може надихати інших і приводити до відкриття нових істин у спільноті), (ii) обов'язки розвивати навички хорошого вчителя, та (iii) обов'язки розвивати навички хорошого слухача (та критика) в тій мірі, в якій це допомагає іншим епістемічним дієвцям чітко та ясно формулювати й аналізувати власні переконання [23, с. 259–260].

стемічний дієвець добровільно бере на себе зобов'язання допомагати іншим здобувати істинні й обґрунтовані переконання через постановку питань під новим кутом зору, пропозицію власної аргументації, яка може як розширювати аргументацію інших, так і суперечити їй, вводити нову інформацію, що потребує осмислення, тощо. Тим самим він захищає право іншого на самостійне мислення і пошук істини. Проте, з іншого боку, оскільки такі зобов'язання будуть брати на себе усі представники епістемічної спільноти, то зрештою мають виграти усі. Реагуючи на пізнавальні виклики з боку інших, епістемічний дієвець може свідомо запускати рефлексивний процес, результатом якого є усвідомлення обмеженості й помилковості власного знання.

Тож до *другої групи епістемічних чеснот, які сприяють подоланню логічного егоїзму* й характеризують розширений спосіб мислення логічного плюраліста, можна зарахувати такі: *відкритість до нового* (open-mindedness) (сприйнятливість до ідей та аргументів інших, готовність розглядати їх як джерело натхнення та переглядати власні переконання), *інтелектуальна скромність* (усвідомлення власних когнітивних обмежень і потенційних помилок, готовність відкрито визнати межі знання, утримуючись від демонстрації експертності в ситуаціях невизначеності), *інтелектуальна чесність* (здатність відкрито визнати свої помилки і продовжувати шукати істину), *інтелектуальна емпатія* (здатність поставити себе на місце іншого, відтворити його аргументацію і зрозуміти логіку його міркування, не ототожнюючи їх з власними), *інтелектуальна щедрість* (схильність тлумачити позицію та аргументи іншого в найкращому з можливих сенсі), *епістемічна справедливність* (fair-mindedness) (прагнення оцінювати ідеї та аргументи неупереджено щодо їх авторів і позицій, незалежно від статусу автора, особистих симпатій чи інтересів), *епістемічна довіра* (відкритість до співпраці у пошуку істини та визнання інших як потенційно надійних джерел знання), *прагнення до розуміння* (спрямованість мислення не на перемогу в дискусії, а на виявлення і поглиблення смислових та причинних зв'язків явищ, взаємне зростання знання¹⁴), *рефлексивність* (здатність контролювати й оцінювати власні мисленнєві процеси, мислити про власне мислення).

Епістемічні чесноти з обох наведених груп, об'єднані навколо двох кантівських метамаксим самостійного та розширеного способів мислення, характеризують інтелектуальний характер епістемічного дієвця

¹⁴Такі цілі дискусії, на відміну від суперечки, чітко сформульовані та обґрунтовані, наприклад, К. Поппером у зв'язку з критикою того, що він називає міфом інтелектуальної рамки (див.: [7, с. 178–181]).

як такий, що вже сформований, перебуває на доволі високому рівні й уможливорює реалізацію практик академічної доброчесності. Такий дієвець практикує набутий новий спосіб мислення, що подолав логічний егоїзм і догматизм, проте, з іншого боку, не розчинився у розмаїтті ідей, позицій і підходів. Згідно з Кантом, третя максима хорошого способу мислення являє собою ніщо інше як постійне дотримання двох попередніх максим, тим самим інтегруючи індивідуальний та інтерсуб'єктивний виміри пізнавальної діяльності. Максима послідовного способу мислення формулюється Кантом для практичного загальнолюдського розуму, який діє як трибунал і дискурсивний розробник універсальних критеріїв. Отже, у певному сенсі можна говорити про ще одну, *третю, групу епістемічних чеснот, що виводять спосіб мислення епістемічного дієвця на найвищий рівень, максимально доступний для людини*. Його можна розглядати як ідеально-нормативний взірєць, до реалізації якого можна безкінечно наближатися, хоча й ніколи остаточно не реалізувати.¹⁵ До епістемічних чеснот послідовного способу мислення можна віднести: *розсудливість* (здатність утримувати рівновагу між власною та чужою позицією, поєднувати самотійність мислення з відкритістю до критики, приймати обґрунтовані судження без поспішності чи догматизму), *інтелектуальна автономія* (здатність мислити, спираючись на універсальні принципи, вироблені власним і водночас загальнолюдським розумом), *об'єктивність* (прагнення до узгодження суджень із міжсуб'єктивними критеріями істини), *інтелектуальна дисципліна* (внутрішній самоконтроль, систематичність і регулярна практика методів пізнання, навичок і процедур, дотримання логічних стандартів у міркуванні та аргументації), *епістемічна відповідальність* (усвідомлення, що істина є не суто індивідуальним, а спільним досягненням, і що пізнання має моральний вимір, а поширення знання – соціальні наслідки), *епістемічна цілісність* (внутрішня послідовність мислення, відповідність між переконаннями, словами й діями; чесність перед собою у пошуку істини, що здійснюється згідно з прийнятими принципами).

3.4. Моральна цілісність у структурі характеру

Оскільки ця третя група епістемічних чеснот пов'язана з дією практичного розуму, вони вимагають *єдності інтелектуального й морального характеру*, коли мислення стає внутрішньо узгодженим

¹⁵ Це у повній мірі відповідає кантівській інтерпретації чесноти як ідеалу, який ніколи не знаходить остаточного втілення [АА 6:409].

і морально впорядкованим, що вочевидь є вкрай складним завданням. Згідно з Кантом, це потребує не тільки революції у способі мислення (наважитися на самостійне мислення) та подальшої його реформи (перехід від позиції логічного егоїзму до логічного плюралізму), а й того, що він називає революцією в умонастрої, або моральному ставленні (*Gesinnung*). Адже можна набутися епістемічних чеснот, але реалізовувати їх у морально неприйнятний спосіб.

Інтелектуальна автономія без морального компасу може мати шкідливі і навіть небезпечні наслідки. Прикладом розриву між епістемічними чеснотами та моральною цілісністю може слугувати літературний образ Фауста – вченого, який шукає істину, володіє розвиненим розумом, епістемічними чеснотами, методологічною точністю, критичністю, наполегливістю, але зовсім не замислюється про межі чи моральні наслідки свого знання. Чудовою ілюстрацією цієї ж тенденції у реальній науці може бути приклад лауреата Нобелівської премії 1918 року німецького хіміка Фріца Габера, який, окрім винайдення технології синтезу аміаку з азоту і водню, що стала основою для виробництва азотних добрив, також брав активну участь у розробці і застосуванні хімічної зброї під час Першої світової війни. Наведені приклади порушують серйозну проблему зв'язку між наукою та етикою, а також автономності академічної сфери загалом.¹⁶ Водночас вони стимулюють замислитися про важливість морального компасу для здійснення наукового пошуку з огляду на прикладний характер науки в сучасній цивілізації.

Моральна цілісність є ядром доброчесності загалом й академічної зокрема. Саме вона уможливорює морально прийнятні цілі, а також неухильне дотримання моральних принципів, незалежно від зовнішнього тиску чи внутрішніх спокус. Адже за своєю суттю вона утворює єдність волі та практичного розуму, внаслідок чого найвищим мотивом дій для людини стає відчуття обов'язку перед моральним законом. За таких умов автономним стає не тільки розум, а й воля. Однак для того, щоб людина діяла з поваги до морального закону, її воля має зазнати радикальної трансформації, змінивши сам принцип, який визначає, заради чого людина діє. Таку глибинну внутрішню настанову волі Кант позначає як умонастрій, а моральну цілісність тлумачить як наслідок «революції в умонастрої» (*Revolution in der Gesinnung*), коли практичний розум набуває верховенства над схильностями, а моральний закон стає визначальною основою волі [AA 6:47]. Згідно з

¹⁶Про моральну відповідальність науковців див., напр.: [33].

Кантом, дуже небагатьом людям вдається здійснити таку революцію. Однак якщо вона все таки відбувається, людина ніби перероджується, і тим самим забезпечується сталість морального способу мислення і поведінки, здійснюється зворотний вплив і регуляція всіх аспектів людської природи та різних видів її діяльності. Зокрема, простежуючи взаємозв'язок між умонастроєм (*Gesinnung*) та способом мислення (*Denkungsart*), Роберт А. Грессіс зазначає, що якщо людина має злу *Gesinnung*, то вона може або взагалі не мати *Denkungsart*, або мати злу *Denkungsart*. Однак якщо людина має добру *Gesinnung*, то вона або вже має сформовану добру *Denkungsart*, або, якщо ще не має її, то принаймні перебуває на шляху до її набуття [19, с. 412].

Повертаючись до кантівської третьої максими послідовного способу мислення, тепер у світлі його ідеї революції в умонастрої, можна побачити як Кант переходить від аристотелівської етики чеснот, заснованої на ідеї вправності, до стоїчного синтезу цієї традиції з традицією природного права, що у підсумку виливається у кантівську етику обов'язку як раціональне обґрунтування діяльності людини у різних сферах. Послідовний спосіб мислення у цьому контексті означає орієнтацію на моральні максими, укорінені в добрій моральній диспозиції, яка формується через *подолання морального егоїзму*, утвердження пріоритету почуття обов'язку та доброї волі діяти так, щоб бути гідним щастя. Щоб бути доброчесним у повному сенсі цього слова, необхідно здійснити фундаментальну переорієнтацію власної особистості, набутти моральної цілісності.

Що це дає для розуміння процесу формування хорошого інтелектуального характеру епістемічного дієвця? Напевне, найважливіше полягає у тому, що в найвищій своїй формі він можливий у єдності морального й інтелектуального характеру. Причому лише *добра воля* епістемічного дієвця як людини, що пережила революцію в умонастрої, слідувати всім максимам, сформульованим розумом, уможлиблює реалізацію принципів і практик академічної доброчесності не з примусу чи страху покарання, а з відчуття обов'язку перед собою та іншими представниками епістемічної спільноти, а також із почуття служіння істині чи покликання здійснювати її пошук.

3.5. Академічна доброчесність як інституційне втілення інтелектуально-моральної цілісності характеру

Якщо інтелектуально-моральна цілісність є властивістю індивідуального характеру епістемічного дієвця, а цілісність передбачає,

зокрема, єдність розуму, волі і дії, то академічна доброчесність є її зовнішнім, інституційним проявом у практиках спільноти. Тобто такий дієвець проявляє свій характер у діях в академічній сфері, тим самим сприяючи формуванню, підтриманню і відтворенню академічного етосу у взаємодії з іншими учасниками. Академічна доброчесність, як зазначає Назіп Хамітов, «переводить із можливого у дійсне» справедливість у відносинах студентів, викладачів і вчених, їх повагу до власної гідності та до гідності колег, а також спрямованість до щирої творчості та співтворчості [9, с. 29]. Однак це стає можливим, коли академічна доброчесність є справжньою волею, а не тільки викликом, вимогою чи зовнішньою нормою. У зв'язку з цим Хамітов вводить поняття «*воля до академічної доброчесності*», щоб підкреслити, що досягнення здатності бути академічно доброчесним є постійним процесом, що потребує вольових зусиль, які можуть перейти у натхнення. Крім того, це передбачає реалізацію внутрішньої свободи освітянина чи науковця [там само, с. 36]. Причому йдеться передусім про позитивну свободу, пов'язану з творчістю і співтворчістю в академічній сфері.

Додавання предикату «академічна» по суті тільки уточнює сферу прояву й реалізації доброчесності як внутрішньої характеристики людини, яка спільно з іншими практикує її у різних контекстах. Чим більш високого морально-інтелектуального рівня набуває характер окремо взятого епістемічного дієвця, тим вищого рівня набуває *академічний етос*¹⁷ утворених спільнот і більш якісними стають *академічні практики* у кожній з трьох основних сфер академічного життя: науковій, освітній та організаційній. У цьому сенсі академічна добро-

¹⁷ Анна Брожек чудово аналізує це явище і демонструє, як воно функціонує на прикладі Львівсько-Варшавської філософської школи, заснованої на початку ХХ ст. Казимиром Твардовським у Львові. Під «академічним етосом» вона розуміє етос вчених, що охоплює систему цінностей, які декларуються та реалізуються у зв'язку з академічним життям у трьох основних сферах: науковій (як твориться або як слід творити науку); дидактичній (*dydaktyczną*) (як поширюється або як слід поширювати знання) та організаційній (як організовується або як слід організовувати наукове життя) [15, с. 27]. Розглянувши академічний етос ЛВШ на кожному з цих трьох рівнів з позиції того, як це декларувалося і як практично реалізовалося у діяльності школи, Брожек приходить до висновку, що він має всі ознаки універсальної системи цінностей і може слугувати зразком академічної поведінки. Адже «незалежно від історичних та політичних обставин, вчені покликані шукати об'єктивні істини..., висловлювати їх чіткою мовою, забезпечувати їм якнайкраще обґрунтування та залежати від ступеня цього обґрунтування. Незалежно від обставин, вони повинні прагнути до внутрішньої незалежності мислення і мати справедливі претензії на зовнішню свободу у своїх дослідженнях. З цим завданням і покликанням вчених пов'язана їхня дидактична та організаційна робота» [там само, с. 45].

чесність є не тільки набором правил, скільки механізмом формування і підтримання академічного етосу через інституційні практики, в яких реалізується інтелектуально-моральний характер епістемічних дівців як колективна норма способу мислення, інтелектуальної комунікації та співпраці.

Девід Горачек стверджує, що необхідно розмежовувати *повний кодекс академічної доброчесності та його законодавчо закріплену підмножину*. Тому дотримання кодексу, що визначає і структурує академічну спільноту як спільноту дослідників, полягає у чомусь більшому, ніж просто в уникненні деяких заборонених дій. З іншого боку, Горачек вважає неправильним підхід, згідно з яким кодекс академічної доброчесності розглядається як кодекс честі. Адже останній вимагає досконалості від посвячених у спільноту, тоді як перший встановлює найменший мінімум того, що вимагається від дослідника як для проведення дослідження, так і для продуктивної взаємодії між дослідниками [20, с. 10–11, 13]. Повний кодекс, про який говорить Горачек, вочевидь, і є етосом академічної спільноти, що включає глибинні цінності й внутрішні переконання, що формують культуру і стиль життя спільноти людей, задіяних у пізнавальній діяльності: чесність у пізнанні, відкритість до критики, повага до істини, довіра, відповідальність перед колегами тощо. Тому інтеріоризація цих норм як частини свого способу мислення й поведінки є не просто бажаною, а й обов'язковою умовою залучення до академічної спільноти.

Андрес Мехія і Марія Гарсес-Флорес наголошують, що академічна доброчесність вимагає проактивної позиції, а не простого реагування на стимули до доброчесної поведінки, наприклад, з метою отримання зовнішніх благ чи уникнення покарання. Тому вони пропонують говорити не тільки про саму академічну доброчесність, скільки про *дію з академічною доброчесністю*, що передбачає активне усвідомлення морального характеру наших дій і розуміння себе як особи, морально відповідальної за захист практики. «Діяти з академічною доброчесністю означає відстоювати перед іншими і разом з іншими, як зсередини, так і ззовні академічних установ, доброчесність академічної практики та прагнути внутрішніх благ і цінностей досконалості, пов'язаних з навчанням, зростанням та виробництвом й обміном знаннями, які визначають освіту і дослідження (education and research) як вид гідної діяльності (type of worthwhile activities), цінність якої ми колективно підтримуємо і в колективному тлумаченні якої активно беремо участь» [27, с. 13–14].

Крім цього, як зазначають Мехія і Гарсес-Флорес, оскільки дія

з академічною доброчесністю здійснюється в академічних установах, то на них покладений обов'язок сприяти і створювати умови, щоб академічна доброчесність стала можливою. Зокрема, йдеться про хоча б мінімальний рівень демократії в академічних установах, а також про перехід від юридичної до етично-політичної перспективи. Оскільки дія з академічною доброчесністю передбачає морального і політичного дівця як свого носія, то сама академічна сфера потребує внутрішньої трансформації у напрямку *демократизації*, щоб бути спроможною забезпечити середовище, де така дія стане органічною та можливою. «Вимагати доброчесності від окремих осіб має сенс лише в тому випадку, якщо вони мають можливість висловлюватися і відстоювати те, що вони вважають правильним для практики, не ризикуючи надто багато і не стаючи мучениками в цьому процесі. Якщо ця умова не виконується, то від них навряд чи можна очікувати чогось іншого, крім дотримання правил, нав'язаних владою, або удавання, що вони їх дотримуються, хоча насправді це не так, – обману» [там само, с. 15–16].

Окрім створення демократичних умов для безпечної публічної участі всіх членів академічної спільноти, Мехія і Гарсес-Флорес звертають увагу на необхідність зміни підходу щодо реагування академічних установ на поведінку своїх членів, яка може порушувати або якимось чином шкодити доброчесності академічних практик. На противагу домінуючому підходу, що передбачає використання позитивних або негативних стимулів і ставлення до учасників академічної практики як до об'єктів, які у певний спосіб реагують на них, ці дослідники пропонують альтернативний підхід. Цей новий підхід до захисту доброчесності академічної практики, який вони називають демократично-освітнім, потребує перенесення акценту з обговорення правил і покарань за їх порушення на обговорення того, як слід тлумачити переваги та цінності цієї практики і як ми захищаємо чи не захищаємо їх своїми діями. Отже, він передбачає створення умов, за яких як окремим особам, так і спільнотам академічної практики дають можливість розвинути необхідну здатність переосмислити та шукати свої колективні цінності в рамках цієї практики, ставлячись до них як до моральних і політичних суб'єктів [там само, с. 16–18].

Оскільки академічне життя здійснюється у науковій, освітній та організаційній сферах, резонно постає питання: що саме їх об'єднує і в якому сенсі академічна доброчесність стосується і тих, хто здобуває освіту, і тих, хто навчає, і тих, хто продукує і поширює нове знання? На перший погляд, це дуже різні академічні практики, організовані навко-

ло відмінних принципів. Так, наприклад, Метью Ліпман характеризує *традиційний погляд на освітню практику*, який він називає стандартною парадигмою звичайної практики, як багато в чому авторитарний. Ця практика заснована на таких домінуючих припущеннях: 1) освіта полягає в передачі знань від тих, хто знає, до тих, хто не знає; 2) знання зводяться до знань про світ, і вони є однозначними і нетаємними; 3) знання розподілені між дисциплінами, які не перетинаються і разом вичерпують світ, що підлягає пізнанню; 4) вчитель відіграє авторитетну роль в освітньому процесі, бо тільки якщо вчитель знає, учні можуть засвоїти те, що він знає; 5) учні здобувають знання, поступово поглинаючи інформацію, тобто дані про конкретні речі [26, с. 18].

Освітня практика, організована на основі перелічених припущень, демонструє розрив з тим, як організована, до прикладу, наукова практика. Науковець проявляє академічну свободу і здійснює дослідження, які в ідеалі сприяють відкриттю нових незвіданих горизонтів і примноженню знань. Його пошук розпочинається з сумніву і невизначеності, що стимулює постановку питань і творчість у процесі віднайдень відповідей на них. Здавалося б, все логічно: спочатку потрібно засвоїти вже відоме, а потім відкривати невідоме. Однак чи формується в організованій за такою моделлю освіти інтелектуальний характер зі згаданими вище епістемічними чеснотами, самостійний, розширений і послідовний способи мислення, а тим паче моральний характер, які в сукупності уможливають доброчесність загалом й академічну зокрема? Адже це вимагає *інтелектуальної і моральної автономії*, яка не може культивуватися за умов, коли, метафоричною мовою Карла Поппера, розум людини є відром, що підлягає наповненню, а не прожектором, що освічує все навколо [34]. Можливо саме тут міститься коріння академічної недоброчесності?¹⁸

¹⁸Тріція Бертрам-Галлант, наприклад, обґрунтовує необхідність нового підходу до академічної доброчесності, що передбачає зміщення фокусу з того, як освітня можуть запобігти обману студентів, на те, як вони можуть забезпечити, щоб студенти добре навчалися. Цей зсув, на її думку, можна реалізувати шляхом «сприяння навчально-орієнтованому середовищу, покращенню навчання, посиленню інституційної підтримки викладання та навчання, і зменшенню інституційних обмежень для викладання та навчання» [14, с. 89, 112].

Девід Горачек також звертає увагу на те, що для того, щоб вимагати від студентів академічної доброчесності, треба задатися питанням, чи залучені вони до спільноти дослідників саме як дослідники. Адже кодекси академічної доброчесності розроблені для засвоєння тими, хто набуває членства у спільноті дослідників. Якщо студент не ідентифікує себе з цією спільнотою, то і її норми для нього будуть тільки зовнішніми і багато в чому чужими (див.: [20]).

Отже, повернімося ще раз до питання про те, що об'єднує наукову, освітню та організаційну сфери в межах академічної практики? Який спільний принцип покладений або ж має бути покладений в їх основу, щоб академічна доброчесність була органічною і практикувалася з доброї волі усіх епістемічних дієвців? Для того, щоб запустився і підтримувався механізм формування інтелектуально-моральної цілісності, потрібне стимулююче *дослідницьке середовище*, незалежно від того, чи досліджується учнями загальновідоме, студентами загальноневідоме чи вченими абсолютно невідоме [44, с. 399]. Важливим є сам принцип, який уможливорює прояв самостійної пізнавальної активності, удосконалення способу мислення і набуття людиною властивості зрілості, у тому числі моральної.¹⁹

Характеризуючи цей принцип як дослідницький, я маю на увазі дуже широкий підхід до розуміння дослідження, який не обмежується систематичною, методологічно організованою діяльністю, спрямованою на здобуття нового знання (*research*). Дослідження у широкому сенсі передбачає процес запитування, пошуку істини, сенсу, розуміння, що має як індивідуальний, так і колективний виміри (*inquiry*). Дослідження спроможний здійснювати той, хто мислить самостійно, хороші дослідження – той, хто сформував правильний спосіб мислення і практикує цю здатність у спільних академічних практиках. Якщо дослідження у вузькому сенсі передбачає залучення до спеціалізованих розроблених науковцями практик, то у широкому – створення умов для функціонування кожного представника академічної сфери як епістемічного дієвця, що набуває і проявляє інтелектуальний характер і моральну цілісність.²⁰ Звісно, можна дробити явище академічної

¹⁹У цьому відношенні я цілком погоджуюся з Д. Горачеком, який вважає, що студентів треба розглядати як ініціаторів досліджень. Адже тільки у такому статусі вони можуть набувати властивості *інтелектуальної дорослості* (*adulthood*), коли предметом інтересу стає не лише робота інших, а й те, що вони самі думають про цю роботу, і як наслідок, усвідомлюють себе членом дослідницької спільноти (*inquiring community*), на відміну від просто споживача її роботи. Це означає, що для студентів має відбутися зміна самосприйняття та типу мотивації: не лише не порушувати правила й отримувати хороші оцінки, а передусім – відчувати відповідальність за ідеї, які вони презентують як власні, а отже, мати особисті зобов'язання зробити у своїй роботі все правильно. Зрештою, це означає, що студенти мають стати інтелектуально автономними, що, у свою чергу, збігається з засвоєнням повного кодексу академічної доброчесності (не тільки формально закріпленої системи заборон, а й приписів належного способу мислення і мінімальних вимог до проведення дослідження та взаємодії між дослідниками), що структурує академічну спільноту загалом [20, с. 14–15].

²⁰Пояснення того, як навчальний клас може бути організований як *спільнота*

доброчесності і виявляти специфіку доброчесності в наукових дослідженнях [21], викладанні чи навчанні [30]. Однак головне, щоб за деревами не був втраченим образ цілого лісу.

Висновки

Академічна доброчесність зазвичай розглядається як дотримання прийнятих в академічній спільноті моральних принципів, які інституційно оформлюються у вигляді юридичних норм, найчастіше представлених як перелік заборон та процедур контролю. Таке розуміння звужує доброчесність до зовнішніх приписів, покликаних контролювати поведінку, й ігнорує її філософсько-антропологічний вимір. Натомість застосування логіки цілісності дозволяє інтерпретувати доброчесність у сенсі *integrity* – як єдність способу мислення і практичної дії, що ґрунтується на характері епістемічного дієвця. У такому контексті академічна доброчесність не зводиться до того, що можна або не можна робити, а визначається тим, як саме дієвець використовує свій інтелект, які риси характеру проявляє у пізнавальній діяльності та наскільки послідовно реалізує власні моральні переконання.

Концептуальна спорідненість поняття доброчесності як цілісності з кантівським розумінням характеру як способу мислення дає змогу поглибити осмислення природи доброчесності – як у сенсі дії з доброчесністю, так і в аналізі механізмів та умов її формування. У такій оптиці академічна доброчесність постає проявом інтелектуального характеру, що демонструє самостійний, розширений та послідовний спосіб мислення, а головними рисами такого характеру є епістемічні чесноти, що поєднують інтелектуальний і моральний виміри. У світлі кантівської концепції революції в умонастрої можна зробити висновок, що тільки набуття моральної цілісності як наслідку цієї революції може гарантувати, що епістемічний дієвець діятиме, маючи постійно діючий внутрішній моральний компас, з академічною доброчесністю незалежно від зовнішніх обставин чи внутрішніх спокус.

Отже, з філософсько-антропологічної перспективи академічна доброчесність постає у двох взаємопов'язаних модусах: як укорінена в характері (у кантівському розумінні) внутрішня інтелектуально-моральна цілісність людини, залученої до академічної спільноти, та як її зовнішнє інституційне втілення в академічних практиках спільнот

дослідників, що культивує навички діалогу, запитування, рефлексивного пошуку і гарного судження, див., наприклад, у статті: [40].

дослідників. Інституції фіксують, підтримують і передають у формі академічного етосу те, що спочатку формується на рівні особистісного способу мислення та рис характеру, які проявляються у поведінці в різних академічних контекстах. Такий підхід дозволяє розглядати академічну доброчесність не як зовнішнє регулювання, а як умову можливості якісних академічних практик в освітній, науковій та організаційній сферах.

Література

1. Бойченко М. Гідність, цілісність і успішність: академічні та громадянські чесноти. *Філософська думка*. 2014. № 5. С. 110–122.
2. Бойченко М.І. Інституційні засади академічної доброчесності: філософська та правова концептуалізація. *Філософія освіти*. 2019. № 1(24). С. 97–114. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2019-24-1-97-114>
3. Козаченко Н. Штучний інтелект і академічна доброчесність в контексті епістемології чеснот. *Актуальні проблеми духовності*. 2024. Вип. 25(1). С. 315–342. <https://doi.org/10.55056/apm.7740>
4. Панафідіна О. Концепція зрілого розуму у філософії І.Канта. *Актуальні проблеми духовності*. 2021. Вип. 22. С. 43–69. <https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4524>
5. Панафідіна О. Проблема людини у філософії К. Поппера: між еволюцією і самотрансценденцією. *Актуальні проблеми духовності*. 2025. Вип. 26. С. 112–138. <https://doi.org/10.55056/apm.7750>
6. Панафідіна О. Просвітництво як зміна способу мислення: природно-правове обґрунтування у філософії І.Канта. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія*. 2025. 1(12). С. 32–37. <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2025/12-6/23>
7. Поппер К. Міф інтелектуальної рамки. *Актуальні проблеми духовності*. 2025. Вип. 26. С. 176–207. <https://doi.org/10.55056/apm.7752>
8. Сідорова С. Про епістемологію чеснот в англomовній філософії. *Філософська думка*. 2022. № 3. С. 170–184. <https://doi.org/10.15407/fd2022.03.170>

9. Хамітов Н. Академічна доброчесність як виклик, вимога і воля: контексти філософської антропології, етики й філософії освіти. *Філософія освіти*. 2023. 29(2). С. 27–47. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2023-29-2-2>
10. Хмарський В. Academic integrity в США: кілька спостережень 2015 року. *Академічна чесність як основа сталого розвитку університету* / Міжнарод. благод. Фонд “Міжнарод. фонд. дослідж. освіт. політики”; за заг. ред. Т.В. Фінікова, А.Є. Артюхова. Київ: Таксон, 2016. С. 53–92.
11. Axtell G. Recent Work in Virtue Epistemology. *American Philosophical Quarterly*. 1997. 34(1). P. 1–26.
12. Baehr J. Character, reliability and virtue epistemology. *Philosophical Quarterly*. 2006. Vol. 56 (223). P. 193–212.
13. Bell D. Russell’s correspondence with Frege. *Russell: The Journal of Bertrand Russell Archives*. Johns Hopkins University Press. Vol. 3(2), Winter 1983–84. P. 159–170.
14. Bertram-Gallant T. Academic integrity in the twenty-first century: A teaching and learning imperative. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2008.
15. Brożek A. Etos akademicki Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*. R. 32: 2023, Nr. 3 (127). S. 25–48. DOI: 10.24425/pfns.2023.148256
16. Cox D., La Caze M., Levine M. Integrity. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2025 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/integrity>
17. Fleisher W. Virtuous distinctions: New distinctions for reliabilism and responsibilism. *Synthese*. 2017. Vol. 194(8). P. 2973–3003. doi:10.1007/s11229-016-1084-2
18. Gottlob Frege. *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Abridged from the German edition by B. McGuinness. Translated by H. Kaal. Oxford: Basil Blackwell; Chicago: University of Chicago Press, 1980.

19. *Gressis R.A.* The Relationship Between the Gesinnung and the Denkkungsart. In: A.Ferrarin, S.Bacin, *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht, Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*. Band 4. Berlin, Boston : De Gruyter, 2013. P.403–412.
20. *Horacek D.* Academic Integrity and Intellectual Autonomy. *Pedagogy, not Policing. Positive Approaches to Academic Integrity at the University*. Ed. by T.Twomey, H.White and K.Sagendorf. Syracuse, New York : The Graduate School Press, Syracuse University, 2009. P.7–17.
21. *Integrity in Scientific Research: Creating an Environment That Promotes Responsible Conduct* (National Research Council etc.). Washington (DC) : National Academies Press (US), 2002.
22. *Kant I.* Gesammelte Schriften. (Bd.1–29). (Akademie-Ausgabe). Berlin: Reimer & de Gruyter, 1900–.
23. *Kawall J.* Other-regarding epistemic virtues. *Ratio*. 2002. Vol.15(3). P.257–275.
24. *Killinger B.* Integrity. Doing the Right Thing for the Right Reason. Montreal; Kingston; London; Ithaca : McGill-Queen's University Press, 2010.
25. *King N.L.* The Excellent Mind: Intellectual Virtues for Everyday Life. New York : Oxford University Press, 2021.
26. *Lipman M.* The reflective model of educational practice. Lipman M. *Thinking in Education*. Cambridge, 1991. P.7–25.
27. *Mejía A., Garcés-Flórez M.* What do we mean by academic integrity? *International Journal for Educational Integrity*. 2025. №21(1). P.1–20. <https://doi.org/10.1007/s40979-024-00176-1>
28. *Morton A.* Bounded Thinking. Intellectual virtues for limited agents. Oxford : Oxford University Press, 2012.
29. *Nehring R.* Kritik des Common Sense. Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinssinn – der Sensus communis bei Kant. Berlin : Duncker & Humblot, 2010.

30. *Nillsen R.* The Concept of Integrity in Teaching and Learning. *Journal of University Teaching & Learning Practice*. 2005. Vol. 2(3). Article 9. P. 85–93.
31. *Pedagogy*, not Policing. Positive Approaches to Academic Integrity at the University. Ed. by T. Twomey, H. White and K. Sagendorf. Syracuse, New York : The Graduate School Press, Syracuse University, 2009.
32. *Popper K.R.* Epistemology Without a Knowing Subject. Popper K.R. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford : Clarendon, 1972. P. 106–152.
33. *Popper K.R.* The Moral Responsibility of the Scientist. Popper K.R. *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality*. Ed. by M.A. Notturmo. London, New York : Routledge, 1994. P. 121–129.
34. *Popper K.R.* The Bucket and the Searchlight: Two Theories of Knowledge. Popper K.R. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford : Clarendon, 1972. P. 341–361.
35. *Rawat S., Meena S.* Publish or perish: Where are we heading? *Journal of Research in Medical Sciences*. 2014. Feb.19(2). P. 87–89.
36. *Ritchhart R.* Intellectual Character. What It Is, Why It Matters, and How to Get It. San Francisco : Jossey-Bass, 2002.
37. *Roberts R.C., Wood W.J.* Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology. New York : Oxford University Press, 2007.
38. *Scherkoske G.* Integrity and the Virtues of Reason. Leading a Convincing Life. New York : Cambridge University Press, 2013.
39. *Schuyt K.* Scientific Integrity : the rules of academic research. Leiden : Leiden University Press, 2019.
40. *Sharp A.M.* The Community of Inquiry: Education for Democracy. *Thinking: The Journal of Philosophy for Children*. 1991. Vol. 9(2). P. 31–37.
41. *Szczerbowski T.* Punktoza jako słowo ostatnich lat. *Poradnik Językowy*. 2017. Vol. 7. S. 80–87.

42. *Tauginienė L., Gaižauskaitė I., Glendinning I., Kravjar J., Ojstersek M., Robeiro L., Odineca T., Marino F., Cosentino M., Sivasubramaniam S., Foltyněk T. Glossary for academic integrity.* ENAI report (revised version), October 2018. URL: https://www.academicintegrity.eu/wp/wp-content/uploads/2023/02/EN-Glossary_revised_final_24.02.23.pdf
43. *The Fundamental Values of Academic Integrity.* International Center for Academic Integrity T. Fishman, Editor. 2018. URL: https://www.academicintegrity.org/aws/ICAI/asset_manager/get_file/911282?ver=1
44. *Willison J., O'Regan K. Commonly known, commonly not known, totally unknown: a framework for students becoming researchers, Higher Education Research & Development.* 2007. Vol. 26(4). P. 393–409. <https://doi.org/10.1080/07294360701658609>
45. *Zaqzebski L.T. Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

References

1. *Axtell G. Recent Work in Virtue Epistemology. American Philosophical Quarterly.* 1997. 34(1). P. 1–26.
2. *Baehr J. Character, reliability and virtue epistemology. Philosophical Quarterly.* 2006. Vol. 56 (223). P. 193–212.
3. *Bell D. Russell's correspondence with Frege. Russell: The Journal of Bertrand Russell Archives.* Johns Hopkins University Press. Vol. 3(2), Winter 1983–84. P. 159–170.
4. *Bertram-Gallant T. Academic integrity in the twenty-first century: A teaching and learning imperative.* San Francisco, CA : Jossey-Bass, 2008.
5. *Boichenko M. Hidnist, tsilisnist i uspishnist: akademichni ta hromadianski chesnoty. Filosofska dumka.* 2014. № 5. S. 110–122.
6. *Boichenko M.I. Instytutsiini zasady akademichnoi dobrochesnosti: filosofska ta pravova kontseptualizatsiia. Filosofiia osvity.* 2019.

- № 1(24). S. 97–114. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2019-24-1-97-114>
7. Brożek A. Etos akademicki Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*. R. 32: 2023, Nr. 3 (127). S. 25–48. DOI: 10.24425/pfns.2023.148256
8. Cox D., La Caze M., Levine M. Integrity. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2025 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/integrity>
9. Fleisher W. Virtuous distinctions: New distinctions for reliabilism and responsibilism. *Synthese*. 2017. Vol. 194(8). P. 2973–3003. doi:10.1007/s11229-016-1084-2
10. Gottlob Frege. *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Abridged from the German edition by B. McGuinness. Translated by H. Kaal. Oxford: Basil Blackwell; Chicago: University of Chicago Press, 1980.
11. Gressis R.A. The Relationship Between the *Gesinnung* and the *Denkungsart*. In: A. Ferrarin, S. Bacin, *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht, Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*. Band 4. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013. P. 403–412.
12. Horacek D. Academic Integrity and Intellectual Autonomy. *Pedagogy, not Policing. Positive Approaches to Academic Integrity at the University*. Ed. by T. Twomey, H. White and K. Sagendorf. Syracuse, New York: The Graduate School Press, Syracuse University, 2009. P. 7–17.
13. *Integrity in Scientific Research: Creating an Environment That Promotes Responsible Conduct* (National Research Council etc.). Washington (DC): National Academies Press (US), 2002.
14. Kant I. *Gesammelte Schriften*. (Bd. 1–29). (Akademie-Ausgabe). Berlin: Reimer & de Gruyter, 1900–.
15. Kawall J. Other-regarding epistemic virtues. *Ratio*. 2002. Vol. 15(3). P. 257–275.

16. *Killinger B.* Integrity. Doing the Right Thing for the Right Reason. Montreal; Kingston; London; Ithaca : McGill-Queen's University Press, 2010.
17. *King N.L.* The Excellent Mind: Intellectual Virtues for Everyday Life. New York : Oxford University Press, 2021.
18. *Khamitov N.* Akademichna dobrochesnist yak vyklyk, vymoha i volia: konteksty filosofskoi antropolohii, etyky y filosofii osvity. *Filosofia osvity.* 2023. 29(2). S. 27–47. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2023-29-2-2>
19. *Khmarskyi V.* Academic integrity v SSHA: kilka sposterezhen 2015 roku. *Akademichna chestnist yak osnova staloho rozvytku universytetu / Mizhnarod. blahod. Fond “Mizhnarod. fond. doslidzh. osvity. polityky”*; za zah. red. T.V. Finikova, A.Ye. Artiukhova. Kyiv : Takson, 2016. S. 53–92.
20. *Kozachenko N.* Shtuchnyi intelekt i akademichna dobrochesnist v konteksti epistemolohii chesnot. *Aktualni problemy dukhovnosti.* 2024. Vyp. 25(1). S. 315–342. <https://doi.org/10.55056/apm.7740>
21. *Lipman M.* The reflective model of educational practice. Lipman M. *Thinking in Education.* Cambridge, 1991. P. 7–25.
22. *Mejía A., Garcés-Flórez M.* What do we mean by academic integrity? *International Journal for Educational Integrity.* 2025. № 21(1). S. 1–20. <https://doi.org/10.1007/s40979-024-00176-1>
23. *Morton A.* Bounded Thinking. Intellectual virtues for limited agents. Oxford : Oxford University Press, 2012.
24. *Nehring R.* Kritik des Common Sense. Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinsinn – der Sensus communis bei Kant. Berlin : Duncker & Humblot, 2010.
25. *Nillsen R.* The Concept of Integrity in Teaching and Learning. *Journal of University Teaching & Learning Practice.* 2005. Vol. 2(3). Article 9. P. 85–93.
26. *Panafidina O.* Kontseptsia zriloho rozumu u filosofii I. Kanta. *Aktualni problemy dukhovnosti.* 2021. Vyp. 22. S. 43–69. <https://doi.org/10.31812/apd.v0i22.4524>

27. *Panafidina O.* Problema liudyny u filosofii K. Poppera: mizh evoliatsiieiu i samotranstsendentsiieiu. *Aktualni problemy dukhovnosti.* 2025. Vyp. 26. S. 112–138. <https://doi.org/10.55056/apm.7750>
28. *Panafidina O.* Prosvitnytstvo yak zmina sposobu myslennia: pryrodno-pravove obgruntuvannia u filosofii I. Kanta. *Visnyk Kyivskoho natsionalnoho universytetu imeni Tarasa Shevchenka. Filozofia.* 2025. 1(12). C. 32–37. <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2025/12-6/23>
29. *Pedagogy, not Policing. Positive Approaches to Academic Integrity at the University.* Ed. by T. Twomey, H. White and K. Sagendorf. Syracuse, New York : The Graduate School Press, Syracuse University, 2009.
30. *Popper K.R.* Epistemology Without a Knowing Subject. Popper K.R. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach.* Oxford : Clarendon, 1972. P. 106–152.
31. *Popper K.* Mif intelektualnoi ramky. *Aktualni problemy dukhovnosti.* 2025. Vyp. 26. S. 176–207. <https://doi.org/10.55056/apm.7752>
32. *Popper K.R.* The Moral Responsibility of the Scientist. Popper K.R. *The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality.* Ed. by M.A. Notturmo. London, New York : Routledge, 1994. P. 121–129.
33. *Popper K.R.* The Bucket and the Searchlight: Two Theories of Knowledge. Popper K.R. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach.* Oxford : Clarendon, 1972. P. 341–361.
34. *Rawat S., Meena S.* Publish or perish: Where are we heading? *Journal of Research in Medical Sciences.* 2014. Feb.19(2). P. 87–89.
35. *Ritchhart R.* Intellectual Character. What It Is, Why It Matters, and How to Get It. San Francisco : Jossey-Bass, 2002.
36. *Roberts R.C., Wood W.J.* Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology. New York : Oxford University Press, 2007.
37. *Scherkoske G.* Integrity and the Virtues of Reason. Leading a Convincing Life. New York : Cambridge University Press, 2013.
38. *Schuyt K.* Scientific Integrity : the rules of academic research. Leiden : Leiden University Press, 2019.

39. Sharp A.M. The Community of Inquiry: Education for Democracy. *Thinking: The Journal of Philosophy for Children*. 1991. Vol. 9(2). P. 31–37.
40. Sidorova S. Pro epistemolohiiu chesnot v anhlomovnij filozofii. *Filosofska dumka*. 2022. № 3. S. 170–184. <https://doi.org/10.15407/fd2022.03.170>
41. Szczerbowski T. Punktoza jako słowo ostatnich lat. *Poradnik Językowy*. 2017. Vol. 7. S. 80–87.
42. Tauginienė L., Gaižauskaitė I., Glendinning I., Kravjar J., Ojstersek M., Robeiro L., Odineca T., Marino F., Cosentino M., Sivasubramaniam S., Foltyněk T. *Glossary for academic integrity*. ENAI report (revised version), October 2018. URL: https://www.academicintegrity.eu/wp/wp-content/uploads/2023/02/EN-Glossary_revised_final_24.02.23.pdf
43. *The Fundamental Values of Academic Integrity*. International Center for Academic Integrity T. Fishman, Editor. 2018. URL: https://www.academicintegrity.org/aws/ICAI/asset_manager/get_file/911282?ver=1
44. Willison J., O'Regan K. Commonly known, commonly not known, totally unknown: a framework for students becoming researchers, *Higher Education Research & Development*. 2007. Vol. 26(4). P. 393–409. <https://doi.org/10.1080/07294360701658609>
45. Zagzebski L.T. *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

ACADEMIC INTEGRITY AS A PHILOSOPHICAL AND
ANTHROPOLOGICAL PROBLEM

Oksana Panafidina

Abstract. This article analyzes the problem of academic integrity from a philosophical and anthropological perspective. Using the logic of wholeness and an anti-essentialist approach, the author presents integrity as a desirable systemic property that requires significant volitional effort to acquire. The article establishes a conceptual similarity between integrity and Kant's understanding of character as a way of thinking (*Denkungsart*), which determines a person's actions. Based on this, the author suggests clarifying and expanding the meaning of integrity by incorporating Kant's ideas about way of thinking and how to improve it, as well as intellectual character and epistemic virtues. Intellectual character is interpreted based on Ritchhart's dispositional approach to intelligence and the tradition of virtue epistemology. The article proposes classifying epistemic virtues into three groups that correlate with Kant's maxims: unprejudiced, broad-minded, and consistent way of thinking. Particular attention is given to moral integrity and its place in the structure of character in relation to Kant's concept of revolution in *Gesinnung*. Academic integrity is ultimately represented in two modes: as a manifestation of an epistemic agent's internal intellectual and moral integrity rooted in character and as its institutional embodiment in inquiry-based academic practices within scientific, educational, and organizational spheres. Emphasizing actions with academic integrity shifts the focus from declared norms to established dispositions of thinking and behavior that manifest in the process of creating, sharing, and organizing knowledge. This approach offers a new perspective on the conditions that make academic integrity possible, under which integrity-based actions become intrinsically motivated.

Keywords: academic integrity, way of thinking, epistemic agent, intellectual character, epistemic virtues, moral integrity, Immanuel Kant.

Надійшла до редакції 17 листопада 2025 р.

Прийнята до друку 2 грудня 2025 р.

Опублікована 20 грудня 2025 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/10.31812/apm27.1sw27m13>

ISSN 2076–7382 (print)

ISSN 2522–4786 (online)

Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць. Вип. 27 / Гол. ред.
Я. В. Шрамко. Кривий Ріг: Криворізький державний педагогічний
університет, 2025. 296 с.

Наукове видання

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 27

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

Реєстрація у реєстрі суб'єктів у сфері медіа **R40-06515** видана рішенням
№ 1925 Національної ради України з питань телебачення і радіомовлення
протокол №20 від 25.09.2025.

Адреса редакції та видавця:

Видавничий центр
Криворізького державного педагогічного університету
50086 Кривий Ріг, просп. Університетський, 54.

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

E-mail: k_philosophy@kdpu.edu.ua

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