

МІНІСТЕРСТВО ОХОРОНИ ЗДОРОВ'Я УКРАЇНИ
Запорізький державний медичний університет
Кафедра суспільних дисциплін

Д. П. Сенетий

**ОСНОВНІ ПРОБЛЕМИ
ФІЛОСОФІЇ**
Курс лекцій

НАВЧАЛЬНИЙ ПОСІБНИК
для студентів медичних та фармацевтичного
факультетів

Запоріжжя
2016

УДК 1(075.8)(042.4)

ББК 87я73

С31

*Затверджено на засіданні Центральної методичної Ради
ЗДМУ (протокол № 5 від «02» червня 2016 року)*

Рецензенти:

Бондаренко О. В., доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Запорізького національного технічного університету

Ганошенко Ю. А., кандидат філологічних наук, доцент кафедри культурології та українознавства Запорізького державного медичного університету

Автор:

Сепетий Д. П., кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних дисциплін

Сепетий Д. П.

Основні проблеми філософії. Курс лекцій : навчальний посібник для студентів медичних та фармацевтичного факультетів / Д. П. Сепетий. – Запоріжжя: ЗДМУ, 2016. – 131 с.

Навчальний посібник містить другу частину курсу лекцій з філософії для студентів медичного профілю. Розкриває основні філософські проблеми розуміння природи та відношення матерії та свідомості, теорії пізнання, осмислення людського буття, соціальної філософії та філософії історії.

© Сепетий Д. П., 2016

© Запорізький державний медичний університет, 2016

ЗМІСТ

	стор.
Передмова	4
Тема 1. Матерія та свідомість. Проблема їх відношення	5
Тема 2. Людина у філософській перспективі	27
Тема 3. Основні проблеми теорії пізнання	69
Тема 4. Соціальна філософія та філософія історії	94
Тема 5. Глобальні проблеми сучасності та перспективи розвитку ...	116
Список використаних та рекомендованих джерел	128

Передмова

Пропонований до Вашої уваги навчальний посібник містить другу частину курсу лекцій з філософії для студентів медичного профілю. В першій частині Ви мали змогу ознайомитися з філософією в процесі її історичного розвитку, з філософськими вченнями найвидатніших мислителів минулого. В даному посібнику обговорюються найважливіші філософські проблеми, і головна увага приділяється їх осмисленню в філософії XX-XXI століття.

Перша лекція присвячена класичній, вічній філософській проблемі розуміння відношення матерії та свідомості. Висвітлюється стан сучасної дискусії, найважливіші аргументи у сучасній філософії свідомості, запропоновані Т. Нейгела, Ф. Джексона, Дж. Серля, Д. Чалмерса та ін. Це дозволяє краще усвідомити загадковість феномену людської свідомості, що є визначальною для філософського осмислення особливостей людського буття. У другій лекції висвітлюються філософські підходи до осягнення проблематики людського буття, проблема свободи, відповідальності, життя, смерті, безсмертя. Спеціальну увагу приділено підходам до цієї проблематики таких впливових напрямків у філософії XX ст. як екзистенціалізм та психоаналіз. Третя лекція розкриває головні поняття та проблематику сучасної філософської теорії пізнання, висвітлює зміст філософських вчень провідних епістемологів XX ст. К. Поппера, Т. Куна, І. Лакатоса, П. Феєрабенда. В четвертій лекції розкриваються основні моменти проблематики соціальної філософії та філософії історії: особливості соціально-філософського пізнання, походження держави та політичної влади, відношення індивід-суспільство, проблеми соціальної свободи та справедливості, питання про існування законів історичного розвитку та про його суб'єктів. В п'ятій лекції обговорюються глобальні проблеми сучасності, пов'язані з такими поняттями як глобалізація, постіндустріальне та інформаційне суспільство, конфлікти цивілізацій, висвітлюються теорії найвпливовіших сучасних теоретиків з цих питань – Ф.Фукуями, О. Тофлера, З. Бжезинського, С. Хантінгтона.

В цілому, запропонований курс лекцій дає різнобічне уявлення про філософську проблематику та сучасний стан дискусії з головних світоглядних проблем, дає змогу студенту долучитися до найважливіших досягнень класичної та сучасної філософської думки, раціонально сформувану свою власну аргументовану точку зору з обговорюваних питань.

Тема 1. Матерія та свідомість. Проблема їх відношення

План

1. Поняття матерії як фізичної реальності та свідомості (психіки) як суб'єктивності
2. Психофізична проблема та основні філософські напрямки у відношенні до неї
3. Філософія матеріалізму. Основні матеріалістичні напрямки
4. Найвпливовіші аргументи проти матеріалізму у сучасній філософії свідомості
5. Альтернативи матеріалізму: психофізичний дуалізм, панпсихізм, ідеалізм

1. Поняття матерії як фізичної реальності та свідомості (психіки) як суб'єктивності

Кожний з нас у своєму житті має справу з явищами (подіями, фактами), що природно розділяються на дві групи:

1) Фізичне, матерія: матеріальні об'єкти (фізичні тіла), що певним чином розташовані у просторі, і змінюють це розташування з часом, закони і закономірності цих змін, властивості тіл та простору (зокрема, фізичні поля та хвилі), які визначають характер руху (змін розташування у просторі) фізичних тіл. В повсякденному житті ми маємо справу з відносно великими (макро) фізичними тілами, які є складними системами, що складаються з душе маленьких фізичних тіл – мікрочасточок, розділених порожнім простором, вакуумом (об'єм якого в багато разів більший, ніж об'єм мікрочасточок). Ці мікрочасточки можуть складатися ще з набагато менших часточок, розділених вакуумом: молекули складаються з атомів, атоми – з протонів, нейтронів та електронів, ті, у свою чергу – з чогось ще меншого. Зрештою, вся фізична реальність утворюється з найфундаментальніших мікрочасточок (настільки малих, що їм навряд чи можна приписати розмір, – скоріше, їх слід уявляти як точки у просторі – точкові носії маси-енергії) та порожнього простору, вакууму. Слід зауважити, що цей “порожній” простір є не порожнечою, відсутністю матерії, небуттям, а, скоріше, особливого роду середовищем, яке в кожній точці має певні властивості, що описуються поняттями полів та хвиль. Більше того, з точки зору сучасної мікрофізики – квантової механіки – ці поля та хвилі можуть перетворюватися на (колапсувати в) мікрочасточки, або в них можуть

виникати (ніби з нічого) або зникати (ніби перетворюючись на ніщо) пари взаємодоповнюючих часточок.

До фізичної реальності належать, зокрема, наші тіла. Тіло людини – це складна фізична система, яка складається з клітин, які, у свою чергу, складаються з молекул, які, у свою чергу, складаються з атомів, які, у свою чергу, ... Усі (фізіологічні) процеси в тілі людини – це велика кількість складним чином упорядкованих рухів молекул, іонів, атомів тощо. Поведінка людини, з зовнішньої точки зору, – це теж не що інше як рухи фізичних тіл – чи тіла людини в цілому, чи його частин – рук, ніг, пальців, голів, щелеп, язика тощо (які, зрозуміло ж, є не чим іншим як великою складним чином упорядкованою множиною менших фізичних тіл – клітин, молекул, атомів тощо).

Визначальними поняттями, в термінах яких описується і характеризується фізична реальність, є *простір*, *час* і *рух* (зміни просторового розташування з часом). Всю фізичну реальність можна розуміти як взаємне просторове розташування фізичних тіл, що змінюється з часом, регулярності цих рухів і взаємних (закономірних) впливів фізичних тіл на рухи одне одного, простір та його (польові, хвильові) властивості у певні закономірні способи впливати на рухи розташованих у ньому фізичних тіл.

2) Психічне, свідомість як особистий “суб’єктивний вимір”: наші відчуття, сприйняття, емоції, бажання як вони відчуються-переживаються суб’єктивно, наші думки, усвідомлення нами світу навколо нас і нас самих, – ми самі як психічні суб’єкти (**Я**), що суб’єктивно переживають та усвідомлюють.

2. Психофізична проблема та основні філософські напрямки у відношенні до неї

Психофізична проблема – це проблема відношення між фізичним та психічним, матерією та свідомістю. Насамперед, йдеться про питання: чи є одна з цих сторін формоутворенням іншої, чи це – дві різні речі, що не зводяться одна до одної? Залежно від відповіді на ці питання можна виділити чотири напрямки, в рамках яких існують подальші розмежування.

1) Матеріалізм: не існує нічого крім матерії, фізичної реальності; свідомість, усі психічні стани – це деякі фізичні стани й процеси тіла (мозку) чи їх функціональний аспект (роль у підтриманні цілісності організму).

2) Ідеалізм: існує лише психічне – свідомість (розум, дух, воля тощо) або множина свідомостей; все, що ми звикли вважати фізичною,

матеріальною реальністю, є формоутворенням психічної реальності (свідомості, духу, волі) або “феноменом” у Кантівському сенсі – видимістю, формами, у яких психічна реальність являє себе людській свідомості.

3) Дуалізм: є фізична реальність, до якої належить наше тіло, і є свідомість, або психічні суб’єкти (**Я**), або душі; це різні речі, що не можуть бути зведені одна до іншої. Звичайно, дуалізм визнає тісний зв’язок між людською свідомістю та людським тілом, зокрема, велику залежність станів свідомості від станів мозку, але це саме **зв’язок, залежність, що є відношенням між різними речами** (речами різної природи), а не тотожність (одна й та сама річ).

4) Панпсихізм: усе в дійсності має як фізичні, так і психічні властивості.

Найвпливовішим у сучасній академічній філософії свідомості є матеріалізм, у різних версіях. Проте існують вагомні аргументи проти кожної з цих версій зокрема і проти матеріалізму загалом.

3. Філософія матеріалізму. Основні матеріалістичні напрямки

В межах матеріалізму виділяють кілька піднапрямків. У ХХ –ХХІ століттях великий вплив мали (мають) наступні напрямки.

Біхевіоризм (від англ. *behaviour* – поведінка) – теорія, яка ототожнює психічні стани й процеси з певними формами поведінки. Наприклад, біль – це не що інше, як форма поведінки, яка включає певний вираз обличчя, зойки чи стогін тощо. Тобто, біхевіоризм називає болем не те, що називаємо цим словом ми (суб’єктивне переживання-відчуття “як-воно-відчувається-коли-боляче”), а те, що ми могли б назвати зовнішніми проявами болю. І так само – щодо усіх психічних станів. З цієї теорії слідує абсурдний висновок: ми можемо дізнатися про психічні стани інших людей, спостерігаючи за їх поведінкою, але не можемо дізнатися про свої власні психічні стани (хіба що ми спостерігаємо за собою у дзеркалі) На цю тему є анекдот: Біхевіорист після заняття сексом говорить: “Тобі було так приємно! Просто супер! А мені?” Ще одним слабким місцем біхевіоризму є те, що, маючи одне й те ж відчуття, різні люди можуть поводитися дуже по-різному; так що поставити відчуття у однозначну відповідність з певними формами поведінки виявляється практично неможливим.

Незважаючи на зазначені вади, біхевіоризм був панівним напрямком у британській академічній філософії свідомості у 1950-ті-

1960-ті рр. У 1970-х роках біхевіоризм був витіснений більш гнучкою й сучасною матеріалістичною теорією – функціоналізмом.

Функціоналізм – найбільш впливова сучасна версія матеріалізму; з точки зору цієї теорії, відношення між мозком та свідомістю є аналогічним до відношення між комп'ютером як фізичною системою та програмним забезпеченням. Мозок – це складний комп'ютер; свідомість – його програмне забезпечення. Вона не існує окремо від фізичних структур комп'ютера, фізичних носіїв і станів, у яких закодована інформація. А проте вона є у деякому сенсі незалежною від конкретної фізичної реалізації: одна й та ж програма (чи, ширше, інформація) може бути записана у різний спосіб на різних фізичних носіях з різними відповідними фізичними станами (гнучкий диск, CD, перфокарта, нейронні мережі мозку). Інформація є до певної міри незалежною від конкретних її фізичних носіїв, хоча й існує лише в них і через них. Відповідно, свідомість ототожнюється не з конкретними фізичними станами конкретних фізичних структур мозку, а з певними функціями, які в принципі можуть бути реалізовані різними фізичними структурами й станами. Певний стан свідомості тотожний певній функції і не залежить від того, якими саме конкретними фізичними засобами ця функція реалізується; так само як одна й та ж інформація може бути закодована різними фізичними станами на різних фізичних носіях.

Альтернативний впливовий матеріалістичний напрямок – **теорія тотожності психічних станів з фізичними станами (структурами, процесами) мозку**. Ця теорія говорить, що різні стани й процеси свідомості – це певні фізичні структури та процеси мозку як вони сприймаються суб'єктивно. Кожний стан свідомості є певним фізичним станом деякої структури мозку.

Менш впливовим, але досить широко обговорюваним у сучасній філософії свідомості є **елімінітивізм** – найрадикальніший напрям матеріалізму. Його прибічники прямо заперечують існування відчуттів, емоцій, думок, бажань тощо, стверджуючи, що ці поняття є частиною хибної теоретичної системи, створеної для пояснення та передбачення поведінки, – “народної психології”, яка має бути замінена на наукову теоретичну систему, що пояснюватиме людську поведінку безпосередньо в (нейрофізіологічних) термінах станів мозку.

В СРСР був “канонізований” інший напрямок – **діалектичний матеріалізм**, про який ми поговоримо трохи згодом.

Сильною стороною матеріалізму є те, що він, на відміну від альтернативних онтологічних вчень, добре вписується в природничо-наукову картину світу, зокрема – узгоджується з еволюційною теорією Дарвіна. Альтернативні онтологічні вчення (зокрема, головна альтернатива матеріалізму – дуалізм) мають із цим серйозні проблеми.

Проте існують також вагомні аргументи проти матеріалізму. На думку відомого сучасного австралійського філософа Девіда Чалмерса, ці аргументи доводять, що неможливо “водночас сприймати свідомість всерйоз і залишатися матеріалістами”: “Матеріалізм – прекрасний і привабливий світогляд, але щоб зрозуміти свідомість, ми мусимо вийти за межі тих засобів, які він надає.”¹

Чалмерс обґрунтовує думку про неможливість адекватного звіту про свідомість-психіку у фізичних термінах, – маючи на увазі не лише звіти в термінах власне фізики, але й будь-які (хімічні, біологічні тощо) звіти в термінах *просторових структур та динаміки або функцій*:

“Будь-який звіт в чисто фізичних термінах ... буде, в кінцевому рахунку, даний в термінах структурних та динамічних властивостей фізичних процесів, і яким би ускладненим не був такий звіт, він дасть тільки більше структури й динаміки. Хоча цього достатньо для того, щоб впоратися з більшістю природних явищ, проблема свідомості виходить за межі будь-якої проблеми щодо пояснення структури й функцій...”² “...у випадку свідомості, і лише в ньому, нам потрібно пояснити більше, аніж структури й функції...”³

4. Найвпливовіші аргументи проти матеріалізму у сучасній філософії свідомості

4.1. Важка проблема свідомості та аргумент зомбі

Поняття “важкої проблеми свідомості” ввів в обіг згадуваний вище Девід Чалмерс:

“Справді важка проблема свідомості – проблема *суб’єктивного досвіду*. ... навіть після пояснення виконання всіх когнітивних і поведінкових функцій в околиці досвіду ... залишається без

¹ Chalmers D. The Conscious Mind. – New York: Oxford University Press, 1996. – p. 168, xiv.

² Chalmers D. The Conscious Mind. – p.121

³ Chalmers D. The Conscious Mind. – p.169

відповіді подальше питання: *Чому виконання цих функцій супроводжується досвідом?* ... Існує пояснювальний розрив (термін, введений Левіне, 1983) між функціями та досвідом. ... Факти про досвід не можуть автоматично впливати з жодного фізичного звіту, оскільки немає концептуальної суперечності в тому, що будь-який даний процес міг би існувати без досвіду. Досвід ... *логічно не впливає* з фізичного.”⁴

Щоб краще зрозуміти, про що йде мова, і чому це є проблемою для матеріалізму, розглянемо для початку приклад якогось одного відносно простого психічного стану, – наприклад, відчуття болю. Ймовірно, на деяких медичних дисциплінах Вам говорили, або в деяких підручниках Ви читали, що біль – це не що інше, як певні рухи нервових клітин і нейронів мозку (чи їх частин), обміни хімічних речовин між ними тощо. Але давайте подумаємо, чи це справді так.

Уявіть собі, що Ваша рука потрапила на вогонь. Внаслідок цього відбувається ланцюжок фізичних процесів: нервові клітини біля місця опіку здійснюють деякі рухи й передають якісь хімічні речовини до сусідніх клітин, ті у свою чергу – до сусідніх, і так – до мозку; в мозку, у свою чергу, відбувається певна множина рухів нейронів і обмінів хімічними речовинами між ними, потім цей ланцюжок переходить від мозку до нервово-рухових клітин, які приводять у рух м’язи руки, і рука відсмикується від вогню. Усе це – чисто автоматичні процеси взаємодій між клітинами, молекулами, атомами, жодна з яких нічого не відчуває, а просто здійснює певні рухи за законами фізики й хімії. Молекулам, клітинам, атомам тощо не боляче.⁵ Чи не здається Вам, що в цій картині чогось бракує? А саме: бракує власне відчуття болю – як це відчувається коли боляче. І бракує того, хто це відчуває – Вас.

Коли я відчуваю біль, то в моєму тілі відбувається багато різноманітних фізичних процесів – рухів нервових клітин, нейронів мозку, молекул, атомів тощо. Але такі фізичні рухи – це не все, що відбувається. Відбувається ще дещо: **я відчуваю біль, мені боляче**. Це відчуття "як-воно-відчувається-коли-боляче" є чимось крім фізичних процесів (рухів різних частинок) в нервовій системі й мозку і крім поведінки (рухів рук, ніг, м’язів обличчя тощо).

⁴ Chalmers D. Facing Up to the Problem of Consciousness. // Journal of Consciousness Studies, 2(3), 1995. – pp. 201, 203, 208.

⁵ навіть якщо припустити, що клітини, молекули й атоми є істотами, здатними відчувати біль, то боляче їм, а не Вам

Виходить, що відчуття болю є чимось крім усіх фізичних процесів, чимось нефізичним. І це ж саме стосується усіх психічних станів і процесів як вони нами суб'єктивно переживаються й усвідомлюються.

Уявімо, що людина і справді (як стверджує матеріалізм) – це лише складна фізична система (тіло). В такому разі, усі рухи кожного атома в тілі людини відбуваються чисто автоматично згідно законів фізики (електромагнітних та інших фізичних взаємодій). Внаслідок усіх цих взаємодій, частини тіла автоматично рухаються, тіла автоматично ходять, сидять і лежать, поглинають їжу й напої, автоматично ходять на лекції й семінарські заняття, водять ручкою по паперу, ворухать губами, викликаючи повітряні хвилі (звуки), автоматично ходять у театри й хлопають у долоні, автоматично пишуть книги тощо. Усе, що роблять людські тіла, відбувається автоматично як результат величезної множини електромагнітних та інших фізичних взаємодій між атомами тіла та між ними й зовнішнім фізичним оточенням. Такий уявний світ – це не наш світ, а світ **феноменальних зомбі**.

Аргумент зомбі має досить довгу історію, але став одним із найвпливовіших завдяки працям сучасного австралійського філософа Девіда Чалмерса. Аргумент говорить, що ми можемо уявити і цілком послідовно мислити феноменальних зомбі. Феноменальний зомбі зовсім не схожий на тих зомбі, яких ми можемо побачити у фантастичних фільмах; його особливість у тому, що його ніяк неможливо відрізнити від людини. **Феноменальний зомбі** – це істота в усіх фізичних відношеннях точно така сама, як і звичайна людина, але він не має свідомості як суб'єктивного виміру – суб'єктивно нічого не переживає й не усвідомлює. Кожний з нас може уявити свого фізичного двійника, який є феноменальним зомбі. Мій уявний двійник-зомбі має тіло, яке в усіх фізичних відношеннях, ззовні і зсередини, є точно таким, як і моє. В середині його тіла відбуваються точно такі самі хімічні й фізичні процеси, як і в середині мого тіла; його зовнішньо спостережувана поведінка (тобто рухи зовнішніх частин тіла) є точно такою ж, як і моя. В будь-яких ситуаціях усі частини його тіла – як зовнішні так і внутрішні – рухаються точно так само, як рухалися б у цій ситуації відповідні частини мого тіла – з точністю до останнього атома чи електрона. Для зовнішнього спостерігача (навіть якщо він озброєний усіма можливими приладами для спостереження тих процесів, які відбуваються всередині тіла, зокрема, мозку) ніяк неможливо відрізнити мене й мого зомбі-двійника. Але насправді між нами є дуже важлива різниця: я

суб'єктивно переживаю різні відчуття та емоції, суб'єктивно усвідомлюю свої відчуття, емоції й думки, а у мого зомбі-двійника нічого цього немає. Зауважимо, що це стосується не лише емоцій, але й тих відчуттів, які ми звичайно називаємо тілесними або фізичними, але які у випадку людини завжди мають не лише фізичний, але також і суб'єктивний аспект. Якщо моя рука потрапила на вогонь, то відбуваються складні фізичні процеси в моїх нервовій системі й мозку, я відчуваю біль (як суб'єктивне переживання: як воно відчувається, коли боляче) і відсмикую руку. Якщо рука мого двійника-зомбі потрапила на вогонь, то відбуваються складні фізичні процеси в його нервовій системі й мозку, і він відсмикує руку. Але при цьому він нічого не відчуває у смислі суб'єктивного переживання; для нього немає цього “як воно відчувається, коли боляче”; для нього “боляче” не відчувається ніяк.

Правда, цю різницю ніяк неможливо виявити, бо ніхто з нас не має прямого доступу до свідомості інших істот (зокрема, інших людей), крім самого себе. Кожен з нас безпосередньо знає лише про свою власну свідомість, оскільки він суб'єктивно переживає відчуття та емоції, мислить та усе це суб'єктивно усвідомлює. В принципі, кожний з нас може уявити, що він є єдиною у світі істотою, яка суб'єктивно переживає й усвідомлює (має свідомість як суб'єктивний вимір), а усі інші люди є феноменальними зомбі. Це видається неймовірним, і ми маємо досить вагомні раціональні підстави дотримуватися припущення, що й інші люди, подібно до нас самих, суб'єктивно переживають та усвідомлюють. А проте логічно це цілком можливо: феноменальних зомбі, якби вони існували, ніяк неможливо було б відрізнити від людей, які мають суб'єктивний вимір свідомості.

Незважаючи на те, що в усіх фізичних відношеннях ми не відрізняємося від наших уявних феноменальних зомбі-двійників, ми все ж чимось від них відрізняємося. І це “щось” – наявність у нас “суб'єктивного виміру” свідомості, існування нас самих як психічних суб'єктів. Ми не є феноменальними зомбі тому, що *крім* наших тіл з усіма фізичними процесами в них є ще ми самі як ті, хто суб'єктивно переживає відчуття, сприйняття, емоції, бажання, хто мислить та усвідомлює. З одного боку, є наші фізичні тіла, з іншого – наші нефізичні психічні **Я**. Наші **Я** не є частинами наших тіл (мізків), а є чимось додатково до них.

Опоненти аргументу зомбі інколи заперечують, що феноменальні зомбі насправді неможливі. Скоріше за все, це справді так, але питання в тому, чому вони неможливі.

Якщо все, що відбувається в людських тілах і з людськими тілами – це результат автоматичних взаємодій атомів та інших мікрочастин за законами фізики та хімії, то зомбі *логічно можливі*, а свідомість може бути лише епіфеноменом – “побічним продуктом” мозку, який ніяким чином не впливає ні на які фізичні процеси, а отже – ніяким чином не впливає на поведінку людини. Ви ходите на лекції й семінари, слухаєте, конспектуєте й відповідаєте не тому, що у Вас є відповідні свідомі цілі, інтереси, думки й бажання, а тому, що в результаті суто автоматичних фізичних процесів ваше тіло рухається відповідним чином, без ніякої участі свідомості; ваші свідомі цілі, інтереси, думки й бажання породжуються мозком паралельно і ніяким чином на Вашу поведінку не впливають. Вам лише здається, що Ви щось робите тому, що маєте свідоме бажання це зробити, що Ваші висловлювання виражають Ваші свідомі думки тощо, але насправді це – лише ілюзія, що породжується фізичними процесами в мозку як “побічний продукт”. Така теорія називається *епіфеноменалізмом*. Але навіть у такому разі свідомість є чимось відмінним від усіх фізичних систем та процесів, є чимось нефізичним, чимось додатковим до фізичного. Тому епіфеноменалізм є формою дуалізму; його інколи називають *слабким дуалізмом*. Щоб матеріалізм міг бути істинним, свідомості взагалі не повинно існувати, навіть як побічного продукту фізичних процесів. *Матеріалізм може бути істинним лише у світі феноменальних зомбі*.

Феноменальні зомбі можуть бути логічно неможливими лише у разі, якщо не всі фізичні процеси (рухи) в тілі людини є результатом автоматичних фізичних і хімічних процесів (взаємодій), що відбуваються автоматично за законами фізики й хімії, – лише якщо на деякі з цих рухів впливає свідомість-психіка, яка сама не є фізичною системою, а є чимось нефізичним. Теорія про те, що свідомість є чимось нефізичним, і що вона впливає на фізичні процеси в мозку і через них на поведінку людини називається *інтераакціонізмом* або *сильним дуалізмом*. Якщо інтераакціонізм істинний, то самих лише автоматичних взаємодій за законами фізики складових фізичних елементів тіла зомбі буде недостатньо для того, щоб відтворити точно таку саму динаміку рухів, яка має місце у випадку тіла людини, оскільки динаміка рухів складових частин і часточок тіла людини (всупереч теоріям матеріалізму та епіфеноменалізму) *не повністю*

визначається автоматичними взаємодіями за законами фізики складових фізичних елементів тіла людини, а на неї впливає ще й свідомість.

4.2. Аргумент знання

Аргумент зомбі говорить про неможливість вписати в рамки матеріалізму (фізикалізму) той факт, що людина має свідомість як “суб’єктивний вимір” – суб’єктивно переживає й усвідомлює. **Аргумент знання** говорить майже те ж саме, але не про свідомість взагалі (той факт, що людина якось щось суб’єктивно переживає й усвідомлює), а про **специфічний якісний характер різних суб’єктивних переживань**.

Будь-яке суб’єктивне переживання є особливим, відмінним від інших суб’єктивних переживань. Є щось таке, як саме воно відчувається (суб’єктивно переживається). І це “щось” не схоплюється ніяким фізичним описом, не належить до царини фізичних фактів, є якимось особливим, нефізичним фактом. Більше того, цей факт неможливо передати у мові: неможливо пояснити людині, яка не має певного відчуття, як воно відчувається (суб’єктивно переживається). Наприклад, людині, яка від народження позбавлена будь-яких нюхових відчуттів, неможливо пояснити, як відчувається той або інший запах; ніяке знання про фізичні процеси в нервовій системі й мозку, відповідальні за це відчуття, у цьому не допоможуть. Інший приклад – з класичної статті Томаса Нейгела “Як воно – бути кажаном?”. Кажани є сліпими або майже сліпими; у просторі вони орієнтуються в основному з допомогою дуже складної ехолокаційної системи. Ймовірно (якщо ми тільки не вважаємо, слідом за Декартом, що лише людина має свідомість, а усі тварини є просто складними автоматами, що нічого суб’єктивно не відчувають), що кажани мають особливі суб’єктивні відчуття-переживання ехолокаційного сприйняття; проте для нас, людей, неможливо дізнатися, як це відчувається (як воно для кажана – мати ехолокаційне сприйняття). Можливо, що для кажанів це відчувається подібно до того, як для нас відчуваються зорові сприйняття. (Але, в такому разі, як це відчувають кажани тих видів, у яких є обидва – зорове та ехолокаційне – сприйняття?) А можливо, що суб’єктивні ехолокаційні відчуття-сприйняття кажана неподібні ні до яких людських суб’єктивних переживань; у такому разі ми просто нездатні уявити, як це відчувається (як воно – мати ехолокаційне сприйняття). При цьому ми можемо мати наскільки завгодно детальне, точне, вичерпне знання про

усі фізичні процеси, задіяні у цьому сприйнятті; можемо цілком розуміти, як “працює” ехолокаційна система кажана: це нам анітрохи не допоможе дізнатися, як це відчувається суб’єктивно (як воно для кажана – мати ехолокаційне сприйняття). Але воно якось відчувається. Є щось таке, як воно (для кажана) – мати ехолокаційне сприйняття, і це щось перебуває за межами царини фізичних фактів.

Або навпаки, якщо уявити якихось розумних істот з високорозвинутою технікою (інопланетян), які не мають зору, а отримують інформацію про світ через інші органи відчуття (скажімо, через ехолокаційне сприйняття, як у кажана), то скільки б багато вони не дізналися про фізичні процеси у мозку людини, які відповідають певним зоровим сприйняттям (скажімо, сприйняттю зеленого кольору), вони ніколи не зможуть дізнатися як-це-відчувається. Або якщо вони мають зір, але лише чорно-білий, то вони ніколи не зможуть дізнатися як-це-відчувається-бачити-червоне.

Неможливість дізнатися про характер суб’єктивних переживань, якщо вони суттєво відмінні від наших власних, є прямим наслідком того факту, що кожна свідомість є *закритим особистим “світом”*, до якого лише її “власник” має прямий доступ. У цьому відношенні свідомість кардинально відрізняється від фізичного світу, який є спільним, відкритим для усіх свідомостей. Навіть щодо інших людей ми можемо лише здогадуватися, що їх відчуття подібні до наших власних відповідних відчуттів, але не можемо перевірити, чи ця здогадка є істинною. Можливо, що Ви суб’єктивно відчуваєте червоний колір так, як я – зелений (колір трави), а зелений – як я – червоний. А можливо, що Ваші суб’єктивні відчуття-сприйняття кольорів неподібні ні до яких моїх суб’єктивних відчуттів. Можливість спілкування й розуміння між людьми засвідчує спільність для різних людей структурних відношень між різними відчуттями й сприйняттями, але якісний суб’єктивний характер кожного з них може, в принципі, бути унікальним для кожної людини. Ніхто з нас не може потрапити всередину свідомості іншої людини і дізнатися, як воно насправді відчувається *для неї*.

Можемо сформулювати аргумент знання наступним чином. Яким би повним не було наше знання про фізичні факти (зокрема, знання про фізичні процеси у мозку), це знання не містить у собі знання про те, як той або інший психічний стан суб’єктивно переживається людиною. Той факт, що певний психічний стан (сприйняття, відчуття, емоція тощо) суб’єктивно переживається певною людиною або

твариною саме так, як він переживається, а не якимось інакше, як він в принципі міг би переживатися, є *особливим фактом, який перебуває поза цариною фізичних фактів*. Тобто, усе, що належить до свідомості як царини суб'єктивних переживань та усвідомлення (як це переживається суб'єктивно: мати ось-це відчуття, емоцію, усвідомлювати певну ідею, розуміти певну теорію, бажати того чи іншого), утворює особливу царину фактів, відмінну від царини фізичних фактів. Факти щодо свідомості – це нефізичні факти, факти про нефізичну реальність. Цією нефізичною реальністю є свідомість як особистий “суб'єктивний вимір” людини (або тварини) та її різноманітні стани.

Найбільш відомою і впливовою версією-поясненням аргументу знання є уявний експеримент, запропонований австралійським філософом Франком Джексоном. Уявімо жінку на ім'я Мері, яка від народження жила у приміщенні з особливим освітленням, яке перетворювало усі кольори на відтінки сірого (від чорного до білого). Вона ніколи не мала кольорового сприйняття червоного, синього, зеленого тощо. І ця жінка стала видатним вченим, що спеціалізується саме на кольоровому сприйнятті. Вона знала усі фізичні факти, які стосуються сприйняття зеленого, червоного, синього та інших кольорів: частота світлових хвиль, фізичні процеси, які відбуваються в нервовій системі, мозку тощо. Одного чудового дня вона залишила своє приміщення і потрапила у світ з нормальним освітленням. Мері була вражена: вона дізналася як воно (відчувається) – мати сприйняття червоного, зеленого, синього та інших кольорів. Вона дізналася, *якими є суб'єктивні сприйняття* різних кольорів. Вона цього не знала раніше, – незважаючи на те, що *знала усі фізичні факти* про кольорове сприйняття.

Мері дізналася щось нове, нові факти: як воно відчувається – бачити червоний (зелений, синій) колір. Але Мері ще раніше знала усі фізичні факти, які мають відношення до кольорового сприйняття. Отже, ті нові факти, про які дізналася Мері, не є фізичними фактами. Виходить, що крім фізичних фактів (фактів про фізичну реальність), є й інші факти – про специфічний характер різних суб'єктивних переживань, про свідомість як особистий світ людської суб'єктивності. А значить, фізична реальність – це не вся реальність. Вся реальність включає, крім фізичної реальності, свідомість. Свідомість є чимось нефізичним (нематеріальним).

4.3. Уявний експеримент Джона Серля “Китайська кімната”

Аргумент Дж.Серля спрямований насамперед проти функціоналізму – теорії про те, що відношення між мозком та свідомістю є таким же, як відношення між комп’ютером та програмним забезпеченням. Цей аргумент доводить принципову відмінність між людським мисленням, що здійснюється *осмислено, на основі розуміння*, та комп’ютерною обробкою інформації, що здійснюється *автоматично, за певною програмою*. Серль доводить, що хоча й можлива комп’ютерна *імітація* розуміння, але якою б доброю не була ця імітація, вона не буде *реалізацією* розуміння, тобто справжнім розумінням.

Будь-яка комп’ютерна обробка інформації є складною маніпуляцією символами за деяким (можливо, дуже складним і багаторівневим) алгоритмом. Але навіть якщо результати такої обробки будуть точно такими ж, як і результати мислення, зовні невідрізнюваними, це все одно не буде розумінням. Щоб переконатися в цьому, уявімо наступну ситуацію.

Я зовсім не знаю китайської мови. Я навіть не зможу відрізнити китайські ієрогліфи від, скажімо, японських. Уявімо, що мені дали велику книгу, списану китайськими ієрогліфами. Потім мені пояснили “правила гри”: час від часу мені будуть давати два аркуші паперу, на кожному з яких написані різні послідовності китайських ієрогліфів. Мені потрібно буде скомбінувати символи з цих двох аркушів та з книги відповідно до певної системи правил, записати результат на чистому аркуші паперу і віддати цей аркуш. Я досконало вивчив систему правил, за допомогою якої я повинен комбінувати символи. Потім мене помістили в спеціальну кімнату, у віконце якої час від часу подавали два папірці і забирали той папірець, який я заповнював за встановленими правилами.

Припустимо, що в записках, які мені подають, міститься деяка оповідь китайською мовою та питання до неї, а у книзі, яку мені дали, міститься додаткова (“фонова”, background) інформація, яка у поєднанні з оповіддю є достатньою для правильної відповіді на ці питання. Але я про це навіть не здогадуюся, бо не розумію китайської мови. Тим не менше, якщо я правильно виконую усі правила (алгоритм) комбінування, і якщо самі ці правила (алгоритм) правильні, то та послідовність китайських ієрогліфів, яку я записую на папері і віддаю експериментаторам, буде (хоч я про це і не здогадуюся) “відповіддю” на поставлене “питання”.

Можливо, що поряд з моєю кімнатою є інша, точно така сама, в якій сидить китаєць. Він отримує точно такі ж аркуші паперу з оповідями й питаннями, що і я, і видає назовні аркуші паперу з такими ж відповідями. З точки зору зовнішнього спостерігача, який буде бачити лише папірці, що надходять до однієї та іншої кімнат і виходять з них, ніякої різниці не буде помітно. Він не зможе здогадатися, де сидить китаєць, а де я. Тим не менше, є кардинальна відмінність між тим, що роблю я, і тим, що робить китаєць: для мене ті комбінації символів, які я отримую, продукую і видаю назовні, позбавлені сенсу, – я їх не розумію; в той час як для китайця вони є оповіддю, питанням і відповіддю, – він їх розуміє. Я виконую функції комп'ютерної програми, яка лише *імітує розуміння*, в той час як він справді *розуміє*.

Уявний експеримент Серля з “китайською кімнатою” показує, що існує принципова відмінність між справжнім розумінням та його комп'ютерною імітацією – навіть якщо це досконала імітація, яку (ззовні) неможливо відрізнити від оригіналу. Людське мислення – це не просто “обробка інформації” в тому смислі, в якому комп'ютер може обробляти інформацію, але й *розуміння смислу* цієї інформації.

Інформація в людському смислі – осмислена інформація – це завжди інформація про щось. Ця “прощосність” або *інтенціональність* інформації існує лише для свідомості і не може бути реалізована ніякими алгоритмами.

“Інформація” в комп'ютері – це специфічні фізичні (електромагнітні) стани елементів пам'яті комп'ютера, які організовані (людьми – конструкторами комп'ютера, програмістами та користувачами) таким чином, щоб людина могла “вписати” в них і “зчитати” з них інформацію, яка є *осмисленою для людини*. Але для комп'ютера це не є осмисленою інформацією. Це взагалі не є чимось для комп'ютера, це є чимось в ньому – фізичними станами його елементів. Так само, як аркуш паперу, на якому щось записано, не має свідомості і не розуміє того, що на ньому записано, комп'ютер не розуміє інформації, яка записана в його пам'яті.

Комп'ютерна “обробка інформації” та алгоритм, за яким вона здійснюється, також не є обробкою інформації та алгоритмом для комп'ютера. Комп'ютер не розуміє алгоритму і не знає, що він виконує алгоритм; він просто організований і налаштований-запрограмований людьми таким чином, що послідовність змін електромагнітних станів його елементів пам'яті “репрезентує” для *людини* алгоритмічну обробку інформації.

4.4. “Китайська кімната” та тест Тьюрінга

Видатний математик, розробник математичної теорії, на якій ґрунтується комп’ютерна обробка інформації, Алан Тьюрінг запропонував тест, який, на його думку, міг би слугувати критерієм того, чи комп’ютер *розуміє* інформацію (і, отже, чи він має свідомість).

Суть тесту така: експерт-тестувальник через клавіатуру та монітор “спілкується”, з одного боку, з людиною, яка розуміє його мову, та, з іншого боку, з комп’ютером, який виконує відповідну програму. При цьому експерт не бачить і не знає, з ким він спілкується: хто з його “співбесідників” людина, а хто – комп’ютер. Якщо експерт не зможе правильно розрізнити, де хто, або у своїх здогадках буде помилятися так само часто, як правильно вгадувати, то комп’ютер пройшов тест Тьюрінга. В такому разі, слід вважати, що комп’ютер *розуміє* ті питання, які задає йому експерт, і дає на них осмислені відповіді (і, отже, має свідомість).

Жоден комп’ютер (комп’ютерна програма) поки що не пройшов тест Тьюрінга. Проте здається, що немає вагомих підстав вважати, що проходження комп’ютером тесту Тьюрінга *в принципі* неможливе. В комп’ютер можливо завести будь-який обсяг інформації. Є різноманітні алгоритми та програми, виконуючи які комп’ютер може генерувати відповіді на питання експертів. Хоча поки що вони дуже недосконалі і нездатні ввести в оману експерта, вони можуть постійно вдосконалюватися. Розробники відповідних програм вивчатимуть, чому експерти вирішили, що спілкуються з комп’ютером, а не людиною (які саме відповіді видалися їм “нелюдськими” і якими правдоподібно могли б бути людські відповіді), будуть вносити у свої алгоритми відповідні зміни-вдосконалення, доповнювати інформаційну базу; в результаті відповіді комп’ютерів ставатимуть все більше й більше (частіше й частіше) подібними до тих, які могла б дати людина, так що здогадатися де хто ставатиме усе важче й важче. Наскільки далеко це насправді зайде, передбачити неможливо. Але в принципі, здається, що немає вагомих підстав заперечувати можливість такого алгоритму (програми), виконання якого, з доступом до достатньо великої інформаційної бази (співмірної з усією масою знань, якими володіє звичайна людина, включно з тими, які людина явно не пам’ятає, але які якимось зберігаються у її пам’яті, – які вона може за якихось умов пригадати, або які вона використовує

підсвідомо тощо), може ввести в оману найвинахідливішого експерт-тестувальника.

Проте уявний експеримент Джона Серля показує, що навіть якщо комп'ютер пройде тест Тьюрінга, це не означатиме, що він розуміє інформацію. Більше того, оскільки ми знаємо, що усе, що робить комп'ютер – це комбінування символів за певним алгоритмом, то ми маємо вагомі підстави вважати, що комп'ютер, який пройшов тест Тьюрінга, усе ж не розуміє інформації. Якщо я, перебуваючи в китайській кімнаті, матиму достатньо велику інформаційну базу у вигляді величезної книги, списаної китайськими ієрогліфами, буду озброєний правильним алгоритмом і буду точно його виконувати, то *я пройду тест Тьюрінга на розуміння китайської мови, не розуміючи китайської мови.*


4.5. Нередуктивний (емерджентистський) матеріалізм та його критика

Як відповідь на окреслені вище проблеми, деякі прибічники матеріалізму сповідують ***нередуктивний*** або ***емерджентистський матеріалізм***. Прикладом такого підходу є філософія ***діалектичного матеріалізму***, що була “канонізована” в СРСР. Найбільш важливою, філософськи значущою частиною цього вчення є теорія Ф. Енгельса про те, що у матерії (фізичної реальності) на вищих рівнях організації виникають нові властивості, які *не зводяться* до властивостей матерії на нижчих рівнях організації; свідомість – одна з таких властивостей.

Ф. Енгельс. Вчення про рівні організації та форми руху матерії

↑ соціальний → свідомість
біологічний
хімічний
фізичний
механічний ???

Принципи:

- 1) Кожному рівню організації матерії відповідають свої форми руху.
 - 2) Між формами руху існує генетичний взаємозв'язок, вищі виникають на базі нижчих.
 - 3) Вищі форми руху специфічні і незводимі до нижчих.
- 

Проти цієї теорії, і нередуктивного матеріалізму загалом, можна заперечити, що вона (він), по суті визнаючи незводимість свідомості (психіки) до фізичних структур і процесів, лише *створює видимість*, що незводимість свідомості (психіки) до фізичних структур і процесів не є чимось унікальним, ніби така незводимість є звичайною річчю у природі, ніби хімічне незводиме до фізичного, біологічне – до хімічного й фізичного тощо. Але ця видимість *оманлива*.

Насправді, в тому смислі, в якому це стосується суті проблеми, все, про що говорить хімія, і все, про що говорить біологія, якщо це не зачіпає психіки як царини суб'єктивного (яка, мабуть, є не лише у людей, але й у тварин, принаймні вищих), зводиться до фізичного. Хімічні процеси – це не що інше, як комплекси фізичних рухів (з'єднання, роз'єднання, перегрупування у нові молекулярні структури) фізичних елементів (атомів, іонів). Так само, вся фізіологія – це різноманітні структури й рухи фізичних часточок в тілі тварини чи людини; вся поведінка (звичайно, якщо не вважати поведінкою суб'єктивні переживання й мислення) – це з очевидністю не що інше як рухи різних частин тіла – рук, ніг, щелеп, лап, хвостів тощо.

Лише свідомість (психіка) як *суб'єктивне*, а також створювана свідомостями людей *інтерсуб'єктивна царина смислів*, висловлених у мові (включно з особливою мовою музики та інших видів мистецтва),

виглядає чимось таким, що неможливо зрозуміти як множину фізичних елементів, структур та процесів (рухів).

За Енгельсом, свідомість є формою руху матерії на вищому, соціальному рівні її організації. Але якщо під рухом матерії розуміти зміни розташування матеріальних об'єктів (фізичних тіл) у просторі, ті або інші аспекти просторової динаміки (у тому числі можливо існуючі “емерджентні” закони руху, що вступають в дію за наявності специфічних складних матеріальних структур, на вищих рівнях організації матерії), то свідомість, суб'єктивні психічні стани *не є* формою руху матерії.

Під рухом матерії слід розуміти *зміни з часом просторового розташування тих або інших матеріальних об'єктів, а не будь-які зміни будь-чого*. В русі матерії немає нічого суб'єктивного. Якщо не припускати, що свідомість є чимось *нефізичним*, і що вона впливає на фізичні процеси (в мозку), то кожна мікрочасточка матерії рухається і (в результаті впливу інших фізичних тіл) змінює швидкість і напрям руху *чисто автоматично за законами фізики, нічого не відчуючи й не усвідомлюючи*. Фізичні (гравітаційні, електромагнітні) поля теж не є суб'єктами, здатними суб'єктивно переживати й усвідомлювати. І більше у цій (чисто фізичній, послідовно матеріалістичній) картині світу ні для чого немає місця. (Макрофізичні тіла – це не що інше як сукупності мікрочастинок, і в їх рухах немає нічого, крім рухів тих мікрочастинок, з яких вони складаються.) В цій картині немає місця для свідомості, суб'єктивного. А отже, свідомість, суб'єктивні психічні стани та процеси, є чимось *крім, понад, додатково до* усіх матеріальних об'єктів та їх рухів.

5. Альтернативи матеріалізму: психофізичний дуалізм, панпсихізм, ідеалізм

5.1. Різновиди дуалізму

Різні версії дуалізму за різними ознаками поділяють на кілька напрямків:

1. Епіфеноменалізм та інтеракціонізм – див. останні два абзаци в підрозділі “Важка проблема свідомості та аргумент зомбі”.

2. Дуалізм властивостей та субстанційний дуалізм

Дуалізм властивостей розглядає свідомість як систему нефізичних властивостей чи станів мозку. Таким чином, мозок розглядається як річ подвійної – психофізичної – природи.

Субстанційний дуалізм говорить про те, що 1) психічні стани, стани свідомості можуть існувати лише як стани того чи іншого суб'єкта, **Я** (мої або Ваші відчуття, емоції, думки, бажання) та 2) потрібно розрізняти мозок як фізичну систему та психічного суб'єкта. Отже, правильно говорити не про два типи властивостей однієї речі (мозку), а про дві “речі” – мозок та психічного суб'єкта (**Я**).

3. Якщо ми поставимо питання як (звідки) виникає нефізична свідомість або нефізичний психічний суб'єкт (**Я**), то логічно можливі три варіанти відповіді:

1) Вона (він) виникає з нічого за певних умов (скоріше за все, в момент народження або якийсь момент між зачаттям і народженням людини) і, скоріше за все, зникає, перетворюється на ніщо, коли умови, необхідні для його існування, більше не виконуються (в момент фізичної смерті). Таке виникнення і зникнення розглядається як частина природного порядку. Можемо назвати такий погляд **дуалізм-емерджентизм** (від англ. *emerge* – виникати).

2) Її (його) створює з нічого (і, отже, може знищити, якщо захоче) надприродна істота (Бог). Можемо назвати такий погляд **дуалізм-креаціонізм** (від англ. *create* – створювати).

3) Психічний суб'єкт є деякою вічно існуючою сутністю, яка має здатність до психічних переживань та усвідомлення, і час від часу втілюється. Можемо назвати такий погляд **дуалізм-етерналізм** (від англ. *eternal* – вічний).

5.2. Панпсихізм

Панпсихізм приписує суб'єктивні переживання, або (прото-) психічні властивості фізичній реальності на її фундаментальному рівні. В сучасній філософії свідомості, панпсихізм – як правило, під назвою “Расселіанський монізм” – має значний вплив. Проте його прибічники зазвичай роблять таку помилку: ставлять “воза”, суб'єктивні переживання, попереду “коня” – того, хто їх переживає, психічного суб'єкта; вони розмірковують так, ніби суб'єктивні переживання, або (прото-) психічні властивості можуть існувати самі по собі, без того, хто їх переживає, психічного суб'єкта.

Щоб щось було суб'єктивним переживанням, його має хтось переживати. Безглуздо говорити про суб'єктивні переживання, яких ніхто не переживає. Розмови про “протопсихічні властивості” (як, наприклад, у багатьох працях Чалмерса) жодним чином не допомагають, бо якщо (на фундаментальному рівні) немає сутностей

(суб'єктів), здатних мати суб'єктивні переживання, то (що б не означало словосполучення “протопсихічні властивості”) аргумент зомбі залишається в силі.

Враховуючи той факт, що ідея досвіду (суб'єктивних переживань) без того, хто його переживає (ідея суб'єктивності без психічного суб'єкта), взагалі не має сенсу, панпсихізм може мати сенс лише як теорія про те, що існують *онтологічно фундаментальні окремі, індивідуальні (неподільні та нескладені) сутності*, що є водночас психічними суб'єктами та фундаментальними складовими фізичної реальності. Іншими словами, усі або деякі з *фундаментальних складових фізичної реальності* мають наступні властивості:

1) вони є індивідуальними – неподільними та нескладеними та

2) вони здатні, за відповідних обставин, до суб'єктивних переживань, усвідомлення, мислення та воління.

Проте навіть якщо такі сутності існують, аргумент зомбі можна дещо модифікувати, так, що він буде застосовний до панпсихізму.

Нагадаю, що психофізична проблема виникає з того факту, що люди є не лише тілами, а й психічними суб'єктами (**Я**), що мають суб'єктивні переживання та усвідомлення (феноменальну свідомість). Вона стосується саме таких один-на-одне-людське-тіло людських суб'єктів (як, наприклад, я чи Ви) та їх суб'єктивних переживань – а не суб'єктивних переживань якихось кілька-мільярдів-на-одне-людське-тіло сутностей, з яких наші тіла, можливо, складаються.

Припустимо, що деякі численні сутності, з яких складається людське тіло, мають свої власні суб'єктивні переживання. Якщо це так, то ми можемо уявити “панпсихістського феноменального зомбі” – тіло, що є точно таким самим, як людське тіло, що складається з великої кількості психофізичних сутностей (кожна з яких є водночас фізичною сутністю та психічним суб'єктом), але не має тієї речі – однієї на одну людину, – яку ми називаємо нашим **Я**. Панпсихістський феноменальний зомбі точно так само логічно можливий, як і (матеріалістичний) феноменальний зомбі в початковій версії аргументу. Тож панпсихізм настільки ж далекий від розв'язання психофізичної проблеми, як і матеріалізм.

Правда, у панпсихіста є одна можливість обійти це заперечення: ми можемо припустити, що людське **Я** є однією з тих багатьох психофізичних сутностей-суб'єктів, з яких складається тіло людини, і що її особливий статус – статус **Я** – та її особливо багатий досвід (різноманітні суб'єктивні переживання) визначаються не її унікальною

(порівняно з іншими психофізичними сутностями-суб'єктами, з яких складається людське тіло) внутрішньою природою, а її унікальним привілейованим місцем в ієрархії сутностей, з яких складається людське тіло. (В кожному людському тілі є багато інших психофізичних сутностей-суб'єктів з точно такою ж внутрішньою природою, які не є людськими **Я** і мають бідніші суб'єктивні переживання лише внаслідок того, що їх місце в ієрархії не таке привілейоване.) І, якщо ми припускаємо, що наші **Я** тривають в часі, то та психофізична сутність, яка є людським **Я** має утримувати це унікальне привілейоване становище протягом усього періоду (за припущенням, усього життя) доки ця людина залишається тим самим **Я**.

Я залишаю на розсуд читача питання про те, наскільки правдоподібною є ця можливість (напевно, її нелегко узгодити з сучасним науковим знанням про фізичну реальність, людське тіло й мозок). Тут я зауважу лише, що така панпсихістська можливість є дуалістичною у двох важливих смислах. По-перше, вона приписує фундаментальним сутностям, з яких складається реальність, два типи властивостей – психічні та фізичні (у звичайному смислі понять “психічне” та “фізичне”); в цьому відношенні, вона є різновидом дуалізму властивостей. По-друге, є принципова відмінність між тією привілейованою психофізичною сутністю, яка є людським **Я**, та рештою тієї системи, яка є тілом людини, – так що відмінність і відношення між одним та іншим по суті робить такий панпсихізм різновидом субстанційного дуалізму.

5.3. Ідеалізм

Ідеалізм може легко заповнити пояснювальний розрив між психічним та фізичним – просто стверджуючи, що не існує незалежної від свідомості фізичної реальності. Існують лише свідомості та психічні стани. Не існує незалежних від свідомості дерев, столів, яблук, камінців тощо (і, звичайно ж, молекул, атомів, електронів, кварків тощо). Є лише психічні стани-досвіди або досвідні диспозиції, організовані в більш або менш складні комплекси (такі як досвідний комплекс яблука, який складається з візуального досвіду чи досвідної диспозиції червоного й круглого, смакового досвіду чи досвідної диспозиції кислого чи солодкого, тощо) в людських свідомостях та, можливо, у якійсь надлюдській свідомості (свідомості Бога). Припущення про існування надлюдської свідомості (свідомості Бога),

яка містить у собі (як досвід, суб'єктивні переживання Бога) те, що ми зазвичай вважаємо незалежною від свідомості фізичною реальністю, і зміст якої якимось чином є публічно доступним для людських свідомостей,⁶ є необхідним, якщо ми не хочемо ставати на позиції соліпсизму (теорії про те, що існує лише моя свідомість – що не існує ані незалежної від моєї свідомості фізичної реальності, ані інших свідомостей крім моєї власної). Якщо це так, то реальність та відношення між свідомістю та тілом людини є, знову ж таки, дуалістичними остільки, оскільки нас це стосується. З одного боку, є незалежна від *нашої* свідомості та публічно доступна фізична реальність, до якої належать і наші тіла й мізки (навіть якщо ця реальність в кінцевому рахунку утворюється станами свідомості Бога); з іншого боку, є наші свідомості, або **Я**.

⁶ Це – теорія, яку у XVIII ст. запропонував Джордж Берклі.

Тема 2. Людина у філософській перспективі

План

1. Поняття філософської антропології. Основні концепції походження людини. Проблема людської сутності
2. Людина в перспективі філософії екзистенціалізму
3. Філософсько-антропологічні концепції психоаналізу та гуманістичної психології ХХ ст.
4. Проблема смерті та безсмертя в філософії та релігії

1. Поняття філософської антропології. Основні концепції походження людини. Проблема людської сутності

Філософська антропология (від *anthropos* – людина) – філософське вчення про людину. Філософська антропология акцентує увагу не на особливостях будови організму та інших біологічних характеристиках людини, а на особливостях людського світовідношення, які виділяють людину з природи. Вона звернена до внутрішнього, суб'єктивного і духовного аспектів людського буття. Як відзначає Мартін Бубер, філософська антропология ґрунтується на тому, що “дослідник, сам будучи людиною, пізнає свою людяність у власному внутрішньому досвіді і в такий спосіб, у який він просто не міг би пізнати ніяку іншу частину природи – не лише в зовсім іншій перспективі, але й в іншому вимірі буття, в тому, в якому він її одну, на відміну від інших частин природи, лише й пізнає.”⁷

Важливим питанням філософської антропології є **питання про походження людини**. У відношенні до нього можна виділити дві найбільш поширені теорії:

1) **Релігійна теорія** говорить про те, що людину, як і світ, створив Бог. Так, у спільному джерелі християнства та іудаїзму, що відоме християнам як Старий Заповіт, а іудеям – як Тора, говориться про те, що Бог створив людину “за образом і подобою своїми”, щоб вона правила над усіма іншими земними істотами. В давньогрецькій та давньоримській філософії (зокрема, у стоїків) висловлювалася думка про те, що Бог є батьком усіх людей, що в своїй духовній якості люди – це діти Бога. Ця ідея перекликається з християнським вченням, згідно з яким Ісус є водночас Богом і Сином Божим, який став

⁷ Бубер М. Проблема человека. – с. 163.

людиною; і в якому віруючим пропонується звертатися до Бога як до Отця Небесного.

2) *Еволюційна теорія Чарльза Дарвіна*, згідно з якою людина виникла в результаті біологічної еволюції на основі взаємодії спадкоємності, змінності та природного відбору. Вважається, що найближчими предками людини були людиноподібні мавпи.

Ця теорія доповнюється *трудовою теорією*, згідно з якою одним з головних чинників еволюції, який призвів до формування роду *homo sapiens* (людини розумної), була *праця*. Особливо наголошується на важливості *виготовлення знарядь праці*. Іншим визначальним чинником вважається *мова*. Ці два чинники поєднуються в процесі спільної праці, необхідною складовою якої є спілкування.

Центральним для філософської антропології є поняття людської *природи* або *сутності*. Це поняття досить непросто визначити, оскільки воно завжди вживалося у дуже нечіткому, розмитому, неоднозначному смислі. В ньому поєднуються уявлення про те, *чим є людина*, і уявлення про те, *чим людина має бути*. Питання “В чому природа або сутність людини?” приблизно означає: “Що таке людина? Що є найбільш суттєвим, важливим в людині? Що робить людину людиною?”

Зрозуміло, що в кожному з цих питань йдеться не про будь-які, а про найбільш суттєві, важливі властивості людини. Але самі поняття *суттєвого* і *важливого* вживаються у двох зовсім різних смислах – пояснювальному (ціннісно нейтральному) та ціннісному (нормативному). Тобто, ми можемо відносити до найбільш суттєвих, важливих властивостей людини одне з двох:

- або ті властивості, які дають змогу якнайбільш повного розуміння-пояснення різних аспектів людської поведінки, яку можливо спостерігати в сучасності і в історії, – незалежно від того, як ми оцінюємо ці властивості і аспекти поведінки – позитивно чи негативно;
- або ті властивості, які ми найбільше цінуємо, які відповідають нашим уявленням про те, якою людина має бути (що таке “справжня” людина).

Ці два значення в філософії часто змішуються, що призводить до плутанини.

Наприклад, чимало філософів і психологів (таких, як Жан-Жак Руссо, Еріх Фромм, Абрахам Маслоу) вважали, ніби можливо визначити природу чи сутність людини у якийсь об’єктивний,

науковий спосіб, а потім вивести з неї нормативні (моральні) вимоги до людської поведінки. І їм справді вдавалося вивести зі своєї концепції людської природи (сутності) певні нормативні (моральні, ціннісні) ідеї, – але лише тому, що їх спосіб формування цієї концепції був дуже далеким від наукової об'єктивності. Вони формували свою концепцію природи (сутності) людини не як об'єктивні, неупереджені дослідники, дотримуючись принципу ціннісного нейтралітету (тобто, включаючи до цієї концепції ті властивості, які більшість людей насправді найчастіше виявляють у своїй поведінці, – незалежно від того, чи вони самі сприймають їх як позитивні, чи як негативні), а як моралісти, що вкладали в цю концепцію свої власні ціннісні уявлення (уявлення про вищі людські якості, про те, якою має бути “справжня” людина). Зрозуміло, що потім вони легко “логічно” виводили з концепції людської природи (сутності) саме ті нормативні (моральні, ціннісні) ідеї, які самі в неї і вклали. Натомість, якби вони справді формували концепцію людської природи (сутності) в об'єктивний науковий – тобто ціннісно нейтральний – спосіб, то з таких концепцій неможливо було б логічно вивести ніяких нормативних (моральних, ціннісних) ідей. Люди виявляють у своїй поведінці різні – як добрі, так і погані властивості; тому з того факту, що люди виявляють у своїй поведінці певні властивості, неможливо зробити ніяких логічних висновків щодо того, чи є ці властивості добрими, чи поганими.

З іншого боку, сама можливість об'єктивного, ціннісно нейтрального і всебічного визначення природи чи сутності людини є дуже сумнівною. Ідея про таку можливість передбачає, що людська мотивація є простою; що існує деяка невелика кількість основних мотивів, які можливо визначити і до якої можливо звести усю людську мотивацію. На мою думку, ця ідея є хибною і приводить до упередженості, догматизму й редукціонізму – штучного спрощення, підгонки складної реальності під спрощену теорію, намагання вкласти людину в прокрустове ложе певної теоретичної моделі, обрізавши і відкинувши усе, що в неї не вміщається. На це страждало багато антропологічних концепцій: наприклад, ми будемо сьогодні говорити про теорії Зігмунда Фрейда, який намагався звести всю людську мотивацію до двох мотивів: спочатку – інстинктів самозбереження та сексуального інстинкту, потім – інстинктів життя (Еросу) та смерті (Танатосу).

На мою думку, більш реалістичним є погляд, згідно з яким різні антропологічні концепції представляють різні аспекти людської природи, – але повністю, вичерпно, всебічно цю природу не може

розкрити жодна теорія.⁸ Якщо ми маємо декілька теорій, кожна з яких по-різному тлумачить природу людини, то можливо, що усі ці теорії де в чому праві. Але якщо якась теорія претендує на те, що її тлумачення є вичерпним, то цю претензію слід відкинути.

Ми можемо покращити наше розуміння людської природи, самих себе, знайомлячись з різними філософськими концепціями, але жодну з них не слід сприймати як абсолютну й повну істину. Слід усвідомлювати, що реальна людина більша, складніша за всі теорії про людську природу (сутність) разом узяті.

Зауважимо також, що антропологічні концепції самі впливають на те, чим стає людина. Наше саморозуміння, цінності, спосіб життя залежать від того, якому тлумаченню людської природи ми віддаємо перевагу. Згадаймо прислів'я: “Скажи комусь тисячу разів, що він – свиня, він і захрюкає”. Тому антропологічні концепції, які намагаються звести людську мотивацію до якихось найнижчих мотивів, є не лише однобічними, але й шкідливими. Натомість, якщо ми розуміємо людину насамперед як духовну істоту, що має моральне призначення, то це сприяє розвитку вищого духовного потенціалу людини.

Започаткування філософської антропології можна віднести до діяльності софістів і Сократа, які здійснили філософський поворот до людини. Сократ вважав головною метою філософської діяльності самопізнання людини.

Нагадаю коротко про головні антропологічні ідеї деяких інших відомих філософів.

Платон вважав що природа або *ідея людини* є вічним незмінним взірцем, що існує у світі ідей, і якому людина має слідувати. Людська душа має три частини – розумну, афективну і чуттєву, яким відповідають три чесноти – мудрість, хоробрість і поміркованість. Відповідно, люди мають бути поділені на три класи – мудреців-правителів, воїнів та виробників матеріальних благ. Мета життя людини – служіння цілому, державі.

З Платоном пов'язана також кумедна легенда. Оповідують, ніби Платон, по аналогії з визначенням півня – “двоноге, вкрите пір'ям”, дав визначення людині: “двоноге без пір'я”. Тоді інший філософ,

⁸ В цьому контексті варто звернути увагу на статтю В.Франкла “Плюралізм науки та єдність людини” (Франкл В. Человек в поисках смысла. – С. 45-53).

Діоген, обскуб півня і приніс його Платону зі словами: “Ось – людина”.

Аристотель дав класичне визначення людини як *політичної істоти*, звернувши увагу на те, що людина стає повноцінною людиною лише в суспільстві, завдяки спілкуванню з іншими людьми.

В період Еллінізму, насамперед філософами-стоїками, розроблялася ідея фундаментальної рівності усіх людей як істот, наділених розумом і покликаних наслідувати божественну досконалість.

В період Середньовіччя розуміння природи людини ґрунтувалося на біблійній оповіді про творення людини Богом. Згідно з нею, людина – це єдина істота, яку Бог створив за Його власними образом і подобою, щоб вона владарювала над усіма іншими живими істотами. З одного боку, тут підкреслюється духовна природа, богоподібність людини. З іншого боку, закладається ідея владарювання людини над природою, яка є характерною для західної цивілізації на відміну від інших, що наголошують на гармонії між людиною і природою. Цю ідею можна розглядати як одне з головних джерел потужного науково-технічного розвитку, разом з сучасними екологічними, соціальними і духовними проблемами, відчуженням людини від природи і руйнацією людиною свого природного оточення, що загрожує самому існуванню людства. Християнське віровчення також наголошує на ідеї любові як найважливішої духовної здатності, яка надає смисл людському буттю.

В період Нового часу, коли в центрі філософського інтересу перебувають проблеми наукового пізнання, людина розглядається насамперед як раціональна, мисляча істота. Таке бачення людини відображає відома родова самоназва *homo sapiens* – людина розумна.

Разом з тим, наукове мислення зруйнувало стару систему космологічних уявлень, згідно з якою центром Всесвіту вважалася Земля – місце життя людей. В новій картині Всесвіту Земля – лише одна з планет, що, разом з іншими планетами, обертається навколо однієї з нескінченної кількості зірок у нескінченному Всесвіті. Така картина підкреслює мізерність людини у Всесвіті і утворює вражаючий контраст з картиною творення Всесвіту Богом, що змальована в Біблії, де людина є вінцем творіння (Бог спочатку створює небо і Землю, потім розділяє сушу й води, потім – створює всі види рослин і тварин, і – нарешті, в останній день творення – людину.) Відомий сучасний фізик і популяризатор науки Стівен Хокінг описує так новий, “науковий” погляд на місце людини у світі: “людський рід – це лише хімічний накип на планеті середнього розміру, що

обертається навколо цілком звичайної зірки на периферії однієї зі ста мільярдів галактик.”

Про цю проблему ще у XVII ст. розмірковував видатний фізик, математик і релігійний філософ Блез Паскаль (1623-1662 р.). Він визнавав: “Мене жахає вічна мовчанка цих безмежних просторів.” Разом з тим, він наголошував, що залишається дещо – що вивисше людину над цим безмежним світом і повертає їй гідність:

“Людина – усього лише очерет, найслабше з творінь природи, але вона – очерет мислячий. Щоб її знищити, зовсім не потрібно усього Всесвіту: достатньо подуву вітру, краплини води. Але хай навіть її знищить Всесвіт, людина усе одно є вищою за нього, бо усвідомлює, що розлучається з життям і що слабша за Всесвіт, а він нічого не усвідомлює.”⁹

Ми вже знайомі з теоріями Іммануїла Канта, який вважав, що завданням філософії є дослідження трьох головних питань, які визначають систему життєвої орієнтації людини: “Що я можу знати?”, “Як я повинен чинити?” та “На що я можу сподіватися?” Усі ці питання разом утворюють єдине питання “Що таке людина?”

Внаслідок впливу теорії Дарвіна та загальної тенденції до звільнення від релігійних уявлень, формується і набуває все більшого визнання (особливо, серед науковців) розуміння людини як результату і вищого рівня біологічної еволюції.

Велика роль техніки в сучасному житті привертає увагу вчених і філософів до ролі знарядь праці у формуванні людини і людського способу життя. Поява людини пов’язується насамперед з появою перших знарядь праці. Людина розглядається як істота, яка створює знаряддя праці. Слідом за Бенджаміном Франкліном людину визначають як *homo faber* – людина уміла.

Інші концепції еволюційного походження людини розглядають мову як найважливіший людинотворчий чинник. В цьому відношенні, еволюційне формування людини як виду аналогічне розвитку дитини у суспільстві. Згадаймо Аристотеля: представник біологічного виду ‘людина’ по-справжньому стає людиною тільки завдяки спілкуванню з

⁹ До цього образу Паскаля звертався в одному зі своїх віршів Ф.А.Тютчев:

откуда, как разлад возник,
и от чего же в общем хоре
душа не то поет, что море,
и ропщет мыслящий тростник?

іншими людьми (процес соціалізації – засвоєння дитиною основних форм життєдіяльності, набутків культури, що здійснюється, насамперед, завдяки мові).

Крім мови, мислення, здатності до творення знарядь праці, людське буття характеризується таким поняттям як **культура**. В широкому смислі культурою називають усе те штучне середовище, яке створюється людиною, а також небіологічні властивості самої людини, – на відміну від **природи**. Поняття культури охоплює два головні аспекти:

– **матеріальна культура** – штучні матеріальні умови людської життєдіяльності (засоби праці, будівлі тощо), а також пов'язані з ними форми діяльності людини (наприклад, способи користування знаряддями праці);

– **духовна культура** – продукти людського духу, які задовольняють духовні потреби людини (релігія, мистецтво, література, філософія), та здатність людини сприймати їх духовний зміст.

У XIX-XX ст. багато філософів ставили під сумнів адекватність визначення людини як раціональної істоти. Людвіг Фейєрбах вважав, що наголос на людській раціональності є однобічним і людину слід розглядати насамперед як чуттєву істоту; а в релігії та ідеалістичній філософії слід вбачати відчужену родову сутність людини. Натомість, Сьорен Кьєркегор протиставляв раціоналізму релігійність, яку він вважав найвищим етапом духовного розвитку людини. В філософії Шопенгауера та Ніцше наголос робиться на вольових, емоційних, ірраціональних аспектах людської поведінки. Виникає напрямок філософії життя (Ніцше, Дільтей, Бергсон), в якому дійсність та її розвиток розглядаються як потік життєвої енергії, в якому людина займає своє місце. Під впливом праць Зігмунда Фрейда популярною стає теорія про те, що основу людської мотивації утворюють підсвідомі, інстинктивні, ірраціональні прагнення, а раціональність є лише поверховим нашаруванням – способом приховування справжніх мотивів та їх пристосування до вимог суспільного оточення. Згадаймо також думку Е.Морена, який, з огляду на руйнівні тенденції розвитку людства, які особливо проявилися у XX ст. (дві світові війни, масові вбивства, геноциди, створення й застосування зброї масового знищення, зокрема, атомної бомби, руйнація екологічного середовища), визначав людину терміном *sapiens-demens* – розумний безумець.

2. Людина в перспективі філософії екзистенціалізму

Один з найпопулярніших філософських напрямків ХХ ст. – філософія екзистенціалізму, що розвивалася з 1920-х рр. в філософських і художніх творах Жана-Поля Сартра, Альбера Камю, Мартіна Хайдеггера, Карла Яспера та ін. Найвідомішими попередниками цього напрямку в філософії ХІХ - початку ХХ ст. вважаються Сьорен Кьєркегор та Фрідріх Ніцше. Екзистенціалізм найбільше цікавиться людиною у “пограничних ситуаціях” життєвого вибору, пов’язаних із такими поняттями як боротьба, провина, страждання, хвороба, втрата, смерть. В екзистенціалізмі ХХ ст. виділяють два напрямки: атеїстичний та релігійний.

Атеїстичний екзистенціалізм представлений відомими французькими філософами-письменниками Жаном-Полем Сартром та Альбером Камю, філософом Морісом Мерло-Понті, а також німецьким філософом Мартіном Хайдеггером. Правда, ані Камю, ані Хайдеггер не ідентифікували себе з екзистенціалізмом. Тож найбільш репрезентативною фігурою тут є **Жан-Поль Сартр**.

Сартр запропонував новий підхід до проблеми людської сутності, виразивши його формулою: ‘екзистенція передує есенції’ (тобто, сутності). Розшифруємо, що це означає.

Нагадаю, що поняття **екзистенції** (ex-sistentia), введене в філософський обіг К’єркегором, означає *існування*, але не просто існування, а *таке існування, що постійно долає власні межі*. Єдиним, унікальним існуванням такого роду є існування людини як духовної істоти.

Есенція (англ. *essence*) – це **сутність** – філософське поняття, яке означає *визначальні властивості речі, які роблять її тим, чим вона є*. Наприклад, сутність людини – це те, що робить людину людиною, що вирізняє її з решти світу. Класична філософія вбачала цю сутність у розумі (звідси, родова самоназва – homo sapiens).

У класичному (метафізичному) розумінні сутність уявлялася як якась особлива реальність, яка передує існуванню окремих речей і являє для них взірць (*idei* в філософії Платона, вічні задуми-ідеї Бога в релігійній філософії). Сартр розумів це поняття дещо інакше – просто як комплекс властивостей, які притаманні речі і визначають спосіб її буття, поведінки.

У класичній філософії, ідея сутності у відношенні до людини (або ідея “людської природи”) мала нормативне значення: людина має жити відповідно до своєї “сутності” чи “природи”. Людина

розглядалася як єдина істота, яка, будучи наділеною свободою, може жити всупереч своїй природі чи сутності, – і це порушення розглядалося як зло. Сартр відкинув цю ідею. Оскільки не існує Бога, який визначив би для людини мету її життя, її призначення, то такий погляд втрачає будь-який сенс.

Разом з тим, Сартр відкинув погляд на людину як на звичайну частину природи, поведінка якої детермінована (визначається) її природою чи сутністю – даними від природи властивостями і природними законами (фізики, хімії, біології). Сартр відкинув детерміністичний погляд на людину і оголосив людину вільною істотою, яка обирає і творить саму себе і власну сутність.

Нагадаю, що в християнському розумінні людина також визнається вільною істотою, але її вільний вибір підлягає моральній оцінці як такий, що відповідає або не відповідає людській “сутності” чи “природі”. Натомість, Сартр приймає ідею людської свободи і відкидає ідею людської “сутності” чи “природи” як чогось, що визначає спосіб людського життя або ставить перед ним моральні вимоги. За Сартром, свобода людини абсолютна. Оскільки людина вільна, а Бога не існує, то не існує і ніякої людської сутності, крім тієї, яку створює сама людина за власним вибором.

Людська свобода – головний постулат екзистенціалізму. При цьому йдеться не про зовнішню (соціальну, політичну) свободу, а про те, що людина (в будь-яких соціальних умовах) творить сама себе, обирає свій власний спосіб буття. Людина спочатку існує, обирає, створює сама себе, власний спосіб і сенс буття, власні цінності. А її сутність формується як результат цих виборів. Отже, людина – єдина істота, у якій існування-екзистенція передує сутності (есенції).

Людина є істотно вільною особистістю. Свобода виявляється у виборі. Людина завжди перебуває в ситуації вибору. Ми не вибираємо бути вільними, ми засуджені на свободу. Тотальна свобода означає тотальну відповідальність. Тому свобода важко переживається людиною; способом буття свободи є туга. Людина шукає певності, солідності, опори в оцінці інших. Багато людей намагаються позбутися свободи і пов'язаної з нею відповідальністю, плисти за течією, жити ‘як усі’. Такий спосіб буття оцінюється екзистенціалістами як ‘несправжній’, ‘недостотний’, і пафос екзистенціалізму спрямований на утвердження справді вільного, самостійного, відповідального, ‘достотного’ способу буття.

Проте навіть відмова від вибору є вибором: вихідна, початкова свобода людини виявляється навіть у тому, що людина обирає

несвободу, ‘недостотне’ буття. І людина завжди вільна відмовитися від такого буття і обрати свободу.

У відношенні до моральної проблематики Сартр сповідував позицію релятивізму: не існує об’єктивних загальнозначущих моральних цінностей, смислу життя і т.д. Людина сама створює-обирає свій життєвий проект і відповідну йому систему цінностей чи смисл життя.

Інший відомий французький письменник і філософ, якого також прийнято відносити до напрямку атеїстичного екзистенціалізму (але який у пізніший період своєї творчості відмежовувався від цього поняття) - *Альбер Камю*.

Напочатку своєї філософської творчості Камю сповідував погляди, подібні до поглядів Сартра. В праці “Есе про абсурд. Міф про Сізіфа” Камю пише про абсурдність людського буття: людина ‘вкинута’ в чужий, байдужий їй світ, в якому немає ніякого смислу. Людина подібна до Сізіфа – героя давньогрецького міфу, якого боги засудили катити на нескінченно високу гору важкий камінь. Стомлюючись, Сізіф відпускає камінь, він скочується донизу гори, і Сізіф мусить починати свою працю заново. Вихід, за Камю, полягає в тому, щоб з мужністю прийняти абсурдність людського існування, кидаючи цим самим виклик байдужому до людини світу.

Під час другої світової війни Камю був активним учасником антифашистського спротиву. Невже і ця боротьба не мала смислу? Для чого ж тоді Камю і його соратники ризикували своїм життям? Намагаючись відповісти на це питання Камю пише есе “Листи до німецького друга”. Він ніби звертається до свого давнього ‘друга’-німця, який дотримувався тих же екзистенціалістських філософських позицій, але знайшов у них виправдання нацизму. Чому ж, відштовхуючись від одних і тих же філософських ідей, Камю і його німецький ‘друг’ прийшли до протилежних позицій. Ось як відповідає на це питання Камю:

“Я хочу розповісти вам, як стало можливим те, що ми, колись такі схожі, нині стали ворогами...”

Ми обидва довгий час вважали, що в цьому світі немає вищого розуму і що всі ми обмануті. Якоюсь мірою це переконання живе в мені і зараз. Але я зробив з цього й інші висновки, що відрізняються від тих, якими ви оперували тоді і якими от уже стільки років намагаєтеся насильно збагатити Історію...

Ви ніколи не вірили у осмисленість цього світу, а вивели звідси ідею про те, що усе в ньому рівноцінно, що добро і зло визначаються бажанням людини. Ви вирішили, що через брак якої б то не було людської або божественної моралі єдині цінності – це ті, що керують тваринним світом, а саме: жорстокість і хитрість. Звідси ви вивели, що людина – ніщо і можна вбити її душу: що в самій безглуздії з історій завдання індивідуума полягає лише в демонстрації сили, а його мораль – у реалізмі завоювань. По правді сказати, я, що думав, здавалося б, точно так само, не знаходив контраргументів, відчуваючи в собі хіба лише жадібне бажання справедливості, що, зізнатися, виглядало в моїх очах настільки ж необґрунтованим, як і найбурхливіша з пристрастей.

У чому ж полягала відмінність? А ось у чому: ви легко відмовилися від надії знайти сенс життя, а я ніколи не втрачав надії на це. Ви легко змирилися з несправедливістю нашого, людського, становища, а потім зважилися ще і погіршити його, тоді як мені, навпаки, здавалося, що людина саме для того і зобов'язана стверджувати справедливість, творити щастя, щоб протистояти світові нещастя...

Як бачите, з того самого принципу ми видобули різну мораль. Бо в дорозі ви відмовилися від ясності бачення, визнавши більш зручним (або, за вашим висловом, цілком байдужним), щоб хтось інший думав за вас і за мільйони інших німців. Через те, що ви втомилися боротися з небом, ви знайшли собі відпочинок у цій виснажливій авантурі, де ваше завдання – спотворити душі і зруйнувати землю. Коротше кажучи, ви обрали несправедливість...

Я ж, навпаки, обрав для себе справедливість, щоб зберегти вірність землі. Я продовжую думати, що світ цей не має вищого смислу. Але я знаю також, що *є в ньому щось, що має смисл, і це – людина, тому що людина – єдина істота, що претендує на осягнення смислу життя*. Цей світ прикрашений, принаймні, однією справжньою істиною – істиною людини, і наше завдання – озброїти її переконливими доводами, щоб вона з їх допомогою могла боротися з самою долею. А людина не має інших доводів, крім того єдиного, що вона – людина, ось чому потрібно рятувати людину, якщо хочеш врятувати те уявлення, яке люди склали собі про життя. Ваша зневажлива посмішка скаже мені: “Що це означає – врятувати людину?” Але ж я з усіх своїх сил давно вже кричу вам: це значить не калічити її, це значить дати їй шанси на справедливість, яку вона одна у цілому світі сповідує.”

В 1951 р. Камю опублікував свою підсумкову філософську працю “Бунтівна людина”, в якій він здійснив цікаве дослідження джерел іншого тоталітарного режиму – радянського. Камю намагався відповісти на питання: як стало можливим, що гуманістичний рух за визволення людини виродився зрештою в жахіття комуністичного терору? Безкомпромісне засудження Камю радянського тоталітарного режиму привело до гострої полеміки й розриву відносин з провідними представниками атеїстичного екзистенціалізму – Сартром і Мерло-Понті, які (як і багато інших європейських інтелектуалів) намагалися виправдовувати радянський терор, вбачаючи в радянській системі надію на світле майбутнє людства, і підводили під це виправдання філософську базу, звертаючись до ідей Гегеля.

Ще один відомий мислитель, якого звичайно відносять до екзистенціалізму, хоча він сам з цим і не погоджувався – німецький філософ *Мартін Хайдеггер*.

Головним поняттям філософії Хайдеггера є Dasein - ‘ось-буття’, що приблизно відповідає поняттю екзистенції. Хайдеггер розмірковував про його історичність, про те, що воно є ‘буттям-до-смерті’, про ‘забуття Буття’ (що в перекладі на більш звичну мову означає смисложиттєвий, екзистенційний вакуум), який є, за Хайдеггером, наслідком ‘відірваності від коріння’ та панування техніки у сучасному світі. В творчості Хайдеггера, як і інших філософів екзистенційного спрямування, велика вага надається протиставленню повноцінного, ‘достотного’ людського буття (що в повсякденній мові приблизно відповідає характеристиці людини як справжньої особистості) та ‘недостотного’ буття, яке є втечею від свободи й відповідальності (спосіб життя тих, хто пливе за течією, живе ‘як усі’).

Найвідомішим представником релігійної течії в екзистенціалізмі ХХ ст. був *Карл Ясперс*. Проте “релігійність” філософії Ясперса дуже нетрадиційна, неортодоксальна. Ясперс пропагував ідею філософської віри. Він доводив, що людська екзистенція, як буття, що постійно долає себе, власні межі, спрямоване до якоїсь духовної реальності, яку він називає Трансценденцією, Абсолютом, Богом. Проте ця реальність мислиться Ясперсом не як жива істота, а як універсальне духовне начало, до якого людина, як духовна істота, причетна. Цей Абсолют можна ототожнювати з ідеєю Добра, морального Блага, а не протиставляти етиці, як це робив К’еркегор.

3. Філософсько-антропологічні концепції психоаналізу та гуманістичної психології ХХ ст.

У дискусіях ХХ століття про людську природу важливе місце займали теорії психологів. Це зрозуміло, оскільки предметом психології є людська психіка – поняття, яке охоплює емоції, мотивацію, потреби, поведінку людини.

Буквально ‘психологія’ перекладається з грецької як наука про душу; проте вплив матеріалізму і природничих наук привів до того, що ‘душа’ стала розглядатися більшістю науковців як містичне, метафізичне поняття, і її було замінено на ‘психіку’. Більше того, тенденція до наслідування природничих наук набула такої міри, що психологи, прагнучи до науковості, стали відкидати і психіку, проголосивши натомість завданням наукової психології дослідження *поведінки* тварин і людей за схемою *стимул-реакція* (тобто, дослідження того, яку поведінкову реакцію викликають ті або інші стимули, як викликати потрібну поведінкову реакцію, як виробляти потрібні умовні рефлекси, методи навчання-дресировки, маніпулювання поведінкою тварин і людей). Цей напрям в психології, який називається *біхевіоризм* (від англ. behavior – поведінка) надовго запанував в західних університетах. У другій половині ХХ століття характер панівної течії психології, орієнтованої на взірці природничих наук, суттєво змінився під впливом розвитку комп’ютерних технологій; панівним напрямком стала *когнітивна психологія*, яка базувалася на комп’ютерній моделі пізнання як процесу обробки інформації. Крістофер Аантус влучно характеризував ці два різновиди психології, орієнтованої на зразки природничих та математичних наук, як “психологію пацюка” (оскільки переважно більшість своїх досліджень-експериментів біхевіористи здійснювали на пацюках) та “психологію комп’ютера” (оскільки суть когнітивної психології зводиться до ідеї, що людська психіка – це комп’ютер).¹⁰ Розглянуті вище напрямки часто називають *головною течією* західної психології, оскільки вона займала панівні позиції в університетах, визначаючи освітні і дослідницькі програми і спрямування фондів, а інші напрямки в психології з великими труднощами відстоювали своє право на життя. Критики головної течії відзначають її догматично-сцієнтистський, антигуманістичний характер та безплідність: основна

¹⁰ Аантус К. Головна течія у психології та гуманістична альтернатива. – С. 29-33.

маса її результатів банальні і не відповідають на проблеми, які турбують людей.

Головними альтернативами головній течії в психології ХХ ст. були *психоаналіз Зігмунда Фрейда* та велика кількість різних психологічних концепцій і методик психологічної допомоги, які об'єднують під назвою *гуманістична психологія*. Усі ці психологічні теорії ґрунтуються на власній філософській концепції людської природи, намагаються інтерпретувати людські потреби і мотивацію відповідно до цієї концепції, розробляють і застосовують відповідні методики психічної допомоги. Жодну з цих теорій неможливо перевірити емпірично-науковими методами. Деякі автори і прибічники цих теорій (зокрема, це стосується Фрейда і його послідовників) претендують на емпірично-науковий (або й природничо-науковий) статус, стверджуючи, що їх теорії підтверджуються досвідом, проте неупереджений погляд показує, що насправді має місце підгонка фактів під теорію, дуже довільна і необґрунтована інтерпретація фактів. Одні й ті ж факти знаходять пояснення в рамках зовсім різних психологічних теорій, і не існує можливості перевірити, яка з них дає правильне пояснення. Жодна з цих теорій не дає можливості робити *конкретні передбачення* щодо людської поведінки, так щоб передбачення, які логічно слідує з різних психологічних теорій, відрізнялися і на цій основі можливо було б відібрати з кількох альтернативних теорій одну, – як це робиться у природничих науках. Прибічники цих теорій апелюють до успішного практичного застосування в лікуванні неврозів і психологічній допомозі. Проте оскільки на такий успіх посилаються прибічники зовсім різних, альтернативних, несумісних психологічних теорій, то можна зробити висновок, що він свідчить не стільки про якість теорій, скільки про володіння психотерапевтами і психологами, які їх дотримуються, мистецтвом спілкування з людьми, розуміння і співчутливого ставлення і т.д. В сучасному суспільстві психотерапевт і психолог часто виконують ті функції, які раніше часто виконували священники: людина може розповісти такому “сповіднику” про всі свої проблеми, відкрити те, що вона приховує від інших людей зі страху осуду чи висміювання, відчути співчутливе ставлення і турботу, дізнатися, що “гріховні” думки і бажання, які її турбують, властиві і більшості інших людей, почути якісь доброзичливі поради тощо.

Звичайно, питання про те, яка з цих конкуруючих теорій є кращою, також важливе. За інших рівних умов, чим ближчою до істини є загальна теорія людської психіки, якої дотримується психолог, тим

більш ймовірно, що він знайде правильні методи надання психологічної допомоги в конкретній ситуації. А проте (принаймні, на даний момент) не існує можливості емпіричної перевірки цих теорій і відбору однієї, найкращої (яка найкраще витримує усі емпіричні перевірки). Ми можемо лише оцінювати їх на основі здорового глузду, логіки та власного досвіду, і віддавати перевагу тим, які є найбільш логічно послідовними і які, як ми відчуваємо, найбільш повно і адекватно пояснюють людський досвід у взаємозв'язку різних його аспектів. Тобто, так само, як ми оцінюємо філософські теорії. Власне, загальні психологічні теорії, про які йде мова, і є філософськими; психоаналіз і різні напрямки гуманістичної психології цілком правомірно розглядати як філософсько-антропологічні теорії у поєднанні з розробленими на їх основі методиками психологічної допомоги.

Зігмунд Фрейд (1856-1939), подібно до психологів головної течії, був матеріалістом і шанувальником природничих наук. Свої теорії він вважав природничою наукою, хоча насправді вони були чисто спекулятивними (тобто, не піддавалися емпіричній перевірці). Ці теорії засновувалися на механістичному матеріалізмі, – Фрейд, його вчителі та його ортодоксальні послідовники сприймали це за критерій науковості. Тобто, маємо тут справу з характерним для *сциєнтизму* некритичним отождоженням науковості з застосуванням понять та інших концептуальних засобів природничих наук (і то у поверховому, спрощеному їх розумінні).

Проте в наслідуванні природничих наук Фрейд не заходив так далеко як представники “головної течії”. Він припускав, що в майбутньому розвиток природничих наук дозволить пояснювати поведінку людини на основі знання про фізико-хімічні процеси і структури тіла людини, без звертання до традиційних психологічних понять, якими люди описують свій внутрішній психічний (емоційний, мисленневий) досвід. Але поки що до цього далеко і на даному етапі розвитку наукового знання психологія ще не може обходитися без таких понять.

Проте Фрейд вважав, що людська поведінка на найглибшому рівні зумовлюється якимись фундаментальними чинниками природного, фізичного чи біологічного характеру, – якоюсь специфічною енергією або інстинктами. На думку Фрейда, науковець не повинен задовольнятися звичайними поясненнями поведінки людини, які спираються на її власне свідоме сприйняття мотивів своєї поведінки.

Такі пояснення є поверховими і ненауковими. Справжні мотиви людської поведінки лежать глибше і, як правило, не усвідомлюються самими людьми. Справжня мотивація поведінки людини лежить у сфері *підсвідомого*. Справжні, глибинні мотиви – це інстинктивні бажання людини, які людина *витісняє* у підсвідомість, бо вони суперечать вимогам суспільного оточення, нормам культури. Те, що сама людина, як правило, сприймає за мотиви своєї поведінки – це *“раціоналізації”*, які дозволяють (повністю або частково) реалізувати підсвідомі інстинктивні прагнення, і, водночас, приховують справжні мотиви. При цьому підсвідомі прагнення часто реалізуються у дуже (до невпізнаності) зміненій формі, що відповідає вимогам культури. Такі трансформації початкових інстинктивних прагнень у відповідності з нормами культури Фрейд називав *“сублімацією”* (від англ. sublime – величний, високий). З допомогою таких *“раціоналізацій”* і *“сублімацій”* людина надає своїй поведінці пристойного вигляду, вводячи в оману інших людей і саму себе. *“Підсвідоме”, “витіснення”, “раціоналізація”, “сублімація”* – ключові поняття теорії Фрейда.

У підсвідомість витісняються не лише інстинктивні прагнення, які пригнічуються культурою, але й особливо неприємний, такий, що сприймається як ганебний, травматичний досвід людини. Витіснений у підсвідомість досвід дуже сильно впливає на стан психіки та поведінку людини; він є головним джерелом психічних розладів (неврозів). Сила цього негативного впливу на психіку людини зумовлюється тим, що витіснений досвід не усвідомлюється і не контролюється людиною. Особливо важливим, у цьому плані, є витіснений у підсвідомість дитячий травматичний досвід. Однією з головних причин психічних розладів (неврозів) є також *фрустрація* – хронічна незадоволеність і пригнічення – потреб, що витісняються у підсвідомість. Якщо людина усвідомить те, що приховано у підсвідомому, вона може звільнитися від причин неврозів і більш ефективно перебудувати систему способів реалізації і сублімації базових інстинктивних потреб. Відповідно, Фрейдом розроблено методіку лікування неврозів (психотерапії) на основі *психоаналізу* – дослідження, виявлення, усвідомлення змісту підсвідомого шляхом пригадування дитячого досвіду та інтерпретації (тлумачення) образів і думок, які виникають в уяві і свідомості людини в ситуаціях, які свідомо не контролюються або погано контролюються, – у снах, фантазіях, випадкових обмовках тощо.

В різні періоди своєї творчості Фрейд сформулював дві концепції, що відрізняються розумінням природи підсвідомого і людської мотивації.

В першій, найбільш відомій концепції (перша психоаналітична система) Фрейд постулював, що людська підсвідома мотивація має в своїй основі сексуальну енергію, *лібідо*, а людська поведінка визначається двома фундаментальними інстинктами – сексуальним інстинктом та інстинктом самозбереження. Усі форми поведінки людини, крім тих, що лише забезпечують її самозбереження, є способами “розрядки” енергії лібідо. Зокрема, усі форми культуротворчої діяльності людини – мистецтво, релігія, наука тощо є, з точки зору Фрейда, сублимаціями сексуальності.

В структурі особистості Фрейд виділяв три рівні: 1) підсвідоме, “Воно”, що репрезентує сексуальний інстинкт і діє за **“принципом задоволення”**; 2) свідомість, “Я”, що забезпечує самозбереження і діє за **“принципом реальності”**; 3) “Над-Я” – засвоєні (інтеріоризовані) людиною норми культури, вимоги суспільного оточення. Свідомість, “Я” виконує роль посередника між вимогами суспільства та справжньою підсвідомою мотивацією людини, обмежує реалізацію підсвідомих прагнень і спрямовує енергію підсвідомого у суспільно прийнятне русло.

Розвиток дитини від народження тлумачиться в сексуальних термінах: прив’язаність дитини до матері тлумачиться як форма статевого потягу; задоволення, яке отримує немовля від материнських грудей – як оральна сексуальність; відчуття малої дитини, пов’язані з навчанням контролювати стул, – як анальна сексуальність; відношення хлопчика до батька – як “Едипів комплекс”, що поєднує статевий потяг до матері, ненависть до батька як до суперника і страх кастрації (герой давньогрецького міфу Едіп не знав своїх батьків і, сам того не підозрюючи, вбив свого батька і одружився з власною матір’ю). Ці теорії в основному стосуються хлопчиків. Щодо жінок, то Е.Фромм так резюмує точку зору Фрейда: “жінки – це скалічені чоловіки, які керуються комплексом кастрації та заздрістю до пеніса”¹¹.

Перша психоаналітична система Фрейда викликала величезний інтерес і користувалася величезною популярністю. Вона стала основою ортодоксального фрейдизму – психологічного напрямку, який об’єднував “правовірних” послідовників Фрейда і став у психології ХХ століття другим за впливом (після “головної течії”).

¹¹ Э.Фромм. Величие и ограниченность теории Фрейда

Можливо, це було пов'язано з тим, що напочатку ХХ століття жителі країн Європи та Америки справді страждали від надмірного пригнічення (фрустрації) сексуальності релігійними й культурними нормами. В середині ХХ ст. теорію Фрейда з захопленням пропагували багато студентів і “лівих”, революційно налаштованих інтелектуалів, які зробили з неї висновок про необхідність “сексуальної революції” – ліквідації усіх обмежень для вільних статевих зносин.

В пізній період своєї творчості (1920–30-ті рр.) під впливом першої світової війни Фрейд розробляв нову концепцію (друга психоаналітична система), в якій вся людська мотивація і життєдіяльність пояснюється взаємодією двох фундаментальних інстинктів – інстинкту життя, Еросу, та інстинкту смерті, Танатосу. Ця концепція не викликала такого інтересу і не набула такої популярності як перша.

Багато психологів, які зазнали великого впливу теорій Фрейда, відійшли від абсолютизації сексуальності і, рухаючись у гуманістичному напрямку, запропонували власні концепції підсвідомості та людської мотивації, в основу яких закладено специфічно людські потреби.

Альфред Адлер (1870-1957) вважав, що в основі людської мотивації та неврозів лежить комплекс неповноцінності та прагнення її компенсації: поступаючись у чомусь іншим, людина відчуває занепокоєння або приниження, що стимулює її до зусиль по самоствердженню, вивищенню іншими засобами. Якщо їй не вдається позбутися комплексу неповноцінності, виникають психічні розлади.

Карл Густав Юнг (1875-1961) замінив ідею сексуальної енергії лібідо на ідею психічної енергії, яка може виражатися у різних формах; він виявив у структурі підсвідомості спільні для людства архаїчні образи, які отримали назву *архетипів* або *колективного позасвідомого*. Він також дуже цікавився східними релігійно-філософськими традиціями і здійснював порівняльний аналіз західної та східної (власне, індійської та тибетської) культур. Головну відмінність між ними він вбачав у тому, що в західній культурі домінує індивідуально-свідоме начало, а у східній – колективно-позасвідоме.

Еріх Фромм (1900-1980) – мабуть, найцікавіший представник напрямку, який називають неофрейдизмом. Для цього напрямку характерно критичне переосмислення творчої спадщини Фрейда,

звертання до вищих потреб і здатностей людини (таких як любов, творчість, самоактуалізація), використання фрейдівської понятійної системи (підсвідоме, сублимація, раціоналізація, витіснення, фрустрація) для критики сучасного суспільства.

На формування поглядів Фромма справили великий вплив творчість не лише Фрейда, але й Карла Маркса та філософів-екзистенціалістів.

Фромм звертав увагу на суперечливість людського буття. Адже людина – це єдина істота, наділена самосвідомістю і здатна самостійно обирати свій спосіб життя. Внаслідок цього людина перебуває у подвійному відношенні до природи: вона відділилася від природи і водночас залишається частиною природи. (Ця ситуація алегорично відображена в біблійному міфі про гріхопадіння перших людей – Адама і Єви.) Людина втратила гармонію інстинктивної єдності з природним світом і прагне її повернути, але не може повернутися до природного, долюдського стану і мусить шукати нові, людські шляхи досягнення гармонії у відносинах з іншими людьми та природою.

В соціально-політичному відношенні Фромм розвивав критику сучасного суспільства, яка міститься в працях Маркса та інших мислителів, як суспільства, в якому людина “відчужена” від природи, результатів власної праці, інших людей та від самої себе, – тобто відноситься до всього як до засобів для споживання, збагачення та кар’єри, а не як до чогось цінного самого-по-собі, мети, з якою її пов’язують відносини любові, турботи, відповідальності.¹²

Фромм протиставляв два основні способи існування людини – “володіння” та “буття” (або в дієслівній формі “мати” та “бути”). Перший спосіб пов’язаний з такими поняттями як володіння, накопичення, використання, споживання; другий – з такими поняттями як любов, турбота, відповідальність, творчість. Відмінність між цими способами існування Фромм пояснює на прикладі таких понять як знання, пам’ять (згадування), влада, віра та ін.

Володіти знанням – це накопичувати інформацію, наприклад, коли студент тупо зазубрює конспект лекції. Знати (знання за принципом буття) – це розуміти, поглиблювати своє розуміння якогось предмета, намагатися проникнути за поверхню явищ і докопатися до суті. “Оптимальне знання за принципом буття – це *знати глибше*, а за принципом володіння – *мати більше знань*.”

¹² Фромм Э. Здоровое общество

Згадування за принципом володіння – це механічне, байдуже згадування якоїсь інформації. Згадування за принципом буття – це “живі” спогади, згадування якихось подій і пов’язаних з ними емоційних переживань, свого роду повторне переживання.

Влада за принципом буття – це особистий авторитет, вплив на інших людей, який визначається особистими якостями, компетентністю тощо. Влада за принципом володіння – це знеособлена влада, яку людина має просто тому, що займає певну посаду (незалежно від того, чи має вона потрібні особисті якості та компетенцію).

Віра за принципом володіння – це приналежність до якоїсь релігійної конфесії і визнання якогось віровчення. Віра за принципом буття – це віра, що виражає особистий досвід і цінності. Це може бути віра в людей або в самого себе, слухність якої неможливо показати емпірично-науковими методами, але яка ґрунтується на нашому життєвому досвіді. Це може бути і релігійна віра, – в тій мірі, в якій вона виражає власний духовний досвід людини, а не є просто прийняттям на віру того, що кажуть інші.

Головна проблема сучасної західної цивілізації, на думку Фромма, полягає в тому, що в ній принцип володіння домінує над принципом буття, а для творчого розвитку і щастя людини потрібно, щоб було навпаки.¹³

У праці “Людина для себе” Фромм виділив кілька основних типів або орієнтацій характеру залежно від панівної життєвої установки людини:

- рецептивна орієнтація – сподівання не на власні сили, а на ласку, милість, допомогу інших людей та Бога, на “магічного помічника”;
- експлуаторська орієнтація – налаштованість на те, щоб відбирати бажані блага у інших людей силою або хитрістю;
- накопичувальна орієнтація – накопичення багатства шляхом праці та економії; при цьому накопичення стає самоціллю;
- ринкова орієнтація – людина розглядає себе як товар і розвиває або навчається зображувати ті якості, які користуються попитом на ринку праці; живе за принципом “Я – те, чого побажаєте”;
- продуктивна орієнтація – орієнтація на буттєві цінності: розвиток і реалізацію творчих здібностей, любов, гармонійні відносини з людьми і природою.

¹³ Фромм Э. Иметь или быть

На думку Фромма сучасна соціально-економічна система західних країн сприяє розвитку ринкової орієнтації. Надії на майбутнє Фромм покладав на розвиток продуктивної орієнтації.

У першій праці, яка принесла Фромму популярність, “Втеча від свободи” (1941 р.) він намагався з’ясувати психологічні властивості сучасної людини, які “спонукають її добровільно відмовлятися від свободи у фашистських державах і які так широко поширені в мільйонних масах нашого власного народу”.

Фромм розрізняв два види свободи – “негативна свобода” або “свобода від”, тобто свобода від зовнішніх обмежень, та “позитивна свобода” або “свобода для” – під цим поняттям Фромм розуміє всебічний розвиток творчого потенціалу людини. Історія людства до ХХ століття була історією звільнення від зовнішніх обмежень, збільшення негативної свободи. Але вона не супроводжувалася відповідним розвитком творчого потенціалу людини. Внаслідок цього у людини формується суперечливе ставлення до свободи. З одного боку, її приваблює свобода як можливість робити те, що вона хоче. З іншого боку, отримавши свободу, людина часто не знає, що з нею робити, задля чого їй жити. Свобода – це необхідність самому приймати життєво важливі рішення і нести за них відповідальність. Людина боїться такого вибору, боїться брати на себе тягар відповідальності і готова, щоб перекласти його на інших, відмовитися від свободи. Люди “не можуть без кінця нести тягар “свободи від”; якщо вони не в змозі перейти від негативної свободи до позитивної, вони силкуються позбутися свободи взагалі.” Звідси – “готовність прийняти будь-яку ідеологію і будь-якого провідника за обіцянку хвилюючого життя, за пропонування політичної структури та символів, які дають життю індивіда якусь видимість смислу та порядку”. Тому “сучасна людина усе ще охоплена занепокоєнням і відчуває спокусу віддати свою свободу усяким диктаторам – або втратити її, перетворившись у маленький гвинтик машини: не у вільну людину, а в добре нагодований і добре одягнений автомат.”

Фромм також запропонував концепцію “*продуктивної любові*”, що пов’язана з уже відомим нам поняттям продуктивної орієнтації характеру. Суть продуктивної любові виражається чотирма поняттями – *турбота, повага, відповідальність і знання*. Сучасна культура і суспільні відносини формують у людини неправильні установки по відношенню до такої важливої складової людського життя, як любов. Існує декілька таких дуже поширених у сучасному суспільстві хибних установок:

- людина прагне бути любимою, замість того, щоб розвивати в собі мистецтво любити;
- людина уявляє, що проблема любові зводиться до того, щоб зустріти “саме ту”, “суджену” людину – людину, в яку вона закохається і яка закохається в неї з першого погляду і на все життя, – романтичний стереотип, що дуже поширений в кіно і художній літературі;
- вважається, що любити можна і треба лише одну людину;
- чоловік і жінка орієнтовані на “ринкові” критерії, розглядають один одного як товар.

Ось що Фромм пише про романтичні уявлення про любов:

“Прийнято вважати, що закоханість – це вже вершина любові, у той час як насправді – це початок і тільки можливість набуття любові. ...Самотність і сексуальні бажання роблять закоханість легкою справою, і тут немає нічого таємничого, але це той успіх, який так само швидко минає, як і прийшов.”¹⁴

“Неправильно, як представляє це ідея романтичної любові, що у світі існує лише одна людина, яку можна любити, і найбільша вдача всього життя – знайти цю єдину людину. Неправильно, що якщо така людина знайдеться, то любов до неї (або до нього) вимагає відмови від любові до інших людей... Стверджуюча сила любові в тому, що в коханій людині ми бачимо втілення істинно людських якостей.”¹⁵

На думку Фромма, правильна установка полягає зовсім в іншому – у тому, щоб розвинути в собі *мистецтво любити* – продуктивну любов до інших людей (і не лише людей) і самого себе. Любов – це не щось, що дається людині як щасливий випадок, дарунок долі, – це не щось зовнішнє. Любов – це наше відношення до людей, світу і самих себе. Основою, на думку Фромма, має бути “братерська любов”, яка поширюється однаково на всіх людей.

До напрямку гуманістичної психології відносять багато цікавих мислителів, які виступали проти сцієнтизму, механістичного матеріалізму та редукціонізму¹⁶, характерних для “головної течії” та ортодоксального фрейдизму, за те, “щоб розуміти те, що є людським,

¹⁴ Фромм Э. Человек для себя. – С. 150-151.

¹⁵ Фромм Э. Искусство любить.

¹⁶ Установки на зведення людських властивостей і потреб до властивостей і потреб нижчого рівня – біологічних, хімічних, фізичних.

прямо, у його власних термінах, як *людське*¹⁷. Зупинимося на творчості лише одного з них – австрійського психолога **Віктора Франкла** (1905-1997).

Центральною проблемою психології та філософії Франкла є проблема життєвих смислів. На переконання Франкла, потреба у смислі є однією з визначальних для людського буття. Це переконання він виніс з гітлерівського концентраційного табору, в'язнем якого він був. Він зауважив, що люди, які вбачали смисл у своєму житті, виявляли набагато більшу мужність, гідність і волю до життя, аніж ті, які вважали, що життя не має смислу. Про вплив табірної досвіду на свою філософію Франкл говорив так:

“...будучи професором у двох областях, неврології та психіатрії, я добре усвідомлюю, до якої міри людина залежить від біологічних, психологічних та соціальних умов; але, крім того, що я професор у двох областях науки, я ще людина, що вижила в чотирьох таборах – концентраційних таборах, – і тому є свідком того, до якої несподіваної міри людина здатна кинути виклик найважчим умовам, які тільки можливо собі уявити. Зігмунд Фрейд одного разу сказав: "Давайте спробуємо поставити деяку кількість самих різних людей в однакові умови голоду. Зі зростанням голоду всі індивідуальні відмінності зітруться, і замість них з'явиться одноманітний вияв неприборканого бажання". В концентраційних таборах, однак, істинним було протилежне. Люди стали більш різними. Маски були зірвані з тварин – і зі святих. Голод був одним і тим самим, але люди були різні. В рахунок йшли не калорії.”¹⁸

Франкл звернув увагу також на те, що дуже багато людей у сучасному суспільстві страждають від *втрати відчуття смислу життя* (≡ екзистенційний вакуум, фрустрація екзистенційних потреб), наслідком чого стає зростання кількості самогубств, наркоманії, алкоголізму тощо. Про це свідчать, зокрема, соціологічні дослідження: до спроб самогубства дуже часто вдаються люди, які є матеріально забезпеченими, мають достатньо високий соціальний статус, на мають особливих проблем у сім'ї, – тобто за усіма зовнішніми ознаками благополучні люди, які, проте, не бачать у житті смислу. На думку Франкла, це свідчить про те, що потреба у смислі

¹⁷ Аанстус К. Головна течія у психології та гуманістична альтернатива. – С.34-35

¹⁸ Франкл В. Человек в поисках смысла. – С.77-78

належить до людської природи, є "condition humaine" – невід’ємною умовою людського буття.¹⁹

Людина потребує відчуття осмисленості життя, але в сучасному світі все більше людей його втрачають. Причини цього Франкл пояснював так:

“...на відміну від тварин інстинкти не диктують людині, що їй потрібно, і на відміну від людини вчорашнього дня традиції не диктують сучасній людині, що їй належить робити. Не знаючи ні того, що їй потрібно, ні того, що вона має робити, людина, схоже, втратила ясне уявлення про те, чого ж вона хоче. В результаті вона або хоче того ж, чого й інші (конформізм), або робить те, чого інші хочуть від неї (тоталітаризм).”²⁰

Своє завдання як психолога Франкл вбачав у тому, щоб допомагати людям знайти смисл у житті.

Основні положення “філософії смислу” Франкла можна сформулювати так:

1) **Смисл існує об’єктивно, він не видумується і не створюється людиною, його потрібно знайти.** Франкл заперечував вчення популярного французького філософа Жана-Поля Сартра (див. наступну лекцію) про те, що людина сама створює або видумує смисл життя, – такий видуманий смисл не має ніякого смислу: людина не може сприймати щось як реальний, справжній смисл, якщо вона знає, що це – лише її довільна вигадка.

2) **Смисл існує конкретно: як унікальний в кожній конкретній ситуації для кожної конкретної людини.** Слід шукати не смисл “життя взагалі” (ми навряд чи зможемо вирішити це філософське питання, над яким впродовж багатьох століть билися філософи і якщо й знайшли якусь відповідь, то лише в дуже розмивчастих загальних термінах), а конкретний життєвий смисл – те, що надає осмисленості життю даної конкретної людини в даній конкретній ситуації.

3) **Смисл існує завжди, в житті кожної людини у будь-якій ситуації. І цей смисл завжди можливо знайти і здійснити.**

“У житті не існує ситуацій, що були б дійсно позбавлені смислу.”²¹

4) **Є три шляхи реалізації смислу: творчість, переживання та відношення.**

¹⁹ Франкл В. Человек в поисках смысла. – С. 27.

²⁰ Франкл В. Человек в поисках смысла. – С. 25.

²¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. – С. 41.

“Цей ряд відображає три основних шляхи, якими людина може знайти смисл у житті. Перший – що вона дає світові у своїх витворах; другий – що вона бере від світу у своїх зустрічах і переживаннях; третій – позиція, яку вона займає стосовно свого важкого становища в тому випадку, якщо вона не може змінити свою важку долю.”²²

Життєві смисли пов’язані з моральними цінностями: *цінності – це універсальї смислу* (тобто результати узагальнення людського досвіду пошуку смислів).²³ Відповідно, існують три типи цінностей: цінності творчості, цінності переживання і цінності відношення.

Цінності переживання “проявляються в нашій чутливості до явищ навколишнього світу, наприклад, у благоговінні перед красою природи або творів мистецтва”.²⁴

Найважливішим відношенням, в якому реалізуються цінності переживання, є любов:

“Любов – це переживання іншої людини у всій її своєрідності і неповторності.”²⁵

Цінності відношення – це “ставлення людини до долі, що їй випала... Те, як вона приймає тяготи життя, як несе свій хрест, та мужність, яку вона виявляє в стражданнях, гідність, яку вона виявляє, будучи приреченою...”²⁶

Завдяки цінностям відношення людина може здійснити смисл “навіть у безнадійній ситуації, перед якою вона безпорадна”, – “продемонструвати те, на що здатна одна лише людина: перетворення страждання в досягнення на людському рівні... Здійснюючи смисл, що міститься у стражданні, ми реалізуємо найлюдяніше в людині. Ми здобуваємо зрілість, ми зростаємо, ми переростаємо самих себе. Саме там, де ми безпорадні й позбавлені надії, будучи не в змозі змінити ситуацію, – саме там ми покликані, відчуваємо необхідність змінитися самим.”²⁷

²² Франкл В. Человек в поисках смысла. – С. 300.

²³ Можна сказати і навпаки: життєві смисли – це можливості реалізації моральних цінностей у конкретних ситуаціях

²⁴ Франкл В. Человек в поисках смысла. – С. 173.

²⁵ Франкл В. Человек в поисках смысла. – С. 244.

²⁶ Франкл В. Человек в поисках смысла. – С. 174.

²⁷ Франкл В. Человек в поисках смысла. – С. 40-41, 43.

5) Ми знаходимо життєві смисли завдяки особливій здатності, яку називають совістю:

“...в пошуках смислу людину направляє її совість. ...совість – це орган смислу. Її можна визначити як здатність знайти той єдиний і унікальний смисл, що криється в будь-якій ситуації.”²⁸

Франкл також піддавав гострій критиці теорію гедонізму (яку підтримував Фрейд та його послідовники), яка говорить, що головною мотивацією людини є і має бути пошук задоволень, насолоди:

“...принцип насолоди в кінцевому рахунку руйнує сам себе. Чим більше людина прагне до насолоди, тим більше вона віддаляється від мети. Іншими словами, саме "прагнення до щастя" заважає щастю. Ця саморуйнуюча властивість прагнення до насолоди лежить в основі багатьох сексуальних неврозів. Знову й знову психіатру доводиться спостерігати, як і оргазм, і потенція порушуються, коли вони перетворюються в мету... У нормі насолода ніколи не є метою людських прагнень. Вона є і повинна залишатися результатом, точніше, побічним ефектом досягнення мети. Досягнення мети створює причину для щастя. Іншими словами, якщо є причина для щастя, щастя впливає з неї автоматично і спонтанно. І тому не потрібно прагнути до щастя, не потрібно про нього турбуватися, якщо в нас є підстава для нього. Більш того, прагнути до нього не можна. В тій мірі, в якій людина робить щастя предметом своїх устремлінь, вона неминуче робить його об'єктом своєї уваги. Але тим самим вона випускає з уваги причини для щастя, і щастя вислизає.”²⁹

“...те, що було сказано вище про щастя як побічний ефект, настільки ж вірно і по відношенню до сексуальної насолоди: чим сильніше людина змагається до насолоди, тим сильніше вона від неї вислизає. Десятиріччя клінічного досвіду дають мені сміливість стверджувати, що порушення потенції та оргазму в більшості випадків зводяться саме до подібної схеми реагування. Іншими словами, сексуальність порушується в міру того, як посилюється свідомо спрямованість та увага до неї. Чим більше увага зміщується з партнера на сам статевий акт, тим більшої шкоди завдається статевому акту. ...сьогодні ми зіштовхуємося з

²⁸ Франкл В. Человек в поисках смысла. – с. 38.

²⁹ Франкл В. Человек в поисках смысла. – С. 55-56.

сексуальною інфляцією, яка, як і будь-яка інфляція... йде пліч-о-пліч з девальвацією. Сексуальність знецінюється в тій мірі, в якій вона знелюднюється. Адже людська сексуальність – це більше, ніж просто сексуальність, і більшим, ніж просто сексуальність, вона є в тій мірі, в якій вона – на людському рівні – виступає носієм позасексуальних, особистісних відносин.”³⁰

На протигагу гедонізму, Франкл наголошував на такій властивості людського буття як *самотрансценденція*, спрямованість за власні межі, – що є, на його думку, “феноменом, фундаментальним для розуміння людини”:

“...людське буття завжди орієнтоване назовні на щось, що не є ним самим, на щось чи на когось: на смисл, який необхідно здійснити, чи на іншу людину, до якої ми тягнемоя з любов'ю. У служінні справі чи любові до іншого людина здійснює сама себе. Чим більше вона віддає себе справі, чим більше вона віддає себе своєму партнеру, тим у більшій мірі вона є людиною і тим у більшій мірі вона стає самою собою.”³¹

3. Проблема смерті та безсмертя в філософії та релігії

Одна з головних проблем, – а можливо і головна проблема, яку намагаються осмислити релігія і філософія, – це проблема смерті.

Античний філософ Ціцерон говорив: “Філософувати – це вчитися помирати.” А філософ Ренесансу Мішель Монтень пояснював цю думку: “Вся мудрість і весь розум світу, зрештою, націлені на те, аби навчити нас не боятися смерті.”³²

Особлива важливість смерті зрозуміла. Адже смерть – це не просто подія серед інших подій людського життя. Смерть – це кінець людського життя, особлива, остання його подія, після якої в ньому не буде вже ніяких інших подій. І цієї події ніхто не може уникнути.

Смерть ніби підбиває підсумки людського життя. Тому німецький філософ Мартін Хайдеггер говорив, що людське життя – це *буття-до-смерті*. А давньогрецький філософ Епікур писав: “Вміння добре жити й добре помирати – це одна й та сама наука”.

³⁰ Франкл В. Человек в поисках смысла. – С.34

³¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. – С.29-30

³² Монтень М. Проби. – Кн.1. – С.92.

Всі ми знаємо, що ми смертні. Кожний з нас помре. Більшість людей дуже боїться смерті, але знаючи, що смерті неможливо уникнути, намагаються не думати про неї, занурюючись у рутину повсякденного життя і вбиваючи вільний час різними розвагами і видовищами. Проте страх смерті від цього не зникає, а лише витісняється у підсвідомість і часто стає джерелом різних психічних проблем і розладів.

Тому багато філософів, а також деякі психологи наголошують на тому, що реагувати на проблему смерті за зразком страуса – ховаючи голову у пісок – це дуже поганий спосіб захисту від страху смерті.

Смерть потребує осмислення як кінцевий “пункт призначення” людського життя. А людське життя потребує осмислення в перспективі його скінченності, “спрямованості до смерті”.

Лише глибоко усвідомивши власну смертність і осмисливши її, людина може почати жити повноцінним життям. Ще Св.Августин говорив: “Людина народжується по-справжньому лише перед обличчям смерті”.

Відомий сучасний американський психолог Ірвін Ялом наводить численні свідчення, які показують, що серйозне, глибоке усвідомлення перспективи смерті якісно змінює людське життя, робить його більш повним, глибоким, емоційно насиченим, відповідальним.³³

Зокрема, глибоке усвідомлення власної смертності навчає нас цінувати життя і час, який ми дуже часто марнуємо чи “вбиваємо”. Згадаймо слова Сенеки:

“Вкажи мені людину, котра бодай трохи цінувала б час, дорожила днем, котра б розуміла, що вмирає, власне, щоденно?.. Помиляємось якраз у тому, що смерть бачиться нам десь попереду: вона ж у значній своїй частці – вже позаду. Скільки віку прожито – стільки ж одразу бере його смерть. Отож ... охоплюй усі години... Життя, поки його відкладаємо, минає. Все ... чуже нам, один тільки час – наша власність. ...Кажу-бо: відколи ти народився, відтоді й простуєш до смерті. Ось над таким і подібним варто роздумувати, коли хочемо спокійно виглядати ту останню нашу годину, страх перед якою затьмарює нам усі інші години.”³⁴

³³ Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. – С.7-257.

³⁴ Сенека. Моральні листи до Луцілія. – С.38, 44.

Згадаймо в цьому контексті слова з вірша Василя Симоненка:

Більше тебе не буде.
Завтра на цій землі
Інші ходитимуть люди,
Інші кохатимуть люди,
Добрі, ласкаві й злі.

Сьогодні усе для тебе:
Озера, гаї, степи.
Тож жити спішити треба,
Кохати спішити треба,
Гляди ж, не проспи.

Але для того, щоб жити і насолоджуватися життям, людині, яка глибоко усвідомила власну смертність, спочатку потрібно подолати страх смерті. Як це зробити?

Мабуть, насамперед, слід спробувати відповісти на питання: а що ж таке смерть? Якщо не розглядати різні другорядні нюанси, то є лише два варіанти відповіді на це питання: 1) смерть – це небуття, повне зникнення людського “я” і 2) смерть – це перехід до якогось іншого буття, продовження існування нашого “я”, основи нашої особистості, душі в якійсь іншій формі (в іншому світі, іншому тілі тощо).

Рецепти, які філософи прописували задля подолання страху смерті, залежали від того, якого з цих двох поглядів вони дотримувалися.

Наприклад, Епікур, який вважав, що смерть – це небуття, говорив, що нерозумно боятися смерті, бо “смерть не має до нас ніякого відношення; коли ми є, то смерті ще немає, а коли смерть приходить, то нас уже немає”.

Сократ говорив, що якщо “вмерти – значить стати нічим і померлий нічого вже не відчуває”, то смерть є не злом, а добром, тож її не слід боятися:

“Якщо це повна втрата відчуття, щось схоже на сон, коли хтось спить так, що навіть ніяких сновидінь не має, то тоді смерть була б дивовижним надбанням. На мою думку, якби комусь довелося вибрати таку ніч, в яку він заснув би так міцно, що нічого йому навіть не приснилося б, і порівняти потім і з тією ніччю інші ночі й дні свого життя, і, поміркувавши, сказати, скільки днів і ночей прожив він у своєму житті краще й приємніше від тої ночі, то, гадаю, не тільки проста людина, а сам великий цар визнав би, що таких ночей було в нього обмаль порівняно з іншими днями й

ночами. Отже, якщо смерть є чимось того роду, то я вважаю її надбанням, тому що в такому разі весь час видається не довшим від одної ночі.”³⁵

А проте, для багатьох людей такі рецепти неприйнятні. Перспектива небуття – це якраз і є те, що їх найбільше жахає, – набагато більше, ніж будь-які страждання. Звідси, очевидно, і походило уявлення більшості афінян про те, що смерть – це зло, яке Сократ критикував як нерозумне, а також та “жага безсмертя”, про яку писав Епікур і від якої він вважав за благо звільнитися.³⁶

Ось як пояснює це іспанський письменник і філософ Мігель де Унамуно:

“...нещасливі люди ... віддають перевагу нещастю перед небуттям. Про себе можу сказати, що у юності і навіть у дитинстві мене не надто хвилювали страшні картини пекла, тому що вже тоді ніщо не здавалося мені настільки жахливим, як саме по собі небуття. ...ніколи, в часи простодушної віри мого дитинства, мене не лякали описи мук пекла, якими б жорстокими вони не були, і я завжди відчував, що небуття набагато страшніше пекла.”³⁷

Незважаючи на загальновідомий факт, що усі люди смертні, людині дуже важко уявити і прийняти свою смертність та смертність близьких людей, – якщо смерть розуміти як небуття, зникнення людського “я”, його перетворення на ніщо. Смерть видається чимось безглуздим, абсурдним, неможливим. Згадаймо вірш Василя Симоненка:

ДІД ПОМЕР

От і все.

Поховали старезного діда,
закопали навіки у землю святу.

Він тепер вже не встане
і ранком не піде
із косою під гору круту.

³⁵ Платон. Апологія Сократа // Платон. Діалоги. – С.36.

³⁶ “Якщо дотримуватися правильного знання, що смерть для нас – ніщо, то смертність життя стане для нас відрадною: не тому, що до неї додається нескінченність часу, а тому, що від неї відніметься жага безсмертя.” (Епікур. Лист до Менекея)

³⁷ Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – С.32, 61.

І не стане мантачкою тишу будити,
задивлятися в небо, як гаснуть зірки.
Лиш росою по нім буде плакати жито
і пливтимуть над ним непомітно віки.
От і все.
Поховали хорошу людину,
повернули навіки у лоно землі.
Та невже ж
помістились в тісну домовину
всі турботи його,
всі надії,
жалі!
Та невже ж то
йому все віднині байдуже —
чи світитиме сонце,
чи ніч напливе!
Біль у душу мою закрадається вужем,
відчай груди мені розпанахує, рве.
Я готовий
повірити в царство небесне,
бо не хочу,
щоб в землю ішли без сліда
безіменні,
святі,
незрівнянно чудесні,
горді діти землі,
вірні діти труда.

Інша яскрава ілюстрація – оповідання Льва Толстого “Смерть Івана Ілліча”:

"В глибині душі Іван Ілліч знав, що він помирає, але він не лише не звик до цього, але й просто не розумів, ніяк не міг зрозуміти цього.

Той приклад силогізму, якому він навчався в логіці Кізеветера: Кай – людина, люди смертні, тому Кай смертний, видавався йому усе його життя правильним лише по відношенню до Кая, але ніяк не до нього. То був Кай-людина, взагалі людина, і це було цілком справедливо, але він був не Кай і не взагалі людина, а він завжди був зовсім, зовсім особливою, відмінною від усіх інших істотою, він був Ваня з мамá, з папа́, з Мітею й Володею, з іграшками,

кучером, з нянею, потім з Катенькою, з усіма radoщами, прикрощами, захопленнями дитинства, юності, молодості. Хіба для Кая був той запах шкіряного смугастого м'ячика, який так любив Ваня? Хіба Кай цілував так руку матері і хіба для Кая так шурхотів шовк складок плаття матері? Хіба він бунтував за пиріжки в правознавстві? Хіба Кай так був закоханий? Хіба Кай так міг вести засідання?

І Кай точно смертний, і йому правильно помирати, але мені, Вані, Івану Іллічу, з усіма моїми почуттями, думками, мені це інша справа. І не може бути, щоб мені слід було помирати. Це було б надто жахливо".³⁸

Австрійський психолог і філософ **Віктор Франкл** відзначає:

“Тому, хто по-справжньому любить, смерть любимої істоти завжди здається незбагненою, так само як "незбагненна" для нього і його власна смерть. Адже добре відомо, що ніхто не може цілком усвідомити факт своєї власної смерті, що це в основі так само незбагненно, як і той факт, що нас не було до народження. Кожний, хто справді вірить або стверджує, що він може досягнути смерть людини, обманює сам себе. Тому що те, у що він хотів нас змусити повірити, незбагненно, а саме: що людська істота усувається зі світу просто тому, що її організм, який є її засобом пересування, став трупом. Коли зникає фізична оболонка, невірно говорити, що особистість сама більше вже не існує. Найбільше, що ми можемо сказати, – це те, що вона (особистість) уже більше не проявляється, тому що прояв потребує фізичних форм вираження (мова і т.д.).”³⁹

Багато людей вірять, що особистість людини, або її головна частина, ядро, основа, яку називають душею, продовжує існувати після смерті, – або в якомусь іншому світі або в цьому світі, переселяючись в якесь інше тіло (реінкарнація). Цю віру несуть з собою і більшість релігій.

Мігель де Унамуно писав, що *проблема особистого безсмертя – “єдина справді життєва проблема, що зачіпає найглибшу основу нашого буття”*⁴⁰.

³⁸ Толстой Л.Н. Смерть Івана Ільича

³⁹ Франкл В. Человек в поисках смысла. – С.250-251.

⁴⁰ Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – С.28.

Саме ця проблема породжує релігію і віру в Бога: “...саме з культу мертвих предків починались звичайно примітивні релігії, і, строго кажучи, більш за все відрізняє людину від інших тварин саме те, що вона так чи інакше хоронить своїх мерців... Цей культ – не смерті, але безсмертя, – започатковує та зберігає релігії.”⁴¹

З цього ж прагнення людини до безсмертя народжується й ідея Бога. Людина “створює”, тобто видумує Бога як гаранта її безсмертя, і, по суті, ідея Бога лише для цього і потрібна: “Якось, розмовляючи з одним селянином, я запропонував йому гіпотезу, згідно якої справді існує Бог, який править світом і землею, як якась Світова Свідомість, але з цього не слідує, що душа кожної людини безсмертна в традиційному і конкретному смислі цього слова. “А для чого ж тоді Бог?” – заперечив мені він.”⁴²

На думку Унамуно, філософія в своїй основі також є спробою людини осмислити проблему смерті та безсмертя: “...жага не помирати, голод по особистому безсмертю... це є афективна сторона всякого пізнання і внутрішній, особистий вихідний пункт всякої людської філософії, людиною створеної та для людей призначеної... Усе інше – або самообман, або спроба обманути інших. І спроба обманути інших заради того, щоб обманути самого себе.”⁴³

Підтвердження цієї думки можна знайти і у представників протилежного філософського табору – матеріалізму. Так, Фрідріх Енгельс писав: “Велике головне питання усїєї філософії, особливо недавньої, є питання про відношення буття й мислення.” Далі він так пояснює цю філософську формулу: “З найдавніших часів ... люди розмірковували про *відношення між душею і зовнішнім світом*. Якщо, після смерті, вона залишала тіло й продовжувала жити, годі було придумати для неї ще якусь смерть. Так виникла *ідея безсмертя*...”⁴⁴

Ми вже говорили раніше про розуміння проблеми безсмертя в філософії Іммануїла Канта.

А ось як оцінював значення ідеї безсмертя **Федір Достоевський**:

⁴¹ Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – С.59-60.

⁴² Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – С.28.

⁴³ Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – С.56.

⁴⁴ Енгельс Ф. Людвіг Фейербах та кінець німецької класичної філософії. – С.278.

“...вища ідея на землі лише одна, а саме – ідея про безсмертя душі людської, тому що всі інші "вищі" ідеї життя, якими може жити людина, лише з неї однієї випливають...”

...любов до людства навіть зовсім немислима, незрозуміла і зовсім неможлива без спільної віри в безсмертя душі людської. Ті ж, хто, віднявши в людини віру в її безсмертя, хочуть замінити цю віру, в смислі вищої мети життя, "любов'ю до людства", ті, говорю я, підіймають руки на самих же себе; тому що замість любові до людства насаджують у серці людини, що втратила віру, лише зародок ненависті до людства.

...ідея про безсмертя – це саме життя, живе життя, його остаточна формула і головне джерело істини та правильної свідомості для людства.⁴⁵

Для людей, які не вірять в життя після смерті, поширеним способом психологічного захисту від страху смерті є намагання увічнити своє ім'я у творах мистецтва й науки, інших видатних звершеннях, намагання досягти безсмертної слави тощо. Чимало людей втішають себе думкою про те, що людина продовжує жити у своїх нащадках, в пам'яті інших людей і т.д. Деякі інші люди ототожнюють себе з нацією і втішаються тим, що після їх смерті нація буде існувати. Дехто втішається навіть тим, що матерія є вічною і незнищеною, а отже атоми, з яких складалося людське тіло, після смерті людини продовжують існувати.

Так, Василь Симоненко завершує вірш про смерть діда оптимістичною кінцівкою в стилі “дід помер, але справа його жива”:

Я не вірю,
що дід із могили воскресне,
але вірю,
що ні –
він увесь не умре.
Його думи нехитрі
додумають внуки,
і з очей ще віки пломенітимуть в них
його пристрасть і гнів,
його радощі й муки,
що, вмираючи,
він передав для живих.

⁴⁵ Ф. Достоевский. Дневник писателя. 1976 г. – С.137.

Проте, на мою думку, такий оптимізм є самооманою. Невже весь пафос вірша про смерть діда стосувався не самого діда – його унікальної і неповторної особистості, а лише дум, які думав дід, але які може додумати і хтось інший?

Цю самооману рішуче викривав Мігель де Унамуну:

“Людина це мета, а не засіб. ...що це за ідол, чи ми назвемо його Людством чи ще якимось, якому мають приноситись у жертву усі та кожний з людей? Чому я маю жертвувати собою заради ближніх, співвітчизників, задля своїх дітей, а потім мої діти – жертвувати собою задля своїх дітей і так далі в нескінченному ланцюгу поколінь, що змінюють одне одне? І хто нарешті збере плоди усіх цих жертвоприношень?...

Усі ці розмірковування про те, що людина живе у своїх дітях, або в своїх творах, або в природному світі, – суть нікчемні вигадки...

Якщо після смерті мого тіла – я говорю так, щоб відрізнити тіло від мене самого, від того, що є я, – моя свідомість повертається в абсолютну несвідомість, з якої вона колись вийшла, і те ж саме відбувається з усіма моїми побратимами по життю, то наш втомлений людський рід є не що інше, як лиховісна низка примар, що бредуть з одного ніщо в інше ніщо, а людяність у цьому випадку є щось найбільш нелюдське, що тільки може бути...

Якщо усі ми помremo повністю, для чого тоді усе? Для чого?..

...хочу жити саме я, який я є і яким я себе відчуваю, і тому мене мучить проблема безсмертя душі, моєї власної душі...

Егоїзм, скажете ви? Немає нічого більш універсального, ніж індивідуальне...

Жертвуй собою ради своїх дітей! І ти жертвуєш собою заради них, тому що вони твої, тому що вони продовження тебе, і вони теж, в свою чергу, принесуть себе в жертву своїм дітям, а ці останні – своїм, і так без кінця буде продовжуватись це безплідне жертвоприношення. Я приходжу в цей світ для того, щоб здійснити своє я, то що ж станеться врешті-решт з усіма нашими я? Живи заради Істини, Добра, Краси! Ми ще переконаємося й найбільшій суєтності та нещирості цієї лицемірної позиції...

А нас усе ще хочуть одурити, і вдаючись до самої лукавої брехні, нам говорять, що ніщо не зникає, що все перетворюється, обертається та змінюється, що не зникає навіть найменша часточка матерії, так само як не розсіюється повністю навіть найменша

напруга енергії. І хтось ще хоче нас цим втішити! Мізерна втіха! Мені немає ніякої справи ні до моєї матерії, ні до моєї енергії, бо вони не мої доти, доки я сам не свій, тобто не вічний. Ні, не зникнути в якомусь великому Всезагальному – будь то нескінченна та вічна Матерія, Енергія чи Бог – є те, чого я хочу... Нам непотрібні хитрування монізму; ми хочемо реального, а не примарного безсмертя...”⁴⁶

Подібні міркування висловлював, від імені одного зі своїх літературних персонажів, А.П.Чехов:

“О, навіщо людина не безсмертна! Навіщо мозкові центри і звивини, навіщо зір, мова, самовідчуття, геній, якщо усьому цьому судилося піти у землю й врешті-решт охолонути разом з земною корою, а потім мільйони років без сенсу й без мети носитися з Землею навколо Сонця? Для того, щоб охолонути й потім носитися, зовсім непотрібно витягати з небуття людину з її високим, майже божеським, розумом і потім, ніби на посміх, перетворювати її на глину. Обмін речовин! Але яке ж боягузтво втішати себе цим сурогатом безсмертя! Безсвідомі процеси, що відбуваються у природі, навіть нижче людської глупоти, адже в глупоті є усе-таки свідомість і воля, а в процесах – зовсім нічого. Лише боягуз, у якого більше страху перед смертю, ніж гідності, може втішати себе тим, що його тіло буде з часом жити в траві, в камені, в жабі... Бачити своє безсмертя в обміні речовин так само дивно, як пророкувати блискуче майбутнє футляру після того, як розбилася і стала непридатною дорога скрипка.”⁴⁷

Втім, далеко не всі філософи поділяли позитивну оцінку ідеї і перспективи особистого безсмертя. Ми вже говорили про міркування Сократа, який вважав, що небуття є кращим, ніж звичайне життя, сповнене страждань; про Епікура, який вважав, що до перспективи небуття слід ставитися з повною байдужістю.

Фрідріх Енгельс вважав, що віра в існування душі і безсмертя була наслідком незнання:

⁴⁶ Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – С.34, 39, 61, 63-64.

⁴⁷ Чехов А.П. Палата №6. – С.251-252

“люди, які ще нічого не знали про будову своїх тіл, під впливом сновидінь, вірили, що їх думки й відчуття були діяльністю не їхніх тіл, а якоїсь душі, що живе в тілі і залишає його після смерті”⁴⁸,

і що в давнину перспектива безсмертя зовсім не радувала людей: оскільки життя було дуже важким і сповненим страждань, то віра в безсмертя душі сповнювала людей невимовним жахом та почуттям безнадії, і що вони тільки й мріяли про те, як би позбутися цього жалюгідного безсмертя.

Негативна оцінка перспективи особистого безсмертя міститься в індійській релігійній традиції – індуїзмі та буддизмі. Тут є віра у життя після смерті, яке здійснюється шляхом перевтілень, “колеса сансари”, але це “колесо” оцінюється негативно, бо “життя – це страждання”. Тому ці релігії вважають вищою метою людини вихід з цього цикла перевтілень і розчинення душі людини у божественному бутті Брахмана або досягнення стану цілковитої байдужості-небуття – Нірвани.

Для багатьох людей перспектива вічного життя видається непривабливою, бо вони не уявляють, чим можуть зайняти себе цілу вічність, і вічне життя асоціюється у них з нескінченною нудьгою.

Радикально негативну оцінку ідеї особистого безсмертя давав **Фрідріх Ніцше**:

“Великий обман особистого безсмертя руйнує розум, нищить природність – все, що є в інстинкті благодійного, все, що сприяє в ньому життю і забезпечує майбутнє, все це віднині викликає підозру.”

Проте навіть в філософії Ніцше ми можемо виявити підтвердження міркувань Унамуно про те, що жага особистого безсмертя є внутрішнім, особистим вихідним пунктом всякої людської філософії, а усе інше – самообман і спроба обманути інших заради того, щоб обманути самого себе. Відкинувши ідею особистого безсмертя, Ніцше створив паліатив (замінник) цієї ідеї – **вчення про вічне повернення**. Згідно з цим вченням, усе, що відбувається, вже відбувалося раніше і відбуватиметься в майбутньому нескінченну кількість разів. Через мільярди або мільярди мільярдів років усе повторюється. А отже,

⁴⁸ Енгельс Ф. Людвіг Фейєрбах та кінець німецької класичної філософії. – С.278.

кожний з нас вже проживав і ще проживатиме це саме життя безліч разів. Чим не особисте безсмертя!⁴⁹

Як бачимо, ставлення людей до смерті і безсмертя дуже неоднозначне. І йдеться тут не лише про відмінності у поглядах різних людей, а про боротьбу різних мотивів у свідомості майже кожної людини. Мабуть, більшість із нас може зрозуміти і ту й іншу позицію: нам не є чужими ані “прагнення до безсмертя”, ані відчуття втоми від життя, сповненого страждань, яке інколи переходить у прагнення абсолютного спокою-небуття, ані побоювання того, що вічне життя, якщо воно існує, може виявитися страшенно нудним.

На цю суперечність звернув увагу ще Епіктет:

“Молодий, помираючи, ремствує на богів за те, що помирає у розквіті віку; старий – за те, що томиться, коли йому час на спокій. І все ж, коли смерть встане з ним обличчям до обличчя, його охоплює жага життя, він посилає за лікарем і просить його докласти усіх сил, усього мистецтва, щоб поставити його на ноги. Дивні істоти ці люди – не хочуть ні жити, ні помирати!”

Цю ж саму роздвоєність можна побачити і в індійській релігійній традиції. Люди бояться смерті і долають цей страх вченням про реінкарнацію. Але, повіривши у даність вічного особистісного існування, вони лякаються цієї перспективи, починають ремствувати, що життя – це страждання, і шукати “спасіння” вже не від смерті, а від життя.

Здається слушним міркування про те, що якщо немає особистого безсмертя, то життя не має сенсу: якщо смерть – це небуття, якщо після фізичної смерті особистість людини перетворюється на ніщо, і ця доля очікує усіх людей, то, як писав М.де Унамуно,

“наш втомлений людський рід є не що інше, як лиховісна низка примар, що бредуть з одного ніщо в інше ніщо, а людяність у

⁴⁹ Вчення про вічне повернення виконує у Ніцше і функцію тієї “регулятивної ідеї” або “системи координат”, у відношенні до якої здійснюється смисложиттєва орієнтація. На думку Ніцше, якщо людина повірить, що проживатиме це саме життя точно так само безліч разів, то вона здійснюватиме свої життєві вибори відповідально, обираючи такий спосіб життя, щоб їй захотілося прожити це життя ще безліч разів.

цьому випадку є щось найбільш нелюдське, що тільки може бути”.⁵⁰

Тим більше, що ця доля очікує не лише кожному окрему людину, а й людський рід в цілому: адже з точки зору фізичних чинників, можна напевно стверджувати, що людський рід раніше чи пізніше буде знищений в результаті якоїсь глобальної катастрофи.

Проте здається, що має рацію і контраргумент, який наводить Карл Поппер:

“якби наше життя продовжувалося нескінченно, то воно нічого б не було варте... постійний страх втратити життя дозволяє нам відчутти його цінність”.⁵¹

Або у формулюванні Віктора Франкла:

“Що б являло собою наше життя, якби воно було нескінченним? Якби ми були безсмертні, ми б спокійно могли відкладати кожний свій учинок на який завгодно час. І неважливо було б, зробимо ми зараз якийсь вчинок чи не зробимо; кожна справа може бути з рівним успіхом зроблена і завтра, і післязавтра, і через рік, і через десять років. Але перед обличчям смерті як абсолютного і неминучого кінця, що очікує нас у майбутньому, і як межі наших можливостей – ми зобов'язані максимально використовувати відведений нам час життя, ми не маємо права втрачати жодної з можливостей, сума яких у результаті робить наше життя дійсно повним смыслу.”⁵²

Проте можливо, що ці дві точки зору, які видаються протилежними, насправді можуть і мають бути поєднані. Можливо, що смисл життя є можливим саме тому, що,

- з одного боку, наша життєва перспектива обмежена часовими рамками від фізичного народження до фізичної смерті; ми не знаємо, що нас очікує після цього, і чи взагалі нас щось очікує; тому мусимо знаходити і здійснювати смисл в межах цього життя, не відкладаючи на майбутнє те, що можна зробити сьогодні;
- з іншого боку, хоч ми про це й не знаємо, проте ми можемо сподіватися на те, що закінчення цього життя не є закінченням нашого особистісного існування взагалі; що це життя є окремою

⁵⁰ Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – С.61.

⁵¹ Поппер К. Как я понимаю философию. – С.21

⁵² Франкл В. Человек в поисках смысла. – С.191-192.

ланкою у нескінченному ланцюжку, і його смисл пов'язаний зі смислом цілого; що смисл, реалізований нами у цьому житті, не знищується смертю, а створює можливість для переходу на наступний рівень.

Згадаймо Канта, який говорив, що наше незнання про те, що очікує нас після смерті (і чи нас щось взагалі очікує), є так само необхідним для реалізації моральної мети людського буття, як і сподівання на вічне життя.

Але чи не є все, про що ми говорили, лише марним фантазуванням? Чи може сучасна освічена людина у вік науки вірити у безсмертя? Чи не є ця віра химерою, пережитком невігластва минулих віків?

Дуже багато людей, особливо науковців, вважають, що наука і віра в безсмертя суперечать одна одній. Вони вважають, що наука довела, що свідомість (мислення, емоції, відчуття) людини є нічим іншим, як біохімічними процесами в мозку людини, а отже, ніякої душі не існує. Цю точку зору некритично приймають і деякі прибічники віри в особисте безсмертя. Зокрема, М. де Унамуно оголошував бунт проти розуму, якого він вважав головним ворогом віри в безсмертя.

На моє переконання, така точка зору є хибною. Наука не вирішила і не може вирішити питання про існування душі і можливість її безсмертя; це питання перебуває поза сферою компетенції науки. Природничо-науковими методами в принципі неможливо вирішити питання про нефізичні об'єкти (такі як душа, Бог тощо).

Існують вагомí раціональні аргументи проти матеріалізму, на користь переконання в тому, що людська свідомість (мислення, відчуття, емоції) є чимось нефізичним, нематеріальним.

Чимало солідних мислителів ХХ ст. – філософів і вчених – доводили необґрунтованість претензій матеріалізму на науковість.

Зокрема, один з найвидатніших філософів науки ХХ століття, Карл Поппер, доводив, що матеріалізм не лише нераціональний, а й протираціональний, він є руйнівним для раціональності. Існують вагомí раціональні підстави для твердження про нематеріальну, нефізичну природу свідомості.

Віра в існування душі суперечить не науці, а *сциєнтизму* – некритичній, догматичній вірі у всемогутність природничих наук. Сциєнтизм є проявом незрілості розуму, який не усвідомлює власних меж. В цьому контексті згадаймо слова Сократа: “Найганебніше

невігластво – вважати, ніби знаєш те, чого не знаєш”, тобто не усвідомлювати міри власного незнання.

Ми ще розглянемо детально проблему відношення між матерією і свідомістю на наступних лекціях.

Існують також цікаві емпіричні дослідження, які свідчать на користь віри в життя після смерті. Зокрема, відомий чесько-американський психолог Станіслав Гроф у книзі “Найбільша подорож: свідомість і таємниця смерті” (2006 р.) наводить чимало фактів, які свідчать про існування душі після смерті й до народження (про реінкарнації): свідчення людей, що перебували у стані клінічної смерті, у особливих психічних станах, викликаних психотропними речовинами (ЛСД), і отримували при цьому інформацію, яка потім підтверджувалася перевірками; випадки пригадування деякими людьми подій із своїх попередніх життів, також підтвержені перевірками, тощо. На завершення лекції наведу фрагмент зі вступу до цієї книги:

“Згідно з західною нейрофізіологією, свідомість є супутньою ознакою матерії, продуктом фізіологічних процесів мозку, і тому вона надзвичайно залежна від тіла. Смерть тіла, точніше – мозку вважається абсолютним кінцем усіх форм діяльності свідомості. Віра в життя після смерті, посмертну подорож душі, потойбічні межі і пристановища, у перевтілення відноситься до області казкових переказів або ж заноситься до опису історій хвороби в підручниках психіатрії. Її розглядають як прагнення примітивних або простодушних людей, нездатних прийняти непорушний біологічний імператив смерті, видати бажане за дійсне...

Дуже невелика кількість людей, включаючи майже всіх учених, усвідомлює, що у нас немає абсолютно ніяких доказів, що свідомість насправді є продуктом діяльності мозку. Більше того, немає ні найменшого уявлення, як це може здійснюватися. Ніхто з учених жодного разу не спробував конкретно відповісти на запитання, яким чином подолати безодню між матерією і свідомістю. Однак, незважаючи на таке протиріччя, основне метафізичне припущення, що свідомість є супутньою ознакою матерії, залишається головним міфом західної матеріалістичної науки, що впливає на все наше суспільство. Не існує також ніякого наукового доказу відсутності духовного виміру в будові Всесвіту.

...насправді є більш ніж достатній масив доказів існування невидимих у звичайних умовах надчуттєвих вимірів дійсності...”⁵³

З передмови Хьюстона Сміта:

“Якби ми могли хоча б на рівні інтелекту – пізнання, розуму – повірити в те, що за смертю дійсно слідує нове народження, ми зробили б величезний крок до того, щоб зцілити наше власне життя. Тому що головна хвороба життя – це страх. Як говорив Карл Юнг, у нього не було жодного пацієнта старше сорока років, проблема якого не була б закорінена у його страхові перед смертю, що наближається.”⁵⁴

⁵³ Гроф С. Величайшее путешествие: сознание и тайна смерти. – С. 25-26.

⁵⁴ Гроф С. Величайшее путешествие: сознание и тайна смерти. – с. 6.

Тема 3. Основні проблеми теорії пізнання

План

1. Пізнання. Суб'єкт і об'єкт пізнання. Можливості та цілі пізнання
2. Проблема істини в філософії і науці. Критерії істини.
3. Форми наукового пізнання. Структура емпіричного і теоретичного рівнів пізнання. Поняття методу та методології наукового пізнання.
4. Основні проблеми методології пізнання в філософії ХХ ст. Філософія неопозитивізму, К.Поппера, Т.Куна, І.Лакатоса, П.Феєрабенда

1. Пізнання. Суб'єкт і об'єкт пізнання. Можливості та цілі пізнання

Основні поняття:

Гносеологія (епістемологія) – філософська теорія пізнання.

Пізнання – процес набуття знань про дійсність; сукупність процесів отримання, обробки, використання інформації про світ та людину

Суб'єкт пізнання – той, хто здійснює пізнавальну діяльність (людина, група людей, людство)

Об'єкт пізнання – те, на що спрямована пізнавальна діяльність, що пізнається

Основні погляди щодо можливостей пізнання:

Агностицизм, гносеологічний скептицизм – заперечення можливості пізнання (виявлення істини).

Гносеологічний оптимізм – віра в можливість виявлення істини, зростання істинного знання.

Мета пізнання – набуття

істинних та змістовних знань, які

1) покращують, поглиблюють розуміння дійсності (у тому числі, самої людини),

2) можуть використовуватися для досягнення практичних цілей. тобто, *ідей та теорій*, які розв'язують важливі теоретичні або практичні *проблеми*.

Карл Поппер:

“...істина не є єдиною метою науки. Ми хочемо більшого, аніж просто істина: ми шукаємо цікаву істину – істину, яку нелегко одержати. У природничих науках нам потрібна істина, що має велику пояснювальну силу, тобто логічно неймовірна істина.

Отже, ясно, що нам потрібна не просто істина; ми хочемо мати більш глибоку і нову істину... Просто істини нам недостатньо, тому що ми насамперед шукаємо *відповідь на наші проблеми*.

Тільки в тому випадку, якщо є відповідь на деяку проблему – важку, плідну, глибоку проблему, – істина або припущення про істину набувають значення для науки...”⁵⁵

2. Проблема істини в філософії і науці. Критерії істини.

Поняття *істинності як відповідності*:

Істина – висловлювання (або думка), що відповідає дійсності (фактам).

А.Тарський: розрізнення

об’єктної мови: висловлювання про нелінгвістичні об’єкти – фізичну реальність, психіку, Бога, фей, кентаврів тощо та

метамови: висловлювання про висловлювання, – зокрема, про їх істинність чи хибність.

Визначення істини за Тарським (спрощено):

Висловлювання "X" є істинним
тоді, і тільки тоді, якщо X.

Наприклад: Висловлювання “Йде дощ” є істинним тоді, і тільки тоді, якщо йде дощ. Висловлювання “Бог існує” є істинним тоді, і тільки тоді, якщо Бог існує.

Діалектичний матеріалізм про істину:

1) Істина *об’єктивна* – не залежить від людських уявлень.

2) *Відносна істина* – таке знання, що у принципі правильно, але неповно відбиває дійсність, не дає її вичерпного образу.

Абсолютна істина – такий зміст людських знань, який є тотожним самому предмету та який не буде спростовано подальшим розвитком пізнання і практики.

⁵⁵ Поппер К. Предположения и опровержения

Діалектика абсолютного та відносного в істині: істина *абсолютна*, але *відносно* визначених меж.

3) Принцип конкретності істини – слід намагатися якнайточніше виявити ті межі, у яких дане знання є істинним, і застосовувати знання в межах його істинності.

Критерії (можливої) істинності теорій:

емпіричні: теорія

- узгоджується зі спостережуваними фактами,
- дає правильні передбачення,
- витримує експериментальні перевірки;

логічні: теорія

- є внутрішньо несуперечливою,
- узгоджується з іншими теоріями,
- які ми вважаємо істинними

здоровий глузд

Інші критерії оцінки теорій:

- успішність у розв’язанні проблем;
- “лезо Оккама” (принцип економії мислення).

3. Форми наукового пізнання. Структура емпіричного і теоретичного рівнів пізнання. Методи наукового пізнання

Форми наукового пізнання:

Установлення, опис фактів. Факт – подія, явище, процес, які мають місце в об’єктивній дійсності.

Проблема – теоретичне або практичне запитання, яке потребує свого вирішення, вивчення і дослідження.

Ідея – форма наукового пізнання, яка відображає зв’язки, закономірності дійсності та мету її перетворення.

Концепція – спосіб розуміння, трактування будь-якого явища, процесу, основна точка зору на предмет або явище, провідна ідея для їх систематичного тлумачення.

Гіпотеза – науково обґрунтоване припущення про існування явищ, про внутрішню структуру або функції явищ, про причини виникнення і розвиток явищ, вірогідність яких на сучасному етапі виробництва і науки не може бути перевірена й доведена.

Теорія – система узагальненого знання, основних наукових ідей, законів і принципів, які відображають певну частину навколишнього світу, а також матеріальну й духовну діяльність людей.

Рівні наукового пізнання: емпіричний та теоретичний

Методологія – 1) сукупність методів дослідження, що застосовуються в якійсь науці
або

2) вчення про методи пізнання.

Метод пізнання – сукупність процедур, за допомогою яких людина отримує істинне знання про світ, сукупність прийомів та операцій теоретичного і емпіричного пізнання, а також практичного освоєння дійсності.

I. Загальнонаукові підходи і методи дослідження.⁵⁶

1. Методи емпіричного дослідження:

а) Спостереження – цілеспрямоване пасивне вивчення предметів, що спирається в основному на дані органів сприйняття.

б) Експеримент – активне і цілеспрямоване втручання в протікання досліджуваного процесу, відповідана зміна об'єкта або його відтворення в спеціально створених і контрольованих умовах.

в) Порівняння – пізнавальна операція, що виявляє подібність або відмінність об'єктів (або ступенів розвитку того самого об'єкта).

г) Опис – пізнавальна операція, що полягає у фіксуванні результатів досвіду (спостереження або експерименту) за допомогою певних систем позначення, прийнятих у науці.

д) Вимірювання – сукупність дій, що виконуються за допомогою вимірювальних засобів з метою отримання числового значення вимірюваної величини в прийнятих одиницях вимірювання.

2. Методи теоретичного пізнання:

а) Формалізація – відображення змістовного знання в знаково-символічному вигляді (формалізованій мові).

б) Аксиоматичний метод – спосіб побудови наукової теорії, за якого в її основу кладуться деякі вихідні положення – аксіоми (постулати), з

⁵⁶ Класифікацію методів дослідження наведено за підручником: Філософія. Уч. пос. // Под ред. Кохановского В.П. – М.: 2003. – С. 255-282.

яких всі інші твердження цієї теорії виводяться чисто логічним шляхом, за допомогою доказу.

в) Гіпотетико-дедуктивний метод – метод наукового пізнання, сутність якого полягає в створенні системи дедуктивно пов'язаних між собою гіпотез, з яких у кінцевому рахунку виводяться твердження про емпіричні факти.

г) Сходження від абстрактного до конкретного – метод теоретичного дослідження і викладу, що полягає в русі наукової думки від вихідної абстракції ("початок" - однобічне, неповне знання) через послідовні етапи поглиблення і розширення пізнання до результату – цілісного відтворення в теорії досліджуваного предмета.

II. Загальнологічні методи і прийоми дослідження.

а) Аналіз – реальний або уявний поділ об'єкта на складові частини, і синтез – їхнє об'єднання в єдине органічне ціле.

б) Абстрагування – процес уявного відволікання від ряду властивостей і відносин досліджуваного явища з одночасним виділенням тих властивостей (насамперед суттєвих, загальних), які цікавлять дослідника.

в) Узагальнення – процес установлення загальних властивостей і ознак предмета.

г) Ідеалізація – розумова процедура, пов'язана з утворенням абстрактних (ідеалізованих) об'єктів, що принципово неможливі у дійсності ("точка", "ідеальний газ", "абсолютно чорне тіло" і т.п.).

д) Індукція – рух думки від одиничного (досвіду, фактів) до загального (їх узагальнення у висновках)

і дедукція – процес пізнання від загального до одиничного.

е) Аналогія (відповідність, подібність) – виявлення подібності в деяких сторонах, властивостях і відносинах між нетотожними об'єктами.

ж) Моделювання – метод дослідження певних об'єктів шляхом відтворення їхніх характеристик на іншому об'єкті – моделі, що являє собою аналог того або іншого фрагмента дійсності (речового або мисленого) – оригіналу моделі.

з) Системний підхід – сукупність загальнонаукових методологічних принципів (вимог), в основі яких лежить розгляд об'єктів як систем.

и) Ймовірносно-статистичні методи – засновані на урахуванні дії множини випадкових факторів, що характеризуються стійкою частотою.

III. Спеціально-наукові методи – сукупність способів, принципів пізнання, методів дослідження і процедур, що застосовуються у тій чи іншій галузі науки. Це методи механіки, фізики, хімії, біології та гуманітарних (соціальних) наук.

4. Основні проблеми методології пізнання в філософії XX ст. Філософія неопозитивізму, К. Поппера, Т. Куна, І. Лакатоса, П. Фесрабенда

4.1. Неопозитивізм

В першій половині XX століття, особливо у 1920-х-40-х рр. Найвпливовішим напрямком в філософії науки був неопозитивізм, або „третя хвиля” позитивізму – напрямку, заснованого у XIX ст. Огюстом Конттом, який продовжував традицію емпіризму, визнаючи єдиним джерелом знання є зовнішньо-чуттєвий досвід і розглядаючи наукові теорії як результат індуктивного узагальнення цього досвіду. З точки зору позитивізму, наукові теорії мають логічно зводитися до, або індуктивно виводитися з "атомарних фактів", результатів окремих спостережень.

Неопозитивізм "третьої хвилі" був пов'язаний, насамперед, з першим періодом творчості австрійського філософа Людвіга Вітгенштайна (1889-1951), та з діяльністю "Віденського гуртка", який об'єднував багатьох відомих філософів, логіків, вчених-природничників. Для нього була характерною радикальна *антиметафізична налаштованість*, – у формі теорії про те, що усі висловлювання, які не виводяться зі спостережень індуктивним шляхом і не є логіко-математичними істинами, є не просто ненауковими, а взагалі не мають права на існування: вони є *метафізичними нісенітницями, що позбавлені будь-якого сенсу*. Критерієм осмисленості позитивісти вважали *верифікацію* (підтвердження) – можливість зведення до (виведення з) фактів спостереження.

Прибічники позитивізму (і неопозитивізму) намагалися розробити й обґрунтувати індуктивну процедуру або індуктивну логіку, яка забезпечувала б істинність теорій якщо не гарантовано, то хоча б з високою ймовірністю, яку можливо було б оцінити з допомогою математичних методів обчислення ймовірності.

4.2. Теорія розвитку наукового знання Карла Поппера

Австрійський філософ Карл Поппер піддав всебічній критиці програму (нео)позитивізму.

Поппер доводив *неможливість індуктивної логіки*, яка забезпечувала б перехід від деякої множини окремих фактів до істинних універсальних теорій (таких, як формулювання законів природи), або хоча б встановлювала високу ймовірність (у смислі математичного обчислення ймовірностей) істинності таких теорій. З будь-якої *скінченної* множини окремих фактів *логічно не випливає істинність або висока ймовірність істинності жодного універсального висловлювання* (а такими висловлюваннями є усі наукові теорії, крім історичних) – висловлювання про нескінченну множину фактів. (Наприклад, скільки б ми не бачили білих лебедів, з цього логічно не слідує істинність або висока ймовірність істинності теорії про те, що усі лебеді білі.)

Тому й *верифікація* у строгому смислі, як *логічне доведення істинності або високої ймовірності теорії* результатами спостережень, неможлива. Натомість, якщо розуміти ідею верифікації у "слабкому" смислі, як знаходження фактів, які "підтверджують" теорію, то така верифікація нічого не говорить про істинність чи доброякісність цієї теорії: будь-яку, найгіршу хибну теорію, можливо "верифікувати" у такий спосіб (з логічної точки зору такими є усі факти, які їй не суперечать). Майже завжди можна знайти факти, які цій теорії відповідають, і, отже, її "верифікують".

Відповідно, Поппер заперечував ідею позитивістів про те, що існує критерій осмисленності висловлювань (теорій), і що таким критерієм є можливість верифікації. Натомість, Поппер доводив, що

(1) критерію осмисленності висловлювань (теорій) не існує, але

(2) корисним є *розмежування (демаркація)* між,

з одного боку, емпіричними науковими теоріями, тобо такими теоріями, прийняття чи неприйняття яких визначається тим, чи проходять вони випробування досвідом, результатами експериментів та спостережень,

та,

з іншого боку, "метафізичними" теоріями, які невразливі до такого випробування досвідом.

Критерієм розмежування (демаркації), на думку Поппера, має бути фальсифікабельність теорії – потенційна можливість і висока ймовірність емпіричного спростування (фальсифікації) теорії в разі, якщо вона хибна. Найкращі емпіричні наукові теорії – це ті теорії, які найбільше ризикують бути емпірично спростованими; цей ризик спростування визначається тим, що з теорії випливає багато конкретних передбачень, які

(1) є несподіваними (ми не зробили б таких передбачень без цієї теорії) та

(2) можуть бути перевірені, так що якщо результати перевірки (експерименту) суперечать передбаченням, які випливають з теорії, то теорію буде спростовано (фальсифіковано), встановлено її хибність.

Фальсифікабельні теорії, що успішно проходять ретельні емпіричні випробування, пробно приймаються як істинні, хоча *ані їх істинність, ані високу ймовірність їх істинності не доведено, і в принципі не може бути доведено*. Скільки б не було різноманітних випробувань, і якими б вони не були ретельними, з будь-якої множини емпіричних фактів, які можуть бути встановлені цими випробуваннями (якщо вони узгоджуються з передбаченнями, які випливають з теорії), логічно не випливає істинність або висока ймовірність істинності теорії. Проте з результатів емпіричних випробувань може впливати хибність теорії, - якщо передбачення, які випливають з теорії, суперечать результатам випробувань. Якою б великою не була кількість білих лебедів, яких ми спостерігали в найрізноманітніших місцях і умовах, з цього *логічно не випливає істинність універсального висловлювання „Усі лебеді білі”*; але якщо виявлено хоча б одного чорного лебедя, з існування такого лебедя *логічно випливає хибність універсального висловлювання „Усі лебеді білі”*.

В науці це дозволяє відбракувати хибні теорії і залишати лише ті, які найкраще (з поміж відомих нам альтернатив) витримують емпіричні випробування. Хоча це й не гарантує ані істинності, ані високої ймовірності істинності тих теорій, що залишаються (і пробно прийняті за істинні), проте висока спроможність цих теорій витримувати різноманітні ретельні випробування дає нам підстави вважати, що вони є якщо й не істинними у строгому сенсі (абсолютно істинними), то принаймні добрим (найкращим з того, що є у нашому розпорядженні на даний момент) *наближенням до істини*.

Найбільш яскравою ілюстрацією може слугувати історія фізики, пов'язана з теорією Ньютона та її заміщенням теорією Ейнштейна. Не буде перебільшенням сказати, що теорія Ньютона була найуспішнішою теорією в історії науки. На її основі було зроблено величезну кількість різноманітних передбачень, які справдилися; вона успішно пройшла величезну кількість найретельніших випробувань в найрізноманітніших умовах; науковці й філософи II половини XVIII та XIX ст. вважали її абсолютно істинною. Проте навіть ця найуспішніша в історії науки теорія була зрештою (напочатку XX ст.) фальсифікована і заміщена на більш досконалу – теорію Ейнштейна, яка на сьогодні приймається як істинна. Хоча теорія Ньютона не є істинною у строгому смислі (абсолютною істиною), у випадку усіх явищ, в яких швидкість набагато менша швидкості світла, з неї випливають передбачення, які наближаються до передбачень, що випливають з теорії Ейнштейна настільки близько, що розходженнями можна знехтувати у майже всіх практично значимих цілях. (І при цьому, теорія Ньютона набагато простіша і зручніша у використанні, аніж теорія Ейнштейна.)

Зрозуміло, що якщо таке трапалося з такою чудовою теорією, як теорія Ньютона, то те саме може ранише чи пізніше трапитися і з теорією Ейнштейна, і з будь-якою іншою науковою теорією. Можуть виявитися нові проблеми, з якими ця теорія не може впоратися, нові факти, які їй суперечать, і можливо, вченим вдасться винайти якусь ще більш досконалу теорію, яка буде успішною в усьому, в чому успішною є теорія Ейнштейна, а також і в тому, в чому теорія Ейнштейна зазнає невдачі.

Міру наближення теорії до істини (відповідності фактам) Поппер називає *об'єктивною правдоподібністю*. Поппер дає такий

“несистематизований список шести типів випадків, у яких ми можемо сказати, що теорія t_2 переважає теорію t_1 в тому смислі, що t_2 – наскільки нам відомо – краще відповідає фактам, аніж t_1 ...:

(1) t_2 робить більш точні твердження, аніж t_1 , і ці більш точні твердження витримують більш точні перевірки;

(2) t_2 враховує й пояснює більшу кількість фактів, аніж t_1 (це включає й попередній випадок, коли, за інших рівних умов, твердження t_2 є більш точними);

(3) t_2 описує або пояснює факти більш докладно, аніж це робить t_1 ;

(4) t_2 витримала ті перевірки, яких не витримала t_1 ;

(5) t_2 запропонувала нові експериментальні перевірки, які не обговорювалися до її появи (ці перевірки не були висунуті теорією t_1 і, можливо, навіть незастосовні до t_1), і t_2 витримала ці перевірки;

(6) t_2 об'єднала або зв'язала різні проблеми, які до її появи не мали між собою зв'язку.⁵⁷

Спрощено, можна сказати, що головними аспектами *об'єктивної правдоподібності* теорії є її універсальність та точність: чим ширше коло тих явищ, які теорія дає змогу передбачити, і чим більш точні передбачення випливають з теорії, тим вона є кращою, ближчою до (абсолютної) істини.

Поняття об'єктивної правдоподібності найкраще проілюструвати на прикладі порівняння астрономічної теорії Кеплера (яка описує рух планет навколо Сонця), й фізичних теорій Ньютона й Ейнштейна. Усі ці три теорії мають величезне наукове значення. В той же час, про теорії Кеплера й Ньютона можна сказати, що вони, строго кажучи, є хибними. Проте, вони мають досить високий рівень правдоподібності – особливо теорія Ньютона.

Теорія Ейнштейна на сьогодні, в світлі відомих сучасній науці фактів, аргументів і альтернативних теорій, прийнята науковим товариством як істинна. Це не означає, що вона є істинною – можливо, в майбутньому розвиток пізнання приведе до її заміни на якусь іншу, кращу теорію, подібно до того, як сама ця теорія напочатку ХХ століття замінила теорію Ньютона.

Хоча теорія Ейнштейна, як загальна фізична теорія, замінила теорію Ньютона, остання не втратила свого наукового значення. Теорія Ньютона є дуже добрим (хоча й гіршим, аніж теорія Ейнштейна) наближенням до істини (і до теорії Ейнштейна, яка вважається істинною) у певній сфері застосування (вужчій, аніж сфера застосування теорії Ейнштейна) – у фізиці малих (порівняно зі швидкістю світла) швидкостей. В силу того, що вона набагато простіша, аніж теорія Ейнштейна, вона й досі вивчається й широко застосовується.

Теорія Кеплера перебуває по відношенню до теорії Ньютона у ситуації, подібній до тієї, у якій теорія Ньютона перебуває по відношенню до теорії Ейнштейна. Теорія Кеплера є дуже добрим наближенням до теорії Ньютона в тих фізичних умовах, які описують

⁵⁷ Поппер К. Истина, рациональность и рост научного знания // Поппер К. Предположения и опровержения. – С.387.

рух планет навколо Сонця. Зрозуміло, що сфера її застосування значно вужча, аніж сфера застосування теорій Ньютона та Ейнштейна.

Теорія Ейнштейна є більш об'єктивно правдоподібною, ближчою до істини (можливо, навіть цілком істинною), більш точною й універсальною, аніж теорія Ньютона, а теорія Ньютона – більш об'єктивно правдоподібною, ближчою до істини, більш точною й універсальною, аніж теорія Кеплера. В той же час, оскільки теорія Ньютона у своїй сфері застосування виявляється значно простішою, аніж теорія Ейнштейна, а теорія Кеплера у своїй сфері застосування – значно простішою, аніж теорія Ньютона, обидві вони зберігають наукову цінність.

З огляду на сказане вище, завдання філософії науки, за Поппером, полягає не в тому, щоб виявити чи обґрунтувати метод досягнення достовірно або високоймовірно істинних наукових теорій (такого методу не існує), а в тому, щоб пояснити розвиток наукового знання в напрямку до кращих теорій (теорій з більшою універсальністю, точністю, пояснювальною силою, передбачувальною спроможністю, що дає підстави вважати їх кращим наближенням до істини), виявити чинники, які сприяють такому прогресивному розвитку.

Поппер заперечував широко розповсюджену (характерну насамперед для прибічників емпіризму й позитивізму) точку зору, згідно якої “прогрес науки зумовлений накопиченням чуттєвого досвіду”, а отже, “наука або знання *мусять* розвиватися, оскільки наш досвід *мусить* накопичуватися”. Натомість, він доводив, “що розвиток науки залежить від вільної конкуренції ідей і, отже, від свободи і що він може припинитися, якщо свободу буде знищена (хоча протягом деякого часу він може продовжуватися в окремих сферах, зокрема у техніці)”, а також “що розвиток нашого знання неможливо передбачити науковими засобами і що, отже, майбутній хід нашої історії також непередбачуваний.”⁵⁸

Поппер доводив, що наукове знання розвивається не індуктивним шляхом, а шляхом проб і помилок, припущень і спростувань – винаходу нових ідей, гіпотез та їх раціональної критики, намагання їх спростувати. Для розуміння процесу розвитку емпірично-наукового знання (див. вище про критерій демаркації), ключовим в теорії Поппера є поняття *фальсифікації* – спростування теорії фактами (результатами спостережень, – зокрема, експериментальних). Це

⁵⁸ Поппер К. Логика научного исследования. – С.258.

пов'язано з уже згадуваним вище відношенням між окремими фактами, які можна виявити у спостереженні (зокрема, експериментально) та науковими теоріями, що мають необмежено універсальний характер, охоплюючи нескінченну кількість окремих фактів, що можуть спостерігатися емпірично (як закони природи, що говорять про усі явища певного роду, в теперішньому, минулому й майбутньому⁵⁹): ні з якої (скінченної) множини таких фактів логічно не впливає істинність або висока ймовірність істинності теорії, але зі спостережуваних фактів (навіть з одного єдиного факту), якщо вони суперечать теорії, логічно впливає хибність теорії.

Розвиток наукового знання відбувається завдяки тому, що ми

- придумуємо різні теорії (*гіпотези*),
- піддаємо їх випробуванню, намагаємося їх фальсифікувати через зіставлення передбачень, які з них логічно (*дедуктивно*) слідує, з фактами (або тим, що ми визнаємо фактами, спираючись, в основному, на неформальне розуміння),
- "відбраковуємо" ті з них, які не проходять це випробування,
- залишаючи, натомість, ті, які 1) є багатими на передбачення та 2) успішно витримують випробування – спроби фальсифікації.

Цей процес нагадує біологічну еволюцію (тому Поппер називає свою теорію *еволюційною епістемологією*). В процесі творчого пізнавального пошуку ми винаходимо все нові й нові гіпотези (аналог мутацій), які піддаються відбору процесом раціональної критики (аналог природного відбору). Переважна більшість з них не витримують випробування (подібно до того, як переважна більшість мутацій виявляються несприятливими і "відбраковуються" природним відбором), але невеличка частина виявляється життєздатною.

біологічна еволюція	розвиток знання
мутації	Гіпотези
природний відбір	раціональна критика

Зауважте, що в цій теорії немає й згадки про *індукцію* (умовиводи від окремих фактів до загальних теорій). Натомість, йдеться про

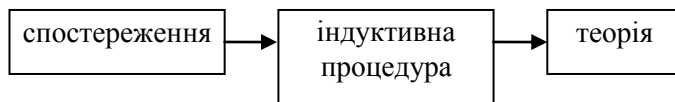
⁵⁹ Наприклад, закон гравітації Ньютона, говорить, що усі фізичні тіла притягуються з силою, що прямо пропорційна їх масам та звернено пропорційна квадрату відстані між ними.

гіпотези й дедукцію (логічні умовиводи від гіпотези до передбачень фактів, які з цієї гіпотези випливають).

Поппер запропонував **розв'язання проблеми індукції**, яке можна сформулювати у таких головних положеннях:

- 1) Індукції, ані логічної, ані психологічної не існує. Не існує індуктивної процедури чи "логіки", яка забезпечувала б істинність або високу ймовірність (у смислі математичного обчислення ймовірностей) теорій, – вона логічно неможлива.⁶⁰
- 2) Індукція не лише неможлива, але й непотрібна для розвитку знання.
- 3) Знання (зокрема, наукове) розвивається не індуктивним, а гіпотетико-дедуктивним методом, – методом проб і помилок, припущень і спростувань.

Прибічники класичного емпірицизму та позитивізму вважали, що теорії виникають (або, принаймні, повинні виникати) як індуктивні узагальнення спостережень. З цієї точки зору, пізнання починається зі спостереження. Загальна схема пізнавального процесу при цьому виглядає так:



⁶⁰ Більше того, **наукові теорії тим краще, чим більші вони неймовірні** (в смислі математичного обчислення ймовірностей). Ймовірність теорії, яку можливо оцінити математично, перебуває у зверненому відношенні до її змістовності: чим теорія більше говорить, тим меншою є її (математично обчислювана) ймовірність. Щоб це стало зрозуміло, візьмемо простий приклад. З надійних джерел стало відомо, що десь на наступному тижні до Вас на першу пару прийде ректор. Далі Ви намагаєтеся з'ясувати, коли ж саме це станеться. І ось до Вас надходить повідомлення (1) "Ректор прийде або в понеділок, або у вівторок, або у середу, або у четвер, або у п'ятницю." Якщо початкова інформація була правдивою, то ймовірність того, що це повідомлення істинне дорівнює 100%, але з нього Ви не дізнаєтеся нічого нового. Натомість, якщо до Вас надійшло повідомлення (2) "Ректор прийде у понеділок", то ймовірність істинності цього повідомлення дорівнює $1/5=20\%$. Істинність повідомлення (2) у п'ять разів менш ймовірна, аніж істинність повідомлення (1). І, водночас, повідомлення (2) у п'ять разів змістовніше, аніж повідомлення (1). Таке відношення між змістовністю та ймовірністю є універсальним, логічно необхідним. Зокрема, неважко показати, що (математично обчислювана) ймовірність будь-якого висловлювання про існування певного закону природи є нескінченно малою (наближається до 0%).

Поппер доводив, що процес розвитку знання здійснюється зовсім іншим шляхом:

1) **Пізнання починається не зі спостереження, а з проблеми.** Ми зіштовхуємося з якоюсь проблемою і шукаємо засобів її розв'язання. Робимо ми це шляхом проб і помилок, припущень і спростувань.

2) **Усі наші теорії є** такими пробами, припущеннями, **гіпотезами.** Вони виникають не в результаті виконання якоїсь індуктивної процедури над даними спостереження та експериментів, а як **здогадки**, – і завжди ними залишаються.

У філософській літературі з теорії наукового пізнання (яка ґрунтується на "допопперівських" теоріях) прийнято розрізняти

– наукові гіпотези як попередні припущення, які потребують перевірки,

– та наукові теорії як кінцевий результат процесу наукового дослідження; гіпотези, істинність яких встановлена в процесі наукового дослідження (або, в термінах позитивізму, гіпотези, які були "верифіковані", підтвержені) стають науковими теоріями.

З точки зору Поппера, таке розрізнення неправомірне. Ніякі перевірки не доводять (не можуть доводити, з логічних причин) істинність або високу ймовірність (у смислі математичного обчислення ймовірностей) істинності гіпотези. **Усі наші теорії**, включно з найкращими науковими, **виникають як гіпотези (здогадки) і завжди ними залишаються.**

В процесі пізнання (зокрема, наукового) немає "кінцевого результату", – будь-який результат є попереднім, пробним, гіпотетичним, – він може бути переглянутий в процесі подальшого розвитку знання. Це можна проілюструвати вже відомим нам прикладом: тривалий час фізичну теорію Ньютона вважали абсолютною, остаточною істиною, якої вже неможливо вдосконалити. Проте згодом виявилось, що вона суперечить результатам деяких експериментів; теорію Ньютона було замінено на теорію Ейнштейна. Немає підстав вважати, що те ж саме не станеться, раніше чи пізніше, з теорією Ейнштейна.

3) Гіпотези піддаються **випробуванню раціональною критикою.**

Ті з них, які, у світлі відомих нам аргументів і фактів, не витримують це випробування, ми відхиляємо, вважаємо хибними.

Ті, які витримують це випробування (або ті, які у світлі відомих нам аргументів і фактів у світлі такого випробування виглядають

кращими за відомі нам альтернативні теорії), ми *пробно* визнаємо істинними.

Критика теорії – це критика тих положень, які з неї логічно, *дедуктивно* слідує. Якщо хоча б одне положення, яке логічно слідує з теорії, є хибним, то теорія є хибною.

У випадку наукових *емпіричних* теорій головним засобом раціональної критики є емпірична перевірка, спроби фальсифікації – виявлення логічної суперечності між передбаченнями, які логічно, *дедуктивно* слідує з теорії, та результатами спостережень та експериментів.

Таким чином, спостереження не є початком процесу пізнання. В процесі пізнання воно логічно слідує після виявлення проблеми та висування гіпотез. Спостереження є засобом перевірки наших гіпотез, важливою складовою процесу раціональної критики; вони завжди є вибірковими (ми не можемо просто спостерігати, не знаючи, за чим і для чого); вони підпорядковані проблемі, яку ми вирішуємо, і здійснюються у світлі наявних у нас гіпотез.⁶¹

В процесі перевірки (випробування) теорії слід шукати не фактів, які її підтверджують (верифікують), а фактів, які її могли б спростувати (фальсифікувати). Лише якщо в результаті ретельного пошуку таких фальсифікуючих фактів їх знайти не вдається, якщо теорія витримує усі здійснені спроби фальсифікації, – її слід, *пробно*, прийняти за істинну.

Як доповнення до поняття фальсифікації, Поппер використовує поняття *емпіричного підкріплення, corroboration* (в ранніх працях у цьому ж смислі Поппер вживає термін *підтвердження, confirmation*, але згодом відмовляється від цього терміну, оскільки він сильно

⁶¹ “...віра в те, що ми можемо почати наукове дослідження з одних чистих спостережень, не маючи чогось схожого на теорію, є абсурдною... Двадцять п'ять років тому я пробував нав'язати цю думку групі студентів-фізиків у Відні, почавши лекцію такими словами: "Візьміть олівець і папір, уважно спостерігайте й опишіть ваші спостереження!" Вони, звичайно ж, запитали, *що саме* їм слід спостерігати. Зрозуміло, що проста інструкція "Спостерігайте!" є абсурдною... Спостереження завжди має вибірковий характер. Треба обрати об'єкт, певну задачу, мати якийсь інтерес, точку зору, проблему. А опис спостереження передбачає використання дескриптивної мови зі словами, які фіксують відповідні властивості; така мова передбачає схожість та класифікацію, які, у свою чергу, передбачають інтерес, точку зору й проблему.” (Поппер К. Наука: предположения и опровержения // Предположения и опровержения. – С.84.)

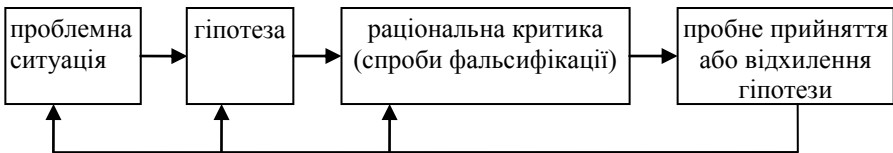
асоціюється з *верифікацією*). Йдеться про те, що якщо теорія піддається серйозним спробам фальсифікації, які, у разі хибності теорії, з високою ймовірністю її б фальсифікували, і якщо теорія витримує ці випробування, то кожне таке випробування свідчить на користь даної теорії, підкріплює її.

Поняття підкріплення дещо нагадує поняття верифікації, але має суттєво інший зміст. Прибічник теорії верифікації (*верифікаціоніст*) шукає, і, як правило, легко знаходить, підтвердження теорії, а проте усі такі підтвердження насправді не свідчать на користь теорії. Прибічник теорії фальсифікації (*фальсифікаціоніст*) шукає спростування теорії і, якщо йому це не вдається, цим самим підкріплює теорію, виявляє її надійність. Карл Поппер так формулював цю ідею:

“Підтверджуюче свідчення не слід приймати до уваги за винятком тих випадків, коли воно є результатом справжньої перевірки теорії. Це означає, що його слід розуміти як результат серйозної, але безуспішної спроби фальсифікувати теорію. (Тепер у таких випадках я говорю про «підкріплювальне свідчення».)”⁶²

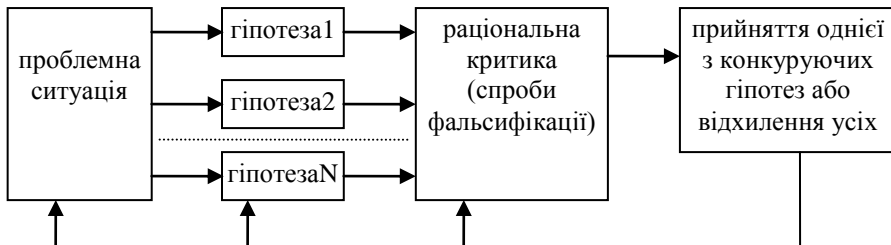
4) Рішення про прийняття певної теорії є *пробним*, оскільки подальший критичний процес і дослідження можуть виявити нові аргументи й факти, які свідчатимуть проти раніше прийнятої теорії, і тому може бути потрібним перегляд раніше прийнятого рішення, пошук нових, кращих теорій (а інколи, можливо, і повернення до якоїсь із раніше відхилених теорій).

Таким чином, процес розвитку знання є не лінійним, що завершується певним остаточним результатом (як це передбачається позитивістською схемою), а циклічним. Він може бути представлений у вигляді схеми:



⁶² Поппер К. Наука: Предположения и опровержения // Поппер К. Предположения и опровержения. – С.69.

Або, враховуючи, що, як правило, ми маємо не одну, а кілька альтернативних гіпотез, і оцінюємо їх у порівнянні, схема буде такою:



Принцип фаллібілізму. Слід звернути увагу на ще одне важливе поняття теорії Поппера – принцип *фаллібілізму* (від англ. fallible – такий, що може бути помилковим). Цей принцип говорить про те, що ми ніколи не можемо бути цілком упевнені у істинності тих або інших теорій. Навіть найкращі наукові теорії є лише гіпотезами, які поки що не фальсифіковані, але можливо і ймовірно будуть фальсифіковані й замінені на кращі теорії у майбутньому. Ми повинні розглядати кращі з наших теорій як істинні лише пробно і бути готовими до їх перегляду, якщо нові аргументи й факти виявлять потребу у цьому. Ми повинні бути відкритими до раціональної критики й дискусії. Ми не повинні претендувати на володіння істиною. Ми – шукачі істини, а не її володарі:

“Чим більше й глибше ми поринаємо у вивчення світу, тим більш усвідомленим і точним стає наше знання про те, чого ми не знаємо, знання про наше невігластво. ...наше знання може бути лише скінченним, в той час як наше невігластво необхідно мусить бути нескінченним. ...Нам усім корисно пам’ятати, що хоча ми сильно відрізняємося в тому малому, що ми знаємо, в нашому нескінченному невігластві ми усі рівні.”⁶³

4.3. Концепція розвитку науки Томаса Куна

Поряд з теорією Поппера, найбільш впливовою й широко обговорюваною в сучасній філософії науки є теорія Томаса Куна, сформульована, насамперед, в його головній праці "Структура наукових революцій" (1962). В цій праці Кун розглядає історичний розвиток науки як процес, що складається з структурних елементів двох типів – "нормальної науки" та "наукових революцій". Обидва ці поняття визначаються через поняття наукової парадигми.

⁶³ Поппер К. Об источниках знания и невежества // Поппер К. Предположения и опровержения. – С.55-56.

Наукова парадигма – це комплекс основоположних понять, правил, взірців, принципів наукового дослідження, в рамках якого здійснюються наукові дослідження. Кун визначає парадигми як “визнані всіма наукові досягнення, що протягом певного часу дають модель постановки проблем і їхніх розв’язок науковому співтовариству.”⁶⁴

Нормальна наука – дослідження в рамках усталеної наукової парадигми. На думку Куна, ефективне наукове дослідження неможливе поза тією чи іншою науковою парадигмою: “Навряд чи будь-яке ефективне дослідження можна почати до того, як наукове співтовариство вирішить, що має обґрунтовані відповіді на такі, скажімо, запитання: які фундаментальні одиниці, з котрих складається Всесвіт? Як вони взаємодіють одне з одним і з органами чуттів? Які запитання вчений має право ставити стосовно таких сутностей і які методи можуть бути використані для їхнього вирішення? Принаймні в розвинутих науках відповіді (або те, що повністю замінює їх) на подібні запитання тривко закладаються в процесі навчання, що готує студентів до професійної діяльності і дає право брати участь в ній. Рамки цього навчання точні та жорсткі, відтак відповіді на означені запитання залишають глибокий слід на науковому мисленні індивідуума.”⁶⁵ Тому, в нормальній науці дослідження являють собою “завзяту і наполегливу спробу нав’язати природі ті концептуальні рамки, що їх дала професійна освіта” науковця.⁶⁶ “Нормальна наука, на розвиток якої змушена витратити майже весь свій час більшість учених, ґрунтується на припущенні, що наукове співтовариство знає, який навколо нас світ. Численні успіхи науки народжуються з прагнення співтовариства захистити таке припущення, і якщо необхідно – то й дуже дорогою ціною. Нормальна наука, приміром, часто придушує фундаментальні нововведення, поза як вони неминуче руйнують її основні установки.”⁶⁷

Наукова революція – це зміна наукової парадигми; відмова від старої, раніше панівної парадигми і прийняття нової – “виняткові ситуації, в яких виникає зміна професійних приписів”.⁶⁸ Причини, які приводять до наукової революції, такі: “Іноді проблема нормальної

⁶⁴ Кун Т. Структура наукових революцій. – С.9.

⁶⁵ Там же. – С.17-18.

⁶⁶ Там же. – С.18.

⁶⁷ Там же. – С.18.

⁶⁸ Там же. – С.19.

науки, проблема, що її треба розв'язувати за допомогою відомих правил і процедур, не піддається неодноразовим натискам навіть найталановитіших членів групи, до компетенції якої вона належить. В інших випадках інструмент, призначений і сконструйований для цілей нормального дослідження, виявляється неспроможним функціонувати так, як це передбачалося, що свідчить про аномалію, яку, незважаючи на всі зусилля, не вдається узгодити з нормами професійної освіти. Таким чином (і не тільки таким) нормальна наука весь час збивається на манівці. І коли це відбувається – тобто коли фахівець не може більше уникнути аномалій, які руйнують наявну традицію наукової практики, - починаються нетрадиційні дослідження, які, врешті-решт, приводять усю галузь науки до нової системи приписів (commitments), до нового базису для практики наукових досліджень...”⁶⁹

Згідно з теорією Куна, розвиток науки являє собою тривалі періоди нормальної науки (досліджень в рамках панівної парадигми), які розділяються науковими революціями. Наукові революції “є доповненнями до зв'язаної традиції діяльності нормальної науки, – доповненнями, які руйнують традиції.”⁷⁰

Один з головних висновків, який робить Кун зі свого дослідження процесу розвитку науки, такий: “Застарілі теорії засадниче не можна вважати ненауковими тільки на тій підставі, що вони були відкинуті. Але в такому разі навряд чи можна розглядати науковий розвиток як простий приріст знання”⁷¹ Звідси – потреба відмови від “кумулятивної моделі розвитку” і формування “нового образу науки”.⁷² В цьому погляді Куна збігаються з поглядами Поппера, який критикував “ту точку зору, що прогрес науки зумовлений накопиченням чуттєвого досвіду”, “вчення про те, що наука або знання *мусять* розвиватися, оскільки наш досвід *мусить* накопичуватися”.⁷³

Загалом, оцінюючи відношення між своїм і Поппера баченням розвитку знання, Кун писав: “Майже в усіх випадках, коли ми явно звертаємося до одних і тих же проблем, погляди сера Карла на науку майже повністю співпадають з моїми.”⁷⁴ Разом з тим, між концепціями

⁶⁹ Там же. – С.18-19.

⁷⁰ Там же. – С.19.

⁷¹ Там же. – С.15-16.

⁷² Там же. – С.15-16.

⁷³ Поппер К. Логика научного исследования. – С.258.

⁷⁴ Кун Т. Логика открытия или психология исследования? // Философия науки. Выпуск 3. – М.: 1997. – С.20.

розвитку науки Куна і Поппера існує значне розходження, яке стосується таких питань як раціональність наукової діяльності, відношення між раціональністю та критичною позицією, розуміння об'єктивної істини як мети науки та наукового прогресу як наближення до цієї мети. Ось як описує це М.Ноттурно:

“...там, де Поппер говорив про ‘раціональну аргументацію’, Кун говорив про ‘навернення’ та ‘переконання’... Так, у "Структурі наукових революцій" Кун говорив, що науковці повинні 'віддатися'⁷⁵ науковим парадигмам; що вони мають робити це на 'віру', що вони мають намагатися 'навернути' інших 'переконанням'; і що зміни парадигм здійснюються 'не через роздумування та тлумачення, але через відносно раптову та неструктуровану подію подібну до зміни гештальту'. Він говорив що 'має бути деяка основа ... для віри в конкретного обраного кандидата'⁷⁶, але він також говорив, що ця основа 'не мусить бути ані раціональною, ані остаточно правильною'.⁷⁷”

Через такі наголоси, в теорії Куна більшість як його прибічників так і його критиків вбачали авторитетне теоретичне обґрунтування ірраціоналізму й релятивізму. Можливо, найбільш впливова теза Куна, яка використовується на підтримку релятивізму – це теза про "неспівмірність" парадигм: “Школи відрізняються не окремими приватними недоліками методів, що вони ними послуговуються, а тим, що ми називатимемо неспівмірністю способів бачення світу і практики наукового дослідження в цьому світі.”⁷⁸

Читачі "Структури наукових революцій" зрозуміли такі твердження Куна як заперечення наукового прогресу, а також можливості розуміння й плідної раціональної дискусії між дослідниками (науковцями), які працюють в рамках різних "парадигм" чи "концептуальних каркасів".

Сам Кун пізніше робив заяви про те, що його теорію хибно тлумачать; що він мав на увазі не зовсім те, або й зовсім не те, що

⁷⁵ В оригіналі – '*commit*' themselves. Мені не вдалося знайти в укр. мові достатньо точного аналогу англ. *commitment*. Найближчим здається ‘відданість’. Йдеться про свого роду “стрибок віри”, “рішення” триматися певної доктрини як фундаментальної, такої, що не підлягає критичній дискусії й перегляду, – "віддатися" цій доктрині.

⁷⁶ під “кандидатами” мають на увазі альтернативні “парадигми”

⁷⁷ Notturmo M. *Science and the Open Society*. – P.260.

⁷⁸ Кун Т. *Структура наукових революцій*. – С.17.

зазвичай бачать в його теорії його шанувальники й опоненти. Зокрема, в “Доповненні 1969 р.” до “Структури наукових революцій” Кун пояснював, що “неспівмірність” парадигм означає не неможливість взаємного “перекладу” (а отже, і розуміння та змістовної дискусії), а *неповноту* розуміння й комунікації:

“... учасники таких дискусій неминуче по-різному сприймають ті чи інші експериментальні і спостережувані ситуації, до яких кожний з них звертається. Та, позаяк лексика, якою вони обговорюють такі ситуації, складається переважно з одних і тих самих термінів, вони повинні по-різному ставити деякі з цих термінів у відповідність із самою природою, і їхня комунікація неминуче виявляється неповною. Внаслідок таких обговорень перевагу однієї теорії над іншою неможливо встановити. Натомість, як я вже наголошував, кожний учасник, керуючись своїми переконаннями, намагається “навертати в свою віру” інших. Тільки філософи серйозно викривили справжні наміри цієї частини моєї аргументації. Деякі з них виклали мою думку так: прибічники несумірних теорій не можуть спілкуватися взагалі... Ті місця в моїй книзі, на яких ґрунтувались ці домисли ... стали приводом для обвинувачень в ірраціональності.

Це питання ... досить просте і давно відоме в філософії науки. Питання вибору теорії не може бути вбране у форму, що була б повністю ідентична логічному або математичному доказу. В останньому передумови і правила висновку визначені від самого початку. Якщо є розбіжності у висновках, то учасники обговорення, між якими виникають суперечки, можуть простежити хід думки крок за кроком, звіряючи кожне просування з первісними умовами. Наприкінці цього процесу той або той учасник суперечки повинен визнати, що припустився помилки, порушивши раніше прийняте правило. Після такого визнання він уже не може далі сперечатися, і доказ набуває примусової сили. Лише тоді, коли обидва учасники суперечки виявляють, що вони розходяться з питання про значення або застосування вхідних правил і що їхня колишня згода не дає достатньої підстави для доказу, – лише тоді суперечка триває в тій формі, яку вона неминуче набуває в період наукових революцій. Це суперечка щодо передумови, і формою її стає переконання як прелюдія можливості доказу.

Ця відносно відома теза зовсім не припускає ані того, що немає надійних підстав для переконань, ані того, що ці підстави немовби не є остаточно вирішальними для групи. Це навіть не означає, що підстави для вибору відрізняються від тих, що їх звичайно перераховують філософи науки: точність, простота, результативність тощо. Однак наші міркування припускають, що такі підстави функціонують як цінності і що їх, отже, можуть застосовувати по-різному, в індивідуальних і колективних варіантах, люди, котрі (кожний по-своєму) віддають їм належне. Якщо дві людини розходяться ... то жодного з них не можна звинуватити у помилці... Немає жодного нейтрального алгоритму для вибору теорії, немає систематичної процедури прийняття рішення, правильне застосування якої навело б кожного індивіда даної групи до єдиного рішення."⁷⁹

Отже, згідно цього пояснення, теза про “неспівмірність парадигм” означає лише те, що не існує алгоритму чи загальноприйнятої системи правил та критеріїв, “доказів примусової сили”, які давали б однозначну відповідь на питання про те, якій з конкуруючих парадигм слід віддати перевагу, звільняючи науковців від необхідності власного судження.

4.4. Методологія наукових дослідницьких програм Імре Лакатоса

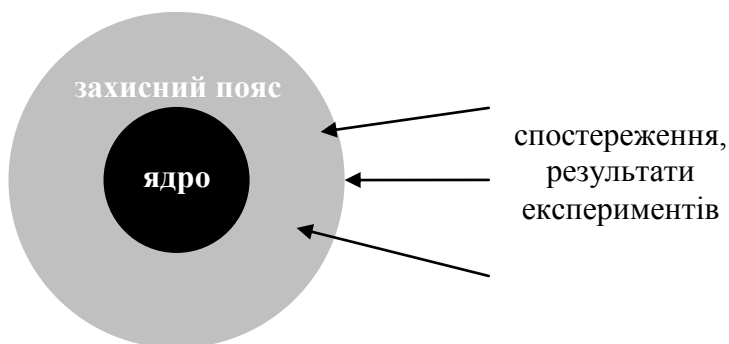
Імре Лакатос – філософ, методолог та історик науки. Спочатку він здобув солідну філософську репутацію як провідний послідовник Поппера, що розвивав і застосовував раціонально-критичні підходи до математики. Зокрема, великий успіх мала його праця “Докази і спростування” (1963-64), яка навіть за назвою наслідує “Припущення і спростування” Поппера (1963). Послідовники Поппера досі вважають її важливим доробком попперіанської школи.

Проте поза колом прибічників філософії Поппера Імре Лакатос став знаменитим завдяки іншій, більш пізній праці – “Фальсифікація та методологія науково-дослідницьких програм” (1970), в якій він виступив вже не послідовником Поппера, а автором власної концепції розвитку науки, що суттєво розходила з концепцією Поппера і значною мірою наближалася до концепції Куна.

В цій праці Лакатос заперечує ідею Поппера про те, що наукові теорії відрізняються від ненаукових (метафізичних) можливістю їх

⁷⁹ Кун Т. Структура наукових революцій. – С.211-213.

емпіричного спростування (фальсифікації). Натомість, Лакатос пропонує теорію, згідно з якою науковці працюють в рамках науково-дослідницької програми, яка утворюється з теорій двох рівнів: 1) “жорстке ядро” та 2) “захисний пояс”. До ядра належать найбільш фундаментальні наукові теорії, які, за теорією Лакатоса, приймаються науковцями догматично, як постулат, і не можуть бути фальсифіковані. (Тут очевидна аналогія з “парадигмами” Куна.) Захист “ядра” дослідницької програми від спростування результатами спостережень та експериментів здійснюється з допомогою допоміжних теорій, що утворюють “захисний пояс”. Результати спостережень та експериментів не зіштовхуються безпосередньо з “ядром” дослідницької програми; вони зіштовхуються безпосередньо з теоріями “захисного поясу”. Відповідно, якщо виявляється суперечність між теоретичною системою та результатами спостережень та експериментів, науковцю намагаються усунути цю суперечність шляхом модифікації “захисного поясу”, заміни деяких його теорій, зі збереженням “ядра” незмінним.



По суті, з точки зору Лакатоса, діяльність науковців виявляється переважно пошуком все нових *ad hoc* гіпотез, які дозволяють врятувати, захистити від фальсифікації “центральну” теорію. Важливо зауважити, що Поппер вже в “Логіці наукового відкриття” (1934) писав про можливість такої захисної стратегії, і наголошував, що для розвитку наукового завдання важливо запобігати цьому, прийнявши певні методологічні правила. А саме: *ad hoc* теорії допустимі лише якщо система, що складається з “центральної” теорії та *ad hoc* теорії, не менш фальсифікабельна, аніж “центральна” теорія сама-по-собі. Поппер був переконаний, що саме критика є рушієм розвитку науки, і тому пропонував методологічні правила, які максимізують

ефективність критики. Лакатос, натомість, “легітимізував” захисні стратегії, що нейтралізують критику.

Правда, Лакатос визнавав, що захист центральних теорій шляхом модифікації захисного поясу створює значні труднощі і не завжди виявляється успішним. Ці труднощі і невдачі можуть приводити до того, що науковці розчаровуються у відповідній дослідницькій програмі. Особливо, якщо існує альтернативна дослідницька програма, в якій ті ж самі проблеми вирішуються успішніше. Завдяки цьому, відбувається занепад (“деградація”) одних дослідницьких програм і зростання інших. В концепції Лакатоса це є свого роду замінником “фальсифікації” у відношенні до “ядра”.

4.5. “Анархічна теорія пізнання” Поля Фесрабенда

Інший колишній учень Поппера, Поль Фесрабенд – автор концепції, яку він називав “анархічною теорією пізнання” або “методологічним анархізмом” – починає з заперечення “методологічного примусу” під гаслом “Все дозволено”, і доходить до “постмодерністської” релятивістської критики науки як нібито просто “ідеології” серед інших “ідеологій”, що в силу різноманітних соціально-історичних причин стала найвпливовішою, але нічим не краща за будь-яку іншу.

Назва найвідомішої книги Фесрабенда, “Проти методу” (1975), та його гасло “Все дозволено” в деякому смислі відповідають філософії Поппера. В передмові 1959 р. до першого англійського видання “Логіки наукового дослідження”, Поппер писав:

“Філософи настільки ж вільні у використанні будь-якого методу пошуку істини, як і всі інші люди... Доти, доки перед філософом (або будь-якою іншою людиною) стоїть цікава проблема і він щиро намагається її розв’язати, байдуже, якими методами він користується.”⁸⁰

Проте тут же Поппер сформулював і принципове обмеження на “методологічний анархізм”:

“Існує “деякий загальний метод філософії”. Проте він характерний не лише для однієї філософії. Це скоріше загальний метод будь-якої *раціональної дискусії*, отже, він властивий природничим наукам не меншою мірою, ніж філософії. Метод, який я маю на

⁸⁰ Поппер К. Логика научного исследования. – С.14-15.

увазі, полягає в *ясному*, чіткому формулюванні обговорюваної проблеми і в *критичному* дослідженні різноманітних її рішень.”⁸¹

Поппер пояснював, що не існує наукового методу у традиційному розумінні цього поняття – методу відкриття наукових теорій, а також методу демонстрації їх істинності чи високої ймовірності (в смислі математичного обчислення ймовірностей). Натомість, існує науковий метод в іншому смислі – те, за допомогою чого наука розвивається, поступово наближаючись до істини. Він полягає в тому, щоб висувати гіпотези (здогадки) і піддавати їх суворому критичному випробуванню, з допомогою логічних аргументів та емпіричних перевірок.⁸² Феєрабенд відкинув найважливіше в філософії Поппера – те, що на думку Поппера і робить науку (на відміну від різноманітних “ідеологій”) раціональною інтелектуальною діяльністю – прагнення до істини і відкритість до критичної дискусії з метою виявлення і виправлення помилок.

⁸¹ Там же. – С.15.

⁸² Popper K. Realism and the Aim of Science. – pp.5-7.

Тема 5. Соціальна філософія та філософія історії

План

1. Специфіка соціального пізнання
2. Проблема розуміння природи суспільства і відношення суспільство-індивід
3. Проблема соціальної справедливості. Обмінна та зрівнювальна справедливість. “Мінімальна держава” та соціалізм
4. Філософія історії. Циклічні та лінійні концепції історії. Історичний детермінізм та індетермінізм

Соціальна (політична) філософія має справу з питаннями про природу суспільства, відношення індивід-суспільство, напрямки й засоби вдосконалення суспільного устрою, суть таких понять як суспільна свобода і справедливість, можливості й умови їх збільшення тощо.

Філософія історії прагне 1) виявити в історичному процесі деякі загальні закономірності або 2) запропонувати такі інтерпретації історичного процесу, які дозволяють краще зрозуміти сучасний стан та найбільш актуальні проблеми. Зауважимо, що ці дві альтернативи досить суттєво відрізняються, і питання про існування і можливість виявлення “законів історичного розвитку” є дуже дискусійним. Але про це трохи пізніше. Почнемо з розгляду загальних понять і проблем соціальної філософії.

Суспільство (у вузькому смислі) – “група людей, яка проживає на певній території, підпорядковується одній системі політичної влади, і свідомо своєї чіткої ідентичності серед інших навколишніх груп” (Е.Гіденс)

Суспільство (у широкому смислі) – “сукупність відносин, що породжуються співпрацею між людьми; комплекс відносин та фактів, що створюються людьми в процесі мислення та діяльності” (Л. Фон Мізес)

1. Специфіка соціального пізнання

Специфіка соціального пізнання визначається тим, що його предметом виступає суспільство як спосіб спільного буття людей, тобто самих суб'єктів цього пізнання. Суспільні відносини, регулярності (закони), процеси що досліджуються в ході соціального пізнання, є результатом діяльності та взаємодії людей, які

переслідують власні цілі. Цим зумовлений ряд особливостей соціального пізнання, що відрізняє його від природничо-наукового.

Визначні філософи та економісти XIX-XX століття Карл Менгер, Вільгельм Віндельбанд, Людвіг фон Мізес, Фрідріх фон Гаск та Карл Поппер та ін. характеризують ці особливості з допомогою таких понять як методологічний індивідуалізм, композитивний метод, інтроспекція, телеологізм.

Ці поняття виражають наступні ідеї:

Головним з цих понять є *методологічний індивідуалізм*. Оскільки суспільні процеси є результатом діяльності людей, індивідів, що переслідують власні цілі, то саме цілеспрямована діяльність індивідів (а не класів, націй чи будь-яких інших колективних утворень) є “базовим рівнем” суспільних наук, до якого мають, в кінцевому рахунку, зводитись усі соціологічні моделі. Отже, як пише Карл Поппер, “...справжнє завдання соціальної теорії полягає в тому, щоб конструювати і дбайливо аналізувати наші соціологічні моделі... у термінах індивідуальностей, їх позицій, очікувань, взаємин і т.ін. – постулат, що може бути названий "методологічним індивідуалізмом"” [8, 153-154].

Поняття *телеологізму* виражає один з найголовніших моментів методологічного індивідуалізму – необхідність розглядати суспільні процеси як результат спільної діяльності людей, які переслідують власні цілі і керуються при цьому наявними у них знаннями, ідеями, віруваннями, переконаннями тощо. “Область наук про людську діяльність є сферою задуму та свідомого переслідування цілей; вона телеологічна.” (Л.Фон Мізес) Ми не можемо адекватно зрозуміти суспільні процеси шляхом суто зовнішнього спостереження, природничо-наукового емпіризму, як це пропонували, наприклад, прихильники біхевіористичного підходу напочатку XX століття, щоб зрозуміти ці процеси нам необхідно зрозуміти, які цілі переслідують учасники цих процесів та якими ідеями вони керуються. “Якщо спостерігач не знайомий з ідеологією, технологією та терапевтикою людей, за поведінкою яких він спостерігає, то він не зможе в ній розібратися. Він бачить людей, що бігають туди-сюди, що розмахують руками, але він почне розуміти, що все це означає, тільки коли почне дізнаватися, чого вони хочуть досягти.” (Мізес)

Для розуміння людської діяльності як “матерії суспільства” важливе значення має *інтроспекція*: щоб зрозуміти або передбачити поведінку інших людей, ми намагаємося уявити себе на їхньому місці, спроектувати у власну свідомість їх ідеї та цілі, визначити, як би ми

повелися в цих умовах та за наявності саме таких ідей та цілей, і на цій основі висуваємо гіпотези про поведінку інших людей. “ми... використовуємо знання самих себе для того, щоб будувати *гіпотези* про деяких людей або про всіх людей взагалі” (Поппер) Зокрема, і саме розуміння діяльності інших людей як цілеспрямованої і такої, що керується ідеями, можливе саме тому, що ми самі є такими людьми і інтерпретуємо поведінку інших людей по аналогії з нашою власною.

Фрідріх фон Гаек наголошує на важливому моменті: вимога методологічного індивідуалізму пояснювати функціонування суспільних інституцій та інші суспільні процеси як сукупний результат діяльності та відносин індивідів, що керуються своїми ідеями та цілями, не має нічого спільного з ідеєю про те, що суспільні інституції утворюються шляхом свідомого проектування або що всі суспільні події були кимось заздалегідь заплановані. Прибічники методологічного індивідуалізму наголошують на протилежному: завдання соціальних наук – це виявлення, пояснення та прогнозування таких наслідків соціальних дій, що не входять до намірів діячів, але є результатами їх сукупної діяльності. Фрідріх фон Гаек пише про це так: “Якби в соціальних явищах не виявлялося ніякої іншої упорядкованості, крім тієї, що є результатом свідомого планування, для теоретичних наук про суспільство справді не залишалося б місця... Проблема, що вимагає теоретичного пояснення, постає перед нами лише остільки, оскільки виникає певний порядок, що складається з індивідуальних дій, але жодною окремо взятою людиною не замислювався.”⁸³

Наслідком методологічного індивідуалізму є *компаративний або синтетичний метод*, характерний для суспільних наук, на відміну від природничих, метод яких може бути названий “аналітичним”. Суть цього розрізнення в тому, що у випадку природничих наук безпосередньо даними для спостереження є макрооб’єкти, а процес пізнання здійснюється шляхом вироблення теорій про внутрішню структуру, про елементи, з яких складаються ці об’єкти і поведінка яких недоступна для безпосереднього спостереження (мікрорівень). При цьому для природничо-наукового пізнання не існує якогось останнього, базового рівня, воно може в принципі безмежно просуватися “вглиб” – на все більш та більш “низькі” рівні організації матерії. Натомість у соціальних науках “даним” (для спостереження та пізнання з допомогою інтроспекції) є саме базовий рівень, в той час як

⁸³ Хайек Ф. Контрреволюція науки. – с. 47.

усі соціальні об'єкти (інституції, спільноти тощо) є теоретичними конструктами, що виробляються людьми в процесі пізнання для пояснення тих або інших типових відносин, що мають місце у суспільстві.

Вони не лише не доступні для чуттєвого спостереження, а взагалі не мають фізичної, матеріально-предметної реальності. Фрідріх фон Гаєк ілюструє це на прикладах об'єктів, які він називає “історичними фактами”: “Що собою являє битва при Ватерлоо, правління Людовіка XIV у Франції або феодальна система? ...Чи була людина, що орала своє поле якраз позаду крайнього флангу гвардії Наполеона, частиною “битви під Ватерлоо”? ...Заглиблення в подібні питання покаже, принаймні, одне: ми не можемо визначити історичний факт в термінах просторово-часових координат.. Не все, що відбувається в один і той же час в одному й тому ж місці, є частиною одного й того ж історичного факту; так само і усі складові частини одного й того ж історичного факту не обов'язково мають відноситися до одного й того ж часу та місця... Класична грецька мова чи організація римських легіонів, балтійська торгівля XVIII століття чи еволюція загального права, чи будь-яке пересування будь-якої армії - усе це історичні факти, де ніякий фізичний критерій не може підказати нам, що є складовими частинами даного факту і як вони пов'язані воєдино.”⁸⁴ В іншому місці Гаєк наголошує: “За такими словами, як "уряд", "торгівля", "армія", не стоять ніякі окремо спостережувані об'єкти, вони означають структури відносин, ...описання стійкої системи відношень між постійно змінюваними елементами”.⁸⁵ На цьому ж наголошує і Карл Поппер: “...об'єкти соціальної науки, є абстрактними об'єктами, вони є *теоретичними конструктами*... Ці об'єкти, теоретичні конструкції, що застосовуються для інтерпретації нашого досвіду – є результатом конструювання певних моделей (передусім інституцій) аби пояснити окремі різновиди досвіду...”⁸⁶

Важливим моментом, що визначає специфіку та специфічні труднощі соціального пізнання є явище, яке називають “рефлексивністю”, суть якого полягає в тому, що знання людей впливають на їх поведінку, а отже – певна теорія, яка містить передбачення щодо характеру розвитку тих або інших суспільних

⁸⁴ Хайек Ф. Контрреволюція науки. – с. 128.

⁸⁵ Хайек Ф. Контрреволюція науки. – с. 88.

⁸⁶ Поппер К. Злиденність історизму. – С. 153-154.

процесів, може, якщо вона оприлюднена, змінити поведінку людей – учасників цих процесів і, отже, змінити сам хід цих процесів. Це створює труднощі для об'єктивності соціального пізнання: істинність теорії не завжди можливо адекватно оцінити, порівнявши її передбачення з реальним ходом розвитку процесів, яких стосувалася ця теорія. Оприлюднення певних прогнозів може викликати дії людей, яких не було б без цих прогнозів; в результаті правильні прогнози можуть стати недійсними (якщо вони стимулюють діяльність людей в напрямку, несприятливому для здійснення цих прогнозів), або навпаки – хибні прогнози можуть справдитися (якщо вони стимулюють діяльність людей в напрямку, сприятливому для здійснення цих прогнозів). Тож, як слушно наголошує, зокрема, Джордж Сорос, у суспільному пізнанні, на відміну від природничого, ефективність теорій може часто не співпадати з їх істинністю.

Соціальне пізнання має свою виразну специфіку порівняно з природничо-науковим. Ця специфіка зумовлена тим, що соціальні феномени є результатом спільної діяльності великої кількості людей, що переслідують власні цілі, керуючись власними ідеями – знаннями, уявленнями, віруваннями, переконаннями тощо.

Відповідно, постає питання про застосовність до соціального пізнання тих підходів, що використовуються в природничих науках. Позиції різних мислителів в цьому питанні варіюється від уявлення про те, що підходи та методи природничих наук мають застосовуватися в соціальній сфері без якихось суттєвих змін, до переконання, що соціальна сфера настільки специфічна, що для її пізнання та для діяльності в цій сфері потрібні підходи, що не мають з природничо-науковими нічого спільного.

Одним з моментів, в яких проявляється ця відмінність у поглядах на характер та можливості соціально-наукового пізнання, є проблема існування соціальних законів та висновків, що слідують з існування чи неіснування таких законів.

Соціальні мислителі віддавна відзначали існування в суспільній сфері певних регулярностей, що мають універсальний характер і можуть бути названі соціальними законами. Наприклад, Карл Поппер звертає увагу на принцип, що може бути названий “законом Платона”: передумовою всіх революцій є роз'єднана еліта, конфлікт інтересів всередині цієї еліти⁸⁷, або, в “негативній” формі: “Не можна успішно здійснити революцію, якщо правлячий клас не послаблений

⁸⁷ Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. – Т.1. – С. 53, 59.

внутрішніми чварами або поразкою у війні”⁸⁸) (У Платона в “Державі” це сформульовано так: “Очевидно, усі політичні зміни виникають з роз’єднання діючої правлячої сили; монолітний уряд, яким би малим він не був, не можна змінити”).

Інтелектуальний клімат, ідеї, що панували у свідомості освіченої еліти суспільства в ХІХ-напочатку ХХ століття, чи не найбільшою мірою визначалися успіхами природничих наук. Особливо важливими в цьому відношенні були відкриття Ньютона, тобто виникнення розвиненої науки фізики, яка, як здавалося, показує, що усі процеси, які відбуваються в дійсності, жорстко детерміновані природничими законами. Адже усі ці процеси, в кінцевому рахунку, є сукупністю рухів фізичних об’єктів; усі ці рухи однозначно детерміновані початковим станом та фізичними законами. Отже, усе, що відбувається, відбувається з необхідністю саме так, як воно відбувається; якби ми могли отримати повну інформацію про фізичні характеристики усіх об’єктів всесвіту та обчислити нескінченно велику систему рівнянь, що описують рухи та взаємодії цих об’єктів за фізичними законами; то ми могли б тим самим з точністю вирахувати, передбачити наперед хід усіх процесів дійсності та описати ситуацію, що матиме місце в будь-який момент часу в будь-якому місці.

Звичайно, на практиці це неможливо; але розвиток інших наук показує, що закономірні зв’язки, що мають місце в дійсності, можна описувати не лише мовою фізики. Елементи, рухи яких детерміновані законами фізики, утворюють складні системи (наприклад, живі організми), функціонування яких, через їх велику складність, практично неможливо адекватно описати в фізичних термінах; але воно може бути описане в інших термінах, спеціально розроблених для описання функціонування таких систем відповідно до їх специфіки. Відповідно, регулярності, що мають місце в дійсності, можуть і мають описуватися не лише як фізичні, але й як хімічні, біологічні, соціальні закони тощо.

Системи, в яких діють ці різні закони, можна розглядати як різні рівні організації дійсності; при цьому закони, які мають місце на “вищих рівнях”, є результатом взаємодії елементів, що утворюють відповідну систему, за законами того (нижчого) рівня організації, до якого належать ці елементи, і, в кінцевому рахунку, зводяться до фізичних взаємодій (тобто до найнижчого рівня), хоча практично здійснити в мисленні таку редукцію (тобто показати, як

⁸⁸ Поппер К. Злиденність історизму. – с. 85.

закономірності “нижчого рівня” завдяки специфічній структурі системи, перетворюються на закономірності відповідного “вищого рівня”) неможливо через велику складність таких систем. (Саме в цьому, здається, полягає смисл теорії Енгельса про різні рівні організації матерії та відповідні їм форми руху, відповідно до якої вищі рівні організації та форми руху матерії “генетично пов’язані з нижчими, але не зводяться до них”).

Поєднання такого підходу з фізичним детермінізмом, породжує і надає правдоподібності припущенню про те, що процеси на вищих рівнях організації дійсності так само однозначно детерміновані, як і фізичні процеси (адже перші, по суті, є не чим іншим, як специфічними проявами других, що описуються у відповідних спеціалізованих термінах).

А звідси виникає уявлення, що відкриття суспільних законів, створення розвиненої соціальної науки (хоча б на рівні розвитку сучасної фізики) має давати змогу передбачати наперед суспільний розвиток в його найважливіших аспектах.

Ми не будемо детально зупинятися на критиці цієї теорії (на що тему корисно прочитати праці Карла Поппера “Відкрите суспільство та його вороги” та “Злиденність історизму”, Людвіга фон Мізеса “Теорія та історія”, Фрідріха фон Гаєка “Контрреволюція науки”). Зауважимо лише, що жодна наука, зокрема фізика та біологія (теорія Дарвіна поряд з теоріями Ньютона була одним з головних джерел сцієнтистського історизму) не формулюють ніяких “законів розвитку” в істористському (зокрема, марксистському) смислі, - тобто законів, які говорили б про те, в якому напрямку змінюватиметься в майбутньому фізична дійсність в цілому, або її органічна (біологічна) складова; як виглядатиме фізична чи органічна картина дійсності через певний проміжок часу або на якомусь “наступному етапі розвитку”. Перспективи розвитку дійсності, - у її фізичному, органічному, соціальному чи будь-якому іншому вимірі, - відкриті для дії непередбачених випадковостей та для людської діяльності, що здійснюється під впливом людських ідей, - знань, уявлень, вірувань, цінностей, переконань тощо.

2. Проблема розуміння природи суспільства і відношення суспільство-індивід

Існує багато філософських концепцій, які по-різному тлумачать природу суспільства і відношення індивід-суспільство. Проте серед

усіх цих концепцій можна виділити два головні напрямки або політичні ідеології. Один з них описують такими поняттями як *індивідуалізм* та *лібералізм*, другий – такими поняттями як *холізм*, *колективізм*, *етатизм*, *соціалізм*, *комунізм*. Кожному з цих напрямків відповідає свій суспільний ідеал, своє розуміння ідеального або “правильного” суспільного устрою.

Холізм (від англ. whole – ціле) – теорія, згідно з якою людина як частина суспільства має слугувати цілому – суспільству. Класичне формулювання цієї ідеї дав Платон: “Все, що виникло, виникає заради всього в цілому, але ціле не існує заради його частки... Ціле виникає не заради тебе, а, навпаки, ти – заради нього.”⁸⁹

Цю ж теорію часто називають *колективізмом*. Різновидом холізму є *етатизм* (від фр. etate – держава) – вчення, згідно з яким найвищою цінністю, Абсолютом, “метою в собі” є держава. Поняття *соціалізму* (від *social* – суспільний) та *комунізму* (від *commune* – громада, община) мають близьке значення; проте традиційно за ними закріпився додатковий смисловий відтінок, пов’язаний зі змаганням за соціальну справедливість, під якою розуміється ліквідація соціальної нерівності. (Зміст цих понять ми будемо обговорювати пізніше.)

Чимало прибічників холізму розглядають *суспільство* як своєрідний *організм*, або вважають, що суспільство повинно бути таким організмом – єдиним злагодженим цілим.

Протилежністю холізму (колективізму, етатизму) є *індивідуалізм* як “віра в те, що людська індивідуальність вже сама по собі є метою”⁹⁰. У подібному значенні звичайно вживається поняття *лібералізм* – ідеологія, яка найвищою цінністю визнає індивідуальну свободу.

Прибічники індивідуалізму, як правило, заперечують уявлення про суспільство як організм. Як приклад типового для індивідуалізму розуміння природи суспільства, можна навести визначення відомого австрійського економіста і філософа ХХ ст. Людвіга фон Мізеса, згідно з яким *суспільство – це сукупність відносин, що породжуються співпрацею між людьми; комплекс відносин та фактів, що створюються людьми в процесі мислення та діяльності*.

Разом з тим, деякі прибічники індивідуалізму наголошують, що в якомусь смислі органічна аналогія може бути слушною. А саме: суспільство слід розглядати скоріше як органічне, аніж механічне утворення, в тому смислі, що нормальний суспільний розвиток – це

⁸⁹ Платон. Закони.

⁹⁰ Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Т.1. – с.213.

еволюційний процес; що суспільство не можна радикально перебудувати за кабінетними псевдонауковими схемами “холістичної соціальної інженерії”. З цієї точки зору, люди, які хочуть покращити суспільні відносини, повинні підходити до цієї проблеми скоріше як садівник, що намагається зрозуміти власні можливості рослин і створити сприятливі умови для їх розвитку, аніж інженер, який розробляє схеми і креслення, на основі яких конструюються механічні системи.

Зауважу, що чимало політичних мислителів, – як з одного, так і з іншого боку, – вважають неправильним протиставлення суспільного та індивідуального. Прибічники колективізму (соціалізму) часто стверджують, що лише працюючи на благо суспільства, у гармонії з іншими людьми, позбувшись егоїзму (який ці мислителі ототожнюють з індивідуалізмом), людина реалізує свої справжні інтереси і може бути по-справжньому вільною. Натомість, прибічники індивідуалізму (лібералізму) часто стверджують, що у добре організованому суспільстві людина, яка вільно переслідує свої власні цілі в межах законності, що запобігає порушенню прав і свобод інших людей, водночас діє і на користь суспільства в цілому.

Але, в будь-якому разі, у випадку холізму (колективізму, соціалізму) пріоритет віддається суспільному, а у випадку індивідуалізму (лібералізму) – індивідуальному.

Прибічники холізму (колективізму) на підтримку своєї позиції часто апелювали до того факту, що людина є суспільною істотою і стає повноцінною людиною лише у суспільстві. Натомість, прибічники індивідуалізму доводили, що суспільство не є живою істотою, яка має власні інтереси, яка може мислити й відчувати, переживати своє власне буття у світі, радіти і страждати, любити й ненавидіти тощо. Усе це може лише індивід; тож не можна приносити його у жертву фікції “інтересів суспільства”. Крім того, суспільний розвиток можливий лише завдяки досягненням індивідів; а особиста свобода створює умови для особистісного розвитку й творчості.

Противники індивідуалізму часто ототожнюють його з егоїзмом. Але це ототожнення некоректне. Дилеми егоїзму-альтруїзму та індивідуалізму-холізму стосуються зовсім різних етичних питань. У випадку егоїзму-альтруїзму маємо справу з питанням: чи слід мені турбуватися лише про себе, чи (також) про інших? Дилема індивідуалізму-холізму стосується інших питань: чи окрема людина, індивід має розглядатися як засіб для реалізації інтересів колективного цілого (нації, держави, класу, людства тощо), чи вона має розглядатися

як мета? яке суспільство краще: те, в якому кожний може “переслідувати свої власні цілі у свій власний спосіб, доки не перешкоджає в цьому іншим” (Дж.Ст.Міль), чи “суспільство” (тобто більшість або влада) має визначати для кожного з його членів цілі і спосіб їх здійснення?

Відзначимо, що “власні цілі” зовсім не означає “егоїстичні цілі”. “Власні цілі” означає *цілі, обрані самою людиною, а не нав’язані їй кимось іншим*. Ототожнення власних цілей з егоїстичними цілями, яке й лежить в основі ототожнення індивідуалізму та егоїзму, ґрунтується на припущенні, що люди за своєю природою егоїсти і можуть робити добро іншим лише з примусу.

Відповідно, прибічники індивідуалізму мають підстави стверджувати, що холізм відображає низьку оцінку людської природи, *брак віри в людину* і, як наслідок, страх дати їй свободу вибору. Зокрема, головною психологічною причиною привабливості холізму є *брак віри в себе*, що породжує прагнення позбутися *невіддільного від свободи тягаря відповідальності* за власні рішення, намагання розчинитися у якомусь великому цілому (юрбі, класі, нації, державі), переклавши на нього відповідальність за прийняття рішень.

Щоб краще зрозуміти суть альтернативи між холізмом та індивідуалізмом, звернемося до концепції англійського філософа ХІХ ст. Герберта Спенсера. Спенсер запропонував розрізнати “два протилежні типи суспільної організації” –

“військовий та промисловий – типи, які характеризуються, перший – порядком статусу, що був майже універсальним у давні часи, а другий – порядком договору, що став загальним в наш час, переважно серед західних націй, і особливо у нас {тобто, в Англії} та в американців. Якщо, замість використання слова ‘кооперація’ у вузькому смислі, ми використовуємо його у найширшому смислі, як таке, що позначає спільну діяльність людей під деякою системою управління, то ці два типи можна визначити як систему примусової кооперації та систему вільної кооперації. Типову структуру першої ми бачимо в армії призовників, в якій підрозділи за різними ступенями підпорядкування мусять виконувати накази під загрозою смерті, отримують харчування, одяг і платню, встановлені рішенням командування; в той час як типову структуру іншої ми можемо побачити в спільноті виробників та торговців, які особисто домовляються про визначену плату в обмін на визначені

послуги, і можуть за бажанням, після належного повідомлення, залишити організацію, якщо вона їх не влаштує.”⁹¹

Отже, маємо альтернативу двох типів суспільних систем. З одного боку, *система вільної кооперації, договірний тип суспільної організації*. З іншого, *система примусової кооперації, мілітарний* (за зразком війська) *тип суспільної організації*. Інші філософи можуть вживати інші назви на позначенні приблизно цієї ж альтернативи. Наприклад, Карл Поппер говорить про *відкрите* та *закрите суспільства*. Дуже близький до цього смисл має звичне для нас протиставлення понять *демократії* (*ліберальної демократії*), з одного боку, та *авторитаризму* й *тоталітаризму*, з іншого.

3. Проблема соціальної справедливості. Обмінна та зрівнювальна справедливість. “Мінімальна держава” та соціалізм

Однією з найбільш впливових політичних ідей кількох останніх століть є ідея соціальної справедливості. Багато політичних мислителів будували проекти справедливого суспільства майбутнього. Багато людей присвячували своє життя боротьбі за здійснення таких проектів; і ще більше людей було знищено заради досягнення цієї мети. Тим не менше, сама ідея соціальної справедливості залишається доволі неясною. Схоже, що в словосполучення “соціальна справедливість” і “соціальна несправедливість” кожний вкладає власні інтуїтивно-емоційні реакції на різноманітні суспільні відносини, але нікому не вдалося знайти спільний знаменник для цих реакцій, який дозволив би визначити об’єктивні критерії соціальної справедливості/несправедливості.

Ідея соціальної справедливості/несправедливості тісно пов’язана з соціальною нерівністю. По суті, питання “Що таке соціальна справедливість?” є питанням про те, яка міра і які форми соціальної нерівності допустимі, морально виправдані або суспільно корисні.

В минулому (рабовласницьке, кастове, феодалне) суспільство було розділене на великі соціальні групи, за кожною з яких були закріплені (традицією, релігією, юридичними нормами) особливі права та обов’язки, що дуже відрізнялися за своїм обсягом. При цьому приналежність до відповідної групи (а отже володіння або неволодіння відповідними правами) визначалася народженням і не могла бути змінена окрім дуже рідкісних винятків. Така нерівність з

⁹¹ Спенсер Г. Личность и государство

часом стала викликати все більше обурення і все більше людей вважали її несправедливою. З переходом до ліберально-демократичної політичної системи цей різновид нерівності було поступово усунуто: усі громадяни визнаються рівними перед законом, мають одні й ті ж права та обов'язки.

Інший різновид нерівності, який у сучасному суспільстві викликає обурення і визнається несправедливим – расова, статева і т.п. дискримінація. В усіх цих випадках у сучасних демократичних суспільствах існує досить високий рівень згоди в розумінні того, що така нерівність є морально недопустимою, тобто несправедливою, – хоча, звичайно, існують проблеми з фактичним забезпеченням (а не лише юридичним визнанням) рівності.

Проте існує інший різновид нерівності, якому набагато важче дати однозначну оцінку – майнова нерівність.

Чи є справедливим, що деякі люди мають мільйони, а багато інших – ледве зводять кінці з кінцями або й голодують? Дитина з багатой родини має усі умови для того, щоб здобути добру освіту і зайняти високе соціальне становище, в той час як дитина з бідної родини, яка, можливо, має анітрохи не гірші природні задатки, хоч і має формально ті ж самі права, не має матеріальних можливостей їх реалізувати й зайняти гідне місце у суспільстві. Чи це справедливо? Чи винна ця дитина в тому, що вона народилася в бідній родині?

З іншого боку, якщо уявити суспільство, в якому майнова нерівність або її успадкування не буде допускатися, то це теж здається несправедливим. Адже здається, що справедливо, якщо людина, яка більше працює, або є більш талановитою, винахідливою, яка створює товари й послуги, яких потребує більше інших людей, і отримує, відповідно, більшу плату. Як має визначатися ця плата? У системі ринкової економіки кожний отримує за свою працю стільки, скільки інші готові за неї віддати. Одна людина добровільно віддає свою товари чи послуги за певну плату (за яку вона зможе купити відповідну кількість товарів і послуг інших людей), а інша, теж добровільно, віддає цю плату за ці товари й послуги. Це добровільний обмін, в якому кожний замість того, чого він потребує менше, отримує те, чого він потребує більше. Здається, що усе тут цілком справедливо. А хіба не справедливо те, що ми можемо передавати набуте нами майно і багатство нашим дітям? Тим не менше, в процесі таких начебто справедливих суспільних взаємодій утворюється та майнова нерівність, яка багатьом видається несправедливою.

Тож що справедливо: не втручатися в цей процес і дозволяти майновій нерівності зростати до якого завгодно рівня, чи відбирати якусь частину справедливо набутого майна в одних, багатших, щоб віддавати його іншим, біднішим?

Можемо побачити, що тут присутні дві різні концепції соціальної справедливості. Першу з них можемо назвати *обмінною справедливістю*: якщо має місце добровільний обмін товарів і послуг (опосередкований у сучасному суспільстві грошовою системою), то ніякої несправедливості немає. Другу можна назвати *зрівнювальною справедливістю*: якщо має місце майнова нерівність, нерівність соціального становища і фактично доступних можливостей, то це несправедливо.

Цим двом концепціям справедливості відповідають дві протилежні ідеології, концепції правильної (справедливої) суспільної системи.

Ідеї обмінної справедливості відповідає ідеологія, яку називають *laissez faire* або концепцією *мінімальної держави, держави-нічного сторожу*. Головні принципи цієї ідеології:

- економічна система має ґрунтуватися на приватній власності, свободі економічної діяльності, вільному обміні товарами й послугами (опосередкованому грошовою системою), – усі ці умови об'єднуються поняттям вільного ринку;
- функції держави мають бути мінімальними; вона має лише забезпечувати правопорядок, захищати приватну власність і життя людей від насильства, карати злочинців, шахраїв, вбивць і т.п.;
- зокрема, держава не повинна здійснювати економічної діяльності, а також не повинна здійснювати те, що звичайно називають соціальним захистом (тобто, вилучення грошей у громадян і суб'єктів економічної діяльності через оподаткування з наступним їх перерозподілом на користь найбідніших верств населення);
- економічна функція держави зводиться до забезпечення засобами правоохоронної системи умов для вільного обміну товарами й послугами, виконання договорів, захисту від злочинців і шахраїв тощо.

Ідеологію мінімальної держави часто ототожнюють з поняттям *лібералізму*. Проте загалом поняття лібералізму має більш широкий смисл; чимало людей, які вважають себе лібералами, не є прибічниками ідеології мінімальної держави. Тому слід розрізняти, з одного боку, лібералізм як ідеологію особистої свободи та, з іншого боку, ідеологію *laissez faire*, мінімальної держави.

Між лібералізмом як ідеологією особистої свободи та ідеєю вільного ринку справді існує тісний взаємозв'язок, який став особливо очевидним у ХХ столітті. Чимало філософів та економістів доводили, що особиста свобода в інших сферах (свобода слова, думки, зібрання тощо) неможлива без економічної свободи, що забезпечується системою вільного ринку (приватна власність, свобода економічної діяльності, вільний обмін товарами і послугами).

Переважна більшість людей, які вважають себе лібералами, визнають необхідність економічної свободи, що ґрунтується на приватній власності та системі вільного ринку. Вони визнають, що ця свобода важлива як сама по собі, так і як передумова інших свобод. З іншого боку, багато людей, які вважають себе лібералами, не є прибічниками концепції мінімальної держави, а допускають значно більше втручання держави в економічні процеси і, зокрема, досить високий рівень перерозподілу доходів через оподаткування і соціальні програми. Тобто, вони вважають, що в сучасному суспільстві потрібно досягати певного компромісу між обмінною та зрівнювальною справедливістю, системою вільного ринку та державного управління економікою.

Іноколи ідеологію мінімальної держави називають *економічним лібералізмом*, щоб відрізнити її від *правового (конституційного) лібералізму*, під яким розуміють верховенство права, розподіл влад, непорушність громадянських свобод і приватної власності, незалежний суд, гарантовані права меншості.

Ідеологію мінімальної держави також часто називають *лібертаріанством*, а її прибічників – *лібертаріанцями*, щоб відрізнити цю позицію від інших значень поняття лібералізму.

Протилежністю ідеології мінімальної держави є ідеологія *соціалізму (комунізму)*, яка апелює до ідеї зрівнювальної справедливості і прагне до встановлення суспільного ладу з економічною системою, що ґрунтується на *суспільній власності на засоби виробництва*. За соціалістичного ладу усі заводи, фабрики, магазини, банки і т.п. вважаються власністю усього народу (суспільства), а управління усією економічною системою здійснюється централізовано спеціальними державними плановими органами, які визначають, що, як і в якій кількості має вироблятися і розподілятися. Вся економічна система стає чимось на зразок величезної єдиної фабрики, в ній не існує конкуренції. Рівень доходів (заробітної плати) за різними видами праці визначається також державою відповідно до

увялень про соціальну справедливість або міркувань економічної доцільності.

Якщо ідеологія мінімальної держави тісно пов'язана (хоча й не повністю тотожна) з ідеологією індивідуалізму (лібералізму), то ідеологія соціалізму (комунізму) приблизно так само пов'язана з ідеологією холізму (колективізму). Дещо спрощено можна сказати, що соціалізм (комунізм) – це егалітарний (від equality – рівність) холізм.

Правда, тут теж, як і у випадку лібералізму, існує проблема багатозначності (або “розмитості” значення) поняття і пов'язаної з цим плутанини. Особливо у ХХ столітті, внаслідок еволюції європейських соціал-демократичних і соціалістичних партій в напрямку лібералізму (відхід від марксизму, визнання важливості забезпечення особистих прав і свобод, відмова від ідеї про повну ліквідацію приватної власності й вільного ринку з їх заміною на суспільну власність і економічну систему централізованого планування) соціалізм часто стали називати суспільні системи, які поєднують приватновласницькі і ринкові відносини з високою часткою в економіці державної власності і високим рівнем соціальних стандартів (які забезпечуються високим рівнем оподаткування). У цьому сенсі, зокрема, інколи говорять про “шведський соціалізм”. Далі ми будемо вживати поняття соціалізму у більш традиційному, вузькому й “жорсткому” сенсі, маючи на увазі *суспільний лад, економічна система якого ґрунтується на суспільній власності на засоби виробництва та централізованому плануванні*.

Привабливість ідеї соціалізму зумовлювалася багатьма різними чинниками, такими як важке соціально-економічне становище робітничих мас у ХІХ – першій половині ХХ ст.; співчуття до “знедолених і ображених” серед гуманітарно освіченої верстви інтелектуалів; романтизм інтелектуалів, мрії про ідеальне гармонійне суспільство майбутнього, зневага до буржуазного “світу торгашів і лавочників”; впливова серед інтелектуалів віра в можливість і потребу наукового опанування усієї дійсності, не лише природної, але й суспільної, як подолання “ринкової анархії” та її заміна на раціональну, наукову планову організацію усієї економічної діяльності; репутація марксизму як наукового вчення, що відкрило закони розвитку суспільства, які гарантують прихід на зміну капіталістичному суспільству експлуатації безкласового комуністичного „Царства Розуму й Свободи”.

Критика ідеалу і практики соціалізму (спробу реалізації якого було здійснено спочатку на території колишньої Російської імперії – в СРСР, а потім, під силовим контролем СРСР, і в країнах Східної

Європи) має два головні аспекти: економічний (проблема ефективності) та ціннісний (проблема свободи).

1) Критики соціалізму доводили, що система централізованого економічного планування на основі суспільної (фактично, державної) власності на засоби виробництва неспроможна забезпечити на достатньо високому рівні (який хоча б наближався до рівня розвинених ринкових економік) потреби споживачів та ефективність виробництва, – це неможливо без економічної конкуренції на основі приватної власності і прагнення максимізації прибутку.

В системі ринкової економіки потреби споживачів та ефективність виробництва забезпечуються тим, що кожний учасник економічного процесу намагається отримати найбільший прибуток, спрямовуючи виробничі ресурси на вироблення саме тієї продукції, в якій є найбільша потреба споживачів (попит) і використовуючи ці ресурси якомога ефективніше. Приватний капітал оперативно реагує на стан і зміни попиту і пропозиції, перетікає в ті сфери виробництва, де в ньому є найбільша потреба, спрямовується на виробництво тієї продукції, на яку є найбільший незадоволений попит, і максимально економічно використовує виробничі ресурси.

В соціалістичній системі усе має плануватися і контролюватися надскладною бюрократичною системою, яка нездатна оперативно відслідковувати наявні потреби споживачів (попит), організувати достатньо збалансоване й економічне постачання ресурсів для виробництва відповідних товарів і послуг, забезпечувати дієві економічні стимули для сумлінної праці робітникам та зацікавленість керівників підприємств у впровадженні технічних і технологічних вдосконалень. Як результат – неекономічне використання природних ресурсів, низький життєвий рівень (порівняно з розвиненими ринковими економіками), дуже бідний асортимент продукції, дефіцит потрібної продукції (на яку є попит) і перевиробництво непотрібної (що перевищує попит).

2) Задовго до більшовицької революції критики соціалістичної теорії передбачали, що спроби її втілення у життя призведуть до знищення особистої свободи.

Так, сучасник Маркса, російський анархіст Михайло Бакунін, писав, що справжньою метою марксистів є “повалення існуючої влади й порядків, щоб на їх руїнах заснувати свою власну диктатуру”, і передбачав, що марксистська “уявна народна держава буде не чим іншим як досить деспотичним управлінням народних мас новою і

вельми нечисленною аристократією дійсних або уявних вчених”. Вчення марксизму про “диктатуру пролетаріату” (насправді, диктатуру марксистської партії від мені пролетаріату) як “необхідний перехідний засіб для досягнення цілковитого народного звільнення” є оманною, оскільки “ніяка диктатура не може мати іншої мети крім увічнення самої себе, і що вона спроможна породити й виховати в народі, який її терпить, лише рабство; свобода може бути створена лише свободою...”

Український письменник і мислитель Іван Франко у статті “Що таке поступ?” (1905 р.) передбачав, що в марксистській народній державі “люди виростали б і жили би в такій залежності, під таким доглядом держави, про який тепер у найабсолютніших поліційних державах нема й мови”.

Пізніше, австрійський економіст і філософ Л. фон Мізес у ґрунтовній критиці теорії соціалізму пояснював, що знищення особистої свободи за соціалізму в СРСР не було результатом якогось спотворення марксистського вчення вождями більшовицької партії, а було неминучим наслідком основоположної для соціалізму ідеї ліквідації приватної власності на засоби виробництва:

“Свобода друку ілюзорна, коли уряд володіє та керує всіма паперовими фабриками, друкарнями та видавництвами і коли йому належить остаточне право вирішувати, що друкувати, а що не друкувати. Свобода зборів також неможлива, коли уряду належать усі зали. І точно так само з усіма іншими свободами. В один зі своїх світлих періодів Троцький⁹² ... побачив речі, якими вони є, і заявив: "У країні, де єдиним роботодавцем є держава, опозиція означає голодну смерть. Старий принцип: хто не працює, той не їсть, – був замінений новим: хто не кориться, той не їсть".”⁹³

4. Філософія історії. Циклічні та лінійні концепції історії. Історичний детермінізм та індетермінізм

Здавна люди намагалися зрозуміти історію (людства чи окремих цивілізацій) як якийсь *спрямований, наділений внутрішнім смислом* процес, що має початок, певні етапи розвитку і завершення, – можливо, з повторенням циклу. Прийнято розрізняти два типи

⁹² один з вождів партії більшовиків, який після здобуття влади Сталіним втік в еміграцію

⁹³ Мізес Л. Социализм

філософських концепцій історії – *лінійні* та *циклічні* – але в тих і інших можна побачити велику подібність: лінійні концепції вбачають в історії людства єдиний одиничний процес, що має початок, розвиток і кінець (при цьому початок і кінець є абсолютними); циклічні концепції вбачають в історії людства множинну процесів (циклів) з такою ж структурою. Важливою рисою обох поглядів є *історичний детермінізм*: в найважливіших загальних рисах хід і кінцевий результат історичного процесу визначений наперед і не залежить від людських зусиль.

Наприклад, згідно з класичними циклічними концепціями (Віко, Данілевський, Шпенглер, Гумільов) історія людства являє собою сукупність історій окремих великих культурних спільнот (цивілізацій), кожна з яких являє собою щось дуже подібне до живого організму і необхідно проходить в своєму розвитку етапи зародження, розвитку, розквіту, старіння і загибелі.

Багато лінійних концепцій історії (як, наприклад, в християнстві та марксизмі) розглядають історію людства як процес, що починається з деякого стану ідилії (едемський сад в християнстві, первісне безкласове суспільство), порушення цієї ідилії (гріхопадіння в християнстві, поява приватної власності і класового розшарування в марксизмі) започатковує власне історичний процес, і цей процес спрямований до відновлення первісної ідилії на вищому рівні (Царство Боже в християнстві, комуністичне безкласове суспільство в марксизмі) як до своєї кінцевої мети. (Цей же міф про давній “золотий вік” людства та його деградацію внаслідок появи приватної власності знаходимо у Платона і Руссо.)

Згідно з теорією Маркса, яку називають *історичним матеріалізмом* або *матеріалістичним розумінням історії* розвиток матеріальних виробничих сил (техніки й технології) детермінує розвиток суспільних відносин в економічній царині (матеріальні виробничі сили та економічні відносини утворюють “базис” суспільства), а ті, у свою чергу, детермінують розвиток відносин у царині політики, права, релігії (“надбудова”)⁹⁴, – таким чином, що

⁹⁴ У вступі до “Критики політичної економії” Маркс так сформулював квінтесенцію свого вчення:

“В процесі суспільного виробництва власного життя, люди неминуче вступають у певні відносини, що не залежать від їхньої волі – виробничі відносини, які відповідають даному ступеню розвитку їх матеріальних виробничих сил. Сукупність цих виробничих відносин утворює

кожне суспільство в своєму розвитку необхідно проходить певні стадії розвитку, які Маркс називав суспільно-економічними формаціями – первісна безкласова формація, класові формації рабовласництва, феодалізму і капіталізму, майбутня безкласова комуністична формація.

Обом цим концепціям (лінійній і циклічній) протистоїть *історичний індетермінізм* – погляд, згідно з яким розвиток історії не визначений наперед, а залежить від людських рішень та ідей; люди творять історію і те, якою вона буде, залежить від них самих; а отже, ми відповідальні за майбутнє.

Серед прибічників цієї позиції можемо згадати Карла Поппера, який наголошував на тому, що “розвиток нашого знання неможливо передбачити науковими засобами і, отже, майбутній хід нашої історії також непередбачуваний”, та іспанського філософа Хосе Ортегу-і-Гасета, який критикував панівну віру XIX - початку XX століть у те, що суспільний прогрес є закономірною необхідністю:

економічну структуру суспільства, реальний базис, на якому виникає юридична й політична надбудова, і якому відповідають певні форми суспільної свідомості. Спосіб виробництва матеріального життя зумовлює загальний процес соціального, політичного й інтелектуального життя. Не свідомість людей визначає їхнє буття, а навпаки, їхнє суспільне буття визначає їхню свідомість. На певному ступені свого розвитку матеріальні виробничі сили суспільства вступають у суперечність з існуючими виробничими відносинами або – висловлюючи те ж саме в юридичних термінах – з відносинами власності, всередині яких вони досі розвивалися. З форм розвитку виробничих сил ці відносини перетворюються на їхні пута. Тоді починається епоха соціальної революції. Зміни в економічному базисі ведуть раніше чи пізніше до перевороту в усій величезній надбудові.”

Пор., Людвіг фон Мізес:

“Ми можемо резюмувати марксистську доктрину наступним чином: Від самого початку існують "матеріальні виробничі сили", тобто технологічне обладнання людських виробничих зусиль, інструменти та механізми. Ніякі питання про їх походження не допускаються; вони є – і все; ми повинні припустити, що вони впали з неба. Ці матеріальні виробничі сили примушують людей вступати в певні виробничі відносини, які не залежать від їхньої волі. Ці виробничі відносини далі визначають правову та політичну надбудову суспільства, а також релігійні, художні та філософські ідеї.” (Мизес Л. Теория и история. – С.85)

“немає жодного певного прогресу, жодної еволюції, без загрози інволюції і регресу. Все можливе в історії - так само тріумфальний і необмежений прогрес, як і періодичний регрес. ... Цивілізацію ми не "знаходимо" навколо нас, вона не є самодостатня. Вона штучна і вимагає митця чи ремісника. Коли ви хочете використати вигоди цивілізації, але не ладні підтримувати цивілізації... ви розчаруетесь. В одну мить не стане цивілізації. Одна необережність, і, коли ви оглянетесь навкруги, все пішло з димом! ...чим більший поступ, тим більше він zagrożений...”⁹⁵

Слід звернути увагу на принципову відмінність в розумінні смислу *поняття історичної відповідальності* з точки зору детермінізму та індетермінізму. Детерміністи марксистського типу часто говорять про відповідальність *перед* історією, майбутнім, але не *за* майбутнє. З точки зору історичних детерміністів смисл історичної відповідальності полягає в тому, що майбутнє засудить тих, хто діяв не у згоді з ним (викине їх “на смітник історії”), з точки зору індетерміністів смисл історичної відповідальності в тому, що ми відповідаємо перед майбутніми поколіннями за те, що залишимо після себе.

Важливою є також відмінність у моральній позиції, що відповідає історичному індетермінізму та детермінізму. *Індетерміністи оцінюють історію і власні рішення, спрямовані у майбутнє, з точки зору звичайних моральних норм і цінностей. Детерміністи схильні підмінити моральність авторитетом історії.*

Згадаймо характерні висловлювання Гегеля (згідно теорії якого, історія є процесом саморозгортання Абсолютного Духу) “Світова Історія, в принципі, може цілком ігнорувати те коло, в якому лежить моральність... Світова Історія займає вищий плацдарм... Справи великих людей, Особистостей Світової Історії, виявляються виправданими... ..недоречні моральні вимоги не повинні протиставлятися справам та звершенням світового історичного значення.”

Не менш характерним є приклад марксизму. Маркс і його послідовники сповідували моральний релятивізм і навіть нігілізм. Так, у “Маніфесті комуністичної партії” (1847 р.) Маркс та Енгельс стверджували, що будь-яка мораль і моральні цінності є прикриттям інтересів панівного класу і засобом зміцнення класового панування. Розглядаючи можливе заперечення, що незважаючи на усі зміни в

⁹⁵ Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас. – С. 60-61, 67, 69.

моральній свідомості, сама мораль завжди залишалася, і, до того ж, залишалися такі вічні морально-ціннісні ідеї як ідея Свободи та Справедливості, Маркс та Енгельс відповідають: те, що “суспільна свідомість минулих часів, незважаючи на всі численні відмінності, зберігає певні спільні форми, або спільні ідеї” є відображенням факту, спільного для всіх минулих часів – експлуатації однієї частини суспільства іншою. Виходить, що на думку Маркса й Енгельса, в комуністичному суспільстві, де не буде експлуатації, не буде також *ніяких* моралі і права, а цінності Свободи й Справедливості для марксиста також є лише забобонами!⁹⁶

Але, якщо усі моральні цінності є лише забобонами і прикриттям інтересів панівного класу, то який сенс має вимога боротьби проти експлуатації за майбутнє комуністичне суспільство? Що мотивувало самих Маркса, Енгельса, Леніна та інших марксистських лідерів, які за своїм соціальним становищем були аж ніяк не пролетарями? Навряд чи доводиться сумніватися, що в основі соціалістичного руху і, зокрема, марксизму, лежать усе ж таки морально-ціннісні мотивації – співчуття до злидених робітників, ідея соціальної справедливості, образ майбутнього досконалого суспільства тощо. Проте теоретики марксизму цього не визнавали, заперечували й висміювали будь-яке моралізаторство. Ось як описує це Бертран Рассел:

“Маркс завжди відкидав будь-які етичні або гуманні причини, чому треба віддавати перевагу соціалізму і ставати на бік робітників, гадаючи, що цей бік не етично кращий, а просто бік, на який стає діалектика у своєму детермінованому русі. Маркс міг би сказати, що він не обстоює соціалізм, а провіщає його.”⁹⁷

Цю думку підтверджує і найближчий соратник Маркса, Фрідріх Енгельс (у співавторстві з яким Маркс написав добру половину своїх праць і який як ніхто інший зробив дуже багато для популяризації і розвитку марксизму). Енгельс пояснював, що Маркс ніколи не базував політичні вимоги на тому, що економічні факти перебувають у

⁹⁶ В.І.Ленін у зверненні до третього з’їзду комсомолу пояснював:

“Коли нам говорять про мораль, ми відповідаємо: для комуністів уся мораль полягає в міцній, згуртованій дисципліні та свідомій боротьбі мас проти експлуататорів. Ми не віримо у вічну мораль і ми викриваємо усі байки про мораль.”

⁹⁷ Рассел Б. Історія західної філософії. – С. 655.

суперечності з нашим почуттям моральності, оскільки це “не має прямого відношення до економіки”. Він базував їх

“на неминучій руйнації капіталістичного способу виробництва, яка щодня набуває розвитку на наших очах... Адже те, що в економічних термінах може бути формально некоректним, може разом з тим бути правильним з точки зору світової історії.”⁹⁸

Така позиція викликає ряд запитань: Якщо комунізм необхідно настане, і це визначається законами історії, то навіщо за нього боротися? Чи повинні ми “ставати на бік світової історії”, незалежно від того, чи ця історія веде до чогось доброго чи поганого? Чи закликали б Маркс і Енгельс боротися за майбутнє суспільство, якби відкрили “закон історії”, згідно з яким це суспільство буде не суспільством, в якому немає експлуатації, Царством Розуму і Свободи, а навпаки – суспільством посиленої експлуатації, Царством Невігластва і Рабства?

Маркс та Енгельс (і їх послідовники), слідом за своїм вчителем Гегелем, некритично зайняли позицію обожнення історії, яка стає для них найвищим, незаперечним, абсолютним авторитетом.⁹⁹ Ця позиція не витримує раціональної і моральної критики, а проте саме вона великою мірою пояснює привабливість і вплив марксизму. Дж.Себайн та Л.Торсон проводять цікаву аналогію:

“Історична необхідність у Гегеля і Маркса має менше спорідненості з науковими причиною і наслідком, ніж Воля Господня у кальвіністів. Подібно до останньої, Історія забезпечує марксиста-революціонера його покликанням, упевненістю в остаточному успіху, а то й відпущенням гріхів, скоєних в ім'я Історії. Отже, історична необхідність означає не просто причину і наслідок, чи бажаність, чи моральний обов'язок, а всі три разом – свого роду космічний імператив, що творить і провадить людський інтерес і людський розрахунок та робить їх своїми служниками. Однак, якщо кальвіністи називали це теологією, то гегельянці і марксистки називають це наукою.”¹⁰⁰

⁹⁸ Енгельс Ф. Передмова до “Злиденності філософії” К. Маркса

⁹⁹ І це всупереч відомій заяві самого Маркса про те, що історія – не якась жива істота, а діяльність живих людей, що переслідують свої цілі.

¹⁰⁰ Себайн, Торсон. Історія політичної думки. – С.656-657

Тема 5. Глобальні проблеми сучасності та перспективи розвитку

План

1. Основні глобальні проблеми сучасності. Римський клуб та ідея “суспільства збалансованого розвитку”
2. Глобалізація та антиглобалізм
3. Теорія стадій економічного розвитку і постіндустріальне (інформаційне) суспільство
4. Концепція “кінця історії Ф.Фукуями”
5. Проблеми міжцивілізаційних відносин у сучасному світі. Цивілізаційний підхід до розуміння історії. Концепція конфлікту цивілізацій С.Хантінгтона

1. Основні глобальні проблеми сучасності. Римський клуб та ідея “суспільства збалансованого розвитку”

Глобальні проблеми - проблеми планетарного масштабу, що стосуються людства в цілому.

До числа найважливіших глобальних проблем належать:

- загроза термоядерної війни;
- деградація екологічного середовища, загроза екологічної катастрофи;
- виснаження природних ресурсів;
- великий розрив у рівні економічного і культурного розвитку між розвинутими індустріальними (постіндустріальними) країнами Заходу та рештою світу;
- демографічна криза у країнах європейської культури та демографічний вибух у більшості інших країн;
- міжнародний тероризм

та ін.

На глобальному (світовому) рівні розвиток суспільства протягом кількох останніх століть характеризувався,

- з одного боку, швидким науковим і економічним прогресом (науково-технічна революція), збільшенням влади людини над природою, зростанням виробництва матеріальних благ, розширенням їх асортименту, швидким зростанням матеріального добробуту у розвинутих країнах;
- з іншого боку, зростанням розриву в економічному, науковому і культурному вимірах між цими країнами та переважною більшістю інших країн світу, деградацією екологічного

середовища, руйнуванням людиною природних умов власного життя, розвитком озброєння, створенням і застосуванням зброї масового винищення тощо.

Отже, має місце незбалансований розвиток: ті самі чинники, що зумовлюють позитивну соціально-економічну динаміку (особливо у розвинених країнах), породжують ряд проблем, які загрожують самому існуванню людства, можуть привести до планетарної катастрофи у досить недалекому майбутньому.

Необхідність подолання такого незбалансованого розвитку викликала дискусію на тему можливостей і шляхів формування нової соціальної системи - *суспільства збалансованого розвитку*.

Для подолання глобальних проблем необхідною є спільність, координація зусиль усіх країн світу. Проте, на сьогодні досягти такої координації в багатьох критичних питаннях не вдається. Головними причинами цього є великий розрив у рівні соціально-економічного розвитку між країнами Заходу та рештою світу, а також культурно-цивілізаційні відмінності.

Наприклад, пропозиції країн Заходу щодо встановлення максимально допустимих рівнів викидів шкідливих речовин на безпечному рівні не приймаються країнами, у яких зосереджені брудні виробництва і які перебувають у набагато гіршому економічному становищі. Вирубка екологічно дуже важливих для світу лісових масивів у Бразилії допускається урядом цієї країни, оскільки населення цієї країни швидко зростає і потребує місця для житла, - при цьому спроби урядів розвинених країн переконати уряд Бразилії зупинити цю вирубку розглядаються як неправомірні, оскільки в самих цих країнах густина населення значно вища, а частина незаселених, заповідних територій значно менша (реакція типу: “Ви у себе кілька століть тому вирубали що і як хотіли, розселилися де хотіли, - то яке ви маєте право тепер перешкоджати нам робити те саме?!”).

Інший приклад, що ілюструє вплив недовіри між країнами, які мають суттєві цивілізаційно-культурні відмінності: загроза ядерної катастрофи загострюється через прагнення деяких країн, які не мають ядерної зброї, “наздогнати” у цьому відношенні ядерні країни; при цьому саме це прагнення пов’язане з ворожістю до панівних країн світу, західної цивілізації і США, а зусилля останніх, спрямовані за запобігання поширенню ядерної зброї, кваліфікуються як імперіалізм (адже самі вони цю зброю мають). Міжнародний тероризм також, як правило, мотивується ворожнечею до західної цивілізації і виправдовує себе боротьбою проти західного (американського) імперіалізму.

Провідною міжнародною неурядовою організацією, яка займається дослідженням глобальних проблем, пошуком шляхів їх розв'язання, розробкою концепції суспільства збалансованого розвитку є **Римський клуб**. Ця організація була створена у 1968 р. на зустрічі 30 західноєвропейських вчених, бізнесменів, громадських діячів, які зібралися з метою неформального обговорення перспектив розвитку людства. Сьогодні її членами є понад 100 авторитетних діячів науки і культури із близько 50 країн. Члени клубу дотримуються різних світоглядних концепцій, але об'єднані спільним пошуком шляхів розв'язання глобальних проблем. За роки свого існування члени клубу виконали понад 15 фундаментальних досліджень перспектив розвитку сучасної цивілізації. Перший президент клубу А.Печчеї наголошував, що головна мета цієї організації - "сприяти тому, щоб люди якомога ясніше і глибше усвідомлювали труднощі людства". Практична мета - сприяти виробленню і реалізації політики, формуванню суспільних інститутів, які допомагали б виправленню сучасних кризових ситуацій.

2. Глобалізація та антиглобалізм

Глобалізація - процес зростання взаємозалежності людства, його перетворення на єдине ціле; виражається в тому, що життя кожної людини залежить від процесів, що відбуваються у найвіддаленіших куточках світу.

Процес глобалізації має багато аспектів, серед яких можна виділити:

- економічний аспект: ми маємо все більше можливостей споживати товари, що виробляються в інших країнах; постійно полегшуються процедури міжнародних економічних, фінансових операцій; створюється система міжнародного поділу праці, за якої різні країни спеціалізуються на виробництві різного роду товарів і послуг і обмінюються ними; економіка жодної країни не може обходитися без товарів і послуг, що виробляються в інших країнах;
- соціальний аспект - економічна конкуренція між різними країнами створює серйозні соціальні проблеми: перетікання капіталу в країни з нижчими соціальними стандартами (рівень оплати праці, вимоги щодо умов праці, величина соціальних виплат, що забезпечуються податками, тощо) веде до зростання безробіття в країнах з високими стандартами; загроза такого перетікання створює потужний тиск на соціальну систему таких країн в напрямку зниження соціальних стандартів;

- культурний аспект - з одного боку, зростання доступу до культурних здобутків інших країн; з іншого - засилля примітивної продукції індустрії розваг, “масової культури” іноземного (переважно американського, а у нас ще й російського (“шансон”)) виробництва, що сприймається багатьма як загроза власній національній культурі, загроза руйнації багатоманітності різних культур і їх розчинення у єдиній примітивній масовій культурі;
- інформаційний аспект - з одного боку, доступ до інформації з різних куточків світу (зокрема, через інтернет), з іншого - загроза національній безпеці країни, що створюється через потужний інформаційний вплив інших країн (в умовах України найбільш потужним є, очевидно, інформаційний вплив з боку Росії та США); зростання концентрації інформації у світовому масштабі у невеликій кількості компаній медіа-магнатів, загроза монополізації інформації і маніпуляції нею;
- екологічний аспект - екологічна ситуація в кожній країні залежить від забруднюючих викидів інших країн; загроза глобального потепління, “озонові дірки” тощо.

Антиглобалізм - громадський рух проти глобалізації або проти того характеру, який вона має зараз. (Деякі антиглобалісти погоджуються, що зростання економічних і культурних зв'язків між різними країнами, є, в принципі, об'єктивною необхідністю, проте їм не подобається, як саме воно відбувається.) Як правило, антиглобалісти вважають, що сучасні процеси глобалізації слугують інтересам невеличкої частини людства - політичної і економічної еліти західних країн, спрямовується цими інтересами і йде на шкоду решті людства. Демонстрації антиглобалістів найчастіше влаштовуються у Давосі - місці проведення наймасштабнішого світового економічного форуму, зібрання світової економічної і політичної еліти.

3. Теорія стадій економічного розвитку і постіндустріальне (інформаційне) суспільство

Починаючи з 1950-тих років на Заході стала популярною **теорія стадій економічного розвитку**, запропонована американським соціологом **Волт-Вілменом Ростоу**. В ній усі існуючі (в історії та сучасності) суспільства поділяються на традиційні, **аграрні** та сучасні, **індустріальні**. Процес історичного розвитку розглядається як еволюція від традиційних, аграрних, до сучасних, індустріальних суспільств.

Французький соціолог *Раймон Арон*, розвиваючи теорію стадій, визначив п'ять головних ознак індустріального суспільства:

- радикальна відокремленість підприємства від сім'ї;
- технологічний поділ праці;
- нагромадження капіталу й прогресивний характер економіки;
- суворий економічний розрахунок використання енергії та ресурсів;
- концентрація робочої сили на місцях трудової діяльності.

У 1970-ті роки, як розвиток теорії стадій, виникла **концепція постіндустріального суспільства**. Першим її сформулював американський соціолог *Даніел Белл* у праці “Прихід постіндустріального суспільства” (1973). Згідно з цією концепцією, сучасні високорозвинені суспільства переходять у нову стадію розвитку, для якої характерне домінування не сфери індустріального виробництва, а сфери послуг. Згідно з цією концепцією, *сучасні високорозвинені суспільства переходять у нову стадію розвитку, для якої характерне домінування не сфери індустріального виробництва, а сфери послуг*. Концепцію постіндустріального суспільства розвивали також французький соціолог Ален Турен (1974), американський соціолог Отто Тоффлер (“Третя хвиля”, 1980), Збігнев Бжезинський та ін.

Найчастіше постіндустріальне суспільство тлумачать як **інформаційне суспільство** - суспільство, в якому визначальну роль все більшою мірою відіграє інформація, знання та інформаційні технології. Наголошується на необхідності у такому суспільстві постійного, безперервного навчання протягом усього життя.

Деякі дослідники вважають, що у постіндустріальному суспільстві зникає праця як діяльність, що диктується зовнішньою матеріальною необхідністю, спрямована на отримання якихось матеріальних благ, а не задоволення від самого процесу роботи. Її місце займає творчість. У зв'язку з цим російський дослідник В.Іноземцев (“Розколота цивілізація”, 1999) характеризує постіндустріальне суспільство як **постекономічне**.

Разом з тим, деякі дослідники вважають, що перехід до постіндустріального суспільства породжує дуже гострі проблеми. Так, В.Іноземцев вважає, що такий перехід здійснюватиметься через “розкіл цивілізації”: лише США, Канада та західноєвропейські країни зможуть перейти в постіндустріальну стадію - усі інші країни приречені на хронічне відставання і перебування в індустріальній і аграрній стадії. Навіть шанси Японії оцінюються дуже низько (книгу написано відразу після великої фінансової кризи у Південно-Східній

Азії, яка, на думку Іноземцева, продемонструвала вичерпаність моделей “наздоганяючого розвитку”). Матиме місце міжнародний поділ праці між країнами: західні країни виконуватимуть функції інформаційно-технологічного забезпечення і управління, інші країни - промислового або аграрного виробництва. При цьому розрив між заходом і рештою світу буде поглиблюватися; перехід країни від індустріальної до постіндустріальної стадії стане неможливим, оскільки матиме місце постійне перетікання “мізків” у західні країни. Більше того, і в самих постіндустріальних країнах відбудеться соціальний розкіл, так що власне “творчість” і пов’язаний з нею високий рівень матеріального забезпечення і якісна освіта будуть доступні лише незначній меншості, еліті західних країн. На думку Іноземцева, такий розвиток подій є неминучим, його ніяк не можливо змінити, - залишається лише сподіватися, що з часом, коли постіндустріальне суспільство набуде зрілості, у ньому виникнуть якісь нові (на сьогодні непередбачувані) можливості подолання цих розколів.

Узагальнюючи праці різних західних авторів, Е.Гіденс виділяє такі головні ознаки постіндустріального суспільства:

- зростання числа професій у сфері обслуговування за рахунок робочих місць, на яких виробляються мат. блага, чисельне переважання і зростання відносної чисельності “білих комірців”,
- головний стратегічний ресурс суспільства - продукування і управління знанням, інформацією,
- провідні соціальні групи: науковці, програмісти, економісти, інженери тощо,
- зміни в робочій етиці: люди вільніші в творчості й реалізації на робочому місці і поза ним.

Деякі дослідники скептично оцінюють ідею постіндустріального суспільства. Головні їх аргументи (за Е.Гіденсом) такі:

- тенденція до зростання зайнятості у сфері послуг швидшими темпами, аніж у сфері матеріального виробництва - зовсім не нове явище; вона прослідковується ще з початку ХІХ ст.; при цьому зростання зайнятості у сфері послуг відбувається за рахунок зменшення зайнятості у сільському господарстві, а не в промисловості;
- сектор послуг є неоднорідним, багато послуг мають в основі фізичну або рутинну працю;
- велика частина сфери послуг обслуговує виробництво матеріальних благ,

- концепція постіндустріального суспільства стоїть на квазімарксистських позиціях: вона виходить з домінування економічних чинників над усіма іншими сферами суспільного життя.

4. Концепція “кінця історії” Ф.Фукуями

Розпад радянської соціалістичної системи на межі 1980-х-1990-х років означав найрадикальнішу зміну міжнародної політичної системи. Західні філософи і вчені намагалися осмислити цю зміну, з'ясувати суть нових глобальних політичних реалій, перспективи їх подальшого розвитку. Одна з найбільш відомих праць на цю тему - стаття американського автора Френсіса Фукуями “Кінець історії?” (1989 р.) і його книга “Кінець історії та остання людина” (1992 р.).

Автор обґрунтовує думку, що зникнення соціалістичної системи означає остаточну перемогу капіталізму і лібералізму у світі.

Це не означає швидкого зникнення усіх тоталітарних і авторитарних режимів. На думку Фукуями, такі режими існуватимуть в різних куточках світу ще довго, можливе навіть виникнення в окремих країнах нових таких режимів, проте в цілому ситуація у світі буде під контролем ліберально-демократичних країн Європи і Північної Америки, і розвиватиметься, хоч і повільно, в бік лібералізації.

Усі ідеології ХХ століття, що намагалися кинути виклик ліберальній капіталістичній системі, - насамперед, соціалізм, а півстоліттям раніше - фашизм, - зазнали поразки і скомпрометували себе. У першій половині ХХ століття ліберальна капіталістична система перебувала у кризі і, здавалося, от-от мала бути зруйнована потужними колективістськими тоталітарними рухами. Наприкінці ХХ століття ця система переконливо довела свою спроможність ефективно вирішувати соціально-економічні проблеми, забезпечувати постійне зростання добробуту.

На сьогодні не існує жодної політичної ідеології, яка користувалася б достатнім впливом в європейських чи американських країнах і могла б кинути виклик лібералізму, як це зробив марксизм напочатку ХХ століття. В міжнародній системі альянс європейських та північноамериканських держав також є безсумнівним господарем становища. Не видно ніякої сили, що могла б поставити під загрозу новий світовий порядок, що встановлюється після 1990-х років і для якого характерне безумовне домінування ліберальних капіталістичних країн.

З усього цього Фукуяма робить такий висновок: “Тріумф Заходу, західної *ідеї* очевидний насамперед тому, що не залишилося ніяких життєздатних альтернатив лібералізму... Те, чому ми, ймовірно, є свідками, - не просто кінець холодної війни або чергового періоду післявоєнної історії, але кінець історії як такої, завершення ідеологічної еволюція людства в універсалізації західної ліберальної демократії як остаточної форми правління.”

Проте, в цьому начебто оптимістичному висновку Фукуяма вбачає і негативні аспекти: “Кінець історії сумний. Боротьба за визнання, готовність ризикувати життям заради чисто абстрактної мети, ідеологічна боротьба, що вимагає відваги, уяви й ідеалізму, - замість усього цього - економічний розрахунок, нескінченні технічні проблеми, турбота про екологію і задоволення витончених запитів споживача. У постісторичний період немає ні мистецтва, ні філософії; є лише музей людської історії, що ретельно оберігається. Я відчуваю в самому собі і зауважую в оточуючих ностальгію за тим часом, коли історія існувала. Якийсь час ця ностальгія усе ще буде підпитувати суперництво і конфлікт. Визнаючи неминучість постісторичного світу, я відчуваю дуже суперечливі почуття до цивілізації, створеної в Європі після 1945 року, з її північноатлантичною й азіатською гілками. Можливо, саме ця перспектива багатоміліардної нудьги змусить історію взяти ще один, новий старт?”

5. Проблеми міжцивілізаційних відносин у сучасному світі. Цивілізаційний підхід до розуміння історії. Концепція конфлікту цивілізацій С.Гантінгтона

Міжнародні події останніх двох десятиліть насправді дуже мало нагадують змальовану Фукуямою картину кінця історії і глобального тріумфу лібералізму. Частота і гострота міжнародних конфліктів не лише не зменшилися, але й зросли; спостерігається спалах націоналізму і релігійного фундаменталізму; спроможність “заходу” утримувати міжнародну ситуацію під контролем усе більше ставиться під сумнів. Замість протистояння двох систем (капіталістичної і соціалістичної), на передній план у світовій політиці вийшли конфлікти і зіткнення інтересів великих культурно-цивілізаційних утворень - західна цивілізація, арабський світ, Китай, Росія тощо. Внаслідок цього посилюється інтерес до історико-філософських теорій, що перебувають у руслі цивілізаційного підходу.

Основоположником цивілізаційного підходу можна вважати російського філософа XIX ст. Миколу Данілевського. В праці “Росія та Європа” (1871 р.) Данілевський висунув теорію, згідно з якою історія являє собою процес виникнення, розвитку й занепаду великих суспільних організмів - культурно-історичних типів або цивілізацій. Ці цивілізації, подібно до будь-яких організмів, проходять життєвий цикл народження, дитинства, зрілості, старості й смерті. В історії Данілевський виділяв такі цивілізації: єгипетську, китайську, асировавілоно-фінікійську, індійську, іранську, єврейську, грецьку, римську, аравійську, германо-романську (європейську) та слов’янську (російську). Данілевський заперечував універсалізм західної цивілізації і стверджував, що кожна цивілізація має власні унікальні задатки, які вони мають реалізувати у процесі свого розвитку. Проте, Данілевський насправді далекий від того, щоб визнавати рівноцінність цивілізацій. Він виділяє чотири напрямки культурно-історичної діяльності (релігійний, мистецький, політичний і соціально-економічний) і стверджує, що лише російсько-слов’янська цивілізація виявляє здібності в усіх чотирьох напрямках, тоді як усі інші цивілізації здатні лише до деяких із них. Таким чином, Данілевський заперечує європейську ідею єдиної цивілізації, щоб натомість проголосити вищість російської цивілізації.

Теорія цивілізацій набула великої популярності в Європі завдяки праці німецького філософа Освальда Шпенглера “Занепад Європи” (1922 р.), в якій розвивається теорія про існування великих культурних організмів, що проходять певний цикл життєдіяльності (народжуються, розвиваються, старіють, помирають). Ця книга містила багато цікавих спостережень щодо різних культур минулого і сучасності. Шпенглер заперечував існування будь-якого суттєвого впливу і спадкоємності між цивілізаціями (наприклад, між античною цивілізацією Греції і Риму та сучасною європейською цивілізацією), вважав, що кожна цивілізація розвивається цілком незалежно одна від одної. Він також стверджував (як і Данілевський), що європейська культура вичерпала себе, перебуває у стадії старіння, занепаду, натомість майбутнє - за молодією російською культурою, - ідея, що набула великого резонансу на тлі труднощів, які переживала Європа після першої світової війни, та російської більшовицької революції, з якою багато європейських інтелектуалів пов’язували великі надії.

Відомий англійський історик і філософ Арнольд Тойнбі розвивав теорію цивілізацій у дванадцятитомній праці “Дослідження історії” (1933-1939 рр.). При цьому він відійшов від спрощено-біологічного

розуміння природи цивілізацій, відмовився від ідеї про загибель цивілізацій як наслідок природно-неминучого старіння. Згідно з його теорією в процесі життя цивілізації постійно виникають різноманітні проблеми, зовнішні і внутрішні “виклики”, що загрожують цій цивілізації, і цивілізація існує доти, доки їй вдається розв’язувати ці проблеми, давати “відповіді” на ці “виклики”. Тойнбі визнавав існування взаємних впливів між цивілізаціями і ввів у теорію цивілізацій універсалістський елемент: він припускав, що рух історії спрямований від багатоманітності цивілізацій до єдності людства, і пов’язував перспективу зближення народів і цивілізацій у світових релігіях.

Російський історик і філософ Микола Гумільов в праці “Етногенез і біосфера Землі” розвивав теорію цивілізацій у природничо-біологічному руслі, висунувши гіпотезу про зв’язок виникнення цивілізацій з якимось невідомим опроміненням відповідних територій та про існування особливих біополів, що відрізняються за частотою у людей з різних цивілізацій. Він також встановив “нормальну” тривалість життя цивілізацій - близько 1200 років, яка, проте, може суттєво скорочуватися або подовжуватися через зовнішні впливи. Гумільов протиставляв молоду російську і старіючу західну цивілізацію, вважаючи, що між ними має місце природна антипатія, зумовлена несприятливим відношенням частот їх біополів.

Найбільш відома сучасна цивілізаційна концепція була запропонована американцем Семюелем Гантінгтоном у статті “Протистояння цивілізацій?” (1993 р.) та книзі “Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку” (1996 р.). Теорія Гантінгтона, на відміну від своїх попередниць, не ґрунтується на біологічних аналогіях, не абсолютизує міжцивілізаційні відмінності і не претендує на пояснення усієї історії. Свою теорію Гантінгтон розглядає лише як ефективний засіб *трактування глобальної політики після “холодної війни”*:

“Глобальна політика почала формуватися уздовж нових ліній - культурних... Люди визначають себе з точки зору походження, релігії, мови, історії, цінностей, звичаїв та інститутів. Вони ідентифікують себе з культурними групами: племенами, етнічними групами, релігійними спільнотами, націями і - на найширшому рівні - цивілізаціями. ...культура і культурні ідентичності (на найширшому рівні вони становлять собою цивілізаційні ідентичності) визначають моделі згуртованості, дезінтеграції і

конфлікту. Головні питання на порядку денному міжнародної спільноти пов'язані з відмінностями між цивілізаціями. Цивілізація - найвища культурна спільність людей і найширший рівень культурної ідентифікації... Зростання міри розділення людей у всьому світі за культурною характеристикою означає, що все більшої ваги набувають конфлікти між культурними групами. Цивілізації - це культурні цілості найширшого рівня, тому центральне місце у глобальній політиці посідають конфлікти між різними цивілізаціями.”

Гантінгтон виділяє такі основні сучасні цивілізації: західна, латиноамериканська, африканська, ісламська, сінська, індуська, православна, японська. Існують також неосновні цивілізації: буддистська, єврейська та ін.

За своїм цивілізаційним статусом усі країни можна розділити на країни-учасниці, стрижневі держави, країни-одинаки, розколені країни, розірвані країни. Стрижневі держави відіграють головну роль в кожній цивілізації. Західна цивілізація має два стрижні - США і франко-німецький стрижень, стрижневою державою православної цивілізації є Росія, сінської - Китай, арабська цивілізація не має стрижневої держави. Країни-одинаки самі являють собою міні-цивілізації. Розколені країни - це країни, в яких великі групи належать до різних цивілізацій (до їх числа Гантінгтон відносить і Україну). Розірвані країни - країни, еліти яких намагаються змінити цивілізаційну ідентичність (спроби вестернізації Туреччини у XX столітті, або Росії у XVIII-XIX ст.).

Культурна спільність визначається багатьма різними елементами - мовою, способом життя та ін., проте для визначення цивілізацій найважливішою є релігія. Найбільш яскравим прикладом цього у сучасному світі є мусульманське релігійне Відродження.

У подіях останніх десятиліть Гантінгтон вбачає тенденцію до зростання згуртованості всередині незахідних цивілізацій, їх протиставлення себе “заходу”, поступове послаблення впливу західної цивілізації:

“Зараз панування Заходу незаперечне, і він залишиться номером один у плані могутності і впливу й у XXI столітті. Проте, в балансі влади між цивілізаціями відбуваються поступові, невідворотні і фундаментальні зміни, й могутність Заходу в порівнянні з іншими цивілізаціями знижуватиметься і надалі. ...велика частина його могутності просто “випарується”, а залишок розсіється за

регіональною ознакою між декількома основними цивілізаціями і їх стрижневими державами. Найбільше зростання могутності припадає на азійські цивілізації (і так продовжуватиметься надалі), де Китай поступово вимальовується як суспільство, що, швидше за все, кине виклик Заходу в боротьбі за глобальне панування. Ці зсуви у співвідношенні влади між цивілізаціями ведуть і будуть продовжувати вести до відродження і зростання культурної впевненості в собі не-західних суспільств, а також до зростаючого відкидання західної культури.”

Гантінгтон вважає, що в цих умовах “заходу” слід відмовитися від спроб підтримки ліберально-демократичних цінностей і політичних інституцій у країнах інших цивілізацій, віддати контроль над цими країнами стрижневим державам цих цивілізацій і зосередитися на зміцненні власної цивілізаційної ідентичності. Лише таким чином, на його думку, можливо досягти відносної стабільності і миру у новій геополітичній реальності, яка є такою, що “у кожному регіоні, що має домінуючу державу, досягнення і підтримання миру можливе лише за умови головування цієї держави”, “регіональний вплив набуває ознак відповідальності та легітимності, якщо він здійснюється стрижневими державами стосовно інших членів своєї цивілізації”. Тому має виникнути новий світовий порядок - “світ, у якому стрижневі держави відіграють провідну чи домінуючу роль” - “світ, поділений на сфери впливу”.

При цьому поділ світу на сфери впливу Гантінгтон здійснює на релігійній основі, не цікавлячись бажанням тих або інших країн. Так, західна цивілізація визначається як протестантсько-католицька; якби західні політики слідували рекомендаціям Гантінгона, то вони передали б у сферу впливу Росії не лише Україну і Грузію, але й чимало країн, які зараз уже є членами Європейського Союзу – Грецію, Румунію, Болгарію та ін.

Загалом же, дуже сумнівно, що добровільна здача “заходом” своїх провідних позицій у світовій політиці, відмова від підтримки демократичних процесів в інших країнах і від тиску на недемократичні країни, сприятиме встановленню миру й цивілізованих міжнародних відносин. Скоріше, це буде сприйнято противниками західної цивілізації як ознака її слабкості і заохотить спроби цією слабкістю скористатися.

Список використаних та рекомендованих джерел

1. Аантус К. Головна течія у психології та гуманістична альтернатива // Гуманістична психологія: Антологія: У 3-х т. – Т. 1: Гуманістичні підходи в західній психології ХХ ст. – К.: Пульсари, 2001. – С. 23-36.
2. Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков и до наших дней: В 4 т. – Санкт-Петербург: Пневма, 2001-2003.
3. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. – Москва: Академия, 1999. – 786 с.
4. Берлин И. Назначение философии // Вопросы философии. – 1999. – №5. – С.91-98.
5. Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
6. Вебер М. Протестантська етика та дух капіталізму. – К.: Основи, 1995. – 332 с.
7. Виндельбанд В. История новой философии. В 2-х т. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2000.
8. Гантінгтон С. Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку. – Львів : Кальварія, 2006 . – 472 с.
9. Горський В.С. Історія української філософії. – К.: Наукова думка, 2001. – 376 с.
10. Гроссман В. Життя і доля. – К.: Дніпро, 1991. – 831 с.
11. Гроф С. Величайшее путешествие: сознание и тайна смерти. – М.: АСТ, 2008. – 475 с.
12. Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – СПб.: Кристалл. – 2001. – 642 с.
13. Гіденс Е. Соціологія. – К.: Основи, 1999. – 726 с.
14. Данилевский Н. Россия и Европа. – М. Книга, 1991. – 574 с.
15. Достоевский Ф. Братья Карамазовы. – К.: Борисфен, 1994. – Т.1.
16. Достоевский Ф. Дневник писателя. 1976 г. // Достоевский Ф. Полное собрание сочинений: В 30-ти т. – Л.: Наука, 1982. – Т. 24.
17. Енгельс Ф. Анти-Дюрінг // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – К.: Політвидав України, 1965. – Т. 20. – С. 3-318.
18. Енгельс Ф. Людвіг Фейербах та кінець німецької класичної філософії. // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – К.: Політвидав України, 1964. – Т. 21. – С. 269-317.
19. Иноземцев В. Расколотаая цивилизация. – Москва: Academia-Наука, 1999. – 724 с.
20. Кант И. Критика практичного розуму. – К.: Юніверс, 2004. – 240 с.
21. Кант И. Критика чистого розуму. – К.: Юніверс, 2000. – 504 с.
22. Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980.
23. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. – М.: ЧОРО, 1994. – Т. 8. – С. 29-37.

24. Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера: Пер. з нім. – К.: Тандем, 2002. – 584 с.
25. Колаковський Л. Міні-лекції на макси-теми. – К.: Основи, 1999. – 133 с.
26. Колаковський Л. Мої правильні погляди на все. – К.: Вид. дім “Києво-Могилянська акад.”, 2005. – 280 с.
27. Кун Т. Структура наукових революцій. – К.: Port-Royal, 2001. – 226 с.
28. Кун Т. Логика открытия или психология исследования? // Философия науки. Выпуск 3. Проблемы анализа знания. – М., 1997. – С. 20-48.
29. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993.
30. Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки. – М.: Академпроект, 2008. – 475 с.
31. Лоу С. Философские истории. – М.: АСТ, 2007. – 280 с.
32. Лоу С. Философский тренинг. – М.: АСТ, 2007. – 352 с.
33. Маркс К., Энгельс Ф. К критике политической экономии // Собр. соч., изд. 2. Т. 13. – М.: Политиздат, 1959. – 771 с.
34. Маркс К., Ницше философии, Маркс К., Энгельс Ф., Соч., 2 изд. Т. 4.– М.: Политиздат, 1958. – 658 с.
35. Мизес Л. Социализм. – М.: Catallaxy, 1994. – 416 с.
36. Мизес Л. Теория и история. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2001. – 295 с.
37. Монтень М. Проби. У 3-х кн. – К.: Дух-і-літера, 2005.
38. Нестеренко В.Г. Вступ до філософії: онтологія людини. – К.: Абрис, 1995. – 336 с.
39. Ницше Ф. Веселая наука. – М.: Азбука-Классика, 2007. – 352 с.
40. Ницше Ф. Так казав Заратустра. – К.: Основи, Дніпро, 1993. – 415 с.
41. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас // Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори. – К.: Основи, 1994. – С. 15-139.
42. Паскаль Б. Мысли. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. – 590 с.
43. Платон. Держава. – К.: Основи, 2000. – 355 с.
44. Платон. Діалоги. – К.: Основи, 1999. – 395 с.
45. Платон. Законы. // Государство. Законы. Политик. – М.: Мысль, 1998. – С. 383-716.
46. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги: У 2 т. – К.: Основи, 1994.
47. Поппер К. Злиденність історизму. – К.: Абрис, 1994. – 192 с.
48. Поппер К. Как я понимаю философию // Поппер К. Все люди – философы. – М.: УРСС, 2003. – С.9-22.
49. Поппер К. Логика научного исследования. – М.: Республика, 2004. – 447 с.
50. Поппер К. Предположения и опровержения. – М.: АСТ, Ермак, 2004. – 638 с.
51. Рассел Б. Історія західної філософії. – К.: Основи, 1995. – 759 с.
52. Себайн Дж.Г. Історія політичної думки. – К.: Основи, 1997. – 838 с.
53. Сенека. Моральні листи до Луцілія. – К.: Основи, 1999. – 603 с.
54. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2001. – 800 с.
55. Сковорода Г. Твори. У 2 т. – К.: Обереги, 1994.

56. Скратон Р. Коротка історія новітньої філософії. – К.: Основи, 1998. – 331 с.
57. Спенсер Г. Личность и государство. – Челябинск: Социум, 2006. – 205 с.
58. Стретерн П. Кьеркегор за 90 минут. – М.: АСТ; Астрель, 2004. – 93 с.
59. Тойнбі А. Дослідження історії. У 2-х т. – К.: Основи, 1995.
60. Толстой Л.Н. Смерть Ивана Ильича // Толстой Л.Н. Воскресение. Повести и рассказы. – М.: Худож. лит., 1984. – С.259-288.
61. Тоффлер Е. Третья хвиля. – К.: Всесвіт, 2000. – 480 с.
62. Трач Р. Нігілізм як виклик... // Гуманістична психологія. – Т.2. – К.: Пульсари, 2005. – С.24, 19-20.
63. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. – М.: “Символ”, “Мартос”, 1997. – 414 с.
64. Фейерабенд П. Против метода. – М.: АСТ, 2007. – 413 с.
65. Філософія / Причепій Є.М., Черній А.М., Гвоздецький В.Д., Чекаль Л.А. – К.: Академія, 2001. – 576 с.
66. Філософія: світ людини / В.Г.Табачковський, М.О.Булатов, Н.В.Хамітов та ін. – К.: Либідь, 2004. – 432 с.
67. Философия. Уч. пос. // Под ред. Кохановского В.П. –М.: 2003. – 576 с.
68. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – 744 с.
69. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
70. Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда. – М.: АСТ, 2004. – 448 с.
71. Фромм Э. Здоровое общество. – М.: АСТ, 2015. – 448 с.
72. Фромм Э. Иметь или быть. – М.: "АСТ", 2010. – 314 с.
73. Фромм Э. Человек для себя. – Мн.: Коллегиум, 1992. – 253 с.
74. Фромм Э. Искусство любить. – М.: Педагогика, 1990. – 160 с.
75. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 134–148.
76. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М.: АСТ, 2007. – 588 с.
77. Хайек Ф. Контрреволюция науки. Этюды о злоупотреблении разумом. – М.: Фонд "Либеральная миссия", ОГИ, 2003. – 288 с.
78. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – №1. – С. 33-48.
79. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М.: Прогресс, 1992. – 576 с.
80. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – М.: Харвест, 2007. – 848 с.
81. Шпенглер О. Закат Европы. – М.: Мысль, 1993. – 672 с.
82. Эпикур // Антология мировой философии. Античность. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, 2001. – С.482-542.
83. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. – М.: Класс, 2005. – 576 с.
84. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – 527 с.
85. Chalmers D. The Conscious Mind. – New York: Oxford University Press, 1996.
86. Chalmers D. Facing Up to the Problem of Consciousness. // Journal of Consciousness Studies, 2(3), 1995.

87. Nagel T. What is it like to be a bat? // *Philosophical Review*. – Vol. 82. – 1974. – pp. 435-450.
88. Notturmo M. *Science and the Open Society*. – Central European University Press, 2000. – 287 p.
89. Searle J. *Minds, Brains and Programs* // *The Behavioral and Brain Sciences*. – Vol. 3. – 1980. – pp. 417-424.

Сепетий Дмитро Петрович

Основні проблеми філософії

Курс лекцій

Навчальний посібник

Умовн. друк. арк. 6,5.