

ЛЮДИНА. СВІТ. СУСПІЛЬСТВО

**(ДО 175-РІЧЧЯ
ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ)**

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2009

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(21–22 КВІТНЯ 2009 РОКУ)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА III

Редакційна колегія: **А.Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України (голова); **С.В. Руденко**, канд. філос. наук (відп. секр.); **І.С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **В.Ф. Цвях**, д-р політ. наук, проф.; **А.М. Лой**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Лубський**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **А.О. Приятельчук**, канд. філос. наук, доц.; **М.Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **П.П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Ярошовець**, д-р філос. наук, проф.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 6 від 30 березня 2009 року)*

Людина. Світ. Суспільство (до 175-річчя філософського факультету). Дні науки філософського факультету – 2009 : Міжнар. наук. конф. (21–22 квітня 2009 року) : Матеріали доп. та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2009. – Ч. III. – 147 с.

Адреса редакційної колегії: 01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; ☎ (38044) 239 31 94

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

Секція "ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ"

Підсекція 1

*А.Н. Абдрахманов, студ., МГУ им. М. Ломоносова, Москва**
arhe@inbox.ru

ОБОСНОВАНИЕ ЗНАНИЯ В КОММУНИКАТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ

Обоснование знания можно отнести к характерной черте любой философской работы. Философия, обращаясь к вопросу обоснования, решает тем самым проблему допустимости притязаний разума на знание, на его достоверность и истинность. Задача философии не только выстроить логическое доказательство, убедить с помощью дедуктивных средств, но, в первую очередь, найти предельно общее основание для знания.

В качестве ведущей программы обоснования знания в классической философии выступили разные трактовки трансцендентализма. Трансцендентализм выдвинул идею о том, что можно убедиться в необходимости определенных познавательных операций, которые "до опыта" уже осуществляются по некоторым правилам. Демонстрация данного способа обоснования была осуществлена Кантом в "Критике чистого разума".

Однако философия XX века подвергла пересмотру кантовское понятие трансцендентального субъекта. Критика заключалась в отказе от понимания знания как представления, где познающий субъект противостоит миру объектов и воспроизводит последний в своем знании. Вместе с тем уходит в прошлое автономия теоретического мышления; в поле зрения философии попадают внешние с точки зрения классики эффекты мышления: язык, социальная практика, властные отношения, сексуальность. В этом ключе возник вопрос обоснования знания с учетом деятельностного, речевого и других измерений бытия человека. Свой вариант ответа на этот вопрос дала немецкая коммуникативная философия (К.-О. Апель, Ю. Хабермас).

Возможность обоснования за рамками классики К.-О. Апель видит в "трансформации философии" путем перехода от понятия "трансцендентального субъекта" к понятию "коммуницирующего сообщества". Коммуникативная общность, взятая Апелем за основу, является фундаментом всех человеческих мыслей и действий. Все процессы мышления базируются на коммуникативной связи индивида с сообществом, посредством которой только и возможен процесс понимания. Именно в понимании, рождается

* Рецензент – В.Е. Дмитриев, канд. филос. наук, мл. науч. сотр.

сообщество, обуславливающее все формы общественного сознания. Познающее Я в первую очередь является Я коммуницирующим.

"Отправляясь от Канта, можно заявить: в "синтезе апперцепции", где Я одновременно полагает свой предмет, и самого себя в качестве мыслящего, Я в то же время совпадает с трансцендентальным коммуникативным сообществом, каковое одно в состоянии подтвердить смысловую значимость собственного само- и миропознания", – пишет Апель [*Апель Карл-Отто. Трансформация философии.* – М., 2001. – С. 193]. Такая трансформация процессов мышления дала возможность Апелью модифицировать трансцендентальный модус обоснования: трансформация философии исходит из априори коммуникативного сообщества, то есть до всякого мышления априорно должно существовать сообщество понимающих (и аргументирующих), а каждый субъект, участвующий в "языковой игре", в процессе социализации получает коммуникативную компетенцию как возможность принятия и развития знания.

Последователь Апеля Ю. Хабермас в программе обоснования знания не ограничивается понятием "сообщества понимающих". Поскольку обмен информацией индивидуален, значим только для одного из взаимодействующих субъектов, Хабермас посчитал нужным ввести понятие дискурса как гаранта достижения взаимопонимания между субъектами в конкретной ситуации.

Понятие дискурса встраивается на места трансцендентальных понятий, пытается играть их роль. Но дискурс не монолитен, а фрагментарен. Формирование множества дискурсов, по мнению Хабермаса, происходило в связи отказом от разума, центрированного вокруг субъекта, заменой его на разум в каждой конкретной ситуации [*Хабермас Юрген. Политические работы.* – М., 2005. – С. 236].

Хабермас выделяет пять основных видов дискурса: теоретический, практический, эстетический, терапевтический, объясняющий, – которые в границах коммуникативной философии являются соизмеримыми, т.е. содержащие возможность взаимопонимания.

Как становится видно, не существует абсолютного обоснования. "Однако же, если нет такого разума, который был бы в состоянии возвыситься над собственным контекстом, то и философ, предлагающий образ, не в праве притязать на точку зрения, которая позволит ему обозреть эти дискурсы", – пишет Хабермас [Там же. – С. 260]. В рамках единого контекста обоснование возможно, оно сводится к согласию аргументирующих субъектов, включенных в дискурс. Получается, что консенсус становится приоритетнее всех возможных метадискурсов, мир сообщества первичен по отношению к миру значения. Одним словом, практическая направленность дискурса является важнейшей его характеристикой.

Оказывается, что обоснование знания в рамках коммуникативной философии не есть программа, основанная на некоторых априорных принципах, а обоснование самих принципов в процессе коммуникации. И истина, и коммуникативное сообщество, положенные в качестве априорной основы индивида, позволяют ему рефлексировать в границах трансцендентальных пространств. Коммуникативный проект рассматривает проблему обоснования включенную в социально-прагматический контекст.

Однако при оценке коммуникативной теории обоснования встает ряд закономерных вопросов: в рамках какого из дискурсов (контекстов) происходит выделение этих самих дискурсов, насколько можно считать его обоснованным, и будет ли признание обоснованности этого деления означать своего рода превосходство одного дискурса над другим? Поскольку метадискурса не существует, под вопрос попадает легитимность построения рациональной теории коммуникации.

Н.А. Артеменко, канд. филос. наук, СПбГУ, Санкт-Петербург
brlgmtk@mail.ru; artemenko_natalia@yahoo.com

ХАЙДЕГГЕРОВСКАЯ ИДЕЯ ОБОСНОВАНИЯ ПОЗНАНИЯ

Центральным вопросом хайдеггеровской философии является вопрос не о возможности познания, а о смысле бытия. У Хайдеггера происходит преодоление примата теории познания тем, что познание понимается как характеристика субъекта, который согласно своему бытийному устройству (*Seinsverfassung*) не обнаруживается более в том, чтобы быть субъектом познания, но уже всегда вовлечен в разнообразные а-теоретические отношения к миру. И хотя хайдеггеровская онтология радикально преодолевает проблематику субъективности (в ее "классическом" варианте), однако онтологическая тема бытия в мире проводится им средствами трансцендентальной философии. Иными словами, хотя онтология Хайдеггера не представляет собой никакой "теории познания", она все же опосредованным образом выступает обоснованием познания.

Хайдеггеровская философия не возникает с теории познания, однако к ней неизбежно приводит вопрос об условиях возможности познания. Для начала отметим, что Хайдеггер исходит из некоторого специфического феноменологического понятия познания. Он характеризует познание не по его результату в качестве действительного суждения о каком-нибудь предмете, но как некий специфический вид деятельности. Познание есть "выявление (*Offenbarmachen*) сущего", т.е. такое отношение к сущему, в котором оно само себя показывает. Если познание – это выявление (обнаружение) сущего, то что делает возможным отношение к сущему как к сущему (т.е. познавательное отношение)?

Хайдеггер называет познание сущего онтическим познанием, а то, посредством чего оно становится возможным – онтологическим познанием. Оба вида или ступени познания содержательно отличаются друг от друга. Если онтическое познание направлено на сущее, то онтологическое раскрывает бытие сущего. Онтическое и онтологическое различаются иначе, чем априорное и апостериорное в классическом трансцендентализме Канта, ибо онтологическое познание само является разновидностью предметного познания, априорным "опытом", где априорное – само бытие. При этом онтологическое познание составляет основу для того, что сущее как таковое может себя показывать, и познание может только тогда обращаться на сущее, когда оно знает, что это сущее как таковое есть. Стало быть, познание предполагает в качест-

ве условия своей возможности знание о бытийном устройстве сущего, т.е. предварительное понимание бытия [См. в этой связи: *Brelage M. Studien zur Transzendentalphilosophie.* – Berlin, 1965]. Поскольку бытие представляет собой условие возможности онтического познания, т.е. познания сущего, постольку онтология Хайдеггера есть трансцендентальная философия.

Но хайдеггеровский онтологический анализ не ограничивается обоснованием онтического посредством онтологического; он спрашивает далее – о возможности предварительной бытийной понятливости, являющейся условием любого познания сущего. Тем самым, казалось бы, изменяется собственная направленность трансцендентальной постановки вопроса. Не просто возможность онтического познания или опыта, но возможность онтологического познания становится ведущей темой хайдеггеровской онтологии. Именно поэтому трансцендентальный анализ Хайдеггера не является ни теорией познания, ни теорией опыта, но обоснованием онтологии, или – фундаментальной онтологией.

Возможность предварительного бытийного понимания не может быть объяснена посредством ссылки на онтическое познание. Обращение к условиям возможности познания ведет, стало быть, не только от онтического познания к онтологическому, но – соответственно – от его предикативной формы к допредикативной. То, что любое, выносящее суждения познание имеет своим условием допредикативное познание, действительно не только для онтического, но также и для онтологического познания, а потому понятийная онтология должна быть сведена к опыту бытия, и этот опыт – допонятийное, предваряющее понимание бытия, т.е. не только допредикативный, но и прекогнитивный. Таким образом, вопрос о допредикативной истине бытия и ее отношении к самой форме суждения, т.е. к субъективности, и есть тема фундаментальной онтологии и, стало быть, трансцендентальный анализ в смысле Хайдеггера есть сам исходный опыт бытия. Все отличие хайдеггеровского анализа от классической трансцендентальной теории объективной значимости состоит в том, что чистое понимание бытия (или опыт бытия, лежащий в основании всего до-научного и научного познания) раскрывается не только как допонятийное понимание, но как исполнение прекогнитивного акта, т.е. последним основанием для любого интенционального отношения к сущему выступает не онтологическое познание бытия, а доонтологическое и прекогнитивное бытийное понимание.

Но вопрос об обосновании возможности онтического, онтологического или доонтологического понимания бытия не может быть прояснен, по Хайдеггеру, без предварительного прояснения вопроса о бытии субъекта, о бытии того, кто бытийно-понимающе относится к сущему. Иными словами, вопрос о смысле бытия, который выступает условием любого отношения к сущему, приводит нас к бытию такого сущего, которое уже всегда как-то поняло бытие. Речь идет о сущностной взаимосвязи между общей онтологией и онтологией бытийно-понимающего сущего, которая по Хайдеггеру и может быть названа "фундаментальной онтологией". Именно сочетание этих двух тем – о бытии и о бытийном устройстве *Dasein* – и составляет центр хайдеггеровской философии, и если изолировать и выделить только одну тему, то

не составит труда свести всю проблематику фундаментальной онтологии либо к традиционной онтологии, либо к антропологии.

По Хайдеггеру, одно из решающих упущений традиционной философии состоит в том, что в ней не ставился вопрос о бытии субъекта, который не проявляется в том, чтобы быть субъектом познания (теоретическое отношение к миру), но чтобы быть субъектом-бытия, т.е. всегда уже быть вовлеченным в различные а-теоретические отношения к миру ("забота" – как практический мотив).

Среди различных возможных подступов к определению способа бытия присутствия один ведет через проблему *трансценденции*. Хайдеггер вопреки предшествующей традиции рассматривает трансценденцию как сущность субъекта, как основополагающую структуру субъективности. Рассмотрение трансценденции в качестве основания субъективности субъекта препятствует тому, чтобы субъект поначалу определялся изолированно от его условия возможности и лишь затем бы от него ставился вопрос трансценденции. Субъект-бытия означает: быть-в и в качестве трансценденции сущего. Таким образом, трансценденция как основополагающая структура субъективности не должна более мыслиться как субъект-объектное-отношение, поскольку она "трансцендентальна", т.е. выступает условием возможности "гносеологической" трансценденции. Что переступается в трансценденции, так это не субъект и его сфера имманенции, но сущее, причем как то сущее, которым является само присутствие, так и то сущее, которым оно не является. Лишь поскольку Dasein всегда уже сущее переступило, превзошло, постольку может оно к сущему как-то "относиться". Стало быть, трансценденция Dasein не является ни выражением для интенциональности сознания, ни обособивается в ней, но подлежит ей как условие возможности. Не сознание раскрывает предмет как феномен, а само сущее – Dasein – раскрывает себя в себе самом, непрерывно проявляет и обнаруживает себя, трансцендирует, т.е. выходит за пределы несоизмерного с Dasein сущего – наличного, экс-зистирует (ex-sistere).

Поскольку то, что в трансценденции переступается, есть сущее в целом, постольку трансценденция Dasein есть его бытие-в-мире. И это бытие-в-мире присутствия должно быть понято в противоположность вульгарному истолкованию как трансцендентальное, т.е. к трансценденции относящееся, понятие. Это не означает, что Dasein имеется в качестве наличного у другого сущего в мире, но указывает лишь на отличительное бытийное устройство, свойственное только человеку; "мир" также должен истолковываться трансцендентально – не как тотальность предметов, но как то, из чего присутствие удерживает себя при том сущем, к которому оно может относиться. Без бытийной понятливости человек не мог бы быть тем сущим, которым он является. Тем самым Хайдеггер указывает на онтологическую необходимость того, что человек является человеком только на основании понятности бытия.

И здесь было бы интересно сопоставить хайдеггеровскую фундаментальную онтологию с критической теорией значимости, с одной стороны, и с трансцендентальной феноменологией, с другой.

Что действительно удалось Хайдеггеру? Преодолеть "безмирный" субъект теории познания, распутать целое проблемное начало теории познания и по-

колебать господство рассудка и логики в философии. Изначальным местом истины для него выступает не суждение, а допредикативный опыт. Не только открытость сущего, но также истина бытия исходно совершается в допонятийной понятности бытия. Критицисты связывают чистое мышление лишь с науками и тем самым передают целую сферу человеческого духа в ведомство чистой психологической фактичности, Хайдеггер же, напротив, настаивает, что истина не зависит от формы суждения и не ограничивается сферой науки, но открывается в направлении простейшего способа специфически человеческого бытия-в-мире, и понятие логического слишком тесно для нее.

В хайдеггеровской работе "Бытие и время" многие усматривали "конкретизацию" и "радикализацию" трансцендентальной феноменологии. Имеется целый ряд моментов в обоих учениях, систематическая функция которых, кажется, совпадает, как то: построение философии на допредикативном опыте, горизонтный характер мира или аналогичная функция допонятийной понятности бытия и трансцендентального пра-эго, оба учения представляют базис для полагания каждого сущего как такового. Но Гуссерль смог увидеть в этом параллелизме только лишь фальсификацию трансцендентальной феноменологии. По его мнению, "Хайдеггер транспонирует или переносит конститутивно феноменологическое прояснение всех регионов сущего и универсального, тотального региона мира в антропологическое. Вся проблематика – лишь перенос: эго соответствует Dasein и т.д." [Цит. по: *Diemer A. Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie. – Meisenheim am Glan, 1956. – S. 29*]. При этом все "глубокомысленно неясно", а потому утрачивает свою философскую ценность. По Гуссерлю, философия должна основываться на принципах ясности и очевидности, и исходный пункт философии – осознающий себя и рефлектирующий субъект. Поэтому Dasein как неизвестное, которое само в себе себя раскрывает, есть для Гуссерля наивно понимаемый феномен философии. Главным объектом хайдеггеровской критики является известная гносеологическая позиция, исходящая из разделения субъекта и объекта. Для Хайдеггера эта позиция не есть позиция только в рамках "чисто теоретической" теории познания. Здесь субъект понимается как исходная достоверность, бытие при этом оказывается излишним, сущее превращается субъектом в объект познания, а мир – в совокупность объектов или предметов, подвергающихся "обработке" со стороны субъекта как субстанции бесконечного числа актов познания и рефлексии, не имеющей в себе основы для трансценденции. В хайдеггеровской фундаментальной онтологии Dasein, противопоставленной гносеологической позиции, вопрос о бытии связывается с конечностью Dasein, понятой как коррелят его самоявленности и феноменологичности. Конечность Dasein есть взаимная открытость человека и мира, не позволяющая мыслить мир как нечто отдаленное или ему противопоставленное. Отношение между субъектом и объектом задается Хайдеггером в априорной формуле бытия-в-мире, снимающей проблему объективизма и субъективизма, рефлексия и трансценденция не требуют обоснования, поскольку являются необходимыми моментами бытия-в-мире, а их связь – одним из способов конкретизации конечности человеческого бытия: Dasein как феномен обнаруживает себя без специальных теоре-

тических процедур философской рефлексии, трансценденция – первична по отношению к рефлексии и составляет основу субъективности, основу целостности Dasein. Для Хайдеггера трансцендентальная феноменология вписується в историю метафизики субъективности, для Гуссерля – хайдеггеровская аналитика присутствия в историю объективизма и натурализма, которые привели к современному кризису европейской науки и культуры.

В.В. Березина, асп., КНУТШ, Київ*
a.i.t.r.a@mail.ru

УСНО-ДИНАМІЧНА ПРИРОДА МОВИ (НА МАТЕРІАЛАХ ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ Г.-Г. ГАДАМЕРА)

Усно-динамічна природа мови ґрунтується на її конститутивній ролі щодо життєсвіту. Гадамер виступає проти будь-якого інструментального розгляду мови. Мова – це живе ціле, яке не об'єктивується логічними засобами. Її природа радше риторична, адже мова існує насамперед у розмові. Тому риторика є місцем звершення істини.

Докладніше про деякі аргументи на користь усності мови:

По-перше, спільною рисою всіх природних мов є їхня невичерпна продуктивність (метафоричність). Говорячи про природне утворення понять, яке супроводжує кожне мовлення, Гадамер у "Істині та методі" називає метафору його основою. Отже, метафора тут не є звичайною літературно-естетичною фігурою, а постає фундаментальним способом конституювання (життє)світу і засвідчує нерозривний зв'язок мислення і мовлення. Метафора долає межі між двома основними типами мислення – міфо-поетичним та дискурсивно-логічним. Метафора не виокремлює абстрактні ознаки та якості, а виявляє смисловий образ самої сутності предмета. Метафора – це, з одного боку, вбачання спільного між різними речами, з другого боку – розрізнення, котре провадять згідно із самими речами.

Мова як невтомний шлях до смислу повсякчас здійснюється у пошукові слухного слова. Одне і те ж слово в різних контекстах може набувати різних смислових відтінків. У цьому полягає свобода скінченного (історичного) людського духу – розгортатись у дискурсивну множинність можливих іменувань, можливих стежинок до смислу. Метафора – це нестереотипне, вдумливе користування мовою.

Отже, природне утворення понять зумовлене прагматичним значенням речей для мовної спільноти. "Для розуміння метафори завжди потрібно розуміти ситуацію її вживання, бо метафора принципово ситуаційна, її смисл узалежнений від конкретного "реципієнта" і його життєсвіту" [Богачов А.Л. Філософська герменевтика. – К., 2006. – С. 149]. Цим зокрема пояснюється неможливість точного перекладу з однієї природної мови на іншу, штучність дослівного перекладу.

По-друге, суть мовлення полягає у взаємності. "Мова завжди у взаємності (Miteinander). Слова (Worte) є завжди словами відповіді (Antworten), навіть

* Рецензент – А.Л. Рогачов, канд. філос. наук, доц.

якщо вони є запитаннями. Це "відповідності" (Entsprechungen), в яких хтось один відповідає комусь іншому" [*Gadamer H.-G. Linguaggio (traduzione italiana dal tedesco di Donatella Di Cesare)*. – Roma; Bari, 2005. – P. 158]. Тут йдеться про взаємність своєрідного стибу. Це вимога бути притомним, готовим йти у розмові за самою справою. Бути відкритим настільки широко й знаходити інших відкритими для того, щоби нитки розмови могли бігти туди і звідти [*Гадмер Г.-Г. Істина і метод*. – К., 2000. – Т. 2. – С. 188].

Форма діалогу забезпечує взаємність: як з самим собою, так і з іншим. Разом з тим, ми не просто беремо участь у діалозі. Ми завжди вже перебуваємо в діалозі і говоримо з цього нескінченного потоку, у цьому нескінченному потоці. Навіть більше: ми є діалогом. Кожен з нас не лише перебуває в діалозі, але кожен з нас, у своїй найбільш інтимній природі, сам є діалогом. Тому що діалог є нашим *ubi consistam*, герменевтичним універсумом, у якому ми дихаємо, у якому ми живемо. Тим самим мовець конститується як інтерсуб'єктивність, тобто включає в себе дискурс іншого. Джерелом конституції смислу є не окремих індивід, а анонімний інтерсуб'єктивний життєсвіт.

У технологічному суспільстві поширюється явище виродження говоріння у монолог. Така нездатність людини на взаємність, зрештою, призводить її до відчуження як від самої себе, так і від інших. Отже, мова у філософській герменевтиці – це зокрема питання здоров'я і хвороби, а говоріння – базова людська потреба.

По-третє, усність мови передбачає фундаментальну важливість голосу і слуху. Звісно, за слух і голос правлять не фізичні феномени. "Слух посідає панівну позицію лише під певним кутом бачення. Якщо слух охоплює цілий універсум всього мислимого, тоді він означає мову" [*Gadamer H.-G. Linguaggio (traduzione italiana dal tedesco di Donatella Di Cesare)*. – P. 198]. Феномен слухання включає до себе все сказане, написане, прочитане. Те, що слухають, – це внутрішній або зовнішній живий голос. Живий голос здійснює нашу тілесність та нашу вітальність. "Голос", зафіксований механічним чином, є різновидом акустичного письма, насправді він уже не говорить. Зовсім інша річ, коли йдеться про говоріння великого актора на сцені, його слово "втілюється", "оживає" [*Ibid.* – P. 173]. Отож для передавання усності мови Гадамер говорить про своєрідну модель "звуку і духу", яка засвідчує нерозривність змісту і форми. Позаяк слово не є простою вокабулою, його смисл актуалізується лише в акті "притомного" промовляння.

О.А. Більовський, ст. викл., НТУУ "КПІ", Київ
obelev@mail.ru

ТРАНСФОРМАЦІЯ ДІАЛЕКТИКИ В УМОВАХ СУСПІЛЬНОГО АНТАГОНІЗМУ

Найціннішим результатом історичного розвитку філософії є усвідомлення того факту, що саме діалектика є справжньою логікою науково-теоретичного мислення, як вищої форми людського мислення. Останнє є продуктом історичного розвитку, його логіка не є незалежною та байдужою по відношенню до сукупності суспільних відносин, в межах яких воно функціонує. Логічна струк-

тура мислення містить в собі всезагальний зміст суспільних відносин, які в такий спосіб звільняються від одиничного та випадкового – логічне співпадає з історичним. Ставши логікою та теорією пізнання, діалектика (в її матеріалістичній формі) стає цілком реальним "учасником" історичного процесу, виступає логікою розв'язання внутрішнього протиріччя людської історії, оскільки остання вимагає свідомої форми як обов'язкової умови свого подальшого розвитку.

Історична невдача діалектики на полі всесвітньої історії призводить до того, що суспільне протиріччя набуває форми антагонізму. В цих умовах діалектика зберігає своє значення, але зазнає суттєвих трансформацій, втрачаючи раніше набуту логічну форму. Цю "деградацію" не можна розглядати як просте повернення назад. Вона є формою прояву протиріччя всесвітньої історії на його сучасному етапі.

Діалектика незалежно від її історичної форми завжди була і залишається критикою розсудкових форм мислення. В межах класичної філософії критика розсудку з боку діалектичного розуму здійснювалася виключно з гносеологічних позицій. Питання про практичні підстави панування розсудкового способу мислення класикою не розглядалося, оскільки мова йшла виключно про "чистий розум". Сучасні форми діалектики також несуть в собі потужний потенціал критики розсудкових форм. Але в умовах, коли зв'язок між розсудковими формами мислення і розсудковими, стандартизованими формами життя стає очевидним, критика розсудку неминуче обертається критикою форм існування сучасної цивілізації.

Однак, на відміну від традиційної – матеріалістичної – діалектики, діалектика посткласична не ставить за мету радикальну зміну історично-обмеженого принципу людського розвитку на користь універсального. Останнє або здається неможливим, або сприймається як загроза. Тому принципом посткласичної діалектики стає заперечення як таке. Найбільш послідовну форму цей принцип, на нашу думку, отримує в негативній діалектиці Т. Адорно, яка є своєрідним дискурсом негативності, де негативне – це не просто небажаність обставин і ситуацій процесу життя, це антидогматизм та сумнів, опозиція тотальній силі "позитивності" знання та опредмечених форм людської культури в цілому. Висунення онтології негативного на передній край сучасного філософствування, позиціонування негативного в якості центральної категорії посткласичної діалектики говорить про подальше існування гострого конфлікту між розумним індивідом та відчуженим світом сучасної ринково-стандартизованої цивілізації та історичну неможливість його розв'язання.

Негативно-критичний характер сучасного діалектичного мислення не є виключним надбанням Франкфуртської школи. Він реалізує себе в різних формах сучасного філософського ірраціоналізму, зокрема в екзистенціалізмі (хоча, на наш погляд, в межах цього філософського напрямку він не виражений настільки чітко та послідовно). Як відомо, екзистенціальна філософія не є позитивним знанням, вона лише висвітлює та хвилює, але не дає результату. Для філософа-екзистенціаліста ясність свідомості містить вимогу, але не дає реалізації. І тому залишається невдоволеність. Остання не є випадковим, суб'єктивним почуттям. Вона є об'єктивним виразом історичного саможиття сучасної людини.

Слід зазначити, що сфера чуттєвого набуває особливого значення для сучасної філософії, оскільки саме в ній найбільш гостро дає про себе знати базове протиріччя сучасної історії, відповідно саме в ній має відбутися історичне утвердження людини. Тому цілком закономірно є тенденція "естетизації" сучасного філософського мислення. Діалектичний посткласичний дискурс з необхідністю переходить в естетику, яка на відміну від дискредитованого відчуженням наукового розуму здається засобом, який може більш адекватно відобразити буття людини в кризових умовах сучасності. Саме чуттєвий (естетичний) досвід розглядається як основа формування нового типу дискурсу, де поєднуються пізнавальні, етичні та естетичні інтенції.

В межах традиційної естетики осереддям чуттєвого досвіду вважалося класичне мистецтво, яке розвивало та зберігало універсальний масштаб людських почуттів. Естетичний досвід, на який спирається посткласичне діалектичне мислення, – зовсім інший. Його осереддям є мистецтво модерністське, яке втратило, як і інші форми суспільної свідомості, масштаб універсального розвитку людини. Його досвід – це досвід тотального обайдуження та шокowego афекту. В умовах поглиблення суспільного антагонізму саме він отримує особливо важливе значення для сучасної філософії, оскільки колоритно та рельєфно відображає трагедію "небуття" сучасної людини в умовах відчуженого світу. Естетизований діалектичний дискурс – це відверта сповідь загнаной у підпілля людської істоти, яка змушена існувати у вкрай нелюдських умовах. Діалектика (яка більше не може бути всезагальною теорією розвитку, логікою та теорією пізнання) стає яскравим описанням чуттєвого стану людини в відчуженому середовищі світу товарних сутностей. В такий спосіб вона "оживає", долаючи свої панлогістські, ідеалістичні ілюзії класичної доби, але це подолання здійснюється занадто дорогою ціною – замість утвердження принципу універсального розвитку в реальному історичному процесі, відбувається його повна ліквідація. Втрачаючи свій універсальний логічний зміст, свій "розум", посткласична діалектика зрікається своєї історичної місії, втрачає свою історичну силу. І хоча ця втрата є цілком закономірним, об'єктивним результатом затримки процесу історичного розвитку на стадії передісторії, але сучасній людині від того не стає легше.

А.Л. Богачов, доц., КНУТШ, Київ

ВІДКРИТІСТЬ ДОСВІДУ

1. Поняття досвіду можна тлумачити подвійно: абстрактно чи конкретно. *Абстрактний досвід* постає в перспективі природничої науки, відповідно, з огляду на потребу в застосуванні загальних понять. Натомість *конкретний досвід* обмірковують у перспективі гуманітарної науки, відповідно, з огляду на його відкритість.

2. *Природнича наука*, – починаючи з Аристотелевих міркувань про досвід, – розуміє досвід як усвідомлення *повторення* природних подій. Природничник має за мету встановлення *постійного зв'язку подій*. Отож досвід як знання про повторювану послідовність подій – ще не наука, бо наука передбачає теорію причини подій, тобто означає розгляд одиничних подій у світлі загальних понять

і закономірностей. Оскільки індукція як досвідне пізнання не обґрунтовує поняття загальності і логічну необхідність, то відмінність між *досвідним* повторенням зв'язку подій і *дослідною* конструкцією природного закону (з'ясування "слідів дії закону") є підставою для визнання за *гіпотетичну* будь-яку природничу теорію. Тут масмо незбіг між реальною часовістю досвіду і логічною позачасовістю теорії. Інтерпретація досвіду в перспективі природничої теорії – звична у філософії та науці – ґрунтується на *абстракції* від особистості дослідника, а точніше – від усього, що становить неповторність подій. Проте, як зазначив О. Марквард, "ми, люди, є куди більше нашими традиціями, ніж нашими експериментами"; "нейтралізація історичних світів походження має вагу в лабораторії, а не в житті" [Marquard O. Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften // Marquard O. Zukunft braucht Herkunft. – Stuttgart, 2003. – S. 174].

3. *Натуралізм* – це абстракція подій і речей від їхнього мовно-культурного горизонту, яку вважають за неодмінну рису пізнання. *Фізикалізм*, як радикальний натуралізм, обстоє думку, що знання можливе тільки про те, що має ознаки фізичних подій і речей: каузальність, часо-просторовість тощо. Відповідно, людські дії фізикалізм розглядає лише в перспективі цих ознак, що стосуються повторюваності. Отже, натуралізм є абстракцією від *життєсвіту*, у горизонті якого насправді завжди осмислюють природні події та речі. Натуралізм оснований на припущенні, що розум здатен упредметнити весь світ у сенсі *природи*, врешті усунувши пізнавальний горизонт (тло, зв'язок смислових висловів, що лишається поза увагою). Таким чином натуралізм заперечує *відкритість* світу (*Offenheit der Welt*), який є предметом знання. Але цю відкритість ми не в змозі усунути. Вона відповідає відкритості нашого вихідного досвіду як, я би сказав, повторюваній неповторності.

4. *Гуманітарна наука* – котру цікавлять не *природні події*, а *людські дії* – спирається на досвід як знання *повторюваної неповторності* дій. Вона має за мету насамперед встановлення *смислового зв'язку* дій. (Між іншим, соціальна інтеграція передбачає високий ступінь спільного осягнення такого зв'язку.) Досвід як знання про повторювану неповторність дій – це *конкретний* (або *власний*) досвід, адже він істотно є таким стосунком до предмета, що водночас є стосунком людини до себе *конкретної*. Ідеться про те, що так звану рефлексію (стосунок людини до себе через стосунок до предмета) гуманітарії зазвичай розуміють як стосунок до *власного* горизонту, а не як стосунок до Я, абстрактного суб'єкта пізнання. Гуманітарії певною мірою свідомі того, що цей стосунок до себе конкретного, чи конкретної самості науковця, ніколи не вдасться упредметнити цілком, тобто уподібнити стосунку до суб'єкта природничого пізнання. Однак, будучи науковцем, гуманітарій усе-таки намагається упредметнити цей стосунок, отже, він прагне осягнути зі своєї ситуації (події – мовою Г.–Г. Гадамера) повторюваність того, що через змінюваність і неуречевлюваність нашого власного горизонту радше неповторне.

5. *Відкритість досвіду* – це відкритість не взагалі до нового, а лише до нового предмета, який може постати в *моєму* горизонті, отже, постати через деяку подібність до вже відомого мені, до "внутрішньоісторичного". Разом із тим стосунок до предмета є стосунком до *його* горизонту. У цій здатності горизонту бути водночас і *моїм* і *самого* предмета полягає відмінність феноменологічного горизонту від метафізичного суб'єкта. Збагнути суть відкрито-

сті досвіду можна через усвідомлення цієї особливості горизонту. До речі, ця особливість дається взнаки в тім, що одні феноменологи, наприклад, Фінк і Гельд, переважно говорять про відкритість *світу*, тоді як інші, наприклад Гадамер, – про відкритість *досвіду*. Але, кінець-кінцем, світ і конкретний досвід якраз збігаються в *одному* горизонті "мовного досвіду світу" [Гадамер Г.-Г. *Философские основания XX века*//Гадамер Г.-Г. *Актуальность прекрасного*. – М., 1991. – С. 25]. Для пояснення цієї думки тут обмежусь – за браком місця – посиланням на те, що *рідна мова* для людини є її *власним продуктом* і водночас *даністю* (як світ). Урешті, думку цю варто збагнути як заперечення ідеалістичного зняття предметності у свідомості, яке випливає, за Гадамером, з наївності покладання, рефлексії та поняття, що властива німецькому ідеалізмові [Там само. – С. 16 і далі].

6. *Метафізик* орієнтований на абстрактний досвід, навіть коли усвідомлює хибність абстрактного протиставлення суб'єкта і об'єкта пізнання. Суб'єктивізм метафізиків і натуралізм природничиків мають спільне коріння в επιστήμη, яку винайшли давні греки. Теоретична філософія в принципі подібна до натуралізму, якщо для неї за зразок править суб'єкт, що в ставленні до світу й речей схожий на суб'єкта природничого пізнання. Отже, ідеться про *суб'єктивізм*, який прагне *врешті* відкинути мовно-культурне, практичне опосередкування згаданого ставлення до світу та упредметнити світ у цілому, щоб потім зняти його в самодостатній свідомості. Зауважмо, що через такий суб'єктивізм Геґелевій науці логіки бракує категорій взаємодії осіб ("інтерсуб'єктивності").

7. *Філософ*, що *справді зважає на досвід гуманітарного знання*, мусить, як на мене, розглядати взаємодію людей, науку і практику, насамперед у сенсі відкритості досвіду, отже, у сенсі досвідної скінченності (герменевтичності) знання, а тому й неможливості *закритої*, або довершеної, системи нескінченного (метафізичного) мислення самого мислення. Критика суб'єктивізму свідомості, яку, за твердженням Гадамера, здійснило ХХ ст., переконув, що "використання" понять – тобто претензія на оперування загальними чи апріорними поняттями – рівнозначне нищенню філософування. Бо насправді свідомість уплетена в мову, "котра ніколи не є мовою того, хто говорить, а завжди мовою розмови, яку ведуть з нами речі" [Там само. – С. 25]. Отже, істотна діалогічність мислення як його *відкритість* виявляється в тім, що самі речі дають відповідь на наші запитання тоді, коли наш горизонт запитань *приховано* вже був якоюсь мірою їхнім горизонтом.

О.І. Вербицька, канд. філос. наук, НБУВ, Київ
xenaver@bigmir.net

ОНТОЛОГІЧНИЙ СТАТУС ЕТОСУ – УПОРЯДКУВАННЯ БУТТЯ ТА ПОЛІТИКА

Актуальність дослідження сутності буття та людського самовизначення, їх ролі в суспільстві визначається проблемами розвитку сучасного знання та питаннями його гуманізації. Аналіз статусу ролі і значення упорядкування буття як онтологічної проблематики в системі свідомості та людської життєдіяльності є сьогодні однією з найактуальніших тем у науковій літературі. Його знаходимо не лише у системі філософських, але й у всьому спектрі

соціо-гуманітарних наук; увага до цієї проблематики виявляється у вивченні функціонування малих та великих соціальних груп, у психології поведінки людських колективів та мас, у культурологічних та політологічних студіях, при аналізі наукового і педагогічного процесів. І це природно, адже мова йде про рефлексію над онтологічним та "енергейним" чинниками в житті людини.

Величезна класична традиція, що дала основи розуміння політичних сил сучасності. Так, в античній філософії терміном "етос" означали незмінний природний характер, темперамент, як індивідуальний, так і колективний, або ж характер певних явищ; у політичній думці Платона ("Держава") та Аристотеля ("Політика", "Нікомахова етика") політика виділяється як самостійна сфера суспільного життя, обґрунтовується необхідність держави – практичного втілення політики з метою ефективного функціонування соціуму. Поняття політики та її застосування з метою покращення дійсного стану буття соціуму виробляється саме у етосі, що є основою співжиття людей. Суть Аристотелевого підходу до політики полягає в акцентуванні на її мудрості як умінні обирати засоби для досягнення загальної мети, блага – блага всіх, що перевершує індивідуальні забаганки окремих людей. Традицію розуміння політики, започатковану античністю, розвинули Аврелій Августин та Фома Аквінський; так, перший висунув ідею оновлення "граду земного" у руслі християнської доброчесності; прийшов до висновку, що держава має позитивну цінність – вона не тільки зберігає мир, але і є виявом божого провидіння та волі в ім'я людей; на думку Фоми Аквінського, політика означає моральну відповідальність, спрямування волі людини у всіх соціальних діях. Загалом, християнські філософи розвинули думку про те, що людині від Бога даний індивідуальний спосіб існування, що підкреслювало її цінність. Великим розмаїттям політичних ідей позначена доба Відродження, Нового часу, німецької класичної філософії, посткласичних філософських студій...

У ХХ ст. в онтолого-екзистенційних спробах рефлексії над формами людського буття поняття етосу віддзеркалює онтолого-феноменологічне бачення елементів нашої дійсності. Так, М. Гайдеггер розуміє поняття етосу як місце онтологічного проживання людини, у філософській герменевтиці поняття "живого етосу" відображає усталені норми життя та поведінки людини у соціумі, що накладають відбиток на все її існування. Також це поняття зустрічається у соціальній психології (етос соціальної групи), філософії науки (науковий етос) та ін. На сьогодні плідні дослідження етосу як основи людського співіснування, переважно в напрямку етики та комунікативної філософії, розвинули вітчизняні філософи Т.Г. Аболіна, В.Е. Верлока, А.М. Єрмоленко, О.О. Кисельова, В.А. Малахов, Е.І. Мюлярчук, В.Г. Табачковський та ін.

Враховуючи специфіку "побудови" спільноти, політичних проявів її потреб узгодити спільні дії та упорядкувати "внутрішнє" та "зовнішнє" життя, необхідно зазначити, що це впливає на всі сторони буття етосу, оскільки сам спосіб світопереживання накладає невідворотний відбиток і на звичаї, норми прийнятності та поведінки, і на саму ментальність її членів. Але як виникає упорядкована, струнка система поглядів, які виражають ставлення до дійсності, цілі й програми, спрямовані на закріплення, розвиток чи зміну даної суспільної дійсності? За Е. Гуссерлем, конституювання починається із пото-

ку "авторських" переживань, який несе у собі можливості досягнення багатоманіття світу у різних рівнях об'єктиваций. Оскільки цей процес підпорядкований закономірностям орієнтованої конституції, то процес є орієнтованим відносно деякої первинної ланки – спільноти, у якій знаходиться певний індивідуум. Спільнота виступає як унікально-неповторне духовне утворення. Така "особистісна" структура індивідуального духу спільноти виявляється зі свого боку як у характері її буття, так і у її історії, темпорального шляху змін та перетворень. Таким чином, світ культури чи соціуму також стає орієнтованим відносно цієї властивості чи якості – він підпорядкований "сутнісним необхідностям" вияву, в дійсності виявляється його "сутнісний" стиль, спосіб, форма. Його необхідність випливає з трансцендентального его та розкриття таким чином трансцендентальної інтерсуб'єктивності [Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб., 1998. – С. 252–259].

Отже, у духовно-онтологічному плані таке утворення є сталим фактом буття, яке живе й розвивається за своїми законами. Проте, тут ми маємо справу з чинниками та елементами загального та індивідуального плану. З одного боку, ми маємо справу з дією універсально-антропологічних та архетипічних чинників, з іншої – з фактом, що будь-яка спільнота є цілісністю та об'єднанням індивідуальностей, що є її "тілом", і свідомістю. Проф. М.В. Устрялов в лекції "Понятие государства" (1931) писав: "Держава передусім є союзом влади та підкорення. Тільки тоді у суспільстві мислимий порядок, коли в ньому встановлена влада, здатна наказувати і присилувати. Де немає влади, встановлюється безлад, дисгармонія, хаос. Начала панування та підкорення закладені в таємничих глибинах людської природи, людської психіки. Доки ця природа не переродиться, влада буде неминучим елементом суспільства" [Устрялов Н.В. Понятие государства. – [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.kulichki.com/moshkow/POLITOLOG/USTRYALOV/ustrqlow7.txt>. – Заголовок з екрану].

Політика – це рух соціальних груп, спільнот, які намагаються здійснити свої інтереси у загальній формі, а отже, це певний шлях упорядкування своєї дійсності. В онтологічному аспекті те, чому віддається перевага, стає основою певних соціальних та політичних явищ. Таким чином, система уявлень про бажане, про те, чому віддається першість, як сукупність елементів свідомості певної спільноти і як основа формування політичних цінностей, стає істотним фактором, який виявляє умови розвитку всього політичного процесу. Наявність і взаємодія вищезазначених структурних елементів надає етосу внутрішньої цілісності, наділяє його постійним джерелом саморозвитку. Крім того, тут постає питання про сталу самототожність спільнот, оскільки їх ідентичність самим собі постійно піддається тиску як зовнішніх, так і внутрішніх змін [Бурдые П. Описать и предписать. Заметки об условиях возможности и границах политической действительности // Логос. –2003. – № 4–5 (39). – С. 34]. Цікаві ідеї щодо історичної ідентичності подав німецький філософ Г. Люббе – неповторність індивідуальності виражається саме в її історії, її історіях [Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. – 1994. – № 4. – С. 108–113].

Отже, розвиток ідей про живе підґрунтя людського спільного буття вимагає зосередити увагу на змістовному аналізі цього феномену в онтолого-

феноменологічному плані. Необхідно виявити конструктивні форми орієнтації людини в спільному світі, умови та способи проектування людської діяльності з метою осягнення та освоєння світу, межі й можливості цього поняття антропологічному та екзистенційному плані, у соціальній філософії. Постає необхідність у створенні й новій методології, що повинна поєднати принципи здобутки провідних філософських шкіл минулого – філософської антропології, психології етнології, феноменології, філософської герменевтики, соціолінгвістики, комунікативної філософії та ін. Все це доводить, що тема етосу як способу згуртування людей у спробі осягнення та упорядкування буття – справді сьогодні надзвичайно актуальна та багатозначна, відкриває широку перспективу дослідження онтологічного потенціалу етосу, що може бути використаний як основа для подальших досліджень.

А.Д. Гнатів, асист., ЛМУ, Львів
epifanij@yahoo.com

НІГІЛІСТИЧНА ГЕРМЕНЕВТИКА ТА КЕНОЗИС БОГА У ФІЛОСОФІЇ ДЖАННІ ВАТТИМО

Чимало сучасних італійських філософів континентальної традиції (Еммануеле Северіно, Массимо Каччярі, Сальваторе Натолі, Умберто Галімберті, Джанні Ваттимо) в процесі переосмислення значення та долі західної культури (*L'Occidente, Abendland*) прийшли до висновку, що християнство, яке століттями лежало в основах європейської тотожності, перестало бути ключовим моментом в історії розвитку західного мислення. В епоху кінця метафізики присутності (*Metaphysik der Anwesenheit*), Бог, як *causa sui*, перестав бути абсолютноною основою у зрозумінні дійсності, сенсу людського буття.

Зрозуміння суті, принципів, можливостей розвитку західної цивілізації є можливим – на думку Джанні Ваттимо – через зіставлення герменевтичної онтології з нігілізмом. Представник обезсиленого мислення (*il pensiero debole*) упевнений, що нігілізм дозволяє ніщо бути знесиленням, тобто кенозисом або випорохненням буття з будь-яких основ. Обезсилене мислення про буття стається новим відліком у позитивному зрозумінні людської екзистенції. Ваттимо зауважує, що нігілізм у жодному разі не тотожний поняттю "абсолютного метафізичного ніщо"; нігілізм показує нездатність метафізичних категорій інтерпретувати прояви себе-встановлювального буття. Італійський філософ в онтологічній різниці розрізняє два виміри: горизонтальний (послідовність сущого, яка згодом підпорядковується маніпуляціям техніки) та вертикальний (прихід буття у суще стається справжньою подією). В онтологічній відмінності заперечується можливість зрозуміти буття у сущому через енігматичну локалізацію первоначала усієї дійсності. Доля буття визнається здатністю буття заперечити самого себе, щоб відкрити себе повному в історичному сущому. Гайдеггер уважав Ніцше – за словами Ваттимо – останнім представником старої метафізики, який концептом волі до влади шукав можливостей вічно повертатися до тотожного [Vattimo G. Essere, storia e linguaggio in Heidegger. – Genova, 1989. – P. 31]. Мить повер-

нення до ідентичного відображає акт волі залишитися на самоті з собою. Мить волі у жодному разі не отожднюється із технікою, тому що техніка постає складовою метафізичної події. Ваттимо намагається критично оцінити спроби західного суспільства поєднати волю та техніку в одне ціле. Техніка протягом історії зобов'язувала людей підпорядковуватися універсальним нормам, процес написання яких позбавляв громадян права впливати на рішення прийняття усталених правил. Технічне мислення, яке зредукувало дійсність до засади "одного", нейтралізувало відкриття нових можливостей поза горизонтом дійсності. Ваттимо не поділяє гайдеґерівського розуміння ніцшеанської волі, як своєрідної домінації життя калькуляцією розуму, тому що вбачає у Ніцше "новий зміст" волі у змаганнях до влади. Тим не менше, воля, яка віддалася техніці, закрилася у світі здетермінованого сущого, та притаїла буття бажанням заволодіти первоначалом. Генеалогія Ніцше в процесі відкриття сенсу буття не звільнилася від технічної ментальності, яка ускладнила усвідомлення факту, що "прихованість буття не становить ліміту чи клітки для мислення, але родючий ґрунт для процвітання та розвитку мислення" [Ibid. – P. 186].

Фундаментальна онтологія Гайдеґера прискіпила – за словами Ваттимо – перехід від ідеї буття як вічності, стабільності, сили до ідеї буття як життя, дозрівання, народження та смерті [Vattimo G. *Al di là del soggetto*. – Milano, 1981. – P. 74]. Мисленню, зануреному у суть онтологічної різниці, слід зрестися будь-яких наукових чи онтичних пояснень про суще, щоб випрацювати герменевтику "поваги буття як буття, тобто, як своєрідного надміру, з якого випливають історично-мовні відкритості, у які занурюються постійно людина" [Vattimo G. *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. – P. 189]. Герменевтика жодним чином не відкриває буття та не конституює будь-яке інтелегібельне обмеження за рахунок визначень. Мислити буття означає зловити буття в мові та проявах, які існують завдяки дару буття відкриватися та зникати. Відкритість буття у стосунку до сущого не тільки несе низку позитивних сигналів про суть первоначала, але вправляє здатність мислення вслухатися у голос буття, який виражається у детермінаціях сущого. Герменевтика вимагає постави, яка могла б відчутти онтологічну непослідовність та увійти у мить перебування буття у сущому, у якому буття приховується та відкривається [Gilbert P. *Nietzsche e Heidegger. Fonti di nichilismo // La terra e l'istante. Filosofi italiani e neopaganesimo*. – Soveria Mannelli, 2005. – P. 149]. Перехід, про який говорить Гайдеґер є необхідним до моменту, коли "мислення, яке вже мислить та переосмислює буття як буття, не буде трансформовано правдою про буття іншим сказанням" [Heidegger M. *Il principio di ragioni*. – Milano, 1991. – P. 161]. Ваттимо додає, що "мислити належним чином буття вимагає готовості втратити буття, яке лежить в основах сущого, заради дару, який приховано грається у відкритість, як *Es gibt*" [Vattimo G. *Le avventure della differenza*. – Milano, 1988. – P. 123]. Гайдеґер своїм *An-denken* (пам'ять, спогад) намагався – на думку Ваттимо – безконечно повертатися у *Ab-grund* людської скінченності, щоб як "незадоволений" нігіліст урешті ствердити, мовляв: доля буття – ставатися сущим. Дане переконання закладене у визначенні нігілізму Ваттимо: "найбільшим забуттям буття слід вважати таке

забуття, яке мислить буття як присутність". Забувається не буття, але забуває мислення, яке не респектує буття у його особливостях, тому що позбавлене здатності слухати у перетворенні. Пост-метафізичному мисленню слід не переборювати метафізику *Überwindung* геґелівською діалектикою *Aufhebung*, але розпочати процес віднови *Verwindung* мислення зціленням метафізики рецептом пост-метафізичної доби (епоха секуляризації), у якій поетична онтологія виражає відсутність античних богів та очікує на прихід мандрівного Бога. Ваттимо вважає, що у християнській мудрості прихована первісна глибина, яку намагається відкрити концепт обезсиленого буття. Гайдеґерівська тема про забуття буття також відповідає християнському розумінню співчуття Бога, який зближається до кожного через убогість, ніжність, терпеливість, слабкість, які становлять способи *caritas* Отця та подю Сина. Буття відкривається у таємниці Божого милосердя, Воплочення Христа, кенотичній кульмінації смерті. Насильницьку смерть Бога спричинила "метафізична" ментальність, яка через абсолютно-певне мислення забажала привласнити повноту правди. Явище секуляризації відкрило власне десакралізацію насильницького *sacrum*, яке відсторонювало століттями принцип християнської *caritas*. Зароджена у християнській традиції знесилена онтологія Ваттимо відкриває можливість для розбудови етики-без-насилля. Нова етика звільняється від ґарантій абсолютного мислення; відкривається на ризик віри, у якій покірний Бог роздягається зі свого божества в ім'я любові, що підтверджує вірш Гельдерліна *Патмос*: "Близьким є Бог, але складно зловити Його. Однак там де присутній ризик, спасає те, що проростає" [Ottone R. *Ontologia debole e caritas nel pensiero di Gianni Vattimo // La terra e l'istante. Filosofi italiani e neopaganesimo*. – Soveria Mannelli, 2005. – P. 105–127].

Ю.М. Горошко, асп., ТНУ ім. В. Вернадського, Сімферополь
julg13@mail.ru

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ЯК СУЧАСНИЙ МЕТОД ДОСЛІДЖЕННЯ СВІДОМОСТІ (ФЕНОМЕНОЛОГІЯ КАК СОВРЕМЕННЫЙ МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ СОЗНАНИЯ)

Феноменология и аналитическая философия представляют наиболее влиятельные направления в современных исследованиях сознания. Они фундаментально отличаются по своим методологическим основаниям: аналитическая философия представляет взгляд на сознание "от третьего лица" и ориентируется на научное знание, феноменология же заявляет о себе как "беспредпосылочная", субъективно ориентированная, черпающая знание не из внешних источников, но из самого сознания. Особенностью феноменологии является попытка преодолеть характерный для модернистской философии разрыв методологического (теоретического) и практического, не элиминируя при этом субъекта.

Феноменологическая концепция постулирует закрытый характер сознания. Независимость от "реального" мира, невосприимчивость к внешним воздействиям, недоступность для другого делают сознание замкнутой в се-

бе монадой. Однако феноменология предполагает следующие возможности для раскрытия сознания:

1. *Горизонтный характер сознания.* Каждая интенция раскрывается в бесконечный горизонт возможных вещей и их качеств. 2. *Интерсубъективность* – основывается на свойстве сознания конституировать другого. Наделение другого способностью к конституированию является основанием для утверждения объективного мира как интерсубъективной сферы.

Общим методологическим приемом (и неизбежным недостатком) феноменологии и аналитической философии является редукция. Аналитическая философия осуществляет *редукцию сознания* к отдельным элементам или свойствам, упрощая предмет исследования, а феноменология – *редукцию к сознанию*, что ведет к разрыву с реальностью в форме солипсизма. Следующий шаг феноменологической редукции – сведение сознания к "чистому" сознанию, фактически означает *редукцию субъективности к субъекту* (трансцендентальному эго). Если аналитическая традиция (за исключением эмерджентизма) элиминирует из сознания и субъекта и субъективность, то *феноменология утверждает значимость субъекта за счет элиминирования субъективности.* Т.о., *феноменология является не субъективистским течением, а субъектно ориентированной методологией*, по своим принципам стоящей ближе к трансцендентализму, чем к дескриптивной психологии.

Достоинства феноменологии: 1) подход к сознанию как к целостному явлению, обеспечивающий его изучение во всей сложности и многообразии, а не просто анализ отдельных свойств и элементов; 2) обращение к непосредственному опыту сознания, а не к научным абстракциям-символам, то есть претензия на более тесный "живой" контакт с реальностью; 3) актуализация проблемы субъекта в философии XX века.

Недостатки: Развитие феноменологии Э. Гуссерля приводит к изменению первоначальных установок и переходу от интенционального сознания к "чистому", от опыта – к логическим операциям, от субъективности – к трансцендентальному субъекту, от дескриптивной психологии к трансцендентальному идеализму. Претензия на априорное знание приводит феноменологию к разрыву с реальностью, который так и не удается преодолеть до конца и к элиминированию индивидуальности в пользу "чистого" субъекта. Т.о., феноменологический подход к исследованию сознания нельзя считать полностью адекватным, поскольку он ограничивается анализом "чистого" (редуцированного) сознания.

Практики. Изначально ориентированная на непосредственный контакт с миром феноменология претендует на практический характер. Само феноменологическое описание, которое составляет основное содержание феноменологии (как наследницы дескриптивной психологии), представляет практику сознания. Однако, по мнению Э. Гуссерля, необходимым условием этой практики выступают феноменологические редукции, которые можно рассматривать как своеобразные психотехники. Первая редукция "выключает" объективный мир, запрещая использование устоявшихся знаний о нем, и обращает к непосредственному опыту сознания. Результатом первой "пси-

хотехники" являється феноменологічна установка, т.е. новий погляд на світ. Друга редукція направлена на індивідуальний досвід і ставить метою виявлення в ньому апріорних основань. Як психотехніка вона реалізується в "усмотренні" сутності. Її результатом стає відмова від конкретних феноменів на користь універсальних ідеальних значень. Третя редукція трансформує індивідуальне Я в трансцендентальне єго. Таким чином, *перша редукція веде до зміни погляду на світ, друга – до власного сприйняття, третя – до свого "Я"*. Друга і третя редукції суперечать первинній орієнтації феноменології на безпосередній досвід і ведуть до "трансцендентального повороту", що означає розрив зв'язку з реальним світом. В результаті феноменологія втрачає практичний характер і перетворюється в теоретичну дисципліну, зміст якої складають логічні акти по "усмотренню" ідеальних "сутностей", здійснювані трансцендентальним єго.

Закритий характер свідомості і відсутність зв'язку з світом роблять неможливим взаємодію зовнішнього і внутрішнього і ускладнюють практичні виходи феноменології. Тому можливість практики для неї пов'язана з відкриттям свідомості, яке здійснюється в предметному горизонті і інтерсуб'єктивності. Горизонтне свідомість передбачає практику конститування можливих світів, а інтерсуб'єктивність реалізується в практиці комунікації. Оскільки взаємодія з світом неможливо без конкретного досвіду і наявності індивідуальності, перспективи феноменології пов'язані з такими напрямками як феноменологія сприйняття і екзистенціалізм.

С.Г. Григорішин, асп., НаУКМА, Київ
hryhors@ukr.net

ТЕРМІН "КОРЕЛЯЦІЯ" У ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІЙ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ

У дослідженні з трансцендентальної феноменології одним з найважливіших питань є специфіка взаємодії між феноменами та умови можливості їх взаємного поєднання в актах мислення. Протікання таких актів відбувається у часі, що ускладнює фіксацію окремих елементів – ейдетичних сутностей – та їх поєднання у корелятивну єдність чистої трансцендентальної свідомості. Однак ніщо не заважає їх зупинити з метою розгляду структури двох, поєднаних один з одним, феноменів. Звичайно, що такий задум ускладнюється через очевидну дезорганізацію елементів у будові будь-якого феномена, як той даний до моменту аналізу його структури. У процесі змін уваги з одного компонента феномена на інший, тобто в атенційних модифікаціях феномена, значні видозміни поєднуються з контекстуальною неузгодженістю його зі всіма іншими феноменами, що актуально перебувають на тлі нашого сприйняття. Отже, питання взаємодії феноменів між собою у протіканні актів мислення є досить складною проблемою.

Тому нам потрібно визначити дещо, що дане одним й тим самим у співвідношенні змінних феноменів. У відповідності з феноменологічним аналі-

зом, таким незмінним залишається лише саме співвідношення, тобто спосіб поєднання феноменів. Гусерль визначив його за допомогою терміна "феноменологічна кореляція". Отже, нас цікавить, що таке кореляція, та, відповідно, специфіка феноменологічної кореляції.

У межах логічних, лінгвістичних та математичних наук, кореляція – це зв'язок між двома або більше елементами, коли процес зміни однієї або декількох з них призводить до зміни другої або інших з них. Кореляція вважається простою, якщо мова йде про стосунки між двома елементами або змінними та чисельною, якщо в ній три або більше змінних або елементів. Іншою рисою кореляції є залежність однієї змінної (елементу) від іншої. Що є незмінним у такому взаємному стосунку? Незмінною залишається форма, або спосіб зв'язку між змінними. Цей спосіб називається кореляцією. Також, кореляція є *статичним* взаємним стосунком двох або більше *випадкових* елементів. У математичних науках для вимірювання кореляції двох або більше величин слугує коефіцієнт кореляції. Підкреслимо, що кореляція є показником характеру змін саме *випадкових* елементів. Це дозволяє порушувати причиново-наслідковий зв'язок у взаємодії окремих елементів, що, водночас, не порушує строгого руху змінних та видозміни самих елементів. Також кореляція стосується не тільки випадкових, але й *незалежних* однієї від одної змінних та їх окремих частин. Наприклад, зсування часу з актуального споглядання у пригадування змінює характер взаємного стосунку змінних та їх складових. Однак, сам характер їх взаємного стосунку – кореляція – залишається незмінним.

У феноменології принципова значущість кореляції пояснюється тим, що лише її наявність між ейдосами чистої свідомості надає осмисленість будь-якому феномену. Сукупність феноменів, які в актуальному спогляданні не стосуються один-одного, породжують фрагментарність та викривленість феномена, як той постає в мережі інтенцій. Адекватність схоплення феномена визначається точною, відповідною речам будовою феноменологічного погляду. Такий погляд називається інтенцією. Остання складається з ноєзи та ноєми, що організують спосіб адекватного погляду на речі. Ноєза та ноєма структуровані. Ноєзо-ноєматична структура побудована як зв'язок актів та змістів свідомості. Спосіб їх взаємного стосунку є кореляцією. Ноєза розглядається як корелят ноєми, а ноєма як корелят ноєзи. Осмисленість феномена, який організує структура ноєзи-ноєми, залежить від точності обраних корелятів та строгого їх співвідношення. Кореляти свідомості за умови їх точної обопільної узгодженості здійснюють трансцендентальний синтез. Так відкривається *поле сутнісних взаємних стосунків ноєтичного та ноєматичного, переживання свідомості та корелята свідомості* [Гусерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М., 1999. – С. 219]. Отже, те, що видно у погляді є результатом даної складної кореляції. Однак, як відомо, такі синтези є пасивними, тобто залежними від тимчасової узгодженості окремих елементів феномена, що зафіксовано в окремій атенції. Увага на окремому феномені не здатна затримуватись більше, ніж це дозволяє зробити один акт осмислення.

Увага фіксується на різних модифікаціях феномена, який сам по собі залишається тим сам у різних видозмінах. Те, що залишається незмінним:

1) трансцендентальний рівень аналізу; 2) ейдетична природа суджень, в яких виражено результат аналізу; 3) смислове ядро ноєми; 4) корелятивний зв'язок між феноменами та елементом окремого феномена. Отже, кореляція є необхідним елементом чистої свідомості, на якому перетинаються фундаментальні феноменологічні позиції. А саме: кореляція забезпечує уникнення від екзистенційних суджень, що відкриває можливість переходу на ейдетичний рівень аналізу, кореляція здійснює перетини між ноєтичними та ноєматичними структурами інтенції, що, з одного боку, дозволяє уникнути онтологічного припущення про тотожність феноменів, а з другого – забезпечує дію аналізу на підставі утворення трансцендентального синтезу. Отож кореляція є ключовим поняттям трансцендентальної феноменології, що слугує місцем поєднання ейдетичних та трансцендентальних складових чистої свідомості.

*I.Г. Іващенко, асп., КНУТШ, Київ**
Omnisens_ivan@ukr.net

САМОСВІДОМІСТЬ ЯК ДЖЕРЕЛО ТОТАЛЬНОСТІ ДОСВІДУ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Загальним місцем є те, що самосвідомість вважається центральним поняттям у рамках трансцендентальної філософії. Однак *попереднє* обмеження самосвідомості предикативним досвідом у класичних теоріях свідомості призвело до того, що вже Е. Гусерль та М. Гайдеґер почали шукати принципи предикативного життя свідомості у допредикативній царині. У своєму проєкті трансцендентальної аналітики тут-буття Гайдеґер навіть цілковито відмовився від поняття свідомості.

Такої позиції можна закинути те, що діяльність самосвідомості не може бути фактичною. Фактичність є уречевленням самосвідомості, а не її діяльністю. Іншими словами, фактичність не має стосунку до тотальності досвіду, оскільки обмежена емпіричною предикацією. Тотальність досвіду є збігом принципів пізнання у діяльності першопринципу. Задля прояснення цієї думки звернімось до класичних теорій самосвідомості, а саме до Кантової та Фіхтевої.

Кант запроваджує поняття самосвідомості до трансцендентальної філософії та обґрунтовує його вирішальне значення для трансцендентального способу аргументації. Це обґрунтування викладене у трансцендентальній дедукції самосвідомості [KrV, В 116–169], і опосередковане у питанні про можливість синтетичних суджень а рїорі [KrV, В 19]. За Кантом трансцендентальна єдність апперцепції є джерелом або умовою можливості пізнання а рїорі (синтетичних суджень а рїорі), оскільки таке пізнання відбувається з неї (!): "Я називаю єдність чистої апперцепції також трансцендентальною єдністю самосвідомості, щоб позначити можливість пізнання а рїорі з неї" [KrV, В 132]. Дедукція категорій веде до походження або початку знання, до його першопринципу – трансцендентальної єдності самосвідомості. Окрім того, Кант указує на те, що **уявлення Я мислю**, котре має бути у змозі супрово-

* Рецензент – В.В. Приходько, канд. філос. наук, доц.

джувати усі інші уявлення, породжується (hervorbringt) самосвідомістю, і не може супроводжуватися (!) нічим іншим, у цьому полягає первинність апперцепції. Важливим поняттям, завдяки якому Кант прояснює походження трансцендентального змісту апперцепції, є трансцендентальний ідеал (В 599–611), але він не супроводжує апперцепцію, яка є першопринципом, він суцільно визначає її (durchgängig bestimmt), тобто виявляється джерелом трансцендентального змісту апперцепції, її суцільної тотожності (durchgängige Identität). Імплицитно ідеал вже міститься у понятті суцільної тотожності апперцепції даного у розмаїтті споглядання (В 133), яка передбачає синтез уявлень, тобто взаємодію форм чуттєвості, глузду і розуму (!). Осереддям же такої взаємодії є трансцендентальна єдність самосвідомості, яка не лише сполучає (verbindet) форми мислення та споглядання, а водночас постає як їхнє джерело. Саме тому трансцендентальна дедукція виявляється ядром трансцендентальної філософії – вона прояснює першопринцип усього знання. Таку тенденцію трансцендентальної дедукції категорій помітив Фіхте, який свій варіант дедукції назвав просто – дедукція уявлення (Deduktion der Vorstellung), указавши на те, що трансцендентальна синтеза відбувається лише між трансцендентальними формами пізнання, а першопринципом такої синтези є синтетична єдність апперцепції, або абсолютне Я.

Фіхте здійснив феноменологічне тлумачення трансцендентальної дедукції, яке втілене в його визначенні сутності філософії: "Обертати усе розмаїття (адже воно усе-таки нав'язується нам у звичайному погляді життя) до абсолютної єдності" [Fichte Johann Gottlieb. Die Wissenschaftslehre : 2. Vortrag im Jahre 1804. – Hamburg, 1986. – S. 7]. Унікальність Фіхтевого варіанта дедукції полягає в його діалектичності, що для Канта було неприпустимим. Діалектичність дедукції абсолютну (Фіхте розглядає самосвідомість як місце саморозгортання абсолюту, про що імплицитно вже йдеться у трансцендентальній дедукції Канта, що зазначалось вище) полягає у первинній диз'юнкції абсолюту, елементами якої є буття і мислення (свідомість), іншими словами, розмаїття і єдність. Обернення (Zurückführung) розмаїття до єдності не відбувається однобічно, а взаємно, тобто єдність є таким самим принципом розмаїття, як розмаїття принципом єдності. Такий поворот аргументації свідчить про те, що як розмаїття, так і єдність мають однакову змістову структуру, яка уможлиблює, за словами В. Янке, сходження (Aufsteigen) від фактичної диз'юнкції до генетичної кон'юнкції (абсолютної єдності) [Janke Wolfgang. Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft. – Berlin, 1970. – S. 301]. Таку змістову єдність елементів первинної диз'юнкції Фіхте позначає за допомогою новотвору das Durcheinander, що можна приблизно перекласти як "взаємне проринення". Лише це уможлиблює виснування (Ableitung) абсолютної єдності з розмаїття, у протилежному випадку первинна диз'юнкція була б субстанційною, що взагалі уномежливило б дедукцію. Джерелом тотальності досвіду є генетична синтеза, яка водночас (!) постає як синтетична та аналітична єдність [Fichte Johann Gottlieb. Die Wissenschaftslehre : 2. Vortrag im Jahre 1804. – S. 88]. Однак генетична синтеза дається взнаки лише *ретроспективно*, або, як пише Фіхте, *post factum*. У цьому твердженні міститься феноменологічний поворот у Фіхтевому тлу-

маченні дедукції, адже генетична синтеза розгортається під час *виснування розмаїття з єдності*, тобто у зворотному напрямку, який Фіхте називає вченням про явище (*Erscheinungslehre*).

Отже, на прикладі двох варіантів трансцендентальної дедукції можна прояснити, що тотальність досвіду залежить від самосвідомості як джерела такої тотальності, однак це можна з'ясувати лише *ретроспективно*, оскільки дедукція самосвідомості, а разом абсолюту, починається з факту, а не з акту.

А.В. Петрушина, студ., МГУ ім. М. Ломоносова, Москва*
Nejmon@rambler.ru

ПРОБЛЕМА "Я" НА МАТЕРИАЛЕ КЛАССИЧЕСКОГО НОВОЕВРОПЕЙСКОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМА

Несмотря на попытки ряда современных теоретиков преодолеть традицию тематизации человека как обладающего неким центром идентичности "Я", проблемы, возникающие внутри этой традиции остаются среди актуальных фундаментальных проблем философии. Способность быть "Я" порождает широкий спектр проблем, например, самоидентичности, самоуважения, самооценки, "Я" и Другого, ответственности, совести.

В классическом нововременном дискурсе, где впервые тематизируется "Я" как сознание, определяющим оказывается субъект-объектное отношение, в котором субъект задается как представляющий и полностью прозрачный для самого себя, *cogito*, имеющее в себе самое последнее и окончательное обоснование. Такое понимание было выражено Декартом, который заложил дихотомию мыслящей и протяженной субстанции, обеспеченную инстанцией Бога (следует отметить, что еще Августин высказывал схожие мысли, однако именно Декарт ввел в философский оборот эти идеи в эксплицитном виде). Каждая субстанция обладала своим типом причинности, телеологическая и каузальная соответственно, что порождало два способа исследования: философия для мыслящей и механика для протяженной. Примечательно, что проблема дихотомии субстанций после Декарта надолго стала центральной темой в европейской гносеологии и онтологии (например, Спиноза, Лейбниц). Абсолютный онтологический разрыв между субстанциями порождал ряд проблем как онтологического, так и гносеологического характера, остающихся актуальными и по сей день (примером такого наследия является *mind-body problem* в современной аналитической традиции). Введенный Декартом тезис *cogito ergo sum* утверждал существование "Я" как высшую очевидность. В заложенном им понимании важны следующие моменты: во-первых, "Я" – это центр сознания, существующий безотносительно к внешнему миру, в том числе и собственному телу, которое существует в порядке протяженной субстанции, во-вторых, оно самодостоверно и прозрачно для себя, в-третьих, "Я" существует безотносительно к другим Я. Таким образом, с подачи Декарта в

* Рецензент – С.В. Полякова.

новоевропейской философии закладывается понимание человека как познающего субъекта, центром которого является "Я".

Трансцендентализм в кантианском ключе ввел различение эмпирического и обуславливающего его трансцендентального "Я" (которое Кант описывает через картезианское *cogito*), что было продиктовано задачей обоснования возможности априорных синтетических суждений, т.е. науки. Тем самым познание и его механизмы выводятся в чистую сферу априорного. Трансцендентальный субъект оказывается высшим основоположением синтетического знания и, в качестве такового, логическим принципом, не претендующим на самостоятельность. Вводится понятие трансцендентального единства апперцепции как самосознания "Я мыслю", которое сопровождает все представления, выступает гарантом их сохранения и воспроизведения. Его познание, в отличие от *cogito*, остается проблематичным, так как он возможен лишь как вещь в себе.

У Гуссерля субъектом является трансцендентальное "Я", в интенциональных данных которого выражаются данные опыта другого трансцендентального "Я" (*alter ego*), т. е. "Я" и его объект суть необходимые полюсы любого акта сознания. Вслед за Кантом, он подчеркивает невозможность существования "Я" безотносительно к внешнему для него объекту, так называемое свойство интенциональности. Исключительно внутренний опыт невозможен, а интенциональный объект может не быть реальным. Достаточно того, что этот объект дан "Я" непосредственно в опыте. В "Идеях..." Гуссерль закладывает основы эгологии. В сфере трансцендентального сознания мы имеем дело с чистым "Я", которое по определению является абсолютно необходимым. Это "Я" оказывается интенциональным центром жизни сознания. Чистое "Я" – это единственная трансцендентальная позиция, которая остается после проведения операции редукции к интенциональным данным трансцендентального сознания как аподиктического основания *cogito*. В этом смысле Гуссерль говорит о Я как о "трансцендентном в имманентном".

Итак, в ходе проделанной работы было показано, что собственно проблема Я становится предметом специального исследования именно в философии Нового Времени. Выявлено классическое понимание Я как самоидентифицирующейся, первой и непосредственной данности, прозрачной для себя. Был проведен анализ решения проблемы Я с точки зрения трансцендентализма, в рамках которого Я было разделено на трансцендентальное Я, обуславливающее существование Я эмпирического; выявлено, что трансцендентальное Я не может быть объектом самого себя, так как является вещью в себе; введено понятие трансцендентальное единство апперцепции как единство самосознания, данное до всякого мышления и тождественное во всяком сознании. Также было отмечено, что вопреки классическому пониманию Я акты моего сознания можно распознать только при их условии отношения к конкретному живому индивиду, который занимает определенное место в пространстве и времени, в мире физических предметов и реальных событий, вне моего тела мое Я не существует.

Підсекція 2

*В.В. Адеева, асп., ХНУ им. В. Каразина, Харьков
nikaprovidebit@mail.ru*

ФИЛОСОФИЯ ЧЁРНОЙ КОШКИ, ИЛИ АПОЛОГИЯ ЛЖИ

Говорят, что философы заняты поиском чёрной кошки в чёрной комнате, но таким поиском заняты все, а не только философы, просто чёрные кошки бывают разными.

О скептицизме Секст Эмпирик говорил, что те, кто ищут, должны либо найти, либо признаться, что не могут найти, либо продолжить поиски. Те, кто предполагает, что они нашли истину, называются догматиками; те, кто думает, что истина непостижима, называются академиками; а те, кто ещё ищет её, называются скептиками [Холл М.П. Энциклопедическое изложение ма-сонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. – М., 2006. – С. 19].

Знание, составляющие мировоззрение каждого человека несёт в себе как истинные, так и ложные суждения. Возможно ли построение непротиворечивого с логической точки зрения мировоззрения, Т.е. такого мировоззрения, которое выпускает **только** истинные суждения. Для начала определим-ся с понятиями.

Истина – верное отражение объективной действительности в сознании человека, воспроизведение её такой, какой она существует сама по себе, вне и независимо от человека и его сознания [Большая советская энциклопедия: в 30 т. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://slovari.yandex.ru/dict/bse/>].

Истина – адекватное отражение объективное реальности познающим субъектом, воспроизводящее субъект так, как он существует вне и независимо от сознания; объективное содержание человеческих ощущений, представлений, понятий, суждений, умозаключений, теорий, проверенных общественной практикой [Философская энциклопедия: в 5 т. – М., 1962. – Т. 2. – С. 345].

Истина – универсалия культуры субъект-объектного ряда, содержанием которой является оценочная характеристика знания в контексте его соотношения с предметной сферой, с одной стороны, и со сферой процессуального мышления – с другой [История философии: Энциклопедия. – Минск, 2002].

К сожалению, в философских словарях не находится определение понятия "ложь".

Истина и ложь мыслятся нами как бинарные конструкции, а, следовательно, оппозиции, которые получают окраску "плюс" (истина) и "минус" (ложь). Чаще всего мы объясняем правду, приводя как аргумент ложь, а последнюю объясняем, беря за аргумент правду. Как в словаре В. Даля: ИСТИНА ж. – противоположность лжи; все, что верно, подлинно, точно, справедливо, что есть; ЛГАТЬ, лыгнуть, лыгать, врать, говорить или писать ложь, неправду – противное истине [Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://slovari.yandex.ru/dict/dal/>].

Ложью мы привыкли называть факты или явления, не соответствующие действительности. Но точнее – не соответствующие нашему представлению о действительности. Но действительности, какой? Безусловно, той, которая создаётся отдельным обществом, а затем навязывается каждому индивиду. Таким образом, каждый индивид выстраивает своё видение действительности, основываясь на общих мерилах истины-лжи, которые не обязательно несут в себе адекватное восприятие реальности. Факты, не находящие подтверждения автоматически отбраковываются как ненужные. А те, что воспринимаются, получают статус полезных. Именно здесь и происходит подмена – полезные факты замещают истинные, т.е. становятся таковыми, а не полезные получают статус ложных. Таким образом, речь даже не идёт о том, соответствуют ли факты действительности, речь идёт о том, полезны ли они для данной действительности данного общества или нет. Всё это приводит к тому, что выстраивается цепь полезных ("истинных") фактов, обрастающих чётко сформулированной структурой, которая начинает восприниматься за истину в последней инстанции. А с течением времени происходит "забывание" полезности первоначального факта, явления, и замена его статуса на истинный. Таким образом, образовывается чёткая структура, основ которой никто не понимает, за исключением одного, что она полезна, а, следовательно – истинна, или же наоборот, она истинна, значит, полезна. И всё, что не соответствует этой структуре, что в неё не вписывается, признаётся ложным.

Но, основываясь на заведомо ложных посылах, т.е. базисов этой системы, она с течением времени может стать (и становится) истинной; если принять во внимание логическое правило – из истинной системы выходят только истинные суждения, тогда как из ложной – как истинные, так и ложные. Получается, для того, чтобы стать истинной, система должна первоначально опираться на ложные суждения, именно благодаря этому она и продлевает себе жизнь, обладает, своего рода, саморегенеративным комплексом. Потому что, если изначально в структуру, как базис, заложено истинное суждение, истинный факт или явление, структура будет выпускать истинные суждения, которые не будут восприниматься обществом как полезные. Истинное суждение прямолинейно, тогда как ложное – гибко и легко встраивается в любую систему. Таким образом, структура с истинным базисом в основе просто не имеет шанса на "долгую жизнь", она обречена на провал, тогда как гибкая и конкурентоспособная ложная структура благополучно будет жива, потому что к ней прислушиваются в силу её разнообразия (выпускает как ложные, так и истинные суждения).

Получается, что мы выдумываем чёрную кошку, которая просто обязана находится в тёмной комнате, потому что именно чёрную (почему?!), кошку мы не видим. Дальше мы начинаем придумывать всевозможные теории, как же всё-таки эту чёрную кошку в тёмной комнате отыскать, этот энтузиазм подхватывают наши последователи, и так в какой-то определённый момент мы обретаем уверенность в существовании кошки. Ибо, если мы будем ставить под сомнение данный факт, то нам придётся признать бесполезность нашего многовекового труда, и мы станем нарушителями устоев общества. Поиски чёрной кошки – это поиски истины с помощью арсенала лжи. Возмо-

жно, стоить на некоторое время забыть о кошке и начать анализировать тёмную комнату. Ведь, что мы делаем в первую очередь, заходя в любое тёмное помещение? Включаем свет для дальнейшего в нём пребывания. Может быть, мы и увидим чёрную кошку при свете, а может, она вовсе никогда и не существовала, но это уже будет проблема будущего, а не настоящего. Истина и ложь – две стороны, но одной медали, разобравшись в структуре одной, мы поймём структуру второй стороны. Поэтому, целесообразнее обратить внимание на ту сторону, которую мы постоянно используем, и которая представляет намного больший интерес для исследования, т.е. на ложь.

Я.В. Бєлова, інж., НТУУ "КПІ", Київ
rancho79@mail.ru

ЧИМ ВІДРІЗНЯЄТЬСЯ МАТЕРІАЛІСТИЧНИЙ (НАУКОВИЙ ПІДХІД) ВІД ІДЕАЛІСТИЧНОГО

Демаркаційною межею, що розділяє філософів на два великі табори – матеріалістів та ідеалістів, є відповідь на питання, що первинне: матерія, або ідея. Філософи-матеріалісти визнають первинною матерію, ідеалісти вважають, що весь світ – іманнація духу.

Це розділення є принциповим, воно є основою всякого філософського світогляду, тому постає набагато глибшим і важливішим ніж просте визнання факту первинності. Це розділення є світоглядним.

Бути філософом матеріалістом означає не тільки визнавати первинність матерії, але так само і визнавати те, що матерія існує об'єктивно, тобто незалежно від свідомості, більш того, вона породжує свідомість. Це означає визнання факту, що змінювати матерію можна тільки згідно з її законами. Тому у філософів-матеріалістів є об'єктивний критерій перевірки філософських теорій, у філософів-ідеалістів такого критерію не існує.

Матеріалісти перевіряють теорію життям, якщо життя рве теорію на частини, то це помилкова теорія, якщо вона відповідає життю – то ця теорія правильна. Ідеалісти ж беруть першу ліпшу і намагаються впихнути життя в її рамки.

Тому матеріалістів ніколи не чекає розчарування, адже неможливо розчаруватися в житті. Кожна помилка в теорії всього лише крок на шляху до більш повного, правильного, глибокого розуміння життя. Ідеалістів же розчарування чекають на кожному кроці, адже життя не можливо впихнути в жодні рамки. Життя не стоїть на місці, воно постійно змінюється і будь-яка теорія, ще не встигнувши оформитися тут же застаріває.

Для матеріалістів теорія – це інструмент для зміни життя. Якщо він допомагає змінювати життя, працює, значить це добрий інструмент. Для ідеалістів теорія – ширма, яка затуляє життя, відділяє дійсне життя від індивідуального буття.

Матеріалістичний, науковий світогляд дає можливість зрозуміти, що треба робити, щоб досягти поставленої мети. Ідеалістичний світогляд заперечує яку б то не було об'єктивну мету, тому не може дати ніякого критерію оцінки своїх дій, а значить не може діяти.

Матеріалісти, визнаючи свідомість частиною матеріального світу, його продуктом, показують реальний взаємозв'язок природи і людини, а значить показують людині спосіб зміни природи, використання природи і матеріального світу в своїх цілях. Ідеалісти, абсолютізуючи свідомість, насправді позбавляють людину можливості зміни світу, тому що показують неможливі, не відповідні об'єктивній реальності способи його зміни.

Філософи матеріалісти пропонують змінювати світ, визнаючи його закони, філософи ідеалісти хочуть змінити світ одним своїм бажанням і напругою волі. Тривала історія людства переконливо доводить правильність матеріалістичного світогляду. Історія створюється в боротьбі, мир змінюють рушницями, а не благами побажаннями.

Матеріалістичний світогляд оптимістичний і життєстверджуючий. Ідеалістичний світогляд, заперечуючи об'єктивність матерії, а значить і життя, стверджує смерть, це є світогляд пораженьський, примиреньський.

П.С. Богачевський, студ., КНУТШ, Київ

ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

В стереотипах сучасної масової культури віртуальна реальність асоціюється майже виключно з розвитком комп'ютерних технологій і так званої "кіберкультури". Проте ототожнювати поняття віртуальної реальності тільки з комп'ютерною технікою, при наявності глибокого досвіду дослідження віртуального у філософії, культурології, психології, а також початкових досліджень у фізику, педагогіці й інших галузях науки неправомірно. у літературі, навіть у науковій, не говорячи вже про публіцистичну й популярну, дуже часто термін віртуальна реальність застосовується довільно, необґрунтовано, заради привернення уваги, у результаті чого розмивається зміст і кількарарово розширюється обсяг позначуваного їм поняття.

Розробка й практичне застосування систем віртуальної реальності в психологічних студіях та комп'ютерних технологіях ХХІ століття йде паралельно з філософсько-методологічним осмисленням проблем віртуальності. У сучасній філософській літературі підхід, заснований на визнанні поліонтичності реальності й здійснюючий у такому контексті реконструкцію природи віртуальної реальності, отримав найменування "віртуалістика" (М. Носов, С. Хоружий). Комп'ютерна реалізація віртуальної реальності – лише частковий випадок більш глибокого феномена. Ідея віртуальності веде до перегляду поняття реальності й існування інших онтологічних категорій

Проблематика "віртуальної реальності" у статусі самоусвідомлюючого філософського напрямку, конститується в рамках постнекласичної філософії 1990-х як проблема природи реальності, як усвідомлення її проблематичності й невизначеності, осмислення як можливого, так і неможливого в якості дійсного. З позиції віртуалістики все активніше досліджуються загальні й окремі проблеми розвитку культури й цивілізації, при цьому намітилася тенденція трактувати віртуальну реальність як всю культуру. Гостро стоїть питання про співвідношення віртуальної й об'єктивної реальності, дійсного й

ілюзорного світів. Інформаційні супермагістралі і віртуальна реальність стрімко перетворюються в загальнокультурні практики й мають гігантський потенціал для породження інших культурних ідентичностей і моделей суб'єктивності – аж до створення постмодерного суб'єкта [Солопов П.Е. Философские проблемы виртуалистики: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 2000. – С. 7]. М.Постер констатує формування симуляційної культури із властивої їй множинністю реальностей. Філософське осмислення поняття "віртуальна реальність" ґрунтується на ідеях Л. Бергсона, М. Бодрійяра, А. Арто, М. Постера, Ф. Хемміта, вітчизняні трактовки виртуалістики спіраються на дослідження А. Леонтьєва, М. Носова, С. Хружего, П. Солопова тощо.

Набуття поняттям "віртуальна реальність" філософського статусу було обумовлено осмисленням співвідношення трьох просторів буття людини: миру мислимого, миру видимого й миру об'єктивного (зовнішнього).

У сучасній філософії, особливо в останні 10-15 років ХХ ст., віртуальна реальність розглядається в двох напрямках:

- ✓ як концептуалізація революційного рівня розвитку техніки й технологій, що дозволяють відкривати й створювати нові виміри культури й суспільства, проте одночасно породжує нові гострі проблеми, що вимагають критичного осмислення;

- ✓ як розвиток ідеї множинності світів (можливих світів), споконвічній невизначеності й відносності "реального" світу.

Що ж мається на увазі в сучасній філософії під поняттям "віртуальна реальність"? Поняттям "віртуальна реальність" позначається сукупність об'єктів наступного (стосовно реальності, що їх породжує) рівня. Ці об'єкти онтологічно рівноправні з генеруючою їх "константною" реальністю й автономні; при цьому їх існування повністю обумовлене перманентним процесом їх відтворення реальністю, що породжує, – при завершенні даного процесу віртуальні об'єкти зникають. Категорія "віртуальності" вводиться через опозицію субстанціальності й потенційності: віртуальний об'єкт існує, хоча й не субстанційно, але реально; і в той же час – не потенційно, а актуально. Віртуальна реальність є "недо-виникаючою подією, недо-породженням буттям" [Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. – [Електронный ресурс]. Режим доступа: <http://elenakosi-lova.narod.ru/studia/chor.html>]. Віртуальна реальність постає "особливою філософською категорією поряд з такими як час, простір, сутність і т.д.,...яка дозволяє в єдиному плані розглядати реалії, що відносяться звичайно до різних типів знання: природничого, гуманітарного або технічного" [Носов Н.А. Виртуальная психология // Труды лаборатории виртуалистики. – М., 2000. – Вып. 6. – С. 216]. Філософсько-психологічна концепція віртуальності реальності ґрунтується наступними теоретичними послідовностями: 1) поняття об'єкта наукового дослідження необхідно доповнити поняттям реальності як середовища існування безлічі різнорідних і різноякісних об'єктів; 2) віртуальну реальність становлять відношення різнорідних об'єктів, розташованих на різних ієрархічних рівнях взаємодії й породження об'єктів – віртуальна реальність завжди породжена деякою вихідною (константною) реальністю; віртуальна реальність відноситься до реальності константної як самостійна й автономна реальність, існуючи лише в часових рамках процесу її породження й підтримки її існу-

вання. Об'єкт віртуальної реальності завжди актуальний і реальний, вона здатна породжувати іншу віртуальну реальність наступного рівня.

Для роботи з поняттям "віртуальна реальність" необхідно відмовитися від моно-онтичного мислення (яке постулює існування лише однієї реальності) і введення поліонтичної неграничної парадигми (визнання множинності світів і проміжних реальностей), що дозволить будувати теорії унікальних об'єктів, що розвиваються, не зводячи їх до лінійного детермінізму]. При цьому "первинна" віртуальна реальність здатна породжувати віртуальну реальність наступного рівня, стаючи стосовно неї "константною реальністю" – і так "нескінченно", адже обмеження на кількість рівнів ієрархії реальностей теоретично бути не може. Межа в цьому випадку може бути обумовлена лише обмеженістю психофізіологічної природи людини як "точки сходження всіх об'єктів буття" (С. Хоружий).

В.А. Бойко

ВОЗМОЖЕН ЛИ ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС?

В гуманитарных науках сегодня среди различных видов дискурса принято выделять философский дискурс. Словосочетание "философский дискурс" оказалось востребованным и некоторыми профессиональными философами. Но какой смысловой нагрузкой оно обременено? Имеются ли веские основания рассматривать словосочетание "философский дискурс" в качестве, например, философской категории? С формальной точки зрения, философский дискурс – это совокупность философских высказываний. Но возможно ли философское высказывание? В знаменитом VII письме Платона утверждается, что нет. Характеризуя высшую степень постижения сущности предметов, Платон указывал, что "словесное наше выражение здесь недостаточно" и "всякий имеющий разум никогда не осмелится выразить словами то, что явилось плодом его размышления, и особенно в такой негибкой форме, как письменные знаки" [*Платон. Письма. VIII 343a*]. Речи философа – всего лишь свидетельство возможности философского акта. Высказывание философа не тождественно акту философского мышления. Скорее наоборот: философское мышление есть индивидуальное усилие, отменяющее тотальное господство речи. Философия, говорил М. Мамардашвили, есть "личный опыт, личный, пройденный человеком пусть испытания, которое он пережил, узнал и идентифицировал в философских понятиях" [*Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М., 1990. – С. 15*]. Разворачивающийся философский акт всякий раз отменяет пресловутую "всеобщность содержания" понятий, ибо он наделяет философские понятия уникальным экзистенциальным смыслом. Принимая эти посылки, философское высказывание следует признать невозможным.

Но, с другой стороны, нелепостью будет отрицание существования философских текстов. Философский текст есть способ фиксации философского знания. В свою очередь, философское знание – результат философской рефлексии, актуализации способности самопознания, обретения знания о познающем Я. Причем познающее Я, обретая знание о себе, оказывается в

двусмысленном положении. Утверждение определенности Я оказывается одновременно отказом от определенности Я в пользу не-Я. В этой связи следует уточнить представление о механизме философской рефлексии, обратившись к Гегелю: "Рефлексия есть прежде всего движение мысли, выходящее за пределы изолированной определенности и приводящее ее в отношение и связь с другими определенностями так, что определенности хотя и полагаются в некоторой связи, но сохраняют свою прежнюю изолированную значимость" [*Гегель*. Энциклопедия философских наук: в 3 т. – М., 1974. – Т. 1: Наука логики. – С. 206]. Философская рефлексия есть творческая деятельность, где понятия и образы связаны системным единством. Обладая свободой выбора способов своего выражения, философское знание имитирует различные дискурсивные стратегии, выступая не только в качестве "симулякра" науки, искусства, религии и т.д., но и в качестве парадигмы такого рода практики. Проблематичность философии как феномена культуры обусловлена тем обстоятельством, что существование философских текстов совпадает с невозможностью философского высказывания как частного случая, отсылающего к специфической группе высказываний, фиксирующих "элементы" философского знания. Восприятие конкретного текста в качестве "философского текста" производно от способов институализации философской деятельности в конкретном историко-культурном и когнитивном контексте.

Если обратиться к истории философии, то можно указать на две разновидности дискурсивных практик, которые чаще всего оказывались привлекательными для философов.

Во-первых, философствование – это обращенность к Другому: в стихии мышления Я обретает себя через не-Я, в стихии речи Говорящий нуждается в слушающем. Философы, погружаясь в стихию речи, нередко становятся филодоксами. Они искренне любят мнения, свои и чужие. Да и как здесь отделить свое мнение от чужого? "Свое" мнение обретается путем отторжения неформализованного личного переживания вовне и последующей его интериоризации, оформления в осмысленное высказывание. "Чужое" мнение – следствие экстериоризации опять же своего внутреннего содержания. Этот вид дискурса назовем филодоксическим дискурсом.

Во-вторых, философ имеет дело, прежде всего, с реальностью мышления, где мыслящее Я выступает как сила, направленная на решение задачи устранения раскола "мира", его разделенности на автономные структуры. Однако целостность возможно познать только как завершенную систему, как объективированную конструкцию. Философское понятие бытия есть реализация такой возможности. Средоточием целостности как бытия является познающий субъект, наделяющий себя способностью выходить за пределы налично данного и выносить суждения с трансцендентальной точки зрения, *sub specie aeternitatis*. "Мир, – доказывал Кант, – ложно мыслить как саму по себе существующую целостность; многообразие явлений, данное в созерцании, объединяется в понятие об объекте благодаря представлению единства самосознания, трансцендентальному единству апперцепции" [*Кант И.* Критика чистого разума. – М., 1994. – С. 104]. А ведь единство мира, тождество объекта и субъекта – характерная черта мифа! Следует учитывать, что

філософ має справу з розколотим миром, але для нього очевидна перспектива одержання буття. Цілісність світа повинна бути створена заново, для цього необхідно здійснити прорив від випадкового до необхідного, від об'єкта до свободи, від наявного даного до повинного. Акт філософського мислення – це завжди творческе посилення особистості. Тому представляється уместним говорити про міфопоетический дискурс як ще одну дискурсивну стратегію втілення філософського знання. Відкидаючи межі між говорячим і слухаючим, істина міфа не піддається аналізу в контексті комунікативної діяльності. Істина міфа або хваляється во всій своїй повноті, без виключень і недомовок, або її не існує взагалі.

Таким чином, поняття "філософський дискурс" нам представляється псевдопоняттям, яке не несе в собі визначеного змісту. Філософське знання багатогранне і багатовимірне. Воно реалізується в тексти, іноді невідповідні один одному, але завжди справді філософський текст відкидає сам себе. Його завдання – запустити, посилює механізм сумнів, філософської рефлексії. Складності розуміння філософських текстів нерідко пов'язані з тим, що в них перекриваються, накладаються один на одного різні, іноді протилежні, види дискурсивних стратегій.

Р.Р. Височанський

РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ, ІНТЕЛЕКТУАЛ ТА ДИСКУРС ІНШОГО

Історичний аргумент засвідчує появу і визнання поняття репрезентації як проблеми і предмету роздумів європейської інтелектуальної думки, що розпочався приблизно наприкінці XVIII ст. початку XIX ст. та головним чином пов'язаний з працями Ж.-Ж. Руссо та Ф. Гегеля (обидва є ключовими фігурами в рефлексії Деріди про репрезентацію). Сучасніший аргумент залучає модель репрезентації у поглядах Р. Барта: його есе "Дідро, Брехт, Айнштейн", яке може слугувати еталонним текстом в обговоренні того, що трапилося з ідеєю репрезентації в постмодерній критиці. Даний концепт є одним із основних термінів сучасного академічного слововжитку. Це промовляє на користь того, що М. Гайдегер назвав часом світової картини, заснованої на епістемологічному суб'єкт-об'єктному розколі наукової перспективи: суб'єкт-пізнавач спостерігає світ так, що укладає його в об'єкт репрезентації. Також репрезентація відіграє роль активного чинника соціального конструювання дійсності. У певному сенсі це простежується в термінах, якими різні культури означають себе загалом, створюючи репрезентацію Іншого для себе окремішно. У західному підході явище репрезентації у ключі Іншого ґрунтується на відношенні між владою і знанням. Мультикультурними прологами стосовно цього співвідношення та репрезентації Іншого чи не "засобами себе" є есеїстичне дослідження Е. Саїда "Орієнталізм". Власне орієнталізм, трактований Е. Саїдом як дискурс Іншого, став першим критично виваженим мультикультурним підґрунтям однойменного проекту, чия інтелектуальна історія не можлива без залучення та репрезентації Іншого (у нашому контексті Сходу) в історичній долі Заходу. Тому мультикультуралізм є спробою

критичної відповіді на добір культурних репрезентацій Іншого, спробою замінити інтелектуалізований контекстом Заходу монолог влади діалогом вираження світу людською спільнотою на її кожен культурний голос. Відтак проблема влади в інтелектуальній вертикалі "репрезентувати Іншого" постає і частиною вивершення культурного голосу, і елементом його критики.

Зазначимо, що формально можна вирізнити два основні значення "репрезентації". По-перше, у цьому слові наявним є устійнювання теперішнього, віднови моменту тепер – *re-present*. Це значення має давнє коріння і є частковим дереватом від латинського *repraesentare* як "привнесення у присутність знову", що зазвичай розумілося буквально: поновна поява відсутньої людини чи речі. Друге значення репрезентації – субститутивне: наявний елемент "b" заміщує відсутній елемент "a". Наприклад, звуковий чи графічний мовний знак репрезентує собою якусь річ, поняття тощо. Репрезентація в цьому значенні спирається на принцип *заміни*.

Обидва значення репрезентації – устійнювати момент тепер і заміщувати – можна тематизувати в низці різноманітних контекстів, з яких два найпрямовістіші. Перший контекст стосується мистецтва, художньої репрезентації (наприклад, зауваги, що у характерах героїв романів криються реальні люди або певні види людського досвіду). Другий контекст є політичним – репрезентація в сенсі політичної системи, в якій певні люди можуть бути представниками інших людей. Тут специфічно творення теперішнього політичного суб'єкта здійснюється у ході заміщення власне суб'єкта. Така репрезентація може стосуватися не лише політичного представництва, але також представництва інтелектуального, у якому інтелектуал говорить від імені або за Іншого. Поняття інтелектуала-репрезентанта (традиції, що рухається від Вольтера через М. Арнольда до Ж.-П. Сартра), є тим, яке починаючи з другої половини ХХ ст. і понині розтягнулося в постмодерній мультикультурній полеміці як об'єкт підозри і сумніву. Оскільки репрезентація є тим, що заміщує одну річ іншою, тоді логічно припустити, що щось чи хтось може промовляти за щось чи за когось. За цих умов репрезентативне поле визначатиметься як контрольована сфера, а суб'єкт репрезентації – у ролі агенса контролю. Згадаймо роздуми Л. Альтюсера про репрезентацію та ідеологію як те, що встановлює і створює тотожність у межах суспільного устрою та феномен інтерпеляції, де репрезентація "вітає нас" як суб'єктів, дає своєрідну команду, щоб увійти в задану позицію суб'єкта. При цьому виникає потреба переглянути традиційне уявлення про інтелектуала, який, у широкому значенні, щось покликаний репрезентувати. У невеликій за обсягом праці Е. Саїда *Репрезентація Інтелектуала* – про місце так званого інтелектуала в сучасному світі – бачимо якісно нове розширення довідникової семантики цього слова топосами власного досвіду, проміж яких найопуклішим є топос "інтелектуала-вигнанця". Це звичайно одине із центральних перехресть у зрозумінні інтелектуальної історії самого Е. Саїда та відчитуванні референції деталей його творчості, зокрема в "Орієнталізмі", де автор активізовує дієслово "представляти/репрезентувати" з першої сторінки. Основний аргумент праці береться з контрасту між А. Грамші та Ж. Бенда, їхніх відповідних трактувань ролі інтелектуала в мережі зв'язків, що поєднують продукування знання та інтереси

влади. Е. Саїд тільки доповнює А. Грамші та Ж. Бенда третьою невід'ємною для себе теоретичною зв'язкою *savoir-pouvoir* М. Фуко.

Коротко зазначимо, що для А. Грамші, який працює в терміносистемі марксизму, категорія інтелектуала визначається через поняття функції, відповідно до опозиції між "традиційним" та "органічним" інтелектуалом. Традиційний інтелектуал поглинений продукуванням і відтворенням інституційно встановленого знання (через церкву, навчальну професію, наукову лабораторію тощо). Він також користується певною автономією за посередництвом того, що і культурно, і процедурно вважається за беззаперечне у всіх відповідних формах встановленого знання. Органічний інтелектуал, натомість, ідентифікується із специфічною організацією або зі сферою певних інтересів і відтак безпосередніше й очевидніше залучається до легітимаційної пропозиції. Без перебільшення скажемо, що органічний інтелектуал – це інтелектуал закрадливий, для якого риторика і технології переконання є однаково важливими в парі з розумом, дослідом чи ерудицією. Ж. Бенда, на відміну від А. Грамші, радикально є антифункціоналістом. Він вважає, що інтелектуал, який розповсюджує свої знання і демонструє свої здібності чи в технократичній кваліфікації, чи в ідеологічній експлікації, спричинюється до "зради". Укорінений у вартощаз гуманізму, Ж. Бенда відстоює ідею незалежного, безстороннього інтелектуала, який виступає від імені універсального супроти викривлюваного тиску заангажованої у зиск упередньої думки.

Аналіз концепту репрезентації можна пов'язати із серією тверджень про репрезентацію. Також репрезентація своєрідно уможлиблює такі твердження. Відповідно постає питання (у геґелівській паралелі) про можливість виходу поза демаркаційну лінію репрезентації. Постмодерністська критика певним чином бралася за спробу втілити цей задум (Ж.-Ф. Ліотар). Однак найбільше, що тут вдалося досягти, то це ослаблення співвідношення між репрезентацією та владою, ставлячи під сумнів всі домінантні репрезентації. Тобто, інтелектуальні зусилля було спрямовано вглиб *канону репрезентації*, що так чи інакше відкрило шлях для мультикультурного проекту критики культурної історії інтелектуала та його дослідження як репрезентації Іншого.

І.М. Возняк, доц., НЛТУУ, Львів
vtmesh@gmail.com

ВИЗНАЧАЛЬНІСТЬ РАЦІОНАЛЬНОГО У СТАНОВЛЕННІ ДОСВІДНОГО ПІЗНАННЯ

Як відомо, філософські й наукові знання та художні твори мають свої витoki ще в міфологічній свідомості. Уже ці витoki засвідчують про здатність первісної людини до раціонального, абстрактного пізнання. Міфи як епічні твори є витвором яскравих образів богів та героїв, сміливих метафор, алегорій, гіпербол. Ернст Касирер стверджує, що саме таке мислення є символічним, адже міфологічні образи мають переносне значення, згідно з яким поза видимими речами приховуються, насамперед, боги, невидима надприродна сутність. Отже, міфологічне поняття бога є раціональним і абстрактним, бо

його зміст виходить за межі усього чуттєвого, видимого і є віднаходженням, завдяки мисленню, трансцендентної потойбічної реальності. А сам міф є поняттям, вираженням за допомогою художніх образів.

У такий спосіб міфологічна свідомість подвоювала світ: на видимий та невидимий, природний та надприродний. Це означає, що вона протиставляла трансцендентне поняття, зміст якого визначається єдністю чуттєвого сприйняття та мислення, усьому лише чуттєвому, конкретному. Отож міфологічне подвоєння світу зумовлювалось, насамперед, раціональним фактором, бо мислення уже у досвідному пізнанні здійснює вихід за межі чуттєвості та намагається досягнути зміст надчуттєвої, трансцендентної сутності. Зі сказаного випливає, що в міру того, наскільки людина пізнавала світ, вона протиставляла себе цьому світові. Антропоморфізм й одушевлення світу, а також обряди, ритуали, магічні дії засвідчують, що у такий спосіб, як вважала первісна людина, вона спілкується із абстрактними потойбічними силами і тому протиставляє саму себе усьому природному, видимому. Як бачимо, первісна людина на рівні міфологічного світогляду, володіла досвідним пізнанням світу. За його допомогою вона намагалася збагнути зміст невидимих сил природи, її причиново-наслідкових зв'язків. Причинові зв'язки вказували людині на те, що в природі існує порядок та повторюваність її процесів. Саме на пізнанні постійної повторюваності причинової залежності і могла базуватися трудова діяльність первісної людини.

Все ж таки, чому первісна людина не володіла філософським та розвинутим науковим пізнанням? Зумовлювалось це, мабуть, тим, що їй було недосяжне теоретичне пізнання, яке базується, найперше, на письмовій книжній мудрості. Саме писемність у найбільшій мірі дозволяє зберігати та передавати суспільству здобуті важкою індивідуальною працею, насамперед, досвідні знання. А якщо виходити із кантівського розподілу суджень на аналітичні та синтетичні, то, передовсім, необхідно вважати синтетичними, трансцендентними знаннями усі вихідні знання, виведені безпосередньо з досвіду. Тому вони містять у собі ще не виявлений до кінця, прихований внутрішній зміст. Отож, процес пізнання завдяки писемності не може бути завершений на рівні тих знань, які раніше були отримані у досвіді. Втім, відкриття писемності ще в добу міфологічного світогляду можливо у найбільшій мірі дозволяло емпіричне знання піднести на рівень теоретичного пізнання, позаяк в процесі теоретичних узагальнень людина має справу не із речами природи, а уже з готовими знаннями, які накопичувались як історичний суспільний досвід та поставали, насамперед, книжною мудрістю. Аналіз думкою знань, які були уже раніше виведені безпосередньо з досвіду, дозволяв отримати новий, значно глибший та об'ємніший пласт знань, ніж початкові досвідні знання. Це означає, що теоретичне пізнання, яке завдяки саме писемності, здатне узагальнювати історичний досвід усього суспільства, і стало тією визначальною причиною, яка зумовила виникнення філософського та наукового знання.

Як зауважує Іван Франко, найважливішим у історичному поступі є винайдення в Месопотамії письма, яке давало людям можливість передавати досвід, знання одного покоління іншим. Він стверджує, що стародавні греки, перейнявши від фінікійян, а потім від єгиптян та вавілонців усі здобутки пись-

мової культури та зробивши їх досяжними для широкого загалу, зуміли розвинути дуже високу філософію, науку, мистецтво. Його висновок про те, що людська наука силкується зібрати до купи усі здобутки людського роду від найдавніших часів та видушити з них науку на майбутнє означає, що отримані ще в далекому минулому емпіричні знання є однією із необхідних умов для розвитку сучасного теоретичного пізнання. Із дослідження Івана Франка випливає, що свій історичний поступ здійснювали ті народи, котрі мали письмову та освітню культуру, яка й дозволяла їм піднести пізнання на його теоретичний рівень. І, навпаки, народи, у яких не було писемності, зупинилися у своєму духовному розвитку.

Як бачимо, символічність міфологічного світогляду, внаслідок наявного у ньому трансцендентного знання, зумовлювалось протиставлення первісної людини навколишньому довкіллю. Про наявність у міфологічному досвідному пізнанні трансцендентних знань засвідчує виникнення на їх основі теоретичного пізнання, яке породжувало розвиток філософського й наукового знання, а також виникнення монотеїстичної релігії та метафоричної художньої творчості.

Е.Ф. Гонгало, асп., БГУ, Мінск
utopi@yandex.ru

ОНТОЛОГИЯ ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ МАЙКЛА ХАЙМА

Термин "виртуальная реальность" прочно вошел в современный обиход, благодаря революции в сфере микроэлектроники, буквально вовлекшей в киберпространство миллиарды людей. Как многие интенсивно изучаемые явления виртуальная реальность рассматривается с позиций различных дисциплин и, соответственно, имеет множество ракурсов осмысления. На сегодняшний день, этот термин используется не только в физике, химии, кибернетике, но и в психологии, социологии, философии, что неизбежно ведет к необходимости системного рассмотрения виртуальной реальности, выявления инвариантного смысла данного феномена и его мировоззренческого статуса. В связи с этим весьма интересно обращение к концепции Майкла Хайма, одного из первых современных философов, обратившихся к исследованию виртуальной реальности. М. Хайм, внештатный профессор Университета Южной Калифорнии, является не только переводчиком "Метафизических оснований логики" М. Хайдеггера, но и автором "Электрического языка" (1987), "Метафизики виртуальной реальности" (1993). Он широко известен как один из основателей философии киберпространства и вместе с тем, не относит себя к техно-гуру или представителям направления киберпанк. Стоит отметить, что книги данного философа не переведены на русский язык и это создает определенную трудность в осмыслении его взглядов, свидетельствует о слабой проработанности их в отечественной литературе.

М. Хайм видит основную задачу своей философии в поиске метафизических оснований технико-технологического прогресса, и при этом, в духе М. Хайдеггера, обращается к человеческому бытию (Dasein). Центрированный от человека подход позволяет проблематизировать аксиологический

статус виртуальной реальности. М. Хайм называет свое учение онтологией, в виду нацеленности на анализ сущностных оснований, всеобщих принципов существования виртуальной реальности. При этом значимо не столько обращение к непосредственному бытию вещей как таковых, в данном случае имеется в виду все связанное с бытием виртуальной реальности, сколько именно их осмысление сквозь призму человеческого существования.

М. Хайм обнаруживает тесную связь между появлением и развитием электронных технологий и иррационалистическими тенденциями в философии, когда после философии И. Канта постепенно происходит переориентация от утверждения идеи уникального единственного и неизменного мира к становлению представления о множестве миров. Подобный "взрыв вселенной в множественность" с утверждением целого спектра альтернативных миров неизбежно приводит к стиранию границ между реальным и виртуальным. М. Хайм видит опасность умножения миров в том, что оно приводит к потере метафизических оснований существования действительности и человека. Эта неизбежная утрата точки опоры свидетельствует о конфликте иррационализма со здравым смыслом, что говорит о необходимости обращения к традиции классической метафизики и ее пересмотру с учетом современной ситуации.

Специфика виртуальной реальности, по Хайму, заключается именно в возможности ее быть непохожей, контрастировать с объективной реальностью. Потенциал виртуальности связан с воплощением образов человеческой фантазии. При этом множественность миров предстает скорее "игровой, чем безумной" [Хайм М. Метафизика виртуальной реальности // Возможные миры и виртуальная реальность. Серия "Аналитическая философия в культуре XX века". Исследования по философии современного понимания мира / Составители В.Я. Друк и В.П. Руднев. – М., 1995. – Вып. 1. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://seventh.boom.ru/phil/virtual.txt>]. Так М. Хайм для определения сути виртуальной реальности, с одной стороны, выделяет и анализирует специфические черты виртуальности, а с другой, определяет неотъемлемые экзистенциальные компоненты реального мира. В качестве последних выступают: смертность/рождаемость; переходы между прошлым и будущим или темпоральность; тревога. Это, так называемые, три крюка якоря реальности, параметры задающие рамки реального мира, в отличии от виртуального, и маркирующие особенность человеческого бытия. Именно укорененность человека в действительности, за счет вписанности его в рамки между смертью и рождением, "раз-и-навсегдашность" его поступков предопределяют уникальность и экзистенциальную хрупкость человеческого существования. В то время как в виртуальном мире невозможна реальная смерть (компьютерные игры изобилуют лишь смертью "по-нарошку"), в нем нельзя совершить непоправимых поступков, или поступков, которые нельзя будет повторить в дальнейшем.

На пути выявления специфики виртуальной реальности, М. Хайм обращается к традиции ее рассмотрения и выделяет ряд концептов, среди которых: симуляция; взаимодействие; искусственность; погруженность; эффект присутствия; полное телесное погружение; сетевая коммуникация [Heim M. The Metaphysics of virtual reality. – New York, 1993. – [Internet source]. Access mode: http://stanford.edu/class/history34q/readings/Michael_Heim/HeimEssenceVR.html].

Однако все эти магистральные направления исследования виртуальной реальности, согласно М. Хайму, являются лишь частью на пути к ее осмыслению, т.к. искомая сущность этого феномена кроется не в технологии. Американский философ соотносит создание виртуальной реальности с творчеством высшего порядка и абсолютно уверен, что ее предназначение кроется в изменении, преображении человеческого осознания действительности. Следовательно, виртуальная реальность является чем-то большим, нежели воспроизведение реального мира. Она фундирована способностью к воображению. Как пишет об этом, М. Хайм: "Виртуальная реальность могла бы стать местом отображения, но отображение должно порождать философию, а не избыточность" [Хайм М. Метафизика виртуальной реальности].

Таким образом, онтология виртуальной реальности М. Хайма являет собой попытку системного рассмотрения данного феномена. Данный подход выступает достойной альтернативой иррационалистическому размыыванию границ между реальным и виртуальным, характерному, в частности, для многих представителей философии постмодернизма.

Д.В. Жадяєв, асп., НМетАУ, Дніпропетровськ
rikikitavi@i.ua

МЕЖИ ПІЗНАННЯ: ПИТАННЯ ПРО БЕЗМЕЖНІСТЬ ДОСВІДУ. РІШЕННЯ А.Н. УАЙТХЕДА

Питання про обмеженість людського пізнання вважається вирішеним ще у 1787 р. Проте філософ, який заклав ці кордони, закликав вчитися філософуванню, а не філософії. Останнє – притулок епігонів. Надавши "ключ" але застеревивши, що сам він не вирішує питання, кенігсберзький мислитель надав можливість подальшого вирішення цього питання для наступних поколінь.

Наступні покоління у обличчі російської філософії намагалися "прорвати сітку" категорій Канта: Вл. Соловйов у своїй метафізиці Єдності до поняття досвіду долучав категорію "Все" (тобто чисельність та розмаїття унікального досвіду кожного, що становить містичну єдність загальнолюдського досвіду). І. Ільїн та С.Л. Франк пропонували не обмежуватися тільки науковим досвідом, бо людина має ще й духовний досвід. Всі ці аргументи дуже слушні і гідні окремої уваги, окрім таких, що вдавалися вже до прізвиська "Кантище" та метафори павука, що сидить у своєму кабінеті та з самого себе виводить ідеалістичне павутиння у яке потрапляють не дуже кмітливі. Кант пропонував тільки *ключ*.

Уайтхед намагається довести, що ми не можемо стверджувати, що спосіб пізнання просторово-часової природи вимагає сам по собі того, щоб ми включали в нього часовий перехід. Тобто, якщо природа сама по собі – це процес, не означає, що *пізнання* природи має процесуальний характер. [Whitehead A.N. Uniformity and Contingency. London, 1922. – P. 110]. Ми можемо викинути з голови (dismiss) процес усвідомлення як такий, що не має сенсу до безпосереднього пізнання. Та навпаки: треба зосередитися на тому факті, що природа, яку сприймає свідомість, побудована як процес та аналіз цієї будови, може виражатися через якість простору-часу.

Проте не все так просто у поглядах Уайтхеда. Британський *логік* звертає увагу на те, що у царині людського існування є різні форми досвіду, не залежні від часу і простору, які ми спостерігаємо у природі – окрім життєвого досвіду людини притаманні сновиддя! А у самому буденному житті значної кількості людей існує свій релігійний досвід – найважливіші рішення людина ухвалює з огляду на Одкровення, яке проголошує її конфесія. У такому аспекті, філософія Канта, яку відверто намагається подолати представник неореалізму (Уайтхед), виявляється одномірною філософією буденного парубоцького життя. Якщо Кант закладає межі пізнанню, то Уайтхед розкриває безмежність досвіду.

Згідно з Г'юмом стан неспання від сну відрізняє відсутність окремих деталей, тобто уві сні ми не бачимо явища так докладно як у дійсності. Уайтхед заперечує: подробиці помітні навіть у снах: якщо б жінці Прем'єр-міністра приснилося, що її чоловік збирається на засідання до Палату громад, то її опосів би жах, коли б вона звернула увагу на таку деталь, що її чоловік забув надягти брюки. Більше того, сам Уайтхед повідомляє, що бачив сні, у яких йому доводилось не лише розглядати все в подробицях, а й збагнути, що то був сон, а коли він прокинеться, буде дійсність. Отже, питання про науковий досвід та пізнання залишається відкритим навіть для того, що називають ілюзією: не прокладені певні шляхи між явищами дійсності, та явищами сну.

Рішення Уайтхеда передбачає розподіл пізнання на два вектори: "почуття-об'єкти" (sense-objects) та "об'єкти, що сприймаються" (perceptual objects). Ми усвідомлюємо "входження" ("ingression") "почуттів-об'єктів" у "об'єкти, що сприймаються". Ключ до вирішення міститься не в співвіднесенні подій (детермінізм, каузальність тощо), а у внутрішньому характері кожної події. Уайтхед намагається здолати аристотелівську суб'єктивно-предикативну форму висловлювань, яка оперує лише суб'єктом та об'єктом, не враховуючи зміну подій пізнання. Почуття-об'єкти ("первинні якості" за Локом та Г'юмом) містяться у свідомості, та постійно змінюються. Об'єкти, що сприймаються, час від часу, кожну хвилину кожного часу, залишаються відносно незмінними. Ми можемо бачити у дзеркалі такий самий образ, що у дійсності, але то не є справжній предмет. Тому процес *пізнання* самого пізнання потребує нового розподілу (метод Канта!) ще й на живе посилення до пізнаваного предмета (Тома, який вагається, хотів *торкнутися* Господа). Чому уві сні важко торкнутися та вхопити? Отже, там де одноманітність просторово-часових стосунків та почуттів-об'єктів закінчується, починається випадковість об'єктів, що сприймаються, яка контролює входження (ingression). Саме входження простягається у часі. Отже, ми повинні з теперішнього передбачати майбутнє. Але саме теперішнє можна ділити на менші відрізки, у яких, в свою чергу, є своє "тепер" і своє "потім". Наука стала більш точною з відкриттям електрону, тобто точність була отримана завдяки звуженню пізнання з ширших явищ до вузких. Але ця "вузькість" так само відносна (орбіту електрона визначено формально, згідно з механічними уявленнями, що в цілому не відповідають реальним спостереженням). Пізнання – це зосередження лише на деякій кількості об'єктів, що сприймаються. Отже, знання, отримане індуктивним шляхом, можливе тільки для якоїсь *скінченної* системи. Чи може бути такою системою людина?

"The exactness is a fake" (Точність – це підробка (англ.)) [Whitehead A.N. Immortality: Essays in Science and Philosophy. – New York, 1943. – P. 74], – робить висновок Уайтхед, побудувавши філософію організму.

В.В. Застольська, асп., КНУТШ, Київ*
AKINOREVZ@ukr.net

REALISSIMUM ЯК ПРИНЦИП ОНТОЛОГІЧНОЇ ДОВЕРШЕНОСТІ У ФОРМУВАННІ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Щось дійсне у тій мірі, у якій воно є.
Elder Leo.

На переломних етапах суспільного буття спостерігаються суттєві зміни в усіх сферах людського існування, що передбачає зміни життєвих смислів й цінностей, закріплених в універсалиях культури.

Європейські інтелектуали закликають до усвідомлення тону теоретичної рефлексії розвитку сучасної цивілізації, висвітлюючи трагізм духовної ситуації нашого часу. Культура має бути метафізично орієнтованою або її нема взагалі, вважає Й. Гейзінга. Головне в культурі відкритість безмежності, – підкреслює П. Тілліх. По відношенню до метафізичного виміру сучасні витвори мистецтва виявляються "лезом Оккама" [Блюменкранц М. Глобальные проблемы современного культурного процесса // Вопросы философии. – 2006. – №5. – С. 161].

Розгортання людської цивілізації наприкінці ХІХ–ХХ століття демонстративно нівелює індивіда, що має стати "сам для себе метою" й фокусує увагу на людині, яка виникає та існує не тільки у взаємодії з іншими людьми, а й під їх впливом. Промислова революція та урбанізація призводять до появи масових професій, що тягнуть за собою втрату людиною можливості становлення первинних, тобто емоційно забарвлених відносин, деіндивідуалізацію людини, типізацію її психіки, свідомості й поведінки і, відповідно масове розповсюдження обмеженої кількості стилів життя й утвердження, таким чином, *нового "масовидного" типу соціальної організації*.

Дані процеси призводять до того, що в цілому в європейській культурі відбуваються перетворення всіх архітектонічних компонентів. Культура як духовне самоствердження людини, творчість, як "метафізична місія й завдання", змінюється заделегідь запрограмованою масовою культурою як ефективним засобом примусу для втечі від людської сутності й реального світу, культурою як загальнодоступними "радощами" буття.

При цьому, саме з виникненням у масштабах світового співтовариства небувалих раніше масштабів *інформаційно-комунікативного простору* розвиток інформаційних технологій виторює для цього принципово нові можливості. Адаже, широкомасштабний потік повідомлень ЗМК виявляється не дзеркалом відображення об'єктивної реальності, але витонченим *інструментарієм створення в суспільній свідомості "картини реальності"*, а заплано-

* Рецензент – М.Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.

вана ціль та направленість інформації виявляється важливішою за її об'єктивність. Поміщаючи дію в символічний простір комунікативної сфери оперування змістовними одиницями вербальної чи невербальної інформації – знаками чи знаковими системами забезпечує дію маніпулятивних зусиль, оскільки "фіксує" соціальну реальність у свідомості реципієнта. Іконічні, індексаційні та символічні знаки задають первинну систему координат, яку намагається організувати маніпулятор, змінюючи зміст реальності в потрібному для нього напрямку. Таким чином, *сама культур-індустрія виявляється своєрідним модератором*, що сама виконує роль, належного людському суб'єктові, схематизму розсудку (зокрема, рекламні "слогани" – є тими ж категоріями й поняттями).

Саме ця фундаментальна особливість масової соціокультурної реальності дозволяє *реактуалізувати самі умови можливості людського існування* в напрямі онтологічної довершеності й вказати на зуasadничену суперечність.

Самою умовою завдяки якій й виявляється можливим пізнання будь-якого предмета є продукування поняття, завдяки якому предмет, відповідний цьому спогляданню усвідомлюється. Подібне уявлення аргіогі визначає предмет, якщо тільки за його допомогою можна пізнати, дещо як предмет. При цьому, визначеність кожного поняття є підпорядкованою всезагальності, а цілковите визначення в нашому розумі має своїм підґрунтям "трансцендентальний субстрат", що містить у собі весь запас матеріалу, звідки можуть братися всі можливі предикати речей. В основі ж цілковитого визначення (котре необхідно стосується всього, що існує) лежить трансцендентальний ідеал [Баумейстер А.О. Першопринцип та буття в метафізиці (на матеріалі метафізики томізму): Дис. ... канд. філос. наук. – К., 2000. – С. 72–74].

Якщо ж ми складаємо собі поняття про *realissimum* (всереальнішу сутність) як причину всякої реальності, то маємо сказати, що природа вищої сутності (об'єктивно), може виявитися в цьому випадку абсолютно непізнанною і знаходження її поза межами будь-якого властивого нам теоретичного пізнання, але (суб'єктивно), за цими поняттями може бути збережена реальність в практичному відношенні ([в застосуванні] до процесу життя); лише в цьому відношенні може бути проведена аналогія між божественним розумом і волею людини, а також її практичним розумом [Кант И. Сочинения: в 8 т. – М., 1994. – Т. 8. – С. 238–239].

При цьому, "буття у собі" може бути визначене як *найдосконаліше* відносно всього, адже воно є для всіх речей те, що робить їх *актуальними* [Баумейстер А.О. Першопринцип та буття в метафізиці (на матеріалі метафізики томізму. – С. 152].

Відповідно, *"буття у собі" як чиста дія може розкритися саме у цій дії, в процесі її розгортання* конструюючи онтологічну довершеність систематичної єдності цілей. Узагальнюючи зазначимо, власна ж буттєва (і смисло-) покладаюча основа сучасної соціокультурної реальності залишається під великим питанням.

Отже, евристичний потенціал проведеного дослідження дозволяє вказати на актуалізацію "зняття" цієї проблематики в царини дії – праксису, проте скоріш за все, воно криється поза межами масової культури.

Адже певні речі не можуть бути досконалими, не маючи також певним чином і буття.

КЛАССИФИКАЦИЯ ВИДОВ СОЗНАНИЯ

В обыденной жизни и научно-теоретической практике категория "сознания" занимает значительное место, но, как ни парадоксально это звучит, употребляется подчас неосознанно. Тем более важны исследования по прояснению её содержания. Этимологические корни слова "сознание" (как в русском, так и в европейских языках) лежат в идее о совместном знании людей и употреблении данного термина в юридической практике в текстах Цицерона. Гораздо позже, в XVIII веке, за этим словом начинает закрепляться специфически философское значение. Первое определение сознанию даёт Локк. Он начинает трактовать сознание уже как "восприятие того, что происходит у человека в его собственном уме" [Локк Д. *Опыты о человеческом разумении*. – М., 1985. – С. 164]. И именно это определение закрепляется в словарях того времени (Словарь английского языка С. Джонсона (S. Johnson), изданный в 1755 году закрепил употребление слова "сознание" именно в смысле "наблюдения за собственным мышлением и действиями") и актуально по настоящее время (Энциклопедия Британника (Britannica.com) также в качестве базового даёт определение Локка).

В *Опытах* (1689) по новому осмысливается старый вопрос об интеллектуальной жизни человека, которая понималась как единая сфера мышления. Локк выделяет уже два вида психической мыслительной активности, происходящей в сознании и собственно её образующей. Он разделяет её по объекту, на который она направлена – внешний (восприятие) или внутренний (рефлексия). Несколько позже У. Джеймс в "*Основаниях психологии*" (1890) [Джеймс У. *Научные основы психологии*. – М., 2003] в качестве исходной сознательной активности выделяет т.н. поток сознания. Таким образом, постепенно в философской мысли происходит понимание сознательной жизни не как монолитного, но как многоуровневого образования. Данные идеи получили широкое распространение в философской мысли, более детально и четко разрабатывались темы ощущения, рефлексии, потока сознания. Да и в целом проблема сознания выступает одной из базовых в философии и ей посвящено огромное количество работ в разных направлениях исследований. Наше же внимание будет сосредоточено именно на видах сознательной деятельности, т.е. мы попробуем классифицировать те процессы, которые и составляют само сознание.

В качестве основы классификации мы берем увеличение степени мыслительной активности, то, что Локк называл степенью сознательного внимания. Это определяется тем, что активность выступает существенным, неотъемлемым признаком сознания и неразрывно связана с понятием темпоральности сознания [Об этом более подробно: Молчанов В.И. *Время и сознание. Критика феноменологической философии: Монография*. – М., 1998]. Таким образом,

* Рецензент – В.Д. Бакулов, д-р филос. наук, проф.

мы можем выделить следующие виды сознательной активности: 1) непрерывная периферийная мыслительная активность – поток сознания; 2) осознание внешнего мира – восприятие; 3) осознание внутреннего мира – рефлексия.

Но есть ещё один вид сознательной активности, а именно, то состояние, в котором находится человек, когда он обращает своё внимание на все вышеуказанные виды сознания. То есть иногда имеют место быть ситуации, когда сознание направлено не на внешний мир, не на идеи, которые оно создает, а на процесс самой сознательной деятельности. И вот, в данной ситуации возникает парадокс, который вызван темпоральной природой сознания. Сознание не может быть направлено на себя как на собственно сознательный процесс, поскольку в таком случае на одну временную линию накладываются два сознательных процесса: 1) сознание и 2) сознание сознания, а, поскольку, время у нас однолинейно – то сделать это невозможно. С подобным парадоксом столкнулась математика (Парадокс Б. Рассела в теории множеств) в начале XX века, но он был преодолен введением особого уровня – уровня метатеории, на котором принципиально разграничены предметная теория и теория, изучающая свойства предметной теории. Таким образом, хотя фактически преодолеть однолинейности времени невозможно, но это достигается формальным путём – введением особого вида (4) сознания, направленного на осознание сознательной деятельности, условно названного метатеоретизированием.

На сегодняшний день имеются попытки как в российской [*Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Три беседы по метатеории сознания // Тр. по знаковым системам. – Тарту, 1971. – Т. 5. – С. 99–108], так и в западноевропейской [Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology / Ed. by *Rocco J. Gennaro.* – Benjamins, 2004] мысли разработать теоретические представления о данном виде сознания, т.е. построить соответствующую метатеорию сознания, которая позволила бы научиться адекватно описывать конструктивную сознательную деятельность. Данные знания актуальны как для эпистемологии и истории науки, так и для широкого ряда дисциплин, так или иначе, связанных с сознательными конструкциями. Особенно для наук, связанных с реконструкцией сознательной активности, таких как история, литературоведение, юриспруденция.

Разумеется, в истории философии имеются попытки классифицировать виды сознательной деятельности, выделив в ней разные модусы (степень) сознательной активности.

Выделение в качестве первичного вида сознания потока было сделано в конце 19 века У. Джеймсом в "Основаниях психологии" (1890).

Разделение на сознательных процессов на внешне и внутренне было сделано Брентано в "Психологии с эмпирической точки зрения".

В качестве относительно нового (с 80-ых гг. 20 века) вида сознания выступает метатеоретизирование, т.е. осознание процессов самой сознательной деятельности, предложенной ММК и Пятигорским, поэтически названное ими "борьбой с сознанием".

Эти трансформации происходят в связи с увеличением интенсивности внимания к сознанию, а по увеличению интенсивности внимания появляют-

ся новые виды сознания. Т.е. с теми же примерами Локка о том, что не у всех детей сразу появляется рефлексия, а некоторые не достигают её и в зрелом возрасте. То тем более это относится к такому виду сознания как осознание процессов сознательной деятельности.

То, что сегодня мы встречаем в понятиях ментального.

При построении нарративного объекта происходит наложение сознательных слоёв (видов). При раскрытии их (например, в гуманитарных науках – истории, социологии, юриспруденции) должны внимательно рассматриваться, выделяться и разделяться все сознательные слои (виды).

В принципе это делается где-то инструментарием феноменологии – редукция, эпохе, и пр. (посмотреть по словарям). Метатеория показывает границы каждого слоя и каким-то образом расширяет его.

Ярким примером такого разбора может послужить рассмотрение истории смерти Людовика (или кого-то там) Гуревичем в статье "Территория историка".

А. Ф. Кудряшев, д-р филос. наук, проф., БГУ, Уфа
philozof@mail.ru

ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ СХЕМАТИЗАЦИИ

В списке актуальных проблем современной онтологии проблема трансцендентной реальности занимает особое место в том смысле, что от ее включения или невключения в исходную онтологическую схему зависит решение практически всех теоретически важных задач, обычно возникающих в рамках всякого философского учения. Безусловно, наличие или отсутствие в онтологической схематике трансцендентной реальности заставляет по-разному подходить и к решению многих мировоззренческих вопросов. Однако вполне возможно, что мировоззрение с его проблемами должно рассматриваться не как следующее за онтологией, а, наоборот, как предшествующее ей и потому ставящее онтологическую проблематику в зависимость от того или иного решения мировоззренческих проблем. Дело в том, что мировоззрение по праву считается более широким и целостным образованием, чем философия (с ее онтологией), входящая в состав мировоззренческой системы. Может ли часть диктовать целому свои условия? Или условия, в каких оказывается часть, навязываются ей более объемной и целостной структурой? Ниже мы в виде тезисов представим свое понимание проблемы введения трансцендентной реальности как онтологической проблемы.

Характерные особенности онтологии определяются, прежде всего, специфическими чертами его центрального понятия – понятия бытия. Это понятие, как наиболее фундаментальное в онтологии, не имеет определения, будучи носителем исходной информации, включенной в основания учения, в целом. Тем самым понятие бытия раскрывает свою суть в ходе развертывания онтологического учения, не обладая при этом формальными ограничениями в соотношении своего объема и содержания, что обычно делается за счет логической процедуры определения понятия. Здесь мы просто конста-

тируем сам факт, согласно которому понятие бытия не является результатом познавательной деятельности. Вместе с тем познание имеет существенное отношение к онтологии: и как результат определенной познавательной активности (и в собственном, и несобственном смысле слова "познание"), и как внешний корректор продуцируемых в онтологии схематизаций.

Непознаваемость бытия проистекает не только из его интегральной целостности, но и из явной или неявной включенности в его состав трансцендентной реальности. Именно она привносит с собой черты таинственной непознаваемости и этим резко отличается от других типов бытия. Например, в той типологии, где выделены объективная и субъективная реальности.

Мнение о самодостаточности онтологии является одной из ее иллюзий. Онтология, как начало философских рассуждений, вплетена в ткань философии, погружена в мировоззрение, в огонь и воду социокультурной среды и деятельности людей, в ценности здравого смысла. Онтология как учение о бытии есть, возможно, мировосприятие и мироощущение в большей мере, чем учение об их основаниях или система каких-либо онтологических знаний. Подчеркнем, что мы сознательно различаем онтологию как учение о бытии и как учение о сущем. Знания о сущем вполне возможны и составляют существенную часть онтологических учений. Н. Гартман предложил продвигаться в постижении бытия от его видов (в нашей терминологии – типов) на основе их познания. Виды, или типы, бытия – это тоже сущие, только особого рода. Они чрезвычайно объемны и, если метафорически выразиться, "бездонны". Ход мысли, намеченный Н. Гартманом, вполне возможен, когда в онтологической схематике не остается места для трансцендентной реальности. А вот включение ее в состав бытия как его особого типа добавляет сложности в рассуждения: ее-то мы не способны познать по определению. При условии сохранения того же самого хода рассуждений некоторые перспективы выхода из противоречивой ситуации намечаются, если пытаться рассматривать трансцендентную реальность не как тип бытия, и потому не в одном ряду с типами бытия, а как само бытие. Пока лишь сформулируем проблему: в ней речь идет о соотношении бытия и трансцендентной реальности. Является ли трансцендентная реальность одним из типов бытия, или же она представляет собой не что иное, как само бытие?

Из сказанного можно вывести, что мировоззрение, охватывающее более широкий круг явлений, чем философия, является для нее непосредственным поставщиком исходных онтологических представлений. Последние играют роль затравочных гипотез, следствия из которых проверяются на формальную непротиворечивость не только между собой, но и по отношению к имеющимся в нашем распоряжении знаниям фундаментального характера. Последние могут быть почерпнуты из других областей философии, из системы наук или могут иметь практическое происхождение.

Таким образом, получается, что введение тем или иным философом в онтологическую схематику трансцендентной реальности как ее составного звена зависит от мировоззренческого выбора автора данной онтологии. Сам философ при этом может аргументировать свое решение проблемы введения трансцендентной реальности иными мотивами, например, неисчерпае-

мой загадочністю мироздання. Но, тем не менше, якщо об'єктивно оцінювати досягнуті ним результати, то можна констатувати вольне або невольне погодження двох установок: мировоззренческої, як визначаючої характер філософського вчення в основному, і трансцендентально-онтологічної з можливістю вибору між позитивним або негативним відношенням до включення в склад онтології трансцендентної реальності. При цьому трансцендентна реальність допускає різні інтерпретації, в тому числі: релігійну з відомим теологічним змістом, і інтерпретацію нерелігійну, яку, в свою чергу, можна поділити на замасковану релігійно-направлену і на відкрито атеїстичну. Все вказані інтерпретації і вибір між ними в багатьох випадках залежать від привходячих обставин, вплив яких на філософію повністю усунути не вдалося не тільки впродовж сучасного часу, але і, схоже, взагалі ніколи не вдасться.

О.В. Лимар, студ., КНУТШ, Київ
lymarchyk@gmail.com

ПОГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ ОБГРУНТУВАННЯ ЗНАННЯ ТА СТАТУСУ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ ЧЕРЕЗ ПОНЯТТЯ МЕТАФОРИ (Р. РОРТІ ТА Х. ПАТНЕМ)

Р. Рорті пропонує новий погляд на проблему обґрунтування знання, його істинності та статусу епістемології в загалі через відстоювання ідеї того, що "основа знання" є результатом вибору перцептуальних метафор. Р. Рорті пропонує розглядати пізнання як ансамбль точних репрезентацій, коли спосіб володіння ними визначається наявністю певного привілейованого класу репрезентацій, в точності яких неможливо сумніватися і які будуть основами пізнання, а теорія пізнання в свою чергу – обґрунтуванням культури. Теорія пізнання розглядається тоді як пошук того, що примушує розум вірити в нього, як тільки воно буде розкрито. "Філософія-як-епістемологія буде пошуком незмінних структур, всередині яких можуть міститися пізнання, життя та культура – структур, що встановлюються привілейованими репрезентаціями, які вивчаються епістемологією" [Рорти Р. Філософія і зеркало природи. – Новосибірськ, 1997].

Філософ наголошує, що можливо критикувати кантіанські основи аналітичної філософії, лише відмовившись від поняття пізнання як точної репрезентації. "Обґрунтування", за Р. Рорті, не є справою спеціального відношення між ідеями (або словами) і об'єктами, а є предметом розмови, соціальної практики. Якщо ми розглядаємо пізнання як питання соціальної практики, а не як спробу відобразити (в дзеркалі) природу, ми позбавляємось залучення в метапрактику, яка буде критикою всіх можливих форм соціальної практики. Тому Р. Рорті підходить до концепції філософії, яка не має нічого спільного з пошуками достовірності.

Якщо розглядати пізнання не як сутність, що має бути описана вченими або філософами, а як право вірити за існуючими стандартами, тоді розмова

розглядається як кінцевий контекст, в рамках якого пізнання має бути поясненим. Фокус при цьому зміщується з відношення між людьми та об'єктами їх дослідження на відношення між альтернативними стандартами обґрунтування і характером внутрішніх репрезентацій.

Проблема неадекватності пояснення факту трансформується в проблему "обґрунтування" самого обґрунтування, адже ніяке обґрунтування не може вийти за межі нашої віри і нашої мови в пошуках певної перевірки, як окрім угодженості.

Через поняття метафори він прагне нівелювати завдання філософії як "віддзеркалення дійсності" й захищає погляд, згідно з яким необхідно прийти до "розуміння інтелектуального та морального прогресу як історії корисних метафор, а не як історії розуміння того, яким є речі насправді" [*Рорти Р.* Случайность, ирония, солидарность. – М., 1996].

Суспільство, за Р.Рорти, виступає як епістемологічний авторитет, і навіть не концептуальне, нелінгвістичне пізнання того, на що схожі "голі" відчуття, приписується істотам на основі їх приналежності до цього суспільства. Діти надіаються "відчуттями", а не просто "реакціями на стимули".

Отже, Рорти намагається нівелювати проблеми філософії, що мають об'єктно-предметне значення, тобто пов'язані з дихотомією духовного та тілесного, суб'єкту та об'єкту, істини та гадки. Основна атака Рорти направлена проти фундаменталізму – пошуку граничних меж знання – започаткованим Р. Декартом та визначивши майбутню філософію. Головною метою запропонованого ним проекту є створення метафоричної картини світу, а не її дзеркальне відображення. Тоді філософія постає як один з ракурсів літератури чи розмови, що має за мету комунікацію, а не пізнання. Заперечення ідеї фундаменту знання має призвести до трансформування значення та завдань не лише філософії, але й науки, яка, таким чином, має не описувати реальність, а пристосовуватись до неї за допомогою метафоричних картин, коли її мова використовується лише для прагматичних цілей передбачення та контролю.

Багато з ідей філософа мають підтримку в роботах іншого представника сучасної американської філософії Х. Патнем, Він пропонує концепцію "внутрішнього реалізму", який полягає в отождненні істини з ідеалізованим обґрунтуванням. Тому поняття "істина" є відносним та чуттєвим щодо контексту її прийняття. Неможливість формалізувати умови ствердження безпосереднього судження означає неможливість формалізувати саме мислення (в чому проявляється атака на логічний метод, якого притримувались представники емпіристичного фундаменталізму). Отже й ідеалізована стверджувальність (істина) так само не може бути висловлена. Змінюється перегляд позитивних епістемічних умов. Позитивні епістемічні умови перевіряються через проявлення в фактах, але наші внутрішні інтенції є умовою становлення цих фактів. Тому "внутрішній реалізм" розглядається як віра в те, що факти показують, що для нас певним чином стверджується. Але така віра відрізняється від віри метафізичної в тому, що "спостерігає" те, що стверджує [*Патнем Х.* Введение к книге "Реализм и разум" // Современная философия науки. – М., 1996]. Через поняття віри в факти, концептуальну та соціальну обумовленість такої віри Х. Патнем прагне розкритикувати Віденське коло та його ідею

значення, що встановлюється за допомогою методу верифікації, Вимога раціональності сама по собі не є раціональною, адже пов'язує себе з деякою вірою в раціональність. Отже Р. Рорті та Х. Патнем поставили під сумнів самі принципи правильності чи істинності знання. Вони відмовились від епістемологічних проблем не як таких, що не можуть бути вирішеними, а як такі, вирішення та обґрунтування яких визначається суспільством та культурою. Це дало змогу трансформулювати одвічну вимогу віднайти та обґрунтувати природу граничних меж знання як таку, що немає сенсу, як обумовлену приамом раціональності та сцієнтизму.

І. Майборода, Переяслав-Хмельницький

АБСТРАКТНА ТА КОНКРЕТНА СВОБОДА

Проблема сучасного мислення – це відсутність діалектичного методу в відображенні дійсності. Зрозуміти оточуюче середовище в процесі його постійного розвитку неможливо без застосування діалектики, способу існування дійсності шляхом боротьби та єдності протилежностей. Діалектика не є простою конструкцією людини, вона існує об'єктивно в усьому, що нас оточує.

Закони діалектики відомі людству та майже не застосовуються у вирішенні проблем. Відповіді на безліч питань можна найти вже у Гегеля не говорячи про його учнів Маркса та Енгельса, які поставили діалектику на матеріалістичну основу, взявши саме головне з філософської системи ідеаліста. Чому ж людство не використовує таке цінне знаряддя в своїй практичній діяльності? Для багатьох сучасних філософів матеріалістична діалектика асоціюється з радянською філософією. (Хоча закордоном також були відомі філософи, які продовжували справу Гегеля – це Д. Лукач та М. Ліфшиц). На жаль філософія за радянських часів носила характер доказовості та заучування відповідних догматів. Лише одиниці спромоглися застосувати цей метод у вирішенні питань, що стосуються як природи так і суспільства. Що говорити про теперішнє становище діалектики, якщо за радянських часів – це носило характер державного значення.

Проблема діалектичного мислення є справа не лише інтелекту (розуму), розумова діяльність є відображенням способу взаємодії людини з об'єктивною реальністю. Абстрактне мислення не з'являється саме по собі, воно є результатом практичної діяльності. Людина не може мислити діалектично(всезагально) розвиваючись одностороннє.

Безліч питань не знаходять свого раціонального вирішення за допомогою метафізичного (абстрактного) мислення. Осмислення матеріальних речей відбувається більш менш в правильному напрямку (стихийна діалектика), та коли справа доходить до ідеального тоді філософи не можуть дійти до спільного висновку. Справа в тому, що ніякої метафізики як способу існування об'єктивної реальності не існує, – це лише продукт розумової діяльності. Природа постійно розвивається, в ній все взаємопов'язано і джерелом цього розвитку є боротьба протилежностей. Не має необхідності доказувати це, існує маса літератури з відповідною роботою, як у класичних філософів так і у сучасних. Потрібно застосовувати даний метод в практичній діяльності.

В своїй роботі "Лекції по історії філософії" Гегель використовує діалектику для розгляду феномену свободи, річ іде про конкретне, а конкретне завжди потрібно розглядати як боротьбу та єдність протилежностей, не абстрактно вихоплюючи ту чи іншу сторону питання. Він підкреслює: "Коли ми говоримо про людський дух, що він володіє свободою, тоді розсудок протиставляє інше визначення, в даному випадку – необхідність. "Якщо дух свобідний, то він не підпорядкований необхідності; і навпаки, якщо його воля та думка визначаються необхідністю, то він не свобідний; одне, говорять, заперечує інше". Тут відмінність приймається як заперечуюче одне-одне, а не як твірне конкретне; але істинне дух – конкретне, і його визначеннями являються і свобода і необхідність. Таким чином вище розуміння в тому, що дух свобідний в своїй необхідності і лише в ній находити свою свободу, так і навпаки його необхідність стоїть лише на його свободі" [Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. – СПб., 1993. – С. 89–90]. Гегель також наголошує, що утримати протилежності у понятті "свобода" важче ніж у предметах природи. Зазвичай розсудок розглядає одну із сторін, тим самим створюючи абстрактну свободу, пусте поняття, яке не несе в собі ніякого смислу.

Таким чином можна говорити, що існують два види понять – розсудку та розуму. До сфери розсудку можна віднести абстрактні (односторонні) поняття, до сфери розуму конкретні істинні. "Розум долає односторонність та абстрактність розсудочного поняття(ліквідує "або-або") і отримує таке поняття свободи, котре містить в собі необхідність як зняту. Говорячи "свобода", ми повинні, як само-собой розуміючись, утримувати в ній необхідність" [Босенко В.А. Всеобщая теория развития. – Киев, 2001. – С. 35].

Лише розгляд свободи як конкретного явища, з застосуванням діалектичного методу дозволить виявити сутність даного феномену. Це стосується всіх філософських категорій. Так як не можливо зрозуміти свободи без необхідності, так само не можливо усвідомити випадковості без необхідності, можливості без дійсності, змісту без форми, руху без спокою.

А.А. Нікулін, студ., КНУТШ, Київ^{*}
chaldaeus@gmail.com

ЩОДО ПОНЯТТЯ ПЕРЕКЛАДУ

Гіпотезою, на обґрунтування якої зорієнтовано наступні тези є наступне твердження: *переклад* є процесом, у результаті якого ми не отримуємо нового знання ані з точки зору його змісту, ані з точки зору його форми.

Згідно "Логічній пропедевтиці" (Logische Propädeutik), елементарна форма елементарного висловлювання (Aussage) "x є P", тобто висловлювання, що виконує функцію представлення (Vorstellung) як наслідок завершеної дії предикації, є первинною у стосунку до будь-якої іншої форми будь-якого іншого висловлювання (питання, наказу, прохання тощо). Тобто є первинною також у стосунку до будь-якої іншої форми будь-якого іншого висловлювання

^{*} Рецензент – В.В. Приходько, канд. філос. наук, доц.

природної мови (Umgangssprache). Із цього випливає, що, по-перше, за посередництвом змінної "x" ми не структуруємо світ, натомість лише у *цілому* (Ganze) висловлювання, тобто разом із предикатором ("P") (Prädikator). Це означає, що вихідною точкою структурування світу є контекст як елементарна форма смислу (вона ж – елементарний контекст) і, по-друге: якщо із двох множин об'єктів (тобто висловлювань елементарної форми "x є P") одна містить об'єкт "f", то інша (і саме тому вона є іншою) не містить його:

a) [e, g, h,... n];

b) [f, g, h,... n].

Структуру об'єктів "e" та "f" у кожній із множин можна представити наступним чином:

1) e є [x є P], де "x" – предикатор

2) f є [x є P], де "x" – власне ім'я (Eigenname)

Виникає питання: яким чином здійснюється переклад "e є [x є P]" на "f є [x є P]"? По-перше, переклад здійснюється в умовах якомога жорсткого інтерперсонального контролю (т. з. метод інтерперсональної верифікації) а, по-друге, так, щоби отримане висловлювання було максимально незалежним від *контексту ситуації мовлення* (Rede) за рахунок введення власних імен, дат тощо.

Тобто у разі перекладу слід вести мову радше не про "точність" чи "строгість" перекладу, але про його успішність у середовищі вищезгаданого інтерперсонального контролю.

Зрозуміло, що жодна природна мова не є сукупністю, множиною об'єктів хоча б тому, що разом з висловлюваннями, що виконують функцію представлення (як простими, так і складними), у ній зустрічаються висловлювання інших типів. Саме тому з точки зору філософії конструктивізму вести мову про переклад "всередині" мови безглуздо, адже нормування висловлювань до їх елементарної форми є екстремальним випадком. Про переклад з однієї природної мови на іншу – також, адже сама по собі проблема непорозуміння усувається за рахунок нормування висловлювань природної мови. Таким чином, про переклад можна вести мову лише як про переклад "всередині" *мови науки* (Wissenschaftssprache), оскільки саме вона є середовищем, де маємо до діла з максимально нормованими висловлюваннями природної мови, яка тим не менш постає базисною у стосунку до мови науки.

Л.О. Пазина, канд. філос. наук, доц., ДГТУ, Ростов-на-Дону

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС МОДАЛЬНОСТЕЙ РЕАЛЬНОСТЕЙ

В трансформирующемся предметном поле современной теории познания меняется представление о соотношении структурных компонентов познавательного процесса, в результате по-новому представлена сама познавательная реальность. Она уже не понимается как одномерная и линейная, а в контексте синергетической парадигмы получает определения сложно детерминированной, нелинейной, многоуровневой.

Духовная реальность возникает в результате реализации познавательной-креативной установки человечества и производит разные модальности

реальности. И научная картина мира, и разнообразные религиозные, мистические и мифологические, а так же философские построения, в конечном итоге представляя собой разнообразные формы духовной реальности, возникающие посредством реализации антропологической познавательной установки. Познавательная установка представляет собой изначально присущую человеку способность воспринимать и осмысливать (познавать) окружающий мир, носящую креативный характер. Феномен познавательной установки – это основное квазиаприорное условие знания, придающее ему направление. Априорная антропологическая креативная установка лежит в основе познавательного процесса, порождающего духовные реальности и позволяет создавать человечеству различные познавательные модели окружающей действительности (научные, религиозные, эзотерические и т.д.).

Представляется необходимым различать две основные модальности существования духовной реальности: экзистенциальную и рефлексируемую, с учетом онтологической укорененности в сознании человека и возможности ее рефлексии. Так рефлексируемая реальность – это тот случай, когда осознание каких-либо событий как реальностей (например, художественный опыт) в определенный момент впоследствии рефлексируется (например, обсуждение спектакля после его окончания) как момент духовной практики. На этом основании в отличие от рефлексируемой, в экзистенциальной духовной реальности, существование определенной реальности (например, существование Бога в религиозных мировоззрениях) экзистируется субъектом как а priori истинно-сущие, исключающее возможность саморефлексирующего анализа, относительно реальности представления, без возможности какого либо выхода за границы данной (религиозной, эзотерической или др.) духовной реальности, т.е. придание ей статуса онтологически укорененной "реальной реальности".

Типология экзистенциальных духовных реальностей базируется на типах мировоззрения, поэтому можно выделить: мифологическую, религиозную, философскую, эзотерическую, научную. Каждый тип имеет свои ценностные мировоззренческие установки и представления о целом образе мира. Обычно формируется в детском возрасте (подробно описано у В. Дильтея и Л. Витгенштейна), но может изменяться в течении жизни.

По мере культурно-исторического развития человека появляются новые и уходят в прошлое прежние модальности духовной реальности, что означает содержательное изменение объема человеческого бытия, тем или иным образом рефлексивно осмысляемого. Учитывая скорость развития научно-технического прогресса в современном обществе и его влияния на возникновение и функционирование новых типов рефлексируемых духовных реальностей представляется возможным составить следующую типологию рефлексируемых духовных неореальностей:

- ✓ **коммуникативные**, которые в свою очередь делятся на
 - ⇒ непосредственно-речевую реальность, связанную с использованием мобильных и др. телефонов, вызывающая эффект реальности присутствия собеседника, при его физическом отсутствии;
 - ⇒ опосредованная коммуникативная реальность (электронные письма, QIP, чат, SMS, интернет-форумы и др.);

- ✓ **СМИ-реальности**, внутри которой соответственно различают
 - ⇒ телевизионную неореальность (передачи типа "За стеклом", "Дом-2", а так же сериалы и передачи требующие включения зрителей);
 - ⇒ радио-неореальность – включенное общение слушателей в радиозфире с радиоведущими и (или) другими слушателями;
 - ⇒ журнально-газетная неореальность – в данном случае речь идет в первую очередь об интернет газетах и журналах, и обратной связи.
- ✓ **электронно-игровая**, которая в свою очередь может различаться по очень многим основаниям, приведем только некоторые из возможных классификаций:

- ⇒ по возрасту (детские, тинейджерские, взрослые);
- ⇒ по игровому носителю (компьютерные, телефонные, интернет-игры (могут быть компьютерными и телефонными), теле-радио-игры (виды "первому дозвонившемуся – приз") и др.);
- ⇒ по способу игрового действия (развивающие игры для детей, а так же так называемые "стрелялки", "стратегии" и др.);
- ⇒ по степени вживаемости в игру (высокой степени – игры, в которых игрок настолько включен в игру, что забывает о своих физиологических и психологических потребностях, игры, предлагающие симулякр реальности глубокой степени включенности игрока (среди них особо выделяются on-line – игры, которые могут формировать и новый круг друзей, воздействовать и даже менять окружающую реальность в глазах игрока); игры средней вживаемости – когда игрок в определенный момент увлечен игрой, но способен к физическому, и главное – психологическому завершению данной игры); и игры поверхностной включенности – характеризуются способностью легко и безболезненно прервать игру или остановить ее (игры в телефоне, или компьютерные игры в детском возрасте).

Предложенные типологии реальностей являются типологиями открытого типа, так как необходимо предполагают возможность внесения дополнений и изменений, связанных с быстрыми темпами трансформаций, происходящих в современном информационно-техническом мире. В духовных реальностях идет непрерывный процесс воспроизводства и трансформации социальных смыслов и структур, являющийся результатом реализации познавательной установки, обуславливающий их гносеологический статус.

В.В. Приходько, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

ДОСВІД І НОВИЗНА

Поняття досвіду має тривалу історію у проблемному полі філософії. Однак запропоноване звернення до чи не найпопулярнішого філософського концепту інспіроване принципово іншою проблемною ситуацією, пов'язаною з тим ключовим місцем, яке займає він в розкритті феномену Нового.

Особливість цієї ситуації полягає у тому, що новизна може бути відкрита тільки в історії, а точніше в історичному досвіді, досвіді *par excellence*. Останній позбавлений будь-яких пізнавальних характеристик і, таким чином,

відповідає етико-естетичній сфері самодостатнього, первинного і достеменного переживання буття.

Історичний досвід як "досвід нового" являє собою гнучку ситуативну (подійну) єдність дії, в якій естетичне і етичне невід'ємно переплетені. Така єдність досвіду абсолютно не потребує субстанційного підкріплення з боку гносеологічного суб'єкту, або суб'єкту взагалі. Можна сказати, що, навпаки, будь-який суб'єкт чи то дії, чи то пізнання формується завдяки цьому первинному досвідові, є його продуктом через синхронізацію подій у мовній розповіді (історії-наративі). Таким чином, наратив за допомогою тропів (метафори, іронії тощо) створює те, що зазвичай називають способом життя (Lebensführung), або у найвищому ступені історичної достеменності те, що визначають як долю. Отже, людське Я постає продуктом постійного наративного контролю-спостереження за діями, а самість є смисловим, мовним впізнаванням подій. Тобто кожна ідентичність має наративну конфігурацію.

Кожна конфігурація (сукупність яких утворює те, що називають світом) випливає з історичного досвіду, який у своїй сповненості новизною є негативним вибухом часів через те, що сам досвід як джерело долі вмонтований у ситуацію (подію) відділення від повноти буття, подією втрати справжності, і стає негативною етично-естетичною креацією.

Але негативність історичного досвіду пов'язана не тільки з втратою, а й із переживанням цієї втрати у почуттях, які по суті є торканням самого буття, але навиворіт, тобто як негатив на фотоплівці. Тому історичний досвід можна назвати негативною поверхнею (конфігурацією) буття, яку складають почуття. Слід зазначити, що ця негативність досвіду не виражає перекручення, а, навпаки, негативну прозорість як проринання справжності в нетотожності, унікальності. Така негативна прозорість буття в історичному досвіді і є новизною. Отже, феномен Нового виражає щодо цього відкритість самого буття в подійності, яка має часове прочитання. Саме через це мова йде про етико-естетичну єдність історичного досвіду. І саме тому кожна дія, щоб бути історичною, достеменною, доленою має бути просякнута не просто обов'язком, а турботою.

Але новизна як негативна прозорість і відкритість буття задає чуттєво-знаковий простір (чуттєво-знаковий, тому що являє сліди втрати, які переживаються) для підтримання зв'язку зі справжністю. Цим простором є мова, в якій кожна дія ніби проходить наративну перевірку на автентичність, приналежність до долі.

Вимога такої перевірки виникає із потреби заповнення лакун, пов'язаних з владним насиллям відпадиння від буття в наслідок його забуття, яке супроводжується почуттям втрати надважливого і неспроможністю його пригадати.

Знак постає забуванням, яке спричинено пригадуванням. Це слід розуміти так, що будь-який знак як чуттєва негативність історичного досвіду стає посередником дії, через що остання може бути включена у наратив. Тобто мова перетворює історичний досвід на наратив-про, який є нічим іншим як знаковою поверхнею світу, в якому розгортається діяльність. Але таке перетворення відбувається завдяки забуттю буття як втраті унікального розмаїття повноти через створення елемента ототожнення, яким і є знак. З'єднуючись за допомогою сили забуття у знакові комплекси різної складності (конфігуру-

ючи світ) знаки орієнтують нас у поясненні, що дає змогу витіснити сенс на поверхню дії, де і відбувається розуміння як пригадування забутого. Тому, щоб щось пригадати, слід багато чого забути.

Таким чином, те, що виступає поміж схем пояснення є сенсом як результатом пригадування (зворотного рефлексивного схоплення) забутого, що повертає нас до вихідного історичного досвіду, сенсом, який виринає у відкритості буттєвої новизни, сенсом, завдяки якому діяння стверджуються у своїй доленосній унікальності, що дає підстави нам стверджувати про наявність свободи. Тому зайвою стає істина пізнання, бо немає вищого блаженства, ніж переживати неповторність буття у власному житті.

М.А. Солоненко, студ., МГУ им. М. Ломоносова, Москва^{*}
second-solon@mail.ru

СОВРЕМЕННЫЕ ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ

Актуальность данной работы и проведенного нами философского исследования определяется возросшим в настоящее время интересом к онтологии исторического времени и к исторической проблематике, рассматриваемой в рамках современных онтологических стратегий и построений. Среди наиболее крупных современных онтологов, социальных философов, историков, методологов и представителей междисциплинарного направления исторической науки, основательно занимавшихся (и занимающихся в настоящее время) онтологией исторического времени и обоснованием онтологического статуса исторического знания, мы бы в первую очередь назвали имена представителей школы "Анналов" Люсьена Февра и Фернана Броделя, создателя экзистенциальной концепции исторического времени Мартина Хайдеггера, современного американского философа и историка Хейдена Уайта, представителей постнеклассического направления в современной философской онтологии Мишеля Фуко и Жана Бодрийяра, а также наиболее ярких представителей междисциплинарного синергетического направления в современной исторической онтологии Олвина Тоффлера, Изабеллы Стенгерс и нобелевского лауреата Ильи Пригожина. Выбор этот не случаен, так как в работах именно этих философов и ученых достигнут, на наш взгляд, наибольший прогресс по избранной нами теме и наиболее полно представлены интересующие нас современные онтологические аспекты исторического времени. Вызывает сожаление то обстоятельство, что онтология исторического времени в современной отечественной философской литературе и в литературе стран СНГ, за небольшим исключением [*Гайденко П.П. Время и история // Гайденко П.П. Время, длительность, вечность. – М., 2007. – С. 319–332*], представлена очень мало. Историческое время исследуется в современной отечественной и постсоветской философской литературе главным образом в социально-философском и социально-историческом аспек-

^{*} Рецензент – В.И. Метлов, проф.

тах. Устранить этот недостаток и рассмотреть историческое время в предельно общем философско-онтологическом плане и было одной из важнейших задач данного философского исследования.

На материале анализа работ названных выше современных исследовательниц нами выделены следующие онтологические аспекты исторического времени: 1. Фактуальный аспект исторического времени. Под этим мы понимаем соответствие исторического времени историческому факту как "произведению" историка. Согласно Люсьену Февру и Фернану Броделю, в исторических фактах представлена для нас вся онтология конкретного исторического времени. 2. Вещный аспект исторического времени. Имеется в виду отождествление исторического времени с репрезентацией конкретной вещи: "подручность" как показатель современности вещи определенной исторической эпохе (у Мартина Хайдеггера) и "система вещей" как репрезентация человека определенного исторического времени (у Жанна Бодрийяра). 3. Дискурсивно-нарративный аспект исторического времени. Этот аспект соответствует современному уровню исторической науки и наиболее полно представлен в онтологических концепциях времени Мишеля Фуко и Хайдена Уайта. Согласно этим авторам, только через дискурс (согласно Фуко) и через нарратив-рассказ (согласно Уайту) историк может приблизиться к историческим событиям прошлого. 4. Междисциплинарно-синергетический, системно-эволюционный аспект исторического времени как флуктуационно-бифуркационного процесса, в рамках которого (по мнению Ильи Пригожина, Изабеллы Стенгерс и Олвина Тоффлера) "снимаются" и дополняют друг друга все предыдущие аспекты.

На наш взгляд, все выделенные нами аспекты исторического времени необходимы для объективного изучения истории, но в отдельности – не достаточны. Именно поэтому мы считаем, что сегодня необходима такая концепция истории, которая способна синтезировать все современные подходы и дать онтологическое обоснование исторического времени как одной из фундаментальных базисных категорий современной онтологии и философии истории. Сделать это можно, как нам представляется, только в рамках комплексного междисциплинарного подхода. Потому что историческое время – это "срез" не только конкретного исторического бытия человека, но и всего мирового бытия и всего мирового времени (времени вообще, времени как такового).

Таким образом, проделанный нами философский анализ позволяет заключить, что только предельно общий философско-онтологический взгляд на историческое время и системно-эволюционное понимание истории способны наиболее адекватно раскрыть природу исторического времени и намного глубже проникнуть в прошедшие исторические эпохи. Работы проанализированных нами авторов показывают, что максимально объективно изучать историю можно только опираясь на междисциплинарный подход, привлекая к историческим исследованиям представителей различных гуманитарных наук и естественнонаучных дисциплин. А это значит, что в рамках современной постнеклассической науки только на основе общенаучных и междисциплинарных методов исследования можно максимально точно и объективно воспроизводить и изучать историческое время в структуре отечественной и мировой истории.

ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ ПОНЯТИЙ "СМЫСЛ" И "ЗНАЧЕНИЕ" ТЕКСТА

В большинстве общих толковых, философских и лингвистических словарей смысл определяется как синоним значения. Исторически изначальным проблемным контекстом, в котором понятие смысла возникло как научное понятие, было изучение понимания текстов, а первой теоретической парадигмой – герменевтика.

Матиас Флациус Иллирийский (XVI век) предлагает разрешение одной из ведущих герменевтических дилемм – имеет ли слово один смысл или много, – вводя различие значения и смысла: слово, выражение, текст имеют одно значение, но различные контексты могут задавать различные его смыслы.

Дальнейшее развитие проблема различения этих двух терминов получила в конце XIX – первой половине XX века в науках о языке. Существуют две принципиально разные, различающиеся между собой трактовки понятия "смысл". В одной из них смысл выступает как полный синоним значения, эти два понятия взаимозаменяемы. Во второй традиции понятия "смысл" и "значение" образуют более или менее выраженную концептуальную оппозицию (Готтлиб Фреге): значение текста (знака) – это объективная реалья, смысл – это способ задания денотата или информация, которую знак несет о своем денотате.

Вторым (исторически) проблемным контекстом, в котором понятие смысла вошло в гуманитарные науки, стала феноменология. В работах Э. Гуссерля проблема соотношения значения и смысла неоднозначна – четкое различение их отсутствует, и употребляются эти два понятия иногда синонимично, иногда не совсем. Его ученик Г. Шпет обосновывает их несовпадение: значение характеризует план высказывания, а смысл "заключает в себе правило раскрытия вещи в ее действительном бытии", т.е. имеется в виду онтологический *смысл вещи* [Леонтьев Д.А. Психология смысла: Природа, строение и динамика смысловой реальности. – М., 2003. – С. 25–26].

В лингвистике, психологии, психолингвистике и других дисциплинах уже достаточно долго бытует мнение о производности смысла как вариативной величины по отношению к инвариантной величине – значению.

И.В. Труфанова определяет смысл как результат оценки степени адекватности информации, которая стоит за значением – оценки информации, которую объект открывает индивиду. Если смысл подразумевает оценку адекватности информации, то его содержанием может быть как знание, так и заблуждение.

Свою методику дифференциации значения и смысла предлагает И.М. Кобозева. В ее трактовке значение – это содержание, которое закрепляется за знаком, то есть то, что является результатом всеобщей договоренности, его достаточно вначале устанавливать, а затем просто знать. Что касается смысла, то ему присущи характеристики изменчивости, нерегламентированности, вследствие чего смысл можно улавливать, разгадывать [Кобозева И.М. Две ипостаси содержания речи: значение и смысл. – М., 2000. – С. 76–78].

Те же характеристики смысла подчеркивает и С.А. Кузнецов: с одной стороны, значение первично по отношению к ситуативно обусловленному смыслу, а с другой, смысл оказывается богаче значения. Смысл как бы впитывает в себя значимые компоненты ситуации и оттенки модальности. Значение в этом отношении представляется более нейтральным [Алимурадов О.А. Смысл. Концепт. Интенциональность. – Пятигорск, 2003. – С. 37–38].

Проблема связи смысла и значения носит также логико-лингвистический характер. Г. Фреге представляет связь между смыслом, значением и знаком в виде треугольника. Далее автором выявляется следующая триада: значение (предмет, обозначенный при помощи имени), смысл (способ представления предмета, носит относительно субъективный характер) и представление (абсолютно субъективное мнение о предмете) [Лингарт И. Процесс и структура человеческого учения. – М., 1970. – С. 153–155].

При всем разнообразии конкретных трактовок смысла и его соотношения со значением в контексте проблемы понимания текстов и языковых выражений, можно выделить общее: в отличие от значения, смысл всегда указывает на замысел, задачу, интенцию автора высказывания, на неязыковой контекст, ситуацию употребления знака.

Д.А. Ткаченко, студ., МГУ им. М. Ломоносова, Москва*
bytie.moe@gmail.com

МЫШЛЕНИЕ НА ПРЕДЕЛЕ СМЫСЛА

Философия традиционно имеет дело с мыслью и предельностью. Однако в ситуации, когда демонстрируются пределы самих обладающих предельным статусом "категорий, возникает опасность выхода самой философии за собственные пределы. Так, например, предел смысла, на который (а значит, и за который) пытается вывести ряд "постмодернистских" проектов, обнаруживает сферы, а которых мышление (а значит, и философия) утрачивает свою классическую определенность. Мыслит ли на этом пределе какое-то мышление на пределе смысла, или не мыслит, или там происходит нечто третье?

В попытке первоначального определения ключевых терминов – мышления и смысла – мы сталкиваемся в каждом случае с наличием двух наиболее общих трактовок этих терминов. Относительно смысла это логико-языковая трактовка смысла как внутреннего содержания предложения-мысли, являющегося объектом понимания и передачи в процессе коммуникации, и экзистенциально-психологически-утилитарная трактовка, где смысл предстает как то-ради-чего, цель и мотив чего-либо, отсылающие к целостности. В рамках первой линии находятся различные логики и аналитики, в работах которых эта трактовка смысла специфицируется по линиям ранний-поздний Витгенштейн (т.е. схема самодостаточного дерева против схемы местоположения элемента в системе как основы структуры смысла). В рамках второй – многочисленные мыслители религиозно-мистического толка, с

* Рецензент – В.Е. Дмитриев, канд. филос. наук, доц.

одной стороны, и не менее многочисленные психологические объяснительные схемы. Особняком стоят концепции Э. Гуссерля (у которого смысл – это та сущностная данность, которая составляет содержание любого акта познания/восприятия/переживания, то, что именно дано в этом акте) и М. Хайдеггера (смысл – это направление самодвижения чего-либо (вещи или бытия) к проявлению своего полного присутствия).

В трактовках мышления можно выделить религиозно-идеалистически-экзистенциалистское его понимание и научно-материалистическое. В рамках второго подхода выделяются логическая и психологическая трактовка мышления, на синтез которых претендует когнитивная наука. В самом общем виде это понимание мышления как механизма манипуляции с абстрактными объектами – знаками, заместителями объектов реальных, т.е. в конечном счете со смыслами (в первой трактовке), оно активно используется в частных науках и преимущественно подразумевается в классической философии. Другое понимание мышления как духовной деятельности, обеспечивающей связь человека с надчеловеческим бытием, свойственно, опять же, различным религиозно-мистическим направлениям мысли, а также, например, М. Хайдеггеру, определявшему мышление как дело вхождения в состояние, в котором вещи пред-стают перед нами в своем присутствии (т.е. смысл оказывается условием мышления).

Таким образом, у нас есть по две трактовки мышления и смысла. Хотя возможно представить веер трактовок связи этих понятий через простой перебор вариантов (их получается четыре, и они вполне осмысленны и обладают наборами соответствующих примеров из истории мировой мысли), однако эта схоластическая работа обрекает нас на неимманентную позицию по отношению к мысли и смыслу, которые после Г.В.Ф. Гегеля уже нельзя поставить вне истории. К тому же речь все-таки должна идти о мышлении на пределе смысла, а этот предел – ничто без пути к нему, без того, пределом чего он является, и/или без тех прерывностей в этом движении, которые его обнаруживают.

Можно сказать, что история западной мысли начинается с особой "парадигмы", которая, скорее всего, не существовала как актуальное состояние мысли, но тоска по которой определяет все последующие ее состояния. Назовем эту "парадигму" традицией. Для нее была характерна та всеобщая целостность и взаимосвязь, которая оставляла возможность определяющих различий (а значит, свободы), но не позволяла им стать конституирующими. Смысл здесь отсылал к сущности вещей (а эта сущность отвечала всеобщей взаимосвязи), мышление же оказывалось толкованием смысла, т.е. почтительно-внимательным развертыванием уже имеющегося и включением себя в эту имеющуюся подлинность актом мысли. Причем толкование было бесконечным, постоянно обнаруживающим все более глубокие слои, но никогда не доходящим до дна в силу включенности самого толкующего в общую связь мира, неисчерпаемости целого, выступавшего абсолютным недостижимым пределом благого движения. В традиции все имеет смысл, но неопределенность этого смысла не позволяет ему противостоять бессмыслице.

Разрастание противоречий приводит к формированию классической "парадигмы" – мир оказывается негармоничен, а гармония-целостность отодвигается

в область идеального, несовершенным подобием (устремленным к своему оригиналу) которого является реальность. В стремлении преодолеть свое ничтожащееся инобытие (по отношению к Абсолюту) человек полагает свое инобытие – тот мир, который отныне низводится до положения полагаемого субъектом представления. Смысл как цель отделяется от смысла как имеемого в виду (и впервые ставится вопрос о том, что такое смысл). Вещь сама по себе отделяется от своего служения. Затем – от явлений себя. Субъект отделяется от объекта. Мышление начинает не толковать-служить, а оперировать (знаками) – производить. Однако инструментарий производства начинает бунтовать, когда оказывается, что учреждающий его производитель – человек, пытающийся найти в этом производстве самодостоверность, в силу этой ненайденности не может учреждать само производство. Все то позитивное, посредством чего учреждает себя человек (бытие, порядок, разум, язык, культура, цивилизация, смысл), порождает опасность изгнания самого человека в негативное (включенное в тотальность системы позитивного), его порабощения, ибо сами они – куда более позитивны, чем человек. Такое изгнание есть тоталитаризм.

"Постмодернизм" можно считать реакцией на эту опасность. Он предлагает перенестись на точку самого различия негативного и позитивного – но из этой точки любая иерархия уничтожается, остаются просто плоскости некоторого содержания, в силу своей фиксированной природы осмысленные, т.е. плоскости смысла. В этом случае, во-первых, невозможны больше такие иерархические определения как "позитивное", "негативное", "глубина", "высота" и т.п., а во-вторых, таких смысловых плоскостей оказывается не две, а бесконечно много (это плоскости всех возможных содержаний), но все они утрачивают свое конституирующее значение в силу изменения оптики – отныне смысл находится только в плоскостях, но творится он (и суть его обнаруживается) между ними.

В этом "между", бесконечно производятся смыслы, составляющие смысловые плоскости – и оно обнаруживается в постоянных обрывах этих плоскостей, когда вдруг оказывается, что смысла нет, и он тут же возникает снова – в постоянном мерцании смысла, в демонстрации его предела. Мышление (в любом смысле) можно назвать составной частью этого процесса, но сам он выходит за пределы оппозиции мышление-не-мышление, как учреждающий все возможные оппозиции и тут же делающий их "не важными" (т.е. лишенными смысла). "постмодерн" ничего не отрицает, но совершает жест исчерпания всех возможных содержаний, тем самым обнаруживая их возможность и перманентную обесмысливаемость выходом на уровень уклонения от ответа на вопрос о смысле смысла.

А.Г. Турпак, асп., КНУТШ, Київ*

ОСОБИСТІТЬ ЯК СПОСІБ БУТТЯ

"Історію творять особистості" – загальновідомий вислів. В повсякденній мові під цими особистостями ми розуміємо сильних і харизматичних людей, здатних

* Рецензент – В.О. Дем'янов, канд. філос. наук, доц.

впливати на хід подій. Наступні покоління їхні вчинки можуть засуджувати чи підтримувати, але їх пам'ятають. В філософії також використовується термін "особистості", як інакшого і такого, що виявляється у відношенні до суцього.

Поняття "особа", "особистість" (рос. мовою "лицо", "личность") з'явилися в онтологічній проблематиці завдяки християнським богословам, зокрема Григорію Нисському, в IV ст. Терміни застосовували для пояснення відмінностей трьох Іпостасей і при цьому не заперечуючи Єдиного Бога. Особистість визначали як своєрідність, інакшість, особлива властивість. Вона нетотожна сутності. Сутність – універсалія, спільність ознак. Особистість – особлива властивість, відміна від інших. Вона є абсолютно інакшою по відношенню до загальних властивостей сутності. Особистість відрізняється від сутності своєрідністю і неповторністю того способу, яким втілюються спільні буттєві ознаки сутності. Особистість відрізняється від усього, що може бути зрозуміле як "всезагальне суще", спільність властивостей, загальний вигляд.

Будь-яка людина є індивідуальністю, але особистістю вона стає лише у стосунках з іншими. Особистість – спосіб буття, який втілюється через відносини, ставлення. Її неможливо сприймати виключно як індивідуальність, окремо від суцього. Особистість – інакшість, "буття навпроти чогось".

Відношення (ставлення) визначають особистість, яка є єдиною можливістю дотику з сущим. Сущє виявляється тим, чим є, лише спів-віднесено з особистістю. Ми не можемо говорити про буття суцього як такого, а лише про його присутність і виявлення. Ми пізнаємо суще не як сутність, але як наявність.

Відношення виражаються у вигляді свідомості особистості, як універсальне охоплення "повідомлень" світу. Діяльність свідомості завжди спів-віднесена з об'єктом (принцип інтенціональності – "спрямованість на щось"). Але свідомість – одна з властивостей особистості, тобто спів-віднесеність свідомості з деяким змістом, не вичерпує всі можливості відношення особистості до суцього.

Особистість неможлива без екстазу (виступати, виходити, перевершувати), тобто самоперехід від природної інтелектуальної здатності до неповторної своєрідності й особистісної реалізації. Екстазом є ерос, любовне захоплення, перевершення власного існування, динамічне самоперевершення природної індивідуальності (вивільнення від власної заданості) до відношення, направлено на іншого.

Особистість – спосіб буття, відмінний від усього суцього, і водночас єдиний з усім сущим. Своєрідність особистості не може бути визначена, але може бути пережита як спів-буття, єдине і унікальне відношення.

*А.Л. Фомин, асп., МГУ им. М. Ломоносова, Москва
fominanton85@mail.ru*

ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ "ТЕПЕРЬ" И ПРОБЛЕМА КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ВРЕМЕНИ

Время – одна из традиционных тем философской рефлексии. Первые самостоятельные концепции времени возникают уже в античной Греции, на

заре европейской философии. С этого момента интенсивность разработки проблемы времени только увеличивается. Не существует ни одного периода в истории философии, в котором не разрабатывалась бы проблематика темпоральности. Платон, Аристотель, Плотин, Августин, Симпликий, Фома Аквинский, Франсиско Суарес, Лейбниц, Кант, Гегель, Бергсон, Гуссерль, Хайдеггер, – мыслители первой величины, – уделяли особое внимание в построении своих концепций решению проблемы времени. Однако популярность проблемы еще не свидетельствует о каких-то качественных сдвигах в ее решении. Более того, достаточно долго философский дискурс о времени регламентировался общественными стереотипами, которые получили название "расхожая концепция времени".

Навязчивость расхожего представления о времени обеспечивается операциональностью. Используя часы для исчисления времени, мы уже имплицитно принимаем некоторые установки: время дискретно (существуют некоторые временные моменты, которые собственно и подлежат счету), время трансцендентно по отношению к воспринимающему субъекту (мы лишь наблюдаем за движением стрелки часов, но не вмешиваемся в это движение, не способны его остановить), время представляет собой некоторое "устойчивое" единство (в противном случае невозможно было бы даже приступить к его измерению). Философская концептуализация времени долгое время наследовала расхожие самопонятности и мыслила время в качестве последовательности "теперь". В данной работе мы попытаемся продемонстрировать внутреннюю противоречивость расхожей концепции времени и показать, что ее операциональность является мнимой.

Расхожая концепция времени мыслит прошлое, настоящее и будущее на основе "теперь". Прошлое определяется как "уже-не-теперь", а будущее – как "еще-не-теперь". Таким образом, появляется первая апория (апория дискретности): время не может предстать в качестве самостоятельного предмета мысли, прошлого и будущего не существует, а "одинокое" настоящее ничем, в таком случае, не будет отличаться от вечности. Далее, если допустить, что последовательность "теперь" заключена, как матрешка, в другом "теперь", в таком случае, одновременными окажутся события, происходившие, например, вчера и сегодня.

Причина возникновения вышеобозначенных апорий, по всей видимости, коренится в представлении о темпоральности "теперь". Мы наблюдаем смену событий и предполагаем, что они уже сами по себе являются темпоральными. Расхожая концепция времени представляет собой рудиментарное представление, основанное на легитимации аналогии между "теперь" как атомом времени и флогистоном как атомом огня. Однако, если теория Штала уже давно и безоговорочно капитулировала перед современными физическими и химическими теориями (каждый школьник знает, что горение есть процесс окисления вещества, а не присоединения к нему атомов флогистона), то расхожая концепция времени еще продолжает существовать и поныне.

Каждодневная практика исчисления времени с помощью часов навязывает нам расхожее представление. Однако является ли оно таким операциональным как кажется? Вообразим себе человека, у которого отсутствует не

только долгосрочная, но и краткосрочная память. Допустим, его зовут Джон. Фиксируя наличие в мире определенных событий или свои собственные состояния сознания, он постоянно их забывает. Таким образом, в каждый следующий момент времени Джон будет видеть не модернизированный уже знакомый, но абсолютно новый мир. Он даже не сможет обнаружить свою идентичность, ибо вынужден постоянно открывать собственное сознание заново. Представим себе теперь, что хотим научить этого человека пользоваться часами и считать с них время. Согласно расхожей концепции для этого достаточно лишь слежения за движением стрелки часов и пересчитывания ее местоположений. Со стороны действительно может показаться, что Джон считает время с часов, приговаривая слова "теперь здесь". Однако будут ли для него актуализированы различия в положении стрелки? Коль скоро, Джон не обладает памятью, для него часы будут постоянно показывать одно и то же время и, тем не менее, каждый раз разное. То же самое можно сказать и о восприятии окружающего мира. Хотя события мира будут изменяться с калейдоскопической быстротой и разнообразием, он будет продолжать видеть одно и то же положение дел, не испытывая различия прошлого, настоящего и будущего. Это говорит о том, что события мира еще только должны стать темпоральными, а не несут эту темпоральность в себе. Гипостазирование "теперь" приводит к противоречиям, поэтому в дальнейшей концептуализации времени мы должны отказаться от этой стратегии и попытаться осмыслить время по-другому.

В.Б. Ханжи, доц., ОГМУ, Одесса
vladkhan.od@mail.ru

АНТИЧНЫЕ ПАРАДИГМЫ БЫТИЯ КАК ФУНДАМЕНТ ФИЛОСОФСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ВРЕМЕНИ

В соответствии с нашей гипотезой, в античной философии, при всей ее полиментальности, представляется возможным выделить две линии философствования, которые мы обозначили термином "античные парадигмы бытия" (Ханжи; 2008). Согласно первой, восходящей к элеатам, бытие статично и неизменно. Вторая линия, берущая свое начало, по всей видимости, от Гераклита, напротив, указывает на динамичность, текучесть мира. Обозначенные позиции, будучи наследуемы, уточняемы и приращаемы в более поздних учениях, обусловили и соответствующее философское отношение ко времени: первая парадигма автоматически полагает в качестве профилирующего тезиса об "элиминации" ("устранении") времени, вторая обязывает рассматривать время как фундаментальную характеристику бытия.

Одно из самых известных изречений Парменида – "Бытие есть, а небытия вовсе нет". При углублении в учение философа выясняется, что здесь звучит мысль, фактически, являющаяся предшественницей законов сохранения. Конкретные объекты, акты существования единичных вещей тленны и преходящи, но их исчезновение (а парменидовское понятие "бывание" несет в себе эту текучесть), уход в небытие, в ничто невозможен. Исчезно-

вание одних форм в то же время, по сути, определяет возникновение других, не выходящих за пределы единого бытия. Конечно, ежедневное наблюдение за изменчивостью вещей может сбить с толку, однако индуктивная рефлексия приводит к мысли о единой субстанции. И это "единое" индифферентно ко всяким изменениям в мире множественности, в мире чувственно воспринимаемых вещей.

Совершенно противоположного видения мира придерживается Гераклит. Практически каждому известны его изречения "все течет, все меняется", "нельзя дважды войти в одну и ту же реку" и т. д. Мир по Гераклиту текуч и изменчив, и, если это так, то время (хотя соответствующего понятия у самого философа нет) оказывается атрибутом, определяющим качество бытия. Впоследствии через категории "время" и "становление" философами, мыслящими в рамках этой парадигмальной установки, осуществлялись попытки выразить не свое субъективно-иллюзорное представление о мире и не нечто, характеризующее пребывание конкретных вещей на фоне вечного и неизменного (бытия), а сущностную сторону самого универсума.

Противоречия, возникающие между обозначенными парадигмами, снимает аристотелевская концепция. Как известно, Аристотель выдвигает четыре причины бытия (вернее, причины бытия в четырех смыслах): "...одной такой причиной мы признаем сущность и суть бытия ("основание, почему" <вещь такова, как она есть>, восходит, в конечном счете, к понятию вещи, а то основное, благодаря чему <вещь именно такова>, есть некоторая причина и начало); другой причиной мы считаем материю и лежащий в основе субстрат; третьей – то, откуда идет начало движения; четвертой – причину, противоположащую <только что> названной, а именно – "то, ради чего" <существует вещь>, и благо (ибо благо есть цель всего возникновения и движения)" [Аристотель. Метафизика. – М., 2008. – С. 12]. Всякая вещь есть не что иное, как осуществленная сущность, сущность, получившая существование. Внесение сущности, (изначально – чистой потенции) в материальную основу и дает ей бытие (сущность актуализируется). Категории "потенция" и "акт" нуждаются в опосредовании третьей категорией, через которую было бы возможно обозначить переход от первого ко второму, и таковой выступает категория становления; в свою очередь, порядок и длительность становления выражается через категорию времени. Картина бытия лишь в том случае может претендовать на достоверность, цельность, если сущее рассматривается как становящееся сущее. Это значит, что *сущее* и *еще-пока-не-сущее* синтезированы и этот синтез есть становление. При таком понимании сущее оказывается и тождественным, и в такой же мере нетождественным самому себе. Тожественность заключается в том, что оно еще *оно*, а не *иное*, нетождественность – в том, что оно, при том, что оно – *оно*, *отлично* от самого себя фрагментом времени ранее (по ряду признаков). Напомним, что указывавший на текучесть и изменчивость мира Гераклит рассматривал мир не как совокупность *вещей*, а как совокупность *событий*. Аристотель же привносит принципиально новый элемент: мир (Космос) *есть* и, при этом, он – потенция по отношению к самому себе измененному (через определенный промежуток времени).

Секція
"ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ
ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ"

О.В. Амінова, асп., КНУТШ, Київ
ollvia@ukr.net

ВІДНАЙДЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ
ЯК "ВІТАЛЬНИЙ" ВЕКТОР

Діяльність є визначальною характеристикою людини, поза діяльністю людини, як соціальної істоти, не існує. Віднайдення конкретної сфери діяльності є складним та детермінованим процесом реалізації сутнісних сил людини у соціальній проекції. Така проекція можлива та дійсна при врахуванні поліфонічності індивідуальних та суспільно-історичних обставин. Саме це у теоретичному плані зумовлює проблему соціально-філософського дослідження специфіки вибору векторності та означення пріоритетності діяльності.

Загальновідомо, що окреслення сфери діяльності є значущим та ключовим моментом в житті людини, на який впливають низка факторів, таких як: особисті переваги, інтереси, виховання, попередньооздобуті освіта та досвід, релігійні переконання; суспільно-історичні, економічні, політичні умови, зрештою, збіг обставин. Однак, слід пам'ятати, що на етапі визначення сфери діяльності людина поставлена перед необхідністю вибору, що обумовлено як закономірностями так і випадковостями соціального співжиття, адже вона не має іншого вибору ніж сам вибір. В цьому полягає проблемність обрання сфери діяльності, адже опинившись на "діяльнісному роздоріжжі", не кожен готовий до виокремлення з-поміж інших тієї, яку Г. Сковорода назвав "сродною" працею. Поширеною є ситуація, коли після обрання сфери та здобуття необхідного багажу знань, людина розуміє, що така діяльність не відповідає її внутрішнім запитам. Діяльність стає обтяжувати людину, пригнічувати можливість реалізації її сутнісних сил. В Україні стає нагальною проблема обрання діяльності не за освітою, що зумовлює низьку професійність кадрів, втрату наукового потенціалу та перспектив розвитку різних галузей знання, нехтування ресурсами, що витрачені на підготовку фахівця. У зв'язку з цим актуальними постають дослідження, що окреслюють суть та смисл різних галузей діяльності, перспективи їх розвитку; а також ті, що спрямовані на зорієнтування майбутнього фахівця в площині діяльностей.

Серед поліфонічності видів та сфер діяльності можна означити таку область людської активності як хобі. Хобі або захоплення можна визначити як конкретний комплекс занять, що здійснюються в позаробочий час, не приносять економічного зиску, дають можливість людині відволіктись від буденності, сконцентрувати і активізувати творчий потенціал, інтенсифікувати мислення, отримати душевний спокій та відпочити. Хобі віднаходиться індивіду-

ально, його визначення здійснюється відповідно до бажань особистості. Те, що для однієї людини являється хобі, для іншої може бути професією або обтяжливою повсякденністю. Цікавою є тенденція перетворення хобі в професійну сферу діяльності. Людина, захопившись окремою формою діяльності, може настільки глибоко проникнути у її специфіку та закономірності, що стає професіоналом, висококваліфікованим спеціалістом у тій сфері, яка є одночасно її хобі. Співпадіння улюбленої справи та сфери отримання зиску стимулюють людину до подальших звершень, саморозвитку, є умовами набуття свободи та багатства. Проте, хобі, розгорнуте в професійну діяльність, загрожує втратити статус заняття, яким займаються "для душі". Інколи улюблена справа може стати засобом отримання прибутку, що нічим не відрізняється від інших. Поступово втрачаючи свою значущість для людини, хобі може перетворитись на просту репродуктивну діяльність.

Віднайдення людиною саме своєї сфери діяльності пов'язане із визначенням спрямованості її розвитку, подальших "вітальних" орієнтирів, адже професійна діяльність займає суттєву частину людського життя. Багатою, свободною, соціально значущою є та людина, яка здатна гармонійно поєднати улюблену роботу та отримання достатньої винагороди за працю. Тільки в "сродній" праці (діяльності, яка відповідає природі кожної окремої людини і є суспільно корисною) людина в змозі розкрити свою натуру, "особство", писав Г. Сковорода [Сковорода Г. Твори в двох томах. – К., 1961. – Т. 2. – С. 323]. Всеперемагаючу силу "сродної" праці філософ образно порівнював із силами природи, які ламають все на своєму шляху. Будь-яка діяльність не може приносити тільки задоволення, адже вимагає зусиль, але якщо людина обрала "сродну" працю, то вона здатна докласти волю, віднайти потенціал для самовдосконалення. У такій діяльності розгортаються сутнісні сили людини, відкриваються нові горизонти реальності та "вітальні" можливості.

*І.Ю. Басенко, студ., КНУТШ, Київ**

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ФЕНОМЕН МАРГІНАЛЬНОСТІ У НЕФОРМАЛЬНИХ РУХАХ СУЧАСНОЇ МОЛОДІ

Сьогодні все частіше зустрічаємось із поняттям маргінал. Багатозначність, багатоаспектність поняття маргінальності, його глибина і міждисциплінарність привертає увагу дослідників сучасних соціальних процесів. Феномен маргінальності характерний не лише для особистості, але й для певних груп та суспільства в цілому. На даний час поняття маргінал здебільшого асоціюється з негативними якостями людини і близьке за значенням до аутсайде-ра. Суспільство хибно трактує поняття маргінальності й, не знаючи його істинності, асимілює до різних віддалених від нього категорій. Звернувшись до тлумачного словника, бачими що слово маргінал виникло з безпосереднього вжитку для розрізнення "свій-чужий". Першими маргіналами називалися вихідці з села, люди які втратили колишні соціальні зв'язки, не пристосувалися

* Рецензент – Л.О. Шашкова, д-р філос. наук, проф.

до нових умов життя. Маргіналами називали, тих з ким ніхто не був знайомим й не знали як до них звертатися, тому й "маргінали". Але з часом це слово взагалі втратило своє первинне поняття і тепер маргіналом називають людину, яка чимось відрізняється з маси.

Маргіальність займає проміжне положення, знаходячись на межі різних гуманітарних дисциплін, внаслідок чого досліджується фрагментарно, що усвою чергу призводить до її недооцінки як явища специфічного за своїм характером. Маргіальність визначається через виявлення її об'єктивних основ, осередком яких є людина, а через неї і соціум. При цьому сам маргіальність визначається як специфічне відношення індивіда або ж соціальної групи до існуючого суспільного ладу, певних соціальних спільностей. Виникає у результаті пограничного, проміжного стану індивіда та суспільства загалом. Маргіальність виникає як внутрішня характеристика людського "Я", ексцентрична сутність якого заявляє про перманентний стан незадоволеності собою і середовищем через протиріччя між біологічним, соціальним і духовним "Я". Має дуже суперечливий характер і може мати різну вартість. Тому у маргіальну ситуацію можуть потрапляти різні індивіди з різним напрямом життєвої перспективи. Вона може мати як конструктивну, так і деструктивну спрямованість. Але при будь-якій спрямованості маргіальність – одна з умов самовираження особистості. За своєю природою маргіальність є явищем що нерозривно пов'язане із певними суспільними процесами взаємодії, взаємопроникнення культур і певної дезорганізації суспільного організму в силу розриву соціальних зв'язків між індивідом та соціальною спільнотою, групою, класом, те що стосовно індивіда постає цілим.

Треба чітко розрізняти, яка особистість може вважатися маргіальною, а яка – ні. Чи можемо ми назвати наркоманів, алкоголіків, людей з душевними та фізичними вадами маргіальними особистостями? Відповідь може бути неоднозначною, але вони не відносяться до маргіналів, адже їхня поведінка вмотивовується іншими допоміжними факторами. На людину можуть впливати фізичний біль, моральний тиск, галюциногенні засоби та будь-що інше. Отже у такому випадку маргіально може називатися та особистість, яка свідомо викнує ті чи інші вчинки, які є маргіальними.

Сьогодні вулицями нашої країни гуляє багато псевдо-панків, -емо, готів, гопників та інші. Чи можемо ми називати їх маргіналами? Що несе їхня субкультура? Субкультура може відрізнятися від домінуючої культури мовою, поведінкою, одягом. Основою субкультури можуть бути стилі музики (панк, емо, готи), спосіб життя (мілітарі, стіляги, фрікі, нудисти), певні політичні погляди (неформали, бітніка, антифа), захоплення (байкери, райтери) та ін. Кожен з нас йдучи по вулиці, йдучи в метро, або ж просто дивлячись телевізор і бачити людей які чимось не схожі на інших. У когось на голові ірокез, інший увесь в металі, а хтось поряд проноситься на мотоциклі. Частіше за все це і є неформали – представники сучасних субкультур. Усі ми схожі за своїми звичками, захопленнями, стилем життя. Піддаємося впливу ЗМІ, суспільним думці та порядкам. Проте у неформалів свій світ і свої правила. Людина попадаючи у субкультуру стає з нею єдиним цілим. Приймаючи усі її порядки та закони, при цьому докорінно змінюючи свою систему цінностей та

погляд на світ. Негативним є те, коли ще несформована особистість потрапляє у певну субкультуру. Адже молода людина, котра ще не добре зрозуміла смисл і філософію цієї культури, може перейняти багато чого негативного. Але з іншої сторони, є й позитивні моменти, субкультура – це свого роду форма життєвого ресурсу особистості, форма вираження її пасіонарності, тому що допомагає людині вбирати в себе різноманіття світу і надає можливість формування власної самосвідомості без впливу стереотипів.

*О.В. Батраева, асп., БГУ, Минск**

ЦЕННОСТНЫЕ ПРИОРИТЕТЫ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Одна из характерных особенностей современной эпохи – это происходящие в ней глобализационные процессы, которые обладают императивным характером. Трансформация и модернизация сфер жизнедеятельности является фактическим данным. Признаются или отрицаются глобализационные процессы, тем не менее они уже инспирируют качественно новое восприятие реальности. Так, современность зиждется на создании единого рынка услуг, товаров, инициирует моделирование интернациональных союзов и оптимизацию международных отношений. Объективность глобализационных процессов подтверждается событиями и процессами мировой экономики и политики. Однако глобализация многомерное явление и затрагивает не только финансовые и правовые стороны современного общества, но и не менее важные моральные и социально-культурные процессы.

Глобализация, ориентированная на модернизацию жизнедеятельности человека, оказала существенное влияние и на сферу образования. Безусловно, система образования не являлась главной магистралью глобализационного проекта. Она, скорее всего, стала своеобразным заложником, с одной стороны, а с другой свидетелем происходящих глобализационных процессов. Используя классический прием герменевтики "объяснение – понимание", можно сформулировать 2 вопроса, а затем попытаться на них ответить: "Почему так происходит?" и "Какой смысл несут эти изменения?".

Пространство нашего дискурса о современных тенденциях и ценностных приоритетах в сфере образования, безусловно, выходит за пределы только самой системы образования. Как было отмечено выше, трансформации в образовании являются последствием происходящих процессов глобализации, а они, в свою очередь, фундируются на политических и экономических реалиях. Поэтому рыночные отношения в сфере экономики распространяются и на сферу образования, где начинают формироваться "рыночные" цены и на образование. Таким образом, в системе образования начинает действовать избирательный принцип. Престиж получаемой квалификации, как показывают мировые тенденции, к сожалению, тоже зачастую базируется на рыночных критериях. Исходя из этого, теперь становится ясным, почему

* Рецензент – А.И. Зеленков.

приоритет, к сожалению, отдается не качеству образования и его содержанию, а зачастую итогу, то есть самому факту получения образования.

При всем этом, следует добавить, что система образования впитывает себя и позитивные аспекты глобализации. Это выражается в ее модернизации, попытках создать единую систему оценивания, информационную базу, оптимизировать международные контакты. Важно так же отметить, что сегодня в сфере образования акцентируется внимание не только перспективность научно-технической, естественно-научной отрасли знания, но и гуманитарного знания. Ведь только гуманитарные науки позволят сформировать адекватное мировоззрение, оценку на происходящие события, критическое сознание. Гуманитарные дисциплины развивают не только абстрактно-логическое мышление, но и творческое, способствующее полноценному развитию личности, преодолению экзистенциальной пустоты. Знания гуманитарного цикла важны и для того, чтобы каждый мог не только видеть и понимать происходящее, но и прогнозировать результаты, предлагая реальные варианты и перспективы преодоления сложных ситуаций. Особенно это важно в контексте социальных трансформаций, когда деформируются традиционные связи между людьми (семейные, традиционные, профессиональные и др.). Более того, "осуществляющаяся в глобализирующемся обществе переоценка ценностей, формирование глобального этоса обуславливает ситуацию этической неопределенности в наиболее важных сферах жизни индивида" [*Карканица О.А. Поиски идентичности в условиях социальных трансформаций // Философия и социальные науки. – 2008. – № 2*].

Поэтому сегодня в условиях глобализации одним из ценностных приоритетов в образовании является ориентация на нравственность и мораль. Безусловно, мораль являлась всегда базовым элементом развития здорового полноценного общества, но особую значимость мораль приобретает в "эпоху перемен". А глобализация представляет собой ни что иное, как время изменений и выбора. Поэтому важно, чтобы сегодня культурные сообщества, как на внутреннем пространстве, так и на уровне межкультурного диалога, ориентировались на моральные ценности. Для этого, сегодня и акцентируется внимание на воспитании и формировании таких моральных ценностей как справедливость, достоинство и честь, свобода и ответственность и др. Это позволяет создать целостный образ нравственного поведения в обществе и выводит его из рамок конфликтности и "декультурации". Моральные принципы, с одной стороны, обладая универсальным императивным характером возвышаются над уровнем национальных идей, но, с другой стороны, не должны противоречить национальным ценностям. Сбалансированный характер морали позволит сохранить тонкую грань между глобализационными процессами, тяготеющими к вытеснению локальных культур и автономизации культурного сообщества, что ведет, в свою очередь, к их закрытости. Именно моральные ценности, нормы, приоритеты и идеалы, выходя на практический уровень, способны консолидировать различные социокультурные группы между собой, а так же гармонизировать тенденции современных глобальных процессов.

Таким образом, отвечая на поставленные вопросы, можно обозначить, что глобализационные процессы инспирируют существенные трансформа-

ции не только в экономической и политической сферах, но и непосредственно в системе образования. В рамках системы образования наблюдаются как позитивные, так негативные моменты, отражающие глобализационное влияние. Тем ни менее, можно выделить, что, не смотря на аспекты различного характера, наблюдается тенденция гуманитаризации и гуманизации сознания социума. А среди ценностных приоритетов, можно выделить ориентацию на нравственность, взаимответственность и абсолютность морали.

Г.О. Білик, студ., ХНУ ім. В. Каразіна, Харків*
anna_kata.ukr.net

АФЕКТ. ТЕРИТОРІЇ ПОГРАНИЧНОГО ПИСЬМА

Афективне письмо спирається на поняття межі (зокрема і на розмиті межі). Воно тримається території розмитої межі. Оскільки воно є пограничним, то межа для нього – нормальне середовище існування та ареал поширення. Будь-яка межа несе в собі потенціал її подолання (ніщо так не стимулює потрапити на заборонену ділянку, як наявність паркану).

Припустимо, ми сприймаємо текст. Ми сприймаємо його або відсторонено, або ні. Або як чужий, або як свій. Тут не обов'язкова належність до написання. Але – до творення. Припустимо, текст декларує чийсь біль. Ми/ти/я сприймаємо його або як власний, або як чужий (як біль іншого). Ось в поєднанні (на межі) власне таких відчуттів з'являється афективне письмо. "я отказываюсь признавать отличие другого от меня" [Сиксу Э. Хохот Медузы // Гендерные исследования. – 1999. – № 2(3). – С. 225] – звісно, це радикальна позиція, що несе в собі подвійність.

Тип письма, який я декларую як афективний, істеричний, твориться на межі сприйняття самого написання (свого та чужого), одночасно як найвищий ступінь переживання тексту. Істеричне письмо має пряме відношення до істеричного читання. Істеричне читання – це нераціональне сприйняття, проживання, дописування тексту. Тільки найсильніша ідентифікація з прочитаним викликає бажання переписати текст.

В певній мірі багато які тексти можуть бути названими афективними. І тут важливу роль грають особисті критерії – афективність тексту ми визначаємо передусім силою асоціативного ряду, який він викликає. І якщо він змушує читача прожити написане, дописати його (не в сенсі буквализму), він особисто для цього читача стане найафективнішим.

Художня творчість є афективною, більш усвідомлено чи ні. Чим є істерика на папері? Тим самим, що і в реальному житті. Тобто тим потоком безсвідомості, афективних виявів, які вивалюються з синкретичної конструкції під назвою "людина". Проте, щоб зафіксувати за допомогою ручки та клаптя паперу свій афект, необхідно подивитись на себе збоку. З'являється дзеркало, як можливість запитати себе: як це відбувається? що я відчуваю? Водночас з'являється проблема людини, яка дивиться відсторонено. На себе, на свій афект,

* Рецензент – З.І. Алфьорова, проф.

на дзеркало, на світ. Водночас – афект без емоції – не афект. Це і є емоція, позбавлена норм. Як в такому разі визначити межу? А її не треба визначати – ми на ній знаходимось. Тотальна пограничність та органічне поєднання амбівалентного – ось що можна сказати про межове, афективне письмо.

Якщо розглядати текст як орнаментальну систему, то ця система продемонструє нероздільність вербального та іконічного. Як ритм, данні тексти можуть бути співвіднесені з танком, так як мають своє тілесне та матеріальне втілення. Текст як орнамент, ритм, являє собою тілесне втілення. В певній мірі це експеримент писання тілом.

Афективне письмо – синкретизм не лише візуального та вербального, це поєднання всіх відчуттів. Врешті-решт, лише той текст, який ми можемо охарактеризувати, як такий, що його можна помацати, відчутти на смак, несе в собі заряд афективності. Ми маємо ідентифікувати себе із текстом та сприйняти його простір як свій, для того, щоб назвати його афективним. Афективне письмо творить з простором справжній ілюзіонізм. Воно не має межі, вивалюється із тої ділянки, яку віддають у прагматичному світі літературі, але водночас воно звернене на себе. Воно аутичне тим, що лишається вірним собі.

На своїй розмазаній території афективність приміряє на себе маски письма, тексту, говоріння. Маскарад та асимволічність супроводжують афективне письмо, але по суті маска – це чужа мова. Відтоді починаються двійники, псевдоніми, ігри з подвоєннями. І територія афективного письма являє себе в якийсь найтрагічніший момент як втрачена територія. "изгнание – вот извечная судьба говорящего существа" [*Николчина М. Значение и метереубийство. Традиция матерей в свете Юлии Кристевой. – М., 2003*].

О.В. Блащишина, студ., КНУТШ, Київ

ПОТЕНЦІАЛ НАУКОВОСТІ ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

Труднощі обґрунтування науковості гуманітарного знання виявилися в ХІХ ст. на прикладі неокантіанства і філософії життя, які вперше звернули увагу на специфіку методів гуманітарних наук і започаткували основи сучасного трактування їх методологічної своєрідності. Центром гостроти цієї проблеми були суперечності між спекулятивним характером метафізики та орієнтацією науки на суще, її опорою на факти в осмисленні буття, відмінністю пізнавального досвіду природознавства і пізнавального досвіду "наук про дух", де основним є конституювання суб'єктивно – об'єктної реальності й адекватних їй засобів самопізнання людини.

Сучасний етап розвитку гуманітарного знання пов'язаний з пошуком шляхів більш чіткого обґрунтування його науково – теоретичного контексту, формуванням дослідницьких підходів, що ґрунтуються на інтеграції міждисциплінарного, кроскультурного, міжетнічного, міжпарадигмального рівнів, на діалогі ідей, концепцій, парадигм, що передував цьому процесу. В результаті постають питання розвитку методології гуманітарного знання.

Питання про специфіку методів гуманітарного пізнання з усією гостротою вперше постало в баденській школі неокантіанства. Її представники В. Він-

дельбанд і Г. Ріккерт розрізняли науки про природу і науки про культуру за відмінністю їх методології: перший пояснював явища шляхом підведення їх під закон а, другий зосереджувався на описі індивідуальних явищ, послуговуючись ідеографічним методом. Метод почав розглядатися як вирішальний критерій з'ясування специфіки гуманітарного знання: у В. Дільтея – це розуміння, А. Бергсона – інтуїція; О. Шпенглера – фізіономічний метод і т. ін.

У визначенні потенціалу науковості гуманітарного знання треба виходити з ідеї взаємозв'язку предмета і метода гуманітарного пізнання. Предмет гуманітарного пізнання – це світ людини, феномени історії і культури, пізнання яких передбачає застосування усталених процедур абстрагування, спостереження, аналізу, синтезу та ін. Водночас треба мати на увазі складність об'єктів гуманітарного пізнання, переплетення в них матеріальних, символічних і духовних компонентів. Це означає, що в гуманітарному пізнанні можна використовувати як об'єктивуючі, так і інтерпретаційні підходи, важливими серед яких є сциєнтистський, аксіологічний, герменевтичний підходи. Останні у гуманітарному пізнанні мають значну історичну традицію, що пов'язана з інтерпретацією текстів і пам'яток культури в цілому з метою з'ясування їх смислу.

У пострадянській науці панівним стає накопичення різноманітних методологічних підходів як єдино можливого методологічного з'ясування гуманітарних проблем.

"Традиційні" уявлення про гуманітарне знання сьогодні підриваються соціокультурними реаліями постіндустріального, інформаційного, посткапіталістичного суспільства, що перетворили пізнавально – дослідницькі та освітні практики (разом із економічними і політичними) на домінуючі і змінили режим їх виробництва та функціонування з академічно – університетсько- інституціоналізованого на комунікативний.

Гуманітарне знання сьогодні виступає своєрідним посередником між культурними досягненнями минулого, теперішнього і спробами соціального проектування майбутнього, взаємно узгоджуючи їх на рівні рефлексивного відношення до можливості конструктивного діалогу в часі.

Н.М. Бойченко, канд. філос. наук, доц., УМО АПН України, Київ

КОНСЕНСУС ЯК ПРОВІДНИЙ ПРИНЦИП СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ

В руслі становлення практичної філософії відбувається остаточне виокремлення філософії освіти, яка із спеціальної проблеми загальної філософії стає окремою філософською дисципліною. Водночас все більш помітно, що філософія освіти набуває інституціональної форми, тобто не лише на рівні знання, але й на рівні соціальної організації отримує свою особливу "нішу". З точки зору теорії, філософію освіти розглядали як спосіб мислення, який дає можливість подолати суперечності у різноманітних педагогічних теоріях та концепціях, піддати критичному аналізу вихідні принципи та положення цих теорій, виявити фундаментальне підґрунтя теоретичного знання в педагогіці. З точки зору соціальної практики, таке теоретичне підґрунтя може слугувати базисом для консенсусу у спільноті педагогів. Хоча заради справедливості слід зауважити, що пошук тако-

го консенсусу самими педагогами значно полегшує й прискорює виконання філософією освіти цієї своєї соціальної ролі. Однак, сам консенсус педагогів має для суспільства набагато ширші й більш віддалені суттєві наслідки. Адже теоретичний та методологічний консенсус, який лежить в основі освіти, створює підстави для знаходження консенсусу тими громадянами, які пройшли "школу" такої освіти. Освітній консенсус тим самим полегшує консенсус суспільний, який є одним з пріоритетних завдань практичної філософії.

Сама постановка проблеми консенсусу в освіті свідчить не про прагнення подолати розмаїття педагогічних практик, технологій і традицій, але навпаки – пропонує механізм їх безконфліктної взаємодії і співіснування. Саме розмаїття педагогічного досвіду є необхідною передумовою педагогічного консенсусу – тому такий консенсус має бути націлений на збереження цього розмаїття та заохочення щодо його дальшого збагачення.

Таким чином, основні цілі філософії освіти збігаються з основними причинами її виникнення: відокремлення освіти як автономної сфери життя суспільства; диверсифікація інституцій освіти; відмінності у трактуванні цілей та ідеалів освіти, що фіксується не просто як розмаїття, але як багатовимірність педагогічного знання; нові вимоги до системи освіти, що пов'язані з переходом від індустріального до постіндустріального, інформаційного суспільства.

Дійсно, з позицій системного підходу будь-яка система є сталою, якщо вона сама відтворює необхідні для неї умови існування. Не є виключенням і система, яку являє собою філософія освіти. Якщо до її появи спричинилася констеляція соціальних причин, які не були між собою необхідно пов'язаними, тоді першим завданням філософії освіти буде зробити їх необхідно взаємопов'язаними і завдяки цьому стабілізувати їх наявність. У забезпеченні системної самоорганізації освіти полягає перший принцип філософії освіти. Наступні формулюються, виходячи з кожної з вищеназваних причин виникнення філософії освіти.

Звичайно, освіта не може бути абсолютно автономізованою від суспільства – її основною метою залишається підготовка людини до успішного суспільного життя. Однак, така підготовка може лише обмежено зазнавати впливів суспільства – такі впливи повинні формувати суспільне замовлення, але вони мають бути невідчутними, від них слід свідомо дистанціюватися в ході здійснення самого освітнього процесу. Всі ті, хто навчаються, мають бути рівними перед вимогами і цілями навчального процесу – вищою цінністю для них має стати освіта. Чим більш дорослим і досвідченим є той, хто навчається, тим більше він сам свідомо має дотримуватись цього принципу. Філософія освіти якраз і покликана обґрунтувати можливість і необхідність ціннісної самодостатності освіти як принципу, оскільки філософія якраз і є такою специфічною формою знання, яке претендує на максимальну самодостатність і самообґрунтування. Яскравим прикладом такою ціннісної автономії в освіті є традиція автономії університетів, яка сягає корінням у часи їх виникнення.

Наступним принципом, який покликаний захистити диверсифікацію інституцій освіти, є принцип функціональної еквівалентності в забезпеченні освітою. Це дозволить не лише забезпечити вибір для того, хто планує отримати освіту за цією спеціальністю, але й передусім гарантує інституційне забезпе-

чення стабільності навчання з даної спеціальності – адже в ситуації, коли фахівців готує лише один заклад, будь-які непередбачувані колізії і випадковості можуть поставити під загрозу взагалі майбутнє цього фаху. Не слід також відкидати також ситуацію конкурентності у підготовці фахівців, яка також стимулює розвиток як кожного із закладів зокрема, так і розвиток самої спеціальності та педагогічних технологій щодо її опанування. Звичайно, повної взаємозамінності у якості підготовки фахівців різними закладами бути не може – і не лише у сенсі рейтинговості, але і у сенсі специфіки місцевих традицій в межах базової функціональної еквівалентності в забезпеченні освітою. Саме така еквівалентність, до речі, і уможливорює не лише створення спільного освітнього простору, але й спільного ринку праці майбутніх випускників закладів освіти. Саме завдяки спільним критеріям оцінки можливе не лише порозуміння між фахівцями, але й їхня спеціалізація, взаємодоповнюваність в рамках цих критеріїв.

Г.А. Валенса, асп., КНУТШ, Київ*
annavalensa@ukr.net

ТІЛЕСНІСТЬ ЯК СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

Тілесна природа людського досвіду, як онтологічний ґрунт соціального буття людини, мало досліджена у сучасній соціальній філософії. Водночас, важливість даної теми впливає з таких потреб соціальної філософії, як необхідність адекватного категоріального представлення соціальних явищ, окреслення меж індивідуального та колективного у соціальному просторі, визначення місця і ролі особистості в соціумі, переосмислення поняття соціальної системи. Як зазначає О. Гомілко у "Метафізиці тілесності", "неможливо ґрунтовно аналізувати соціальність без чіткого усвідомлення суті використовуваного при цьому теоретичним розумом концепту тілесності" [*Гомілко Ольга. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. – К., 2001. – С. 300*]. Авторка звертає увагу на те, що соціальність є однією з онтологічних альтернатив натуральним, "суто природним" визначенням людини. Тому, якщо розуміти тілесність лише як природний феномен, то "людське тіло та соціальний устрій перетворюються на несумісні між собою сутності, відношення між якими подібне дуалізму мислення та протяжності" [Там само. – С. 191]. Насправді ж суспільство, як вихідна форма та спосіб людського існування, на протязі усієї своєї історії спирається на поняття тілесності, надаючи останньому найдивовижніших сенсів та ролей – від первісного отождолення із тілесною природою – до "тріховного тіла" в християнстві, від "раціоналістичного забуття", ігнорування тілесності у наукових парадигмах Нового часу – до повернення тілу його значущості у сучасному філософському дискурсі. Отже, завданням соціальної філософії стосовно проблематики тілесності є вивчення соціального виміру тілесності та тілесного виміру соціальності, яке б дало змогу подолати теоретичну несумісність цих життєво важливих для людства понять.

* Рецензент – Н.В. Караульна, канд. філос. наук, доц.

Для відповіді на питання "Яким чином і на яких засадах можна використовувати поняття тілесності в соціально-філософському контексті?" варто звернутись до антропологічної та феноменологічної експлікацій цього поняття. Адже саме у феноменологічному дискурсі тілесність вперше постає як теоретично обґрунтований самостійний концепт (на рівні з інтенційністю, темпоральністю та інтерсуб'єктивністю), якого не можна позбутися, вивчаючи явища людського досвіду. "Тілесність", як невід'ємна характеристика людського буття, лежить в основі будь-якої діяльності, а отже і соціальних явищ. Керуючись розробленою Гусерлем ідеєю перспектив (стосовно тіла у просторі) та поняттям життєсвіту (*Lebenswelt*), Альфред Шюц вивчає перспективи близькості та чужості у соціальному просторі. Соціологія Шюца описує структуру інтерсуб'єктивного впливу на самість, навколо якої, розташований життєсвіт. Центром цієї структури виявляється людське тіло, навколо впорядковуються шари різної значущості (релевантності – "стосовно своїх інтересів"). Шюц спирається на аналіз тілесності Сартра, Мерло-Понті, Бергсона, Гусерля, Шелера, Гайдегера і спрямовує увагу на важливі для соціології аспекти тілесності. Йдеться, зокрема про поняття "біографічної ситуації", котре структурує людський досвід щодо часу та особистої історії в інтерсуб'єктивному світі і є обов'язковим тлом у встановленні внутрішніх та зовнішніх пріоритетів. Пов'язані із тілесністю поняття "Тут" і "Там" стосуються унікальності просторового розташування мого тіла – окрім певного "обраного" тілом "Тут" усі інші локалізації виявляються "Там". Використовуючи поняття тілесності, Шюц вводить розрізнення "поведінки" та "дії", де останній властиве свідоме цілепокладання. "Робота – це така дія у зовнішньому світі, котра базується на проєкті і характеризується наміром здійснити спроєктований стан справ за допомогою тілесних рухів" [Шюц А. Избранное: Мир, святыиий с смыслом: Пер. с нем. и англ. – М., 2004. – С. 406]. Також Шюц звертає увагу на так звані "нав'язані релевантності" – моменти народження, дорослішання та смерті, котрі пов'язані з тілесністю та являються невід'ємним тлом соціального буття людини, виходячи з якого ми визначаємо наші цілі та поведінку. Глибинний взаємозв'язок тілесного і соціального виразно постає у роботі сучасного німецького феноменолога Бернгарда Вальденфельса "Топографія Чужого". "Чуже являє себе як таке, на що ми відповідаємо, коли ми щось говоримо або робимо. Воно діє як домагання, оклик, збудження, вимога або виклик, як провокація у багатозначному сенсі слова. Між домаганням і відповіддю немає ніякого консенсусу, ніякого єднання, ніякого порівняння, оскільки домагання та відповідь у своїй презентації пов'язані не з чимось третім, а одне з одним," [Бернгард Вальденфельс. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. – К., 2002, 2004. – С. 65]. Парадокс стосунків тілесного досвіду Свого та Чужого полягає у тому, що якби Своє і Чуже були б цілком автономними, то неможливим би виявився зв'язок моїх власних живого (*Leib*) та фізичного (*Körper*) тіл, а також зв'язок із Іншим у його живому тілі, бо бракувало б "єдиного поля досвіду". Та, разом з тим, Своє та Чуже неможливо також і вивести одне з одного, адже кожна людина певним тілесним чином незалежна одна від одної. Отже, тілесність у Вальденфельса постає як необхідна умова досвіду Чужого, а відтак і соціальності людського буття.

Філософська антропологія зосереджує увагу на ролі тілесності людини як перетині практично усіх інших визначальних рис людського. Зокрема Гельмут Плеснер в "Ступенях органічного та людині" говорить про "граничну реальність", властиву людському становищу у світі: "знаходитися в тілі", "жити тілом" та, разом з тим, "бути тілом". Йдеться, зокрема, про тісний зв'язок тілесного та соціального у проявах міміки, жести, гри, ролей. "Людина лише тоді являється людиною, коли вона себе "втїлює", "подвоює", тобто грає соціальну роль і ототожнює себе з тим, що вона не є сама по собі" [*Гаджикурбанов А.Г. Философская антропология Хельмута Плеснера // Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию: Пер. с нем.— М., 2004].* Поняття "Mitwelt" – між-світ – вводиться Плеснером для визначення специфічної людської здатності сприймати світ у модусі "Ми". Ця здатність у глибині своїй спирається на унікальність тілесного існування людини і може слугувати основою філософського розуміння "соціального" як такого.

Визначивши суттєві для соціальної сфери аспекти розгляду проблеми тілесності, варто в подальшому дослідити основні напрямки соціально-філософської думки щодо явної або прихованої ролі людського тіла в них. Яку роль відіграє та яке значення має тілесність на суб'єктивному та інтерсуб'єктивному рівнях буття людини? Як пов'язані між собою ці рівні? Який статус надається тілесності людини у соціумі сьогодні, та який – має бути наданий у майбутньому з огляду на глобальні проблеми людства? Чи варто переглядати уявлення про джерела соціального з точки зору виняткового значення тілесності? Яку роль відіграє тілесність людини у самому визначенні "соціального" як такого в існуючих на сьогодні соціально-філософських підходах?

С.З. Вінтонів, викл., КУКМТ, Сімферополь
fvsv@ukr.net

РЕАЛЬНОСТІ ЯК РЕФЕРЕНТ ІСТИНИ В ГУМАНІТАРНОМУ ЗНАННІ

Зміст того чи іншого твердження визначається розумінням природи і характеру референта, тобто того, по відношенню до чого пропозиції можуть бути істинними або хибними; саме тому питання про природу реальності гуманітарного знання розглядатиметься нами в контексті проблеми істини: "Скепсис відносно категорії істини породжений перш за все втратою сенсу такими генетично пов'язаними з нею категоріями, як об'єктивність, реальність, дійсність" [*Шестакова М.А. Истина как ценность // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. – 2002. – № 5. – С. 56].* Питання про природу реальності в гуманітарному знанні, що для більшості дослідників зводиться до поняття об'єкту в гуманітарних науках, на наш погляд, заслуговує окремого розгляду.

Якщо під істиною ми розуміємо відповідність знання дійсності, то з яким її поняттям повинні узгоджуватись результати гуманітарного знання, безпосередньою реальністю якого є людина, її буття, система соціальних зв'язків і стосунків. Реальність гуманітарного знання передбачає ціннісне освоєння об'єктів, а розуміння її дано нам у власному досвіді. Саме тому можна

стверджувати, що таке пізнання, в певному сенсі, є рефлексією людини щодо самої себе.

Зрозуміло, що реальність гуманітарного знання, головна мета якого – осягнення людини в її сутнісних проявах, є відмінною від реальності природничих наук. Досить часто під безпосередньою реальністю гуманітарного знання розуміють текст, оскільки ми маємо справу не з природою, а з її текстуальним оформленням і перетворенням: "В соціальних і гуманітарних науках предмет включає людину, її свідомість і часто виступає як текст, що має людський сенс" [Степин В.С. Генезис социально-гуманитарных наук (философский и методологический аспекты) // Вопросы философии. – 2004. – № 3. – С. 37]. Так, постмодернізм, відмовившись від претензій на істинність пізнання, відкинувши само поняття реальності, характеризує знання зовсім не як раціональне і істинне. Весь світ подається як сукупність нарративів, що не мають зв'язку з реальністю. Такі оповідання не прагнуть до об'єктивного опису, а єдиною їх дійсністю виявляється текст.

Одним з глобальних пластів діяльності людини в сфері гуманітаристики є художня творчість. Формування свого роду "іншої реальності" змушує нас замислитись над проблемою істини в художньому творі. Якщо розуміти істину виходячи з її класичного визначення як відповідності знання дійсності, то залишається тільки поставити питання, а що є дійсністю для художнього твору? Часто вигаданий світ має значно більший вплив на формування наших уявлень про належне, нашої життєвої позиції, норм ідеалів, цінностей. Це пов'язано перш за все з ідеальною природою цінностей і художнього світу. Наш безпосередній досвід включає зіткнення як з дійсністю, так і з художньою вигадкою. Перед нами постає досить важке завдання: зрозуміти, яким чином співвідноситься художня вигадка і дійсність, і визначити, якою є онтологія художнього тексту.

Вважається, що при спілкуванні зі світом художньої вигадки ми маємо справу з фіктивними сутностями. Чи говорить це про те, що вигадані персонажі не існують насправді і не наділені онтологічним статусом? На наш погляд, істина може мати відношення як до світу художньої вигадки, так і бути фактуальною. Досвід людини включає як реальний світ, так і різноманітні вигадані світи, між якими існує взаємозв'язок (наприклад, як емпатія, співпереживання вигаданому героєві).

Проведене дослідження дає змогу сформулювати наступні висновки:

1. Визначення "істини" залежить від її референта, тобто того, що вважається за реальне; при цьому дійсність гуманітарного знання відмінна від того її поняття, що було сформульоване в природничих науках.

2. Реальністю гуманітарного знання є сутнісні прояви людини, її цінності, цілі, мотиви поведінки, тексти культури.

3. Оскільки гуманітарне знання опосередковане текстуальною реальністю, на особливий розгляд заслуговує питання істинності художнього твору. Розгляд цієї проблеми дає змогу замислитись над конструюванням різних світів і побудовою принципово нової онтології.

ФІЛОСОФІЯ ЕКОНОМІКИ ТА ФІЛОСОФІЯ БІЗНЕСУ: СПІВВІДНОШЕННЯ ПОНЬЯТЬ

Одним із теоретичних відгалужень та актуальним сьогодні напрямком соціальних досліджень є філософія економіки як самостійна галузь соціального знання, окреслена власним змістом, сутністю та функціями. Основні сучасні концепції філософсько-економічної галузі соціальних досліджень ґрунтовно представлені в контексті таких провідних соціально-філософських напрямків, як неолібералізм, концепції постіндустріального суспільства, філософія глобальних проблем та комунікативна парадигма філософування.

Філософія економіки – розкриття сутності, сенсу і цінностей процесу виробництва, розподілу, обміну та споживання. Це вчення про систему економічних категорій і визначення тих соціальних технологій, відповідно з якими можлива зміна економічного життя суспільства.

Філософію економіки слід відрізнити від економічної теорії. Економічна теорія займається визначенням системи знань, принципів, закономірностей, відповідно з якими функціонує та чи інша система. Філософія економіки, на відміну від економічної теорії, досліджує, аналізує, визначає, яким чином можливе створення світоглядної духовної культури і яку ефективність ця культура здатна принести людині.

Таким чином, філософія економічного досягнення дійсності має свої принципи, відмінні від економіко-теоретичного освоєння дійсності.

Принципи філософії економічного досягнення дійсності:

1. Дійсність, в якій існує людина, розвивається за своїми закономірностями, які людина фіксує та творить в якості законів.

2. Закон, який відображає те чи інше економічне явище, має свою суб'єктивну форму.

3. Принцип розвитку. Зміни в економічному житті реалізуються або в прогресивному, або в регресивному плані. Прогрес – напрям розвитку систем, для якого характерний перехід від нижчого до вищого, від простого до складного, від менш досконалого до досконалішого. Регрес – рух назад, назад, від вищих і досконаліших форм до нижчих і менш досконалих.

4. Принцип якісної та кількісної зміни.

5. Принцип боротьби протилежностей.

6. Принцип співвідношення абстрактного та конкретного. Абстрактне – частина цілого, яка возвеличується. Конкретне – бачення предмету як цілісного явища.

У філософії економіки відбувається сходження від абстрактного до конкретного і навпаки.

7. Визнання ідеї: випадковість – це ще не пізнана закономірність.

Філософія економіки має свою структуру. Її структура реально, історично і по суті виразилася та функціонує у вигляді трьох основних пар:

✓ філософія натурального виробництва – філософія товарного виробництва;

- ✓ філософія планової організації економіки – філософія ринку;
- ✓ філософія господарства – філософія бізнесу.

Економіка постає як соціальна підсистема, що поєднує в собі загальні принципи ведення бізнесу та господарства, тобто як сфера визначення та формування максимально ефективних стратегій отримання, розподілу, обміну і використання засобів соціально-економічної діяльності. Основна різниця між бізнесом та господарством полягає в суб'єкті управління, адже різноманітні господарські галузі економічної системи підлягають державному регулюванню, а бізнес-структури – здебільшого регулюванню з боку індивідуального (колективного) суб'єкта господарської діяльності.

Отже, звернемо увагу на той факт, що розвиток сучасного філософсько-економічного знання відбувається в теоретичному контексті двох таких напрямків філософсько-економічного знання, як філософія бізнесу та філософія господарства. А визначення сутності та співвідношення останніх в контексті загального філософсько-економічного знання потребує, на нашу думку, ґрунтовного дослідження. Адже філософія бізнесу та філософія господарства дійсно є різними вимірами філософського осягнення економічного буття, а отже, в чистому вигляді вони є різними стратегіями соціального поступу. При цьому філософія бізнесу як парадигма економічного мислення здебільшого представлена у межах західноєвропейської соціально-економічної парадигми і бере свій початок у філософії прагматизму, а філософія господарства здебільшого є виразом східноєвропейської світоглядної парадигми (С. Булгаков). Втім, в чистому вигляді історії відомі випадки лише господарського регулювання економічних систем, а для економічних систем, у межах яких значне місце відводиться такому виду економічної діяльності, як бізнес, характерним є поєднання репродуктивного знання, властивого господарській системі, з творчим потенціалом бізнес-діяльності.

Сутність даної проблеми окреслюється, таким чином, як позиціонування та визначення змісту і співвідношення таких відносно самостійних галузей філософсько-економічного знання, як філософія бізнесу та філософія господарства. На сьогоднішній день існує тенденція ототожнення економічної системи з системою господарювання, тобто визначення економіки як теоретичної основи господарської діяльності. Але такий підхід є продуктивним лише в контексті теоретичного аналізу закритих господарських систем і залишає відкритим питання щодо функціонального значення такої сфери соціально-економічної діяльності та соціальної інституції, як бізнес.

На сучасному етапі соціального розвитку економічна система неможлива не лише без визначення базових принципів господарської діяльності, а й має також бути придатною для їх ефективного поєднання з таким основним методологічним постулатом філософського обґрунтування бізнесу, як принцип свободи індивідуальної економічної діяльності. Тому, на наш погляд, основною функцією економіки як цілісної світоглядно-методологічної системи є визначення принципів та методів ефективного функціонування як господарства, так і бізнесу в контексті конкретної соціально-економічної системи.

Господарство ж в такому проблемному контексті будемо, в свою чергу, визначати як певну телеологічну парадигму, що зорієнтована на планування

економічної системи, а соціальний зміст бізнес-діяльності постає в контексті її функціонування як елемента структури соціуму, форми соціальної поведінки, а також організації та регулювання господарського та соціального життя, що включає в себе сукупність соціальних норм та культурних зразків, формуючи, таким чином, соціальний капітал суспільства, що дає змогу розглядати бізнес як специфічну економічну інституцію.

Економіка в такому разі постає як соціальна підсистема, що поєднує в собі загальні принципи ведення бізнесу та господарства, тобто як сфера визначення та формування максимально ефективних стратегій отримання, розподілу, обміну і використання засобів соціально-економічної діяльності. Основна різниця між бізнесом та господарством в такому контексті полягає в суб'єкті управління, адже різноманітні господарські галузі економічної системи підлягають державному регулюванню, а бізнес-структури – здебільшого регулюванню з боку індивідуального (колективного) суб'єкта господарської діяльності.

Таким чином, різні варіанти визначення сутності економічної системи крізь призму господарювання та бізнес-діяльності формують різні принципи її організації, що і дає змогу розглядати філософію господарства та філософію бізнесу як різні парадигми економічного мислення. Разом з тим відзначимо і їхній діалектичний зв'язок як взаємозалежних елементів економічної сфери життєдіяльності суспільства, де бізнес виступає як відносно самостійна частина господарської системи, а господарство є невід'ємною складовою бізнес-процесу.

Звичайно ж, бізнес передбачає соціальну відповідальність підприємця як суб'єкта соціальної дії і являє собою сполучення різноманітних видів виробничої економічної діяльності, тобто постає як свідома виробнича діяльність, спрямована на досягнення загального суспільного блага, про що свідчить, зокрема, визначення сутності бізнесу як специфічної галузі соціальної діяльності в контексті поєднання двох цілей, одна з яких спрямована на стимуляцію соціально-економічного прогресу, інша – на отримання прибутку. При цьому на перше місце ставиться саме соціальний вимір економічної діяльності.

І.І. Вржеснєвський, доц., В.І. Пахомов, ст. викл., НАУ, Київ

ФІЗИЧНІ МОЖЛИВОСТІ І ФІЗИЧНІ ЗДІБНОСТІ: ЩОДО МЕТОДОЛОГІЇ ВИЗНАЧЕННЯ МЕТИ ФІЗИЧНОГО ВИХОВАННЯ

Розробка стратегії оновлення фізичного виховання студентської молоді в Україні повинна передбачати філософське осмислення його основних трансформацій та еволюційних тенденцій, що у свою чергу, обумовлює звернення до філософсько-антропологічних передумов та чинників, які впливають на характер названих процесів. У цьому контексті питання вдосконалення та уточнення понять і термінів має наукове, навчальне і практичне значення.

Усвідомлення фізичних можливостей (рівень потенційної репрезентації тілесності) та пізнання фізичних здібностей (актуалізація можливостей) тісно пов'язані між собою і включаються у досвід самопізнання особистості. Фізичні можливості пов'язані з обґрунтуванням перспектив людини. Вони обумовлюються природними, соціальними і культурними чинниками. Пізнання фізи-

чних можливостей дозволяє сконструювати певний ідеал тілесного розвитку як ціль фізичного виховання. Рівень фізичних здібностей відрізняється від фізичних можливостей як потенціал і перспективи роду людського, поширюється на конкретні індивідууми. Філософські, педагогічні та психологічні теорії фізичних здібностей фіксуються не на перспективі людства, а на його структурних елементах. Так, у теорії фізичного виховання прийнято казати про швидкісні здібності, силові здібності, координаційно-рухові здібності людини (Л. Матвеев). Разом з тим, фізичні здібності констатують потенціал фізичних можливостей. Фахівці фізичної культури по різному визначають поняття "фізичні здібності" людини. Найбільш вдалим, на наш погляд, є наступна трактовка: фізичні здібності – це комплекс морфологічних та психофізіологічних властивостей людини, що відповідають вимогам будь-якого виду м'язової діяльності та забезпечують ефективність її виконання (Ю.Ф. Курамшин). Таким чином, на нашу думку, індивідуальні фізичні можливості можуть розглядатися як комплекс антропологічних, адаптаційних та психофізіологічних властивостей людини, що свідчить про резерви функціональних систем її організму та визначають перспективні межі її фізичних здібностей. У цьому контексті ми конкретизуємо загальну мету фізичного виховання у ВНЗ – активізувати мобілізацію фізичних можливостей студентів для оптимальної адаптації до умов зовнішнього середовища.

Цілісність фізичних можливостей і функціоналізація фізичних здібностей людини веде її до фізичного розвитку. Таким чином, цінність функціональної та ціннісної суті тілесності, діяльності та духовності можна вважати одним із основоположних принципів організації занять з фізичного виховання студентів.

В.А. Герасимчук, д-р філос. наук, проф., НТУУ "КПІ", Київ

СЕМІОТИКА ТЕКСТУ: РЕФЛЕКСІЇ Ю. ЛОТМАНА

Одразу зауважимо, що так звана московсько-тартуська структурно-семіотична школа, яскравим очільником якої був Ю.М. Лотман, багато в чому випередила західноєвропейську структурно-семіотичну школу, оскільки, з одного боку, була глибинніше (з ментально-культурних причин) закоріненена у свою предтечу – формальну російську школу, з іншого – попри інтенсивне розгортання подібної школи у Західній Європі великою мірою свої ідеї представники школи розгортали паралельно, можна навіть сказати автономно. Тому й досі дослідники тексту вважають надбання цієї школи основним джерелом ідей про текст у семіотичному модусі його існування.

Семіотика широко ставить питання про художні і нехудожні тексти, залучаючи до метаопису різні інтертекстові, метатекстові категорії. З-поміж них звертає на себе увагу розгляд тексту з погляду його дискретності чи континуальності. Виходячи з того, що свідомість людини гетерогенна, принаймні дослідження специфіки функціонування двох півкуль людського мозку засвідчують наявність як мінімум двох принципово відмінних способів формування картини світу з подальшими складними механізмами обміну текстами між цими системами, можна зауважувати, звичайно, умовно в рамках однієї сві-

домості наявність ніби двох свідомостей. Одна оперує дискретною системою кодування і утворює тексти, які складаються як лінійні ланцюжки поєднаних сегментів. У цьому разі основним носієм значення є сегмент (= знак), при цьому ланцюжок сегментів (=текст) постає як вторинний, значення його похідне від значення знаків. У другому випадку текст первинний, оскільки є носієм основного значення. За своєю природою він континуальний. Смысл його не організується, ні лінійною, ні часовою послідовністю, а "розчинений" в п-мірному семантичному просторі даного тексту.

Отже, в рамках як індивідуальної (Ю. Лотман вважає, що і колективної) свідомості втаємничені два типи генераторів текстів: один заснований на механізмі дискретності, інший – континуальності. Попри те, що кожний із цих механізмів іманентний за своєю структурою, між ними існує постійний обмін текстами і повідомленнями. Обмін цей здійснюється у формі семантичного перекладу. Кожний переклад при цьому передбачає процедуру усталення між одиницями текстів взаємно-однозначних логічних зв'язків, внаслідок чого можливе відображення однієї системи на іншу. Це дозволяє один текст адекватно виразити засобами іншого. Але коли покладаються дискретні і недискретні тексти, виникає проблема адекватності. Дискретній і точно означеній одиниці одного тексту в іншому – континуальному – відповідає певна смислова пляма з розмитими межами і поступовими переходами у сферу іншого смислу. І хоча має місце ситуація цілковитої неперекладності, проте, акцентує цю думку Ю. Лотман, саме в таких випадках спроби перекладу здійснюються з особливою затятістю і, що парадоксально, дають найцінніші результати. Йдеться, звичайно, не про точний переклад, а про приблизний, про обумовлений певним, спільним для обох систем, культурно-психологічним і семіотичним контекстом.. Подібний незаконотвірний і неточний, але в певному сенсі еквівалентний переклад становить, на думку Ю. Лотмана, один із присутніх елементів будь-якого творчого мислення. Саме ці "незакономірні" зближення дають імпульси для виникнення нових смислових зв'язків і принципово нових текстів. І точно так само, як у поезії, у науці "незакономірне" зближення різних текстів призводить до формулювання "нової законотвірності." (Ю. Лотман). Важливе значення в процесі творення "нової законотвірності" відіграє мінімальна одиниця того чи іншого тексту – образи, дискретні і континуальні. Дискретні розглядаються з погляду особливостей розсудкового мислення. Вони однозначні за змістом і мають жорстко окреслений обсяг. Континуальні, образно-емоційні одиниці – багатозначні, невизначені за змістом, "розпливчасті" за обсягом. Оскільки непрорідної межі між дискретно-дискурсивними та образно-емоційними одиницями не простежується, можливі переходи, експлікації, уточнення, коли, приміром, одному образному вираженню відповідає декілька однозначних термінів. Причому взаємозв'язок дискретного і континуального не вичерпується змістовим, інформаційним аспектом, а включає взаємодію раціонального та емоційного, аргументації та асоціації. Цей взаємозв'язок простежується, що важливо, в аспекті прояснення специфічних ознак різних функційно-смислових типів наративів. Адже відмінність між двома типами мислення, полягає не тільки і не стільки у видах образів, що ними творяться, а, насамперед, в організації контексту. За-

вдяки лівонапівкулеві стратегії будь-який матеріал (неістотно: вербальний чи невербальний) організується як однозначний контекст, який усі розуміють однаково. Прикметною властивістю "правонапівкулевої стратегії" є формування багатозначного контексту, який не піддається вичерпному осягненню у традиційній системі спілкування. Кожне явище чи подія занурюється в контекст і залежно від нього по-різному може висвітлюватися їхнє значення.

Н.А. Гончаренко, асп., КНУТШ, Київ^{}
Honcharenko_N@ukr.net*

СОЦІАЛЬНИЙ КАПІТАЛ – "КУЛЬТУРНИЙ КОМПОНЕНТ" СУЧАСНИХ СУСПІЛЬСТВ

Актуальним питанням сьогодення залишаються пошуки соціально-філософських наук, спрямовані на вироблення нового шляху спілкування – діалогу та полілогу, тобто пропагування ідеї соціальної інтеграції в суспільстві. Дійсно, якщо звернутися до роботи більшості філософів, то ключовим питанням по відношенню до онтологічного статусу людини у світі залишається питання можливості існування соціальної реальності у якості природи соціуму. "Ми уявляємо собі кожну людину (це має особливі наслідки для нашого практичного співставлення її поведінки) як тип, до якого вона належить завдяки власній індивідуальності, ми подумки вписуємо її, поряд з усією її одиничністю, в рамки деякої всезагальної категорії, але вона не повністю охоплюється нею... В процесі пізнання людини ми бачимо у ній не чисту індивідуальність, а те, що підтримує, звеличує чи принижує той всезагальний тип, до якого ми її відносимо...". – стверджує Георг Зіммель [*Зіммель Г. Как возможно общество? // Избранное. Том 2: Созерцание жизни – М., 1996. – С. 514–515*].

Починаючи від досократиків, які шукали першопричини світу і закінчуючи філософами-постмодерністами із властивими їм думками щодо закінчення існування епохи "великих систем", настання "кінця історії" чи навіть "зникнення суб'єкта", єдиною спільною позицією, що єднає усі епохи, є усвідомлення людиною власної сутності як соціогуманітарної особистості суспільства із властивими їй характеристиками – творчою діяльністю та моральною відповідальністю. Етика Аристотеля, що декларує чинити морально, тобто відповідно до загальних норм, зразків поведінки і розсудливості, Кантівський імператив "практичного розуму" й ідея універсальної комунікативної спільноти К.О. Апеля має за мету сприяти виробленню та інституалізації законів співіснування людства у світі. Важливість етико-моральної орієнтації життя проголошується французьким філософом Полем Рікером можливим шляхом боротьби проти війни цінностей та конфліктів, що виникають у конкретних життєвих ситуаціях. "Для того, щоб повернутись обличчям до цієї ситуації, потрібна практична мудрість, мудрість, яка пов'язана з моральним судженням про ситуацію й для якої переконання є більш вирішальним, ніж правило як таке", – вважає філософ [*Рікер П. Етика і мораль // Рікер П. Навколо політики. – К., 1995. – С. 279*].

^{*} Рецензент – Н.В. Караульна, канд. філос. наук, доц.

Отже, мотиви людської поведінки особистості, що прагне доброго життя разом з іншими і для інших у справедливих інституціях у суспільстві, мають спиратися на такі внутрішні мотиви "етичного чуття" як справедливі самореалізація та відповідність із "золотим правилом моральності", турботливість та "чуття справедливості", що мають існувати у діалогічному вимірі.

У зв'язку з цим постає необхідність реалізації нового гуманізму у якості теорії соціального капіталу. Соціальний капітал інтерпретується сучасними дослідниками як ресурси, що трансформуються в інституалізовані відносини на основі такого "соціального клею" як довіра, яка виступає в якості етосу культури. Теорія соціального капіталу є найбільш рухомою теорією, оскільки вона зосереджує свою увагу на таких ключових поняттях як відносини та зв'язки. Саме поняття соціальний капітал було впроваджене до наукового обігу в 80-90-ті рр. XX ст. завдяки працям Дж. Якобс (J. Jacobs), П. Бурдьє (P. Bourdieu), А. Портеса (A. Portes), Дж. Коулмена (G. J. Coleman) та Р. Патнема (R. Putnam). Хоча перше згадування концепту у 1916 році приписують Л.Дж. Ханіфану (L.J. Hanifan) – державному інспектору сільських шкіл у Західній Вірджинії. Даний термін був вжитий ним у значенні детермінації речовинних субстанцій, які охоплюють більшу частину повсякденного життя людей, таких людських якостей як добра воля (good will), братство (fellowship), співчуття (sympathy) і співпереживання (social intercourse).

Методологічний та герменевтичний підходи допомагають розкрити погляди щодо природи соціального капіталу, який має досить розгалужену структуру. На основі цього виділяють такі 3 рівні аналізу: 1) мікрорівень, 2) мезорівень та 3) макрорівень.

Перший рівень відповідає індивідуальному рівню аналізу, де основною одиницею системи є індивід. Даний погляд висвітлюється у працях П. Бурдьє, Дж. Коулмена, Г. Беккера. Наприклад, у праці П. Бурдьє "Форми капіталу" соціальний капітал індивіда визначається мережею його зв'язків, сумою накопичених ресурсів (культурного й економічного) і тим, як успішно індивід може привести їх у дію. Французький соціальний філософ наголошує на факті вкоріненості соціального капіталу, поряд з культурним, в економічному, як такому, що є джерелом людських вчинків, але й соціальним полем відмінних систем модерного суспільства : культури та економіки. Тому, освіта і виховання виступають первинними умовами для формування індивідуального соціального капіталу. Другий – мезорівень, відповідає таким осередкам володіння соціальним капіталом як сім'я, група, корпорація, громада, спільнота та відповідним відносинам між ними. Р. Патнем, описуючи політичне та культурне життя в Італії та США, розкриває сутність таких понять як асоціації, клани, громадянське суспільство, що формують соціальні мережі власного соціального капіталу, будуючи відносини всередині мережі на основі таких якостей індивідів як взаємність та надійність, уподібнюючи соціальний капітал до громадянської чесноти. На третьому рівні – макрорівні, соціальний капітал виявляється предметом аналізу взаємодії мікро- та мезорівнів, тобто системою взаємовпливів індивіда на групу чи спільноту. До даного напрямку слід віднести Фр. Фукуяму (F. Fukuyama) та Р. Барта (R.S. Burt), що детермінують соціальному капіталу функцію культурного компоненту сучасних суспільств.

Отже, осмислення людиною контекстів власного досвіду у соціально-економічній, політичній, духовно-мистецькій, культурно-історичних сферах у контексті взаємовідносин індивід – суспільство, повинно визначатися із врахуванням сучасного розвитку світових постіндустріальних тенденцій людської діяльності та позицій толерантності, комунікативності та взаємоспівпраці у відповідності із теорією соціального капіталу.

*Г.Р. Давлетшина, БГМУ, Мінск**

КРИЗИС ГУМАНИЗМА И ПУТИ ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЯ

Сегодня в нашей стране очень трудно говорить о гуманизме. Рассуждения на эту тему очень часто воспринимаются либо как прекраснотушие, утопизм, не имеющий отношения к реальной жизни, либо как сознательное вуалирование не-гуманной и анти-гуманной действительности, либо как оправдание той системы идей, которая несет серьезную ответственность за катастрофическое положение современной России. Не случайно, что сегодня в нашей прессе практически прекратилось обсуждение этой проблематики. На основе теоретического обоснования определить пути преодоления кризиса гуманизма

в современном мире, проанализировать теоретико-методологические аспекты исследования гуманизма, раскрыть сущность и содержание гуманизма и гуманных отношений в российском обществе, определить основные пути преодоления кризиса гуманизма.

Идеалы гуманизма получают свое развитие уже в философии Древнего мира. Они предстают как некоторые принципы человеколюбия и формируются в рамках этических знаний. Важнейшими этическими категориями, относительно которых складываются те или иные человеколюбивые взгляды, являются "добро" и "зло". Характер добра и зла определяется в зависимости от понимания природы и сущности человека, а гуманные представления выстраиваются в соответствии с исторически определенной идеальной моделью современного человека. Идеальная модель гуманного человека в этот период наделяется такими чертами как уважение к людям, правдивость, чистота в мыслях и поступках, сострадание и любовь ко всему живому: человек изначально добр, обладает чистотой души.

2. В эпоху средневековья в религиозной христианской философии зло пребывает изначально в человеке; идеальная модель гуманного человека представляется в идеальном образе "святого".

В эпоху Возрождения и Новое время формируется идеальная модель человека, как целостного духовно-телесного существа девиз гуманности связан с требованиями свободы, равенства, освобождения от пут феодализма.

В марксистской философии идеальная модель гуманной личности представлена в понятии "всесторонне и гармонически развитой личности".

В конце XX и начале XXI века отчетливо обнаруживается ограниченность предшествующих пониманий гуманизма, осуществляется поиск новых по-

* Рецензент – Д.М. Азаматов, д-р филос. наук, проф.

дходов, и вместе с тем возникают тенденции к отрицанию положительной роли гуманизма в реалиях жизни и ему предъявляются обвинения в различных социальных "грехах".

3. Мировоззренческие идеи в обществе могут приобретать различный характер и соответственно возникает различный взгляд на судьбу гуманизма, но отказ от гуманизма вообще и от "традиционного", в частности, свидетельствует о недостаточном понимании реальных гуманистических отношений, процессов и способов их отражения в общественном сознании, что оказывается связанным с узким пониманием гуманизма. Возникает потребность в обобщении понятия гуманизма, выяснение его сущностных основ и содержания.

4. Гуманизм является сложным самостоятельным общественным феноменом, он выражает: 1) такое мировоззрение, в котором фиксируется любовь к человечеству, уважение достоинства и прав человека, его свободы и ценности как личности, забота о благе людей, их всестороннем и гармоничном развитии, создание благоприятных для человека условий общественной жизни, забота о сохранении растительного и животного мира земли; 2) такие мотивы, такие побудительные силы деятельности, в которых выражена направленность на укрепление физического здоровья и интеллектуального развития индивидов, нации общества в целом; на обеспечение нормального функционирования и самосохранения, как отдельных составных частей, так и общества в целом, на обеспечение общественного прогресса; 3) такие действия и средства их осуществления, результирующий эффект которых поддерживает как экологически благоприятную среду и нормальное стабильное равновесное состояние биосферы, так и нормальную жизнедеятельность человека и общества.

5. Гуманны или негуманны те или иные действия, поведения, деятельности, идеи по отношению к человеку можно определить по степени их значимости для человека. Но степень гуманности одного и того же явления, процесса по отношению к взаимодействующим субъектам определить оказывается не так просто. Необходимы определенные критерии гуманности. Общий критерий можно получить на основе выделения разумных потребностей и интересов. С этой точки зрения общий критерий гуманности можно выразить так: гуманно то, что вытекает из разумных потребностей, интересов и разумных средств удовлетворения потребностей и интересов. Здесь предполагается, что разумность следует из определенного сочетания потребностей и интересов личности, социальной группы, коллектива, социальной общности, общества в целом и биосферы.

О.О. Дольська, Харків

ПРО ДЕЯКІ ТИПИ РАЦІОНАЛЬНОСТІ В СУЧАСНОМУ ПОЛІ ОСВІТИ

В основі сучасної парадигми освіти лежить установка того, що світ не є щось задане і незмінне, навпаки, він піддається змінам і залежить від вирішення людей. Передумовою для цих особистих і колективних рішень слугуватиме постановка питань перед собою і колективом, інакше кажучи, свого роду рефлексивність, яка припускає відвертість до ідей, інформації і теорій, що

поступають з різних сфер: "Раціональним буде все те, що вписується в базисну для мислення ціннісно-смыслову модель" [Раціональність в науке и культуре / П.Ф. Йолон, С.В. Крымский, Б.А. Парахонский; Отв. Ред. В.П. Иванов; АН УРСР. Институт философии. – К., 1989. – С. 13]. Проблема розуміння світу, який відкритий для раціонального і плотського різноманіття, останнім часом активно переміщається в парадигму комунікативної раціональності, яка може розглядатися нами як методологічний прийом. У інформаційному суспільстві комунікація предстає як факт наявності зв'язку, взаємодії різних подій, як відмінність цих же подій, ситуацій у вигляді фіксації безлічі наявних відносин речей, процесів. У суспільстві відбуваються процеси, що залежні від комунікації і не мали місця у минулому. Слова Ю. Хабермаса про те, що соціальна реальність "вивільнила продуктивну силу комунікації" [Хабермас Ю. Производителная сила комумникации // Демократия, разум, моральность. (Лекции и интервью. Москва, апрель, 1989 г.). – М., 1992. – С. 85] і тим самим відкинула єдність основи, знайшли своє живе втілення.

У просторі освіти знаходить своєрідний сплав якихось правил, що задаються практиками і якимись угодами, які здійснюють члени освітнього співтовариства. Ми стаємо свідками організації так званого концептуального простору поля освіти – нової реальності, в основі якої лежить колективна дія. Освітній простір складається завдяки і на основі певних типів раціональності, сприяючих розвитку, впровадженню в життя тих або інших педагогічних тактик і стратегій. Сучасний ландшафт освіти дає нам можливість говорити про зміну мислення і, як наслідок, появи таких типів раціональності, як діалогічна, проектна, креативна, управлінська і т.і. Кожна з них виступає частиною універсуму, який є для педагогічного співтовариства консенсусним. Керуючись тим або іншим типом раціональності, суб'єкт освіти вписується в реальність, будучи готовим до того, що кожна з них має свою сферу додатку, створюється варіативність в їх використанні.

Проектна раціональність розробляє деякі регулятиви, що дозволяють перетворювати дійсність як перехід від того, що існує до належного. Роботу програм проектної раціональності як усвідомлену і продуману діяльність в освіті заклав Г.П. Щедровицький. У основі проектної раціональності лежить новий погляд на інтелект, мислення і комунікацію. Проектування – це тип роботи думки, під якою розуміють "абсолютно певний зв'язок процесів мислення, комунікації, діяльності, рефлексії і розуміння, яка виявляється при здійсненні відповідного виду практики – дослідження, програмування, управління і т. п." [Громыко Ю.В. Исследования и проектирования в образовании // Школьные технологи. – 2005. – № 2. – С. 66].

Проектна раціональність розглядається деякими західними соціологами як одна з умов масштабної перебудови суспільства на шляху його демократизації. Д. Белл вважає, що в сучасному інформаційному суспільстві збільшиться роль професіоналів, які, будучи експертами, найбільш схильні до планування. Наприклад, Г. Саймон, розглядаючи класичну теорію ухвалення рішень, в статті "Раціональність як процес і продукт думки" вводить поняття "Процедурної раціональності". Він протиставляє її "змістовній" раціональності, що має місце в теорії ухвалення рішень. У цій теорії протиставляються дві

позиції-схеми: "що пропонується робити" і "як ухвалюється рішення". За допомогою процедурної раціональності вибудовує відповідь по схемі "як ухвалюється рішення" [*Simon H. Rationality as process and product of thought // The American economic review*. – 1978. – Vol. 68, № 2 (Papers and proceedings). – P. 5].

Нова освітня парадигма неможлива без звернення до креативної раціональності. Ця форма готує перехід від проектування до формування інноваційного мислення, заснованого на ґрунті полілогічного стилю рішень, толерантності до інакомислення і етичної відповідальності за свої дії. Творчість зростає як результат креативної раціональності і виступає механізмом адаптації особи до соціальних змін, що відбуваються. Креативність сприяє формуванню такої якості суб'єктивності як готовність до "процесу вкорінення людини в культуру" [*Морозов Ф.М. Три проблемы в творчестве Г.П. Щедровицкого // Вопросы философии*. – 2004. – № 3/ – С. 156–169], до побудови і реалізації такого образу, який припускає вирішення протиріччя між "рацією долга та свідомого вільного вибору і відповідальності за нього" [Там же]. Така форма раціональності викликана зрушенням в сучасній парадигмі до особового розуміння суб'єктивності, до прагнення вникнути в сутнісне розуміння людини з метою самозмінення.

Про значення і роль управлінської форми раціональності для освіти і виховання роздумував ще Платон в своєму знаменитому діалозі "Держава". Про зростання ролі управлінської раціональності в утворенні ХХІ століття пише Ліотар. Управлінню в області освіти приділяється величезна увага, особливо останнім часом. Для України питання придбало найбільшу актуальність у зв'язку з її підключенням до Болонського процесу. Країни-учасниці зафіксували загальні стандарти, критерії якості для національних систем вищої освіти, виробили цикли навчання. Всі ці моменти вимагають формування абсолютно нового складу менеджерів освіти. Головною фігурою в освіті стає рухомий, інформаційно орієнтований працівник, який на вищих рівнях увійшов до груп менеджменту, де ухвалюються стратегічні політичні рішення загальнодержавного значення. Управління освітньою установою – це особливий вид менеджменту, який сполучає в собі науку і мистецтво, а кожен управлінець виступає творцем реальності, в якій живуть і діють його підлегли

М.В. Злочевська, асп., КНУТШ, Київ
zlochevska@list.ru

ЛЕГІТИМІЗАЦІЯ МЕТОДОЛОГІЧНИХ ПРИНЦИПІВ ГУМАНІТАРНОГО ПІЗНАННЯ У ПОСТНЕКЛАСИЧНОМУ НАУКОВОМУ МИСЛЕННІ

Для розуміння специфіки соціально-гуманітарних наук ми маємо відокремлювати їх від соціально-гуманітарного знання. А відмінність полягає в тому, що соціально-гуманітарне знання включає не тільки науку, а й великий арсенал сукупності знань життєдіяльності людини.

Традиційно вважається, що природничі науки вивчають природні об'єкти, які дані суб'єкту від початку і не залежать від нього, а соціальні об'єкти залежать від

людини і є її творінням. В такому випадку природні об'єкти розглядаються з позиції споглядання. Наразі ми вже не можемо просто споглядати свій предмет і об'єкт ми конструємо його у всіх типах знання, у тому числі й гуманітарному.

У гуманітарному пізнанні речі розглядаються не у просторово-часових параметрах, а поза ними, де світ наданий людині як ціннісна сутність, яку потрібно зрозуміти і розтлумачити. Таким чином, цінності та смисложиттєві компоненти у гуманітарних науках безпосередньо входять до змісту знання, тоді як у природничих науках вони здебільшого залишаються зовнішніми.

Привношення методів гуманітарних наук, таких як діалогічність, семіотичність, у природознавстві не означає, що природничо-наукові дисципліни неминуче відступають від своїх традиційних установок. Взаємопроникнення методів та відповідних методологічних установок не обов'язково веде до руйнування дисциплінарної структури науки. У сучасних філософських діалогах все частіше говорять про розмивання дисциплінарних кордонів, які приймаються за норму наукового дослідження у філософсько-методологічних концепціях. Останнім часом отримали своє обґрунтування методології без чіткого методу, а також деякі галузі гуманітарного знання – гуманітаристика, фольклористика, філософія культури, філософія освіти та інші. У межах цих наук на рівні екзистенції та інтуїції розкривається сутність і сенс людських дій. Осягнення й усвідомлення істини згідно зі специфічною методологією цих пріоритетних галузей гуманітарного знання відбувається за умов опанування свідомістю людини певних форм сприйняття буття.

Одна з основних особливостей сучасного гуманітарного знання – його світоглядна, методологічна і аксіологічна розгалуженість. Прогрес знання має оцінюватись не ступінню монолітності поглядів його прихильників, а якістю – інтенсивністю, повнотою і глибиною – діалогу, критикою прийнятих методів дослідження. Тому сучасний стан знання, якому притаманні як глибокий і багатоманітний діалог, так і концептуальні інновації, потрібно розглядати як прояв росту і сили гуманітарних наук. Багатоманітність дослідницьких програм говорить про міждисциплінарний характер гуманітарного дискурсу. Це свідчить про те, що предметна область гуманітаристики постійно розширюється, охоплюючи все нові і нові культурні традиції. Ріст гуманітарного знання полягає у нескінченному діалектичному, діалогічному суперництві наукових традицій, у боротьбі старих традицій з новими. Гуманітарні традиції і сумісні і пізнавані. Між ними відбувається й стає інтенсивнішим і багатоманітним інтелектуальний взаємообмін і діалог.

Аналізуючи методологічні концепції гуманітарних наук, ми говоримо про діалогічний та полілогічний характер сучасного гуманітарного дослідження, а у природничих науках найчастіше використовується монологічна форма пізнання, у процесі якого вчений споглядає за річчю та розмірковуючи говорить про неї. Завдання методології гуманітарних наук полягає у вирішенні, перш за все, інтерсуб'єктивності як проблеми можливості діалогу, за умови, що він закладений у засаді гуманітарної науковості. Взагалі, специфіка гуманітарних наук полягає у невід'ємній належності людини до предмету пізнання.

Констатуючи поступове зняття принципової відмінності методологічних вимірів природничих і гуманітарних наук можна стверджувати про підсилення методології гуманітарної сфери науки до загальнонаукового рівня.

Аналіз основних методологічних концепцій галузей гуманітарного пізнання та особливостей взаємовпливу методологічних підходів у природничих і гуманітарних науках показує, що пріоритети в галузі гуманітарного знання надають наснаги сучасній людині в досягненні нових горизонтів людської творчості, змінюють ціннісні ідеали й стверджують аксіологічну орієнтацію сучасного пізнання.

*Л.С. Івашкевич, викл., НТУУ "КПІ", Київ
lesenka2-06@mail.ru*

ПРО ФЕНОМЕН МАШИННОЇ ЛОГІКИ В ЛЮДСЬКОМУ МИСЛЕННІ

Наприкінці 90-х років австрійський програміст Ендрю Булгак створив комп'ютерну програму "The Postmodernism Generator" ("зменшувальна" назва – "dada engine") для симулювання постмодерністських есе. Тексти, які генерувала ця програма, по формі і по змісту зовсім не відрізнялись від творів таких визнаних представників західного постмодернізму як Дерріда, Бурдьє та інші.

Експеримент Булгака став відомим у всьому світі. Він виглядав дуже незвично в контексті захоплених розмов про "штучний інтелект" і примусив багатьох почати скептично ставитись не так до "штучного" інтелекту, як до інтелекту самої людини. Булгак показав, що машина може те, що може людина, але це свідчить скоріше про деградацією людини, ніж про досконалість машини. Людська діяльність легко зводиться до стандартних логічних схем. Людина сама функціонує як машина – діє по набору формально-логічних правил, хоч може і сама цього не розуміє.

За останній час популярності набуло ще одне в чомусь схоже на програму Булгака досягнення програмістів – програми для машинного перекладу. Звичайно, такі програми – не новинка. Їх ідея з'явилась ще в 1846 році, зразу після появи перших ЕОМ. Перші програми були розроблені в 1954 році. Але згодом спеціалісти визнали, що ці програми не можуть досягти рівня адекватного перекладу, розробки були визнані нерентабельними і їх призупинили. Тепер машинні перекладачі знову на піку популярності. І не через те, що вони стали досконалішими – по суті, ніяких якісних змін не відбулось. Просто їхня недосконалість перестала бути проблемою. Вона стала нормою для людини!

На навчальних заняттях з письмового перекладу легко побачити, що студенти дуже часто перекладають саме так, як машинні перекладачі. Типові помилки: невідповідності у відмінках та родах, неправильна побудова зв'язку між словами, підбір неправильного значення слова. В результаті речення виходять незв'язні, зникає цілісність тексту. Проблема такого студента не в незнанні мови – він, як правило, знає значення слів і окремих виразів і легко їх перекладає. Проблема така ж, як і у машини – цей студент не розуміє змісту тексту. Розумова діяльність людини стала фрагментарною, втратила ту рису, яка відрізняє її від функціонування машини – цілісність. Тому переклад перетворився на процес підбору значення і форми слова. Саме так і функціонує програма машинного перекладу, різниця тільки в тому, що в програму можна закласти значно більше значень і варіантів сполучень слів. Виходить,

що в такому методі перекладу програма значно виграє у людини, запас пам'яті якої обмежений, і на діяльність якої, до того ж, впливає багато інших обставин – наприклад, самопочуття, настрої і т.д.

Як тільки людина починає діяти методами машини – тобто по формальній логіці –, вона сама стає машиною, причому машиною дуже слабенькою. Людина може перевершити створену нею ж машину тільки якщо буде діяти якісно по-іншому – зі знанням справи, цілісно, логічно, хоча вже і не з логікою форми, а з логікою змісту. Хіба можна собі уявити, щоб машина могла написати чи хоча б перекласти "Мертві душі" чи "Божественну комедію", чи "Фауста"?

Внаслідок фрагментарності сприйняття і мислення людина втрачає здатність пізнання світу. Вона сприймає кожну річ, кожну подію, кожне твердження окремо, і кінець-кінцем в її свідомості накопичується маса фактів, пов'язаних один із одним, але людина вже не може вичленити взаємозв'язку. Вона бачить тільки зовнішні зв'язки і шукає взаємозв'язок в логіці кожного з цих окремих фактів, і тому не бачить через них розвитку. Людина втрачає критичне мислення.

І якщо вирішення формальних задач якої завгодно складності не викликає у машини практично ніяких труднощів, то аналіз суспільних явищ (до яких відноситься і таке явище як література, текст) виявляється для неї недоступним. Їх просто неможливо оцінити в двозначній логіці комп'ютера, тому що суспільство розвивається суперечливо. Для того, щоб їх розуміти, потрібне, як мінімум мислення, не "синхронічне", а "діахронічне", інакше кажучи – історичне, діалектичне мислення – мислення людини. Але якщо людина починає мислити по-машинному, вона теж втрачає здатність вирішувати суперечності.

Так, наприклад, автор критичної статті, присвяченої програмі Булгака, М. Вербицький приходить до думки, що гуманітарне висловлювання взагалі не має змісту, а тільки форму. Він пише, що "будь-яке коректно побудоване гуманітарне твердження правильне тою ж мірою, що і будь-яке інше". Хіба не логічний висновок? Гуманітарний текст не несе ніякого смислового навантаження, якщо його з легкістю створює комп'ютерна програма, а людина не може відрізнити його від написаного людиною.

Висновок логічний, але тоді доведеться погодитись, що гуманітарні науки непотрібні, або як мінімум суб'єктивні. І відмовитись від гуманітарних наук. Або назвати їх не науками, а, наприклад "вільною творчістю".

А якщо ми все-таки хочемо, щоб філософія, соціологія, педагогіка, психологія, мовознавство, економіка були науками, будувались і вивчались на наукових основах, тоді треба визнати, що вони повинні бути об'єктивними не менше, ніж фізика чи біологія. Призначення гуманітарних наук – вивчення розвитку суспільства, завдяки їм людина може дізнатись, хто вона, дізнатись про проблеми, які колись стояли перед людством і які стоять перед сучасним суспільством. Без розуміння цього точні і природничі науки людині непотрібні, а інколи навіть шкідливі – вони втрачають орієнтири і можуть вести людство до загибелі, а не до розвитку. Тому гуманітарні науки повинні мати зміст, повинні правильно і об'єктивно розкривати дійсність. І машина може в цьому людині допомогти, але не може її замінити.

СУБ'ЄКТИВНА ПАРАДИГМА НОВОЇ ДУХОВНОСТІ

Творчість – найбільш сокровенна суб'єктивна дія, котра як правило не відповідає прагненням встановити спільні взаємодії з об'єктивною реальністю. Об'єктивність – це міра, котра допомагає людству сподіватися на можливість гармонії між природою і суспільством, матерією і духом. Однак творчість постійно виводить людину за межі цих сподівань, і ми спостерігаємо активний процес "суб'єктивізації об'єктивного". Дана ситуація обумовлена наявністю епохи Постмодерну, котра активізувала й збільшила ефективність суб'єктивного. В силу чого посилюється роль інтелектуального фактору, який змінює в соціальному універсумі характер діяльності людини. Тим самим інтелект (розум) впорядковує і організовує явища соціокультурного буття, збирає енергію окремих його елементів і об'єднує в єдину цілісність рівнодіючі розрізнені прагнення складових цієї системи.

Оволодіння часом стало умовою звеличення людини. Те, що вона опинилася немовби попереду своїх можливостей, означає також і втрату традиційного шляху пошуку (перше, друге, третє і т.д.). Напрямок до майбутнього залишився, але дорога вже інша. В силу цього людина опинилася в ситуації, яку В. Шекспір назвав "розривом зв'язку часів". Абсолютизація власного "Я" через зростання відчуття свободи майже повністю відокремило людину від традиційних цінностей, отже, від об'єктивної реальності, яка стала чужою, "холодною" і навіть ворожою. Разом з відокремленням настало й відчуження від теперішнього часу, в силу чого його цінності втратили свій онтологічний зміст і екзистенційну насиченість. Адже час сьогодні – це гроші, але чи є в них зміст, до якого завжди так прагнула людина?

Швидкості, які створюють можливості сучасної техніки в процесі пересування людини по планеті, створили ілюзію подолання людиною меж часу. Хоча простір і час – різні за своїм змістом форми існування буття. Тому, якщо вдалося за кілька годин опинитися на протилежному кінці планети, тобто подолавши простір, але залишившись у фізичному і духовному вимірі тим же самим, не є аналогічним стосовно власного часу, який має інші виміри. Людина не може так швидко випередити себе. Тут вона не впоралася з темпоральними випробуваннями, і своє безсилля пов'язала з духовно-культурними феноменами, які тепер стали на заваді її подальшого поступу. Так виникла проблема духовної або антропологічної кризи.

Причина і сутність духовної кризи – в зміні епох. Постмодерн як основний вимір сучасності не відміння поділ часу на минуле, теперішнє і майбутнє – він змінює їх взаємовідношення. В премодерному, або традиційному суспільстві минуле домінує над теперішнім і майбутнім, критерій "прогресу" в ньому зводився до відданості заповітам батьків і дідів. Епоха Модерну, або індустріальне суспільство, вірить в розум і його прогностичні можливості, на основі чого висуває уявлення про майбутнє в якості своєрідного зразка для теперішнього, в плані інтерпретації минулого. Суспільство Постмодерну (інформаційне, постіндустріальне, технотронне і т.п.), ідейним виразом якого

постмодернізм, стверджує верховенство, якщо не панування, теперішнього над минулим і майбутнім. Скоріше всього, до Постмодерну людина не знала, що означає по-справжньому (без залишку до кінця) жити в теперішньому і теперішнім, оскільки вірила в ідеали майбутнього.

Власна темпоральна розмірність філософії постмодернізму – презентизм (від латинського *praesens* – теперішній час). Він абсолютизує теперішнє (сьогоднішнє), тут-і-зараз буття, що означає "тиранію теперішнього часу". До теперішнього в постмодернізмі притягуються (тяжіють) всі часи: минуле – так, будь ласка, але тільки як минуле теперішнього; майбутнє – прекрасно, але знову ж таки як майбутнє теперішнього. Постмодернізм акцентує "темпоральний гедонізм", що і складає сутність суб'єктивізації часу. Суб'єктивність часу ситуативна до моменту, миті, хоча остання взагалі-то може бути з будь-якого часу. Це не класичне "зупинись, мить...", і не екзистенційне відчуття часу. Тут вся справа в переході від однієї миті до іншої, в самому процесі перебирання, "переключення" моментів. Модерн прагнув, зупинивши мить, перевести її у вічність. Постмодерн вічності не знає, він постійний і в цьому смислі вічний лише в одному – в постійному "горизонтально-поперечному" русі, перестрибуванні з однієї миті на іншу. Оскільки Постмодерн – це *alter ego* фінансової цивілізації, то гроші є виразом цієї миттєвості, ситуативності, оскільки в найбільшій мірі дають можливість її переживати, підкоряючи своїм бажанням і прагненням. Презентизм, суб'єктивуючи час, підкоряє його людині. По суті, він використовує будь-який час, в ньому – стилі, форми життя, а в них норми, цінності, цінності, смаки, ідеали. Але виступають вони в новій формі. Наприклад, сучасні інтерпретації класичних історичних подій або літературних сюжетів суб'єктивовані відповідно до смаків і уподобань пересічної (масової) свідомості "суспільства споживання", або інтересів тих, хто є справжніми володарями світу.

Але якщо ставити питання про час в його звичній для нас послідовності, то ситуацію Постмодерну потрібно розташовувати в майбутньому, а також при переході від теперішнього до майбутнього. В такому випадку філософія постмодернізму своєю установкою на суб'єктивізм в найвищій мірі сучасна. В найвищій – тому що спеціально забігає вперед, випереджає час, оскільки висота, пік історичного буття Постмодерну в майбутньому. Поза тим, соціальне, яке сьогодні є фінансово-економічним, наповнення постмодерного часу дійсно звертає нашу увагу на творче, в стилі інноваційної гри, конструювання майбутнього. Якщо так, то "криза духовності" постає в іншому вимірі: вже не криза, як перехідний етап до нової духовності, котра виходить за межі об'єктивних досягнень. Криза, але не духовності, а розуміння, котре все ще гальмується догматизмом. Подолання його – в розширенні простору для креативно мислячих особистостей.

О.В. Кажурін, політолог, Київ

ЕЛІТОГЕНЕЗ В СИСТЕМІ СОЦІАЛЬНИХ ВІДНОСИН

Метою доповіді є показ місця, що його займає процес творення та самобуття еліт в комплексі соціальних відносин. Виходячи з того, що тут ми має-

мо досить багатопланову проблему, доцільно буде окреслити її за допомогою двох точок дослідження. Першою є спроба виокремити суб'єктивні, та об'єктивні чинники, що спричиняють появу елітарного в суспільстві. Іншим аспектом цієї розвідки може стати спроба розгляду елітарної сфери з точки зору соціогенетичного підходу.

Намагаючись визначити сутність еліти більшість дослідників концентрується на політичній складовій проблеми. Тому поняття "влада", "правлячий клас", "управління" є ключовими і здебільшого незмінними операторами визначення. Змінною тут виступає чинник селекції, який той чи інших філософ застосовує до свого об'єкту дослідження, формуючи його. На формотворчі фільтри еліт пропонуються: активність в політичних відносинах, наявність найбільшого престижу, інтелектуальна або моральна перевага над масою, найвище почуття відповідальності, володіння формальною владою, здатність до творчості. Як бачимо на визначення значний вплив мають конкретні соціальні та цивілізаційні обставини, що оточують дослідника. Що, до речі, знову підкреслює авторський характер філософського осмислення соціальної реальності.

Спробуємо розширити поле дослідження, екстраполюючи вищеозначені "статичні" елементи на весь соціальний спектр. Говорячи про об'єктивні чинники формування еліт як таких можемо віднести до них певну динаміку соціальних інтересів, що трансформуються і відповідним чином спонукають до змін всю соціальну матерію в середовищі якої вони витворюються.

Таким чином суспільство, як об'єднання індивідів, що мають спільні походження, положення, а найголовніше в нашому випадку – інтереси та цілі, змушене самою своєю природою до організації, витворення елітних страт. Через той чи інший варіант суспільного договору з одного боку, а також завдяки власним виключним якостям, з іншого, формується група лідерів в своєму широкому оточенні. Ця активна група артикулює себе в соціумі через претензію на вплив та зміни. Дискусійним на наш погляд є питання часового співвідношення виникнення координуючих (в широкому сенсі) еліт порівнюючи з іншими великими соціальними групами. Деякі дослідники вважають, що елітогенез, структурування й позиціонування еліт значно випереджає формування нових більших суспільних груп і соціальних верств. В зв'язку з цим нові елітні групи мають значну фору у вибудовуванні взаємин між собою й із суспільством і найчастіше використовують неї у своїх цілях. У результаті багатопроцесів соціального переструктурування протікають уповільнено й болісно [Лонделков А., Старостин А., Акопов Г. Партийные элиты и партийное строительство в России // Обозреватель-Observer. – 2004. – № 5]. Однак виходячи з вищесказаного легко вичленити одну з причин здатності еліт до впливу. Також очевидно є думка про різнорідність самої еліти, наслідком чого є постійна конкуренція між елітними шарами за вплив у суспільстві.

У визначенні принципів взаємодії соціуму та еліт слушною на наш погляд є пропозиція про застосування соціогенетичного підходу, ідеї якого були започатковані П. Сорокіним [Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. – М., 1992. – С. 531], та його послідовниками. Зрозуміло, що тут не йдеться про механічне перенесення методів генетики на дослідження проблем суспільства. Але принаймні застосування таких принципів як спадковість змінність

та відбір допомагає достатньо виразно окреслити процеси впливу еліт на соціум. Як видається процес відбору варіантів соціальних змін здійснює саме еліта через формування відповідних моделей майбутнього, які пропонуються для всього суспільства як зразки для стереотипізації та наслідування (нової спадковості).

Дотичним дискусійним аспектом є процес впровадження вибору в свідомість соціуму. Тут можемо говорити про спеціалізацію еліт, позаяк найчастіше витворенням сенсів майбутнього займається здебільшого інтелектуальна еліта, а доведенням їх до соціуму – політична чи майнова. Відповідно цей процес в елітах супроводжує динамічне поєднання симбіозу та конкуренції.

Н.В. Караульна, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
karaulna17@mail.ru

РОЛЬ ДУХОВНОСТІ В ПРОЦЕСІ РЕАЛІЗАЦІЇ ЛЮДСЬКОГО ПОТЕНЦІАЛУ

Питання про духовне завжди було питанням про пріоритет, про деякий позитивний шлях, який вибирає людина в процесі усвідомлення нею сенсу життя. Пошук цього змісту часом обертався трагічним визнанням невідповідності реального й ідеального. Шлях пошуку ціннісних орієнтирів являв собою колосальну духовну роботу знаходження істини й спроби наблизитися до досконалого в земному житті людини. Напрямок цього шляху був орієнтований в сторону пізнання світу, що оточує людину, як світу матеріальних явищ і процесів, так і тієї сфери, яка являє собою реальність внутрішнього світу самої людини. Роль розуму в осмисленні цих світів була визначною. Поступово, створені витвори людської діяльності стали відчужуватися від людини. Досягнення в сфері пізнання матеріального світу, що знайшли своє вираження в бурхливому розвитку природознавства й техніки, поступово стали перевершувати успіхи вивчення, пов'язані з метою подібних досягнень, якою є людина. Складність обґрунтування й виявлення теорії прогресу в сфері людських відносин, у питаннях, пов'язаних з духовністю, за аналогією із процесом еволюції, є відображенням неоднозначності й актуальності даного явища донині. Тоталітаризм, конформізм, споживче відношення до світу вкоренилися в сучасному просторі соціального життя. На тлі цих супутніх сучасності явищ усе актуальніше стає питання про особистісну й індивідуальну цілісність людини, про зміщення ціннісної орієнтації в сферу повсякденного, матеріального. У силу символічно-знакової природи духовності, напрямок до розуміння якої перебуває в межах ідеально-стійкого світу культури й вічно мінливого внутрішнього світу людського "Я", відбувається розмежування або змішання понять "ідеальне" і "людське", "соціальне".

У житті сучасного суспільства системи ідеального переважають над світом людини. При розбіжності форм ідеального як системи, що підтримує стійкість соціальних відносин, і внутрішнього світу людини, відбувається руйнування духовного світу людини, при цьому ставиться під загрозу стійкість соціальної системи, тому що людські цінності є метою суспільних процесів.

Досвід ідеального має певною мірою об'єктивне значення, але йому властиво застигати, і як це показано в теоріях Т. Парсонса, Е. Фромма, Ю. Лот-

мана і ін., застигли форми культури сприяють стійкості й консервації соціальних процесів з одного боку, з іншого боку – можуть послужити благодатним ґрунтом і основою для розвитку нових форм культури.

Вирішення питання, пов'язаного з реалізацією духовних істин на практиці, повинне відбуватися на основі рівноправного діалогу з приводу будь-чого, що відбувається у світі. Якщо учасники діалогу узгоджують і координують плани своїх дій, то такі дії називаються комунікативними.

Звернення до принципу комунікативності обмовлено критичним відношенням до проблеми зведення "соціального" до "об'єктивного". Світ- норм вписаний у систему соціальних відносин, але існування тієї або іншої соціальної норми ще не говорить про її дієвість, оскільки форми ідеального можуть існувати окремо від людини, не збігатися з її внутрішнім світом. Моральні імперативи, постулати з точки зору категорії належного існують у світі ідей. Тільки звертаючись до сфери безпосереднього життєвого світу людини, її досвіду ми можемо говорити про дієвість застосування цих ідеальних категорій. Це означає, що інтерпретація співвідноситься більше з світом того, хто інтерпретує в повсякденності, а не з об'єктивним, ідеальним світом теоретичної істини. Тому не слід розуміти соціальні норми або об'єктивовану установку, в якості найвищого зразка, тому що суб'єкт підходить із позицій власної екзистенції, володіє свободою, зацікавленістю діяти самостійно.

Знаходження в межах комунікативної ситуації передбачає не абстрактне, а конкретне звернення до іншого, у цій сфері реалізується застосування духовних істин на практиці. Звернення до принципу комунікативності, а не до принципу тільки теоретичного обґрунтування дозволяє виявити можливість вирішення конкретних, практичних, а, отже, етичних питань. У протилежному випадку вирішення конкретних духовних проблем не знаходило б виходу. Воно блокувалося б ізоляцією, однобічністю, відчуженням соціальних індивідуумів, взаємодія відбувалося б по типу панування-підкорення.

У будь-якій комунікативній ситуації ми можемо виділити наступні рівні: з'ясовуючи або мовлячи щось, людина вступає у відносини з об'єктивним світом, з світом іншого, зі своїм власним світом. У світі повсякденних комунікацій всі три установки виявляються тісно переплетені. У процесі коригування соціальних відносин суб'єкт оцінює дієвість тієї або іншої соціальної норми, зіставляє світ соціальних норм із світом фактів.

Принцип розпізнавання різниці між соціально-значимим і дієвим суть принцип "відсторонення", полягає він у здатності суб'єкта подивитися з боку на процеси, укорінені в соціальному бутті, розпізнавши застиглий характер даних процесів, індивід намагається знайти те нове, що не зруйнувало б, але змінило б їх у кращу сторону.

При цьому суб'єкт зацікавлений у тім, щоб закони й обов'язки ґрунтувалися на раціональному ствердженні загальної користі: "найбільше благо для найбільшої кількості людей". Таким чином, суб'єкт досягає декілька цілей, що обумовлюють одна одну: пізнавальну, ціль міжособистісної згоди, реалізацію моральних принципів і "золотих" правил.

Для сучасного стану дуже важливо виробити саме ці структури усвідомлення позитивного й відповідального, відношення людини до соціальних

норм і суспільства, подолати руйнівні процеси відчуження, егоїзму й нігілістичного відношення до світу. Для цього необхідна система розуміння й реагування по відношенню до особливостей внутрішнього світу людини, до відкриття творчого початку в людині, до реалізації прагнення людини продукувати і відтворювати духовні цінності в зовнішньому світі.

Сфера вирішення практичних питань духовності перебуває в сфері комунікативної ситуації.

Соціальне у своїй сутності є результат духовного прагнення людини до упорядкування людських відносин і навколишнього світу. Суспільна свідомість містить потенціали формування цілісного погляду на світ. Якщо розглядати духовне з погляду соціального, то свідомість здатна фіксувати й спостерігати цілковито визначені форми, типи, властивості, картини соціального світу. Свідомість відображає ці приклади соціального життя і завдяки оцінюванню, когнітивним актам свідомості відбувається процес коригування соціального. Отже, сфера вирішення й осмислення питання про духовність перебуває в руслі соціальних практик, які схильні змінюватися, так як вони суть діяльності взаємодіючих один з одним суб'єктів: людей, соціальних груп, суспільних інститутів, держав. Роль духовності в цій взаємодії велика, вона проявляється не тільки в здатності до раціонального, логічного мислення, але й в умінні зіставити свої цілі з огляду блага для всіх.

М.В. Карповець, студ., НУ "ОА", Острозь
miaakus5@gmail.com

СМИСЛОВЕ ОБРАМЛЕННЯ СВІТУ МІСТА

"В те дни Иерусалим заканчивался внезапно. Вот – стена последнего дома, а вот, прямо за ней, – граница. Четкая, настораживающая линия. (...) Досюда – город, улица и человек, отсюда и далее – земля скал, пустошей и гор". Меир Шалев. В доме своем в пустыне.

Організований простір (space) потребує смислового обрамлення. Людина повинна розуміти, де починається одне місце, а закінчується інше. Місто виступає як результат територіального маркування і смислового позначення людиною свого власного світу, діалектика якого полягає водночас як у відокремленні людського суб'єкта від об'єктивного буття природи, так і в доповненні до нього. Сміслові відокремлення в якості межі профанного світу (умовно кажучи – не-міста або передмістя) від сакрального (власне міста, особливо його ціннісно-функціональної структури) необхідне для позначення людськості (вектору духовності) *per se*.

В своєму первинному задумі межа виділяє місце чи місцевість "де розлогість простору стиснута до точки, а плинність часу як розгортання перед подорожнім виду – до дискретності, раптовості появи перед ним такого артефакту як місто" [Возняк Т. Sine qua non – "без чого немає" // "І". – 2004. – № 29. – С. 396]. Звідси – поява міста у своїй суті вже є формальною дете-

^{*} Рецензент – М.О. Зайцев, канд. філос. наук, доц.

рмінацією ідеї порядку в просторі, її конкретним тут-і-тепер втіленням і оформленням в якості матеріальних елементів (в більш проєкційному плані – в якості архітектури). Поняття "матеріальні елементи" міського простору розуміються як матеріальні об'єкти, які можна почути, побачити, доторкнутись до них [Лазарев А. Городское пространство Парижа XVI в. // Логос. – 2008. – № 3. – С. 150], тобто осягнути. Саме ідея порядку виступає тим смисловим маркером, який задає межі міста і його елементів, особливо його сакральності. Не випадково в античності одним із вищих проявів сакральності влади є акт заснування поселення в місці, що має об'єднати землю із підземним світом [Ашкерев А. Античный город // Человек. – 2003 – № 4. – С. 157]. Місто – це єдине місце, що протистоїть всьому всесвіту [Там само. – С. 158].

Межа або границя є тим культурним архетипом, який від-окремлює "своє" від "чужого", ставить смисловий бар'єр між внутрішнім і зовнішнім середовищем [Сабуров Е.Ф. Город как общество // Общественные науки и современность. – 2004. – № 3. – С. 31]. Оскільки "чуже" постійно загрожує "своєму" (на ірраціонально-інтуїтивному рівні, що виражається в якості тривоги, небезпеки, страху), його потрібно оберігати і захищати. В площині границі міста без перерви чатували вартові, оскільки вважалося, що небезпека постійно поруч. Цікавим смисловим елементом в цьому аспекті постає вежа (tower) – в приморських містах цим елементом виступає маяк – як можливість охоплення світу міста та світу поза містом. Цей акт охоплення є способом протиставлення світів, їх особливостей та неоднорідностей, при чому перевага надається місту.

Саме поняття "горожанин" містить в собі такий важливий онтологічний принцип, як "городити" – від-межувати себе від інших, своє місце-буття від небуття. Відгородження "свого" від "чужого" пов'язане із відокремленням простору від не-простору. В деяких випадках сам "простір" означає "від-межувати". Древньоіндійське *gájas* "простір" при *g játi*, "простеляє", із індоєвропейського *ǵeg* – "проводити лінію", "різати", "окреслювати"; подібне латинському *regiones*, "небесні лінії", що проводились під час ворожінь римськими авгурами, але і означення певного простору та місцевості [Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М., 1995].

В архаїчній культурі відокремлення простору від не-простору (о)живлене, (о)духотворене і якісно різномірне. Воно не є ідеальним, абстрактним чи пустим. Відокремлення завжди заповнене і осягнене – поза речами його не існує [Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994. – С. 15]. Втіленням не-простору є хаос до початку творення. В умовах вже наявного творення, коли складається опозиція простір / не-простір (космос / хаос), необхідним є проведено межі між цими дихотоміями. Будь-яке повноцінне описання відокремленого простору архаїчною свідомістю потребує констатування в місцевості (премісті) "тут-тепер", а не просто тепер [Durkheim E. De la division du travail social. – Paris, 1932. – P. 38]. Основною функцією межі є розподіл профанного від сакрального, "свого" від "чужого". Межа в архаїчному премісті є не лише символічним моментом, виступаючи в образах огорожі, окреслення чи позначення, а цілком реальним явищем. Архаїчна людина вірить, що поза своїм місцем її неодмінно чекає загроза, і переступити межу рівноцінно сме-

рті [Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. – М., 2005. – С. 65]. Окрім фізично-осягнутої межі, встановлюється інший вид (культурної) границі – табу. Е. Бенвеніст зазначає: "rólis ще в історичну епоху зберігає ... смисл "фортеця, цитадель" [Бенвеніст Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – С. 230]. Античне місто не можна розглядати просто як компонент античного рельєфу. Античне місто – це просторова фіксація конкретних соціальних відносин, що знаходить своє вираження в дихотоміях зовнішнє і внутрішнє, свобода і рабство, космос (κόσμος) і хаос (χάος), Олімп і Аїд [Jackson J.B. A Sense of Time, A Sense of Place. – New Haven, 1994. – P. 172]. Межа між цими опозиційними смисловими "згустками" в античності відносна, в цьому і має місце особливий вид античного соціального зв'язку. Античне місто стає краєм, в якому об'єктивація політичного, як необхідної категорії буття елліна, проходить через проведення дистанції між попередніми дихотоміями [Ашкеров А.Ю. Античный город // Человек. – 2003. – № 4. – С. 155]. В грецькій острівній культурі межа відокремлювала землю від моря, космос від хаосу, елліна від варвара. Свої – в середині міста, за його межами – чужі [Веселова С.Б. Формирование городов // Символы, образы, стереотипы современной культуры. 9-й выпуск: Эйдос. – СПб., 2000. – С. 147]. В середньовічному місті яскраво вираженою межею були високі стіни, які будували по периметру міста починаючи із IX–X ст., і таким чином визначали його як на географічній карті, так і на культурній. В цей час широко використовувались "бурги" (гр. *pyrgos* – "укріплене місце"), що являли собою укріплені стіни із розміщеними всередині будівлями і відкритим центральним подвір'ям [Бычков В.В. Эстетика древнерусского города // Художественная культура Древней Руси XI–XVII вв. – М., 1996. – С. 108]. Границя – це той символічний маркер, що визначав місце в онтологічному (місце-буття) і аксіологічному (місце-цінність) вимірах людського існування. Інший світ – це світ випадкового і непорядкованого, власне хаосу, негативні особливості якого з'явилися саме в християнській культурі.

Межа є і границею, і порогом. Гомологія міського простору із домашнім найбільш повністю проявляється в подібності сакральних, містичних функцій домашніх порогів і рубежів міського поселення [Ашкеров А.Ю. Античный город. – С. 149]. Поріг є символічним (від)окремленням домівки (дому) від міста, хоча у смисловому аспекті зберігає ту ж функціональність, що і границя. Межа є тим, що розділяє сакральне і профанне [Элиаде М. Священное и мирское. – С. 104]. Місцевості, освячені культом, з метою захисту їх від всякого забруднення були відокремлені межею чи огорожею від несвящених місць, і таким чином утворюється те, що називається *теμεωη* (від *τεμνω* – різу) [Античная мифология: энциклопедия. – М.; СПб., 2007. – С. 283].

В поліструктурному світі міста існують різні модуси його смислового обрамлення, починаючи від географічного (топографічного) до знаково-символічного. Основними смисловими маркерами означення і визначення карти міста є межа, границя, поріг і табу (включно із законами, принципами і нормами). Межа виступає смисловою мембраною, яка повинна тримати в цілості і впорядкованості духовне ядро міста.

ПОНЯТТЯ ДИСКУРСУ

Поняття дискурс (фр. discours) уперше вжив бельгійський лінгвіст Е. Бюїссанс, який до соссюрівського протиставлення (langue-parole), тобто мови-мовлення, включив новий елемент "langue-discours-parole", де langue – система, абстрактна конструкція, discours – комбінації, засобом реалізації яких мовленнєвий суб'єкт використовує код мови, parole – механізм, який дає змогу здійснювати ці комбінації.

Традиційно дискурс мав значення упорядкованого письмового, але найчастіше мовного повідомлення окремого суб'єкта. В міру становлення дискурсного аналізу як спеціальної області досліджень, з'ясувалося, що значення дискурсу не обмежується письмовим і усним мовленням, але позначає, крім того, і позамовні семіотичні процеси. Акцент в інтерпретації дискурсу ставиться на його інтракціональній природі. Простір "дискурсивних практик" обумовлений можливістю сполучати в мові різночасні події, що вислизують з-під влади культурної ідентифікації, відтворюючи динаміку реального.

Довідкові видання дають декілька визначень поняття "дискурс". Робочими дефініціями будемо вважати такі:

✓ дискурс – це "міркування, тобто послідовність логічних ланок, кожна з яких залежить від попередньої і зумовлює наступну";

✓ дискурс – це "вид пізнання опосередкованого універсумом апіорних форм чуттєвості і розуму";

✓ дискурс – це "мовленнєва практика будь-якої спільноти, яка опосередкована універсумом лінгвістичних знаків, соціальних інститутів, культурних символів" [Лук'янець В.С. Дискурс // Філософський енциклопедичний словник / За ред. В.І. Шинкарука. – К., 2003. – С. 156];

✓ дискурс – це наділений значенням фрагмент усної чи писемної мови; фрагмент мови, що відзеркалює соціальну, епістемологічну чи риторичну практику групи; або спроможність мови відзеркалювати й обмежувати цю практику в групі, а також впливати на неї [Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора. – К., 2003. – С. 126].

Отже, соціологи і філософи прагнуть використовувати поняття дискурс для опису комунікативної дії певної групи людей, яких об'єднує спільна ідейна позиція. Коли дискурс репрезентує філософську систему, то він цілком був би частиною суспільної ідеології, його історією.

Дискурс гнучкий до тієї міри, до якої спільнота дискурсу дозволяє таке. Наприклад, дискурс постструктуралізму прагне бути відкритим до нових інтерпретацій і ідей, але в той же час є консервативним по відношенню до власних теренів. Поки деякі члени суспільства сприймають новий дискурс, він формує частину суспільства і тому існує позачасово.

Часто згадують про конкуруючі дискурси. Таку модель можливо застосовувати по відношенню до мистецтва. Так, на певний час, постмодернізм прагнув бути найвпливовішим у вивченні і інтерпретації мистецтва. Фуко розуміє конкуруючі дискурси, як щось схоже на війну. Фактично, реальна війна може часто приписуватися конкуруючим дискурсам.

ІДЕОЛОГІЯ ТА УТОПІЯ

Дана робота присвячена темі взаємозв'язку та різниці понять "ідеологія" та "утопія". Представлена спроба розставити акценти на найбільш важливих моментах у їх співвідношенні. Оскільки у суспільстві розповсюджена думка про протилежний характер цих явищ, то й аналіз має бути розпочатий з розрізнення цих понять. На разі, важливо наголосити на тому, що ці терміни не слід розуміти як абсолютно протилежні та взаємно виключаючі один одного, оскільки вони є просто різними сторонами суспільної яви та суспільного світосприйняття.

Спочатку необхідно звернутися до тих моментів, у яких відсутні чіткі паралелі між ідеологією та утопією як взаємопов'язаними поняттями. Перше, на що слід звернути увагу, так це те, що обидва явища різняться у своїх виявах. Проблема в авторстві. Це є причиною несхожості та браку зв'язку між цими поняттями. Утопія є визнаним жанром, їх не лише проголошують, але й пишуть. Тоді як ідеологія за визначенням не визнається. Ми можемо говорити про утопії конкретних авторів, а от ідеології власні імена не прив'язують. Відсутність паралелі виявляється у ставленні, з яким ми дивимося на ці два явища. До ідеології ми підходимо з критикою. Ставлення ж до утопії зовсім інше. І хоча у деяких випадках утопія й має негативний контекст, зокрема, коли її таврують представники панівних груп, які відчують загрозу, але загалом ставлення до утопічних творів цілком позитивне, читач схильний сприймати утопію як вірогідне припущення. Показовим моментом є й різне функціональне навантаження обох явищ, бо утопія спрямована на руйнацію існуючого ладу, тоді як ідеологія має на меті його збереження. Важливою рисою, що різнить ці явища є те, що утопія виходить за межі наявного середовища, тоді як ідеологія – ні.

Певну позитивну ясність у розробку проблеми співвідношення ідеології та утопії вніс К. Мангайм у своїй книзі "Ідеологія та утопія", у якій доводить, що ідеологія та утопія є формами свідомості, що залежать від інтересів соціальної групи. Витоки ж розрізнення між цими формами свідомості знаходяться там, де й їх носій – соціальна група. Мангайм обґрунтовує думку про те, що ідеологія та утопія є трансцендентними формами духовності, що створюють певні життєві орієнтири для людей. Надалі актуальним буде вказати на деякі взаємозв'язки цих понять.

По-перше, та група, що прагне до влади, становить суттєвий контраст із тим зв'язком, що поєднує ідеологію та групу, яка стоїть при владі. З цього випливає, що критерій того, що є ідеологічним, залежить від критики, яку здійснює утопічна свідомість. Здатність визначати щось як ідеологічне походить від утопічних спроможностей тієї групи, що прагне влади. І якщо ідеологія може бути усвідомлена лише в процесі її викриття, то епістемологічний злам стає чимось більш конкретним у поєднанні з утопічними спроможностями.

* Рецензент – М.І. Бойченко, канд. філос. наук, доц.

Вирішальним моментом для обох цих явищ є проблема влади. Якщо будь-яка система ідеології прагне легітимізувати систему влади, то чи не прагне будь-яка утопія, навпаки, наблизитися до проблеми владарювання як такого? Зрештою, в межах утопії ставиться на карту не споживання, релігія, а задіяність влади у цих інститутах, що зазвичай трапляється внаслідок браку довіри, що існує за будь-якої системи легітимізації. Видається цілком реальним, що поворотний момент ідеології, в якому функцію спотворення заступає інтегративна функція, є водночас і переломним моментом утопічної системи.

Ідеологія та утопія стають паталогічними явищами у одному й тому ж моменті, в тому сенсі, що паталогічність ідеології полягає у прихованні реальності, а утопії – у втечі від неї.

*Ю.О. Маньковська, студ., КНУТШ, Київ**

ФІЛОСОФСЬКА ЕВОЛЮЦІЯ ПОНЯТТЯ НАУКОВОГО ЗНАННЯ В ТРАДИЦІЇ ПРАГМАТИЗМУ

Найдосконалішу істоту Всесвіту, людину, здавна приваблювала "любов до мудрості". Це було викликано з однієї сторони тим, що людина завжди відкривала для себе щось нове з царини невідомого, а з іншої, результат пошуку могла використати для задоволення своїх потреб.

Певний час філософія і наука були одним цілим. Сьогодні це цілком відмінні сфери дослідження, кожна з яких має своєрідну проблематику. Та все ж, є точки перетину. Наприклад, філософія завжди була прихильною до дослідження наукового знання. Виходячи з того, що філософія історично змінювалася, проходила певні періоди, набувала нові особливості і втрачала старі, то і наукове знання тлумачилося теж по-різному. Досить своєрідного вигляду набуло знання у сучасному світі.

Дійсно, сучасна світова філософія характеризується багатоманітням напрямків, що утворилися на її теренах. Одним із гідних представників є прагматизм. В широкому значенні прагматизм має вигляд теорії істини. Істина – різновид блага. Критерій істини – користь, яку вона нам дає. У свою чергу, зміст знання визначається його практичними наслідками.

Прагматизм – це філософське вчення, що розглядає дію, цілеспрямовану діяльність в якості центральної, визначальної властивості людської сутності. Це різновид емпіризму, що апелює до досвіду, своїм народженням завдячує Чарльзу Пірсу. Деякий час актуальність прагматизму була мінімальною. І лише з часом спостерігається інтерес до дослідження течії. По суті його першим прихильником став ще Сократ, а користувачем Арістотель. Досліджувати істину він допоміг Локку, Берклі, Юму. Проте таке використання не було нічим іншим як випадковістю.

Ч. Пірс як засновник прагматизму запропонував новий тип філософського мислення, що виходить з розуміння людської дії і виступає способом пристосування людини до дійсності. Людина має звички діяти відповідно до ситуа-

* Рецензент – Л.О. Шашкова, д-р філос. наук, проф.

ції, в яку вона потрапляє, ці звички ґрунтуються на вірі. Віра виступає в сенсі переконання, довіри до певних ідей, тому автор говорить не про знання, а про віру. Свідомість складається з вірувань. Коли вірування не здійснюється виникає сумнів, а це засвідчує протистояння вірі сумніву. Процес пізнання це перехід не від незнання до знання, а від сумніву до віри. Пірс виділяє 4 методи переходу від сумніву до віри, де першість за науковим методом. Нового значення набувають поняття, якими оперує наука. Оскільки дія спрямована на майбутнє, то Пірс пропонує і наполягає розглядати поняття не з точки зору минулого, а теж в межах майбутнього. Істина у Пірса є практичною ефективністю знання. Істинність знання – це здатність цього знання перетворюватись в успішні, ефективні дії. Істинне знання – те знання, що працює на людину і лише тому є корисним. Теорія пізнання Пірса заперечує зведення знання до "базису". Природа наукового пізнання має гарант – метод наукового дослідження. Методологія науки – теоретична основа філософської гносеології.

Ідеї Пірса розвинув Вільям Джеймс, що подає прагматизм з соціальної сторони. Істина не стільки практичність, скільки корисність ідеї у досягненні певної цілі. Важлива не ідея "чогось", а наслідки, які з'являються залежно від прийняття чи заперечення цієї ідеї. Існування чи не існування ідеї "чогось" Джеймса не хвилює. Якщо ідея має практичне значення, то її об'єкт реальний. Як я вже говорила, істина – це перш за все корисність, що є різновидом блага. Істинність теорії в її здатності працювати на людину, та її успіх. Наука постає як соціальний інститут. Людину цікавить все, обмежить її хіба що доцільність, яку визначає практичний інтерес. Критерій практичності безмежний. Він редукує значення понять, ідей до цінності в даний момент, що не дає знанню розвиватися. В цьому сенсі прагматизм обмежений.

Джон Дьюї теж належить до цього напрямку. Він розглядає пізнання як пристосування людини до мінливого середовища. Філософія за Дьюї виникає з напруги і покликана на реконструкцію досвіду. До речі досвід – центральне поняття у автора. Джерелом для цього є метод науки, що тотожний прагматичному методу, який полягає у встановленні проблеми і пошуку джерел її вирішення. Ідеї – інтелектуальні інструменти або засоби розв'язання проблемної ситуації. Тому Дьюї крім того, що прагматик, ще й інструменталіст. Якщо ідеї відповідають досягненню цілі, то вони істинні.

Представником неопрагматизму вважають Річарда Рорті. Неопрагматизм – це фактично дослідження прагматизму "звичайного" та залучення до нього нових принципів. Рорті виступив проти фундаменталізму та повноважень істини з приводу відмежування думки від знання. Якщо під знання неможливо підвести фундамент, то фундамент зникає і в філософії, і в науки.

В.П. Марчук, здобувач, КНУТШ, Київ

ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ ЦІННОСТЕЙ СУСПІЛЬСТВА В ДОБУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

В ХХІ столітті соціальні, політичні та економічні потрясіння світового масштабу призвели до великої міграції народів, їх переселенню, розсіянню, зіткнен-

ню, змішанню, що дуже часто призводить до конфлікту культур. В той же час швидкий розвиток науково-технічного прогресу відкриває все нові можливості, види й форми спілкування, основною умовою ефективності яких є взаєморозуміння, діалог культур, терпимість та повага до культури партнерів.

В сучасному розумінні термін "глобалізація" виник в середині 80-х років ХХ століття. Появою цього терміну завдячують Т. Левіта, який у статті, що була опублікована в "Гарвард ревью" в 1983 році, позначив ним феномен злиття ринків окремих продуктів, які вироблялися великими багатонаціональними корпораціями. Розповсюдження термін "глобалізація" отримав після того, як американський соціолог Р. Робертсон у 1985 р. розтлумачив поняття globalization, а у 1992 р. виклав основи своєї концепції в окремій книжці. Доклав зусиль до дослідження цього поняття й японський вчений К. Омае в роботі "Світ без кордонів" (1990 р.).

Процеси глобалізації, які вже є реальністю, мають суттєвий вплив на геополітичну ситуацію у світі. Кардинальні зміни сталися вже наприкінці 1980-х – на початку 1990-х років. Саме у цей час почали діяти два фактори, які ознаменували прихід нової історичної епохи. Глобальна суперечність між породженим західним світом гіперспоживанням життєвих ресурсів і їх обмеженнями й швидко вичерпними запасами на Землі є найголовнішою проблемою у світі. Воно змушує сильні держави і монополії до нових експансій, до встановлення контролю над запасами сировини. Ще одним фактором, який вплинув на геополітичну картину у світі, є розпад СРСР та всієї світової системи соціалізму. Це призвело до зникнення біполярного світу. Протистояння двох світових систем, яке сприймалося як фундаментальне і довготривале, змінилося ситуацією однополярного світу – диктатом Заходу. Але реальні події (терористичний акт 11 вересня 2001 року в США і наступні події у відповідь – акції США в Іраку, Афганістані, активність мусульманського світу) показують, що однополюсність світу не забезпечує стабільності у світі, безпеки країн і народів, що цей світ продовжують роздирати глибокі суперечності, які в умовах глобалізації також набувають глобального характеру.

В наш час фахівці з різних галузей знання приходять до єдиної думки відносно того, що роль держави та ціннісний потенціал суспільства в умовах глобалізації повинні змінитися кардинально.

Різні концепції глобалізації відводять державі різну роль. Відповідно до одних – її роль різко знизиться, на думку інших – не зміниться взагалі. Треті вважають, що відбудеться перерозподіл політичної влади між державами та наднаціональними організаціями, і держава віддасть їм частини свого суверенітету. Однак ці прогнози виходять із уявлень про те, що процес змін є лінійним.

Однак, глобалізація – процес нелінійний, багатомірний, і світове співтовариство починає вчитися жити у багатомірному світі. В цьому багатомірному світі системи управління дуже ускладнюються і відрізняються від знайомої нам з часів СРСР лінійної системи управління. Лінійна система управління державою не тільки отримує додаткові перехресні зв'язки на усіх рівнях, але й невинно перетворюється на нелінійну динамічну систему.

В сучасному глобалізованому світі держава повинна вміти мобільно змінюватися й адекватно реагувати на будь-які зміни у світі. Оскільки провідні

держави світу тримають курс на інформаційне або технологічне суспільство, то виникає потреба в усвідомленні кожним суспільством своїх власних пріоритетів і цінностей. Без такого роду усвідомлення будь-яке суспільство, а особливо таке, що знаходиться в фазі перехідного періоду, не зможе встояти перед тими моделями, що пропонуються провідними капіталістичними країнами світу. За висловом відомого американського підприємця та мецената Дж. Сороса ці країни мають просту та жорстоку мету: "виживання найбільш пристосованих стало метою нашої цивілізації" [Сорос Дж. Криза глобального капіталізму. Відкрите суспільство під загрозою. – К., 1999. – С. 22].

Досягнення цієї мети пов'язується з науково-технічним і технологічним прогресом, із використанням інтелектуального потенціалу, а в підсумку – побудові сприйнятого майбутнього. Японський вчений Тацуно вважає, що "намагання зайняти перші позиції на фундаментальних напрямках наукових, технічних і технологічних досліджень спирається на очікування економічного успіху. Тобто, домінування в області технологій, сполучених із виробництвом інформаційних продуктів у сфері науково-технологічних інновацій стало гарантією економічного процвітання" [Тацуно Ш. Стратегія – технополіси. – М., 1989. – С. 15]. Ця тенденція прокладає собі шлях як на Заході, так і на Сході, незалежно від того, які виникають моделі геополітичних змін. Разом з тим, якими б не були цивілізаційні зрушення, вони завжди мають й матимуть в подальшому соціокультурне підґрунтя. М. Уотерс визначає глобалізацію як "соціальний процес, в ході якого зникають географічні кордони соціальних і культурних систем, и населення все більш усвідомлює зникнення цих кордонів" [Иноземцев В. Расколота цивилизация. – М., 1999. – С. 590].

Сучасне глобалізоване інформаційне суспільство переживає структурну кризу власного буття через надмірну щільність елементів та складну структуру світобудови. У геополітичному сенсі світ позбувся дихотомічної будови, проте не витворив якоїсь єдиної гомогенної структури. Як зазначалося вище, вже не існуючий двополярний поділ світу спричинив певний вакуум етико-моральних концептуальних моделей співжиття, що, з одного боку, заповнюється глобалізованим соціумом з його "універсальними" аксіологічними детермінантами, а з іншого боку – ренеґатним (конфліктним) західній цивілізаційній парадигмі потужним джерелом альтернативи людського розвитку на основі механізму інтровертного самозаглиблення. Однак власне культурно-цивілізаційний конфлікт умовно Східного і Західного цивілізаційних підходів розвивається не на ґрунті політичного, соціального, або культурно-релігійного протистояння, а швидше за все на підставі несумісності світоглядних етико-моральних концепцій обох полюсів. Ця свого роду конкурентна боротьба Східної і Західної цивілізацій до певного часу перебувала в абстрактно-теоретичній площині, що полягала лише в декларації абсолютно різних автономних світоглядних систем. Сучасний світ зіткнувся з певною дилемою. "Об'єктивні" глобалізаційні процеси наштовхнулись на нездоланну перешкоду східного культурного ізоляціонізму та етно-релігійного консерватизму. Окремі народи й цілі цивілізації в епоху глобалізації змушені шукати шлях, в межах якого робиться спроба поєднання західних і східних пріоритетів та цінностей.

СУБСТАНЦІЙНО-ОПЕРАЦІЙНІ ПРИНЦИПИ ВИХОВАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ У СУЧАСНОМУ ОСВІТНЬОМУ СЕРЕДОВИЩІ

Упродовж історії розвитку взаємин людини з оточуючою дійсністю постійно змінюються не лише поточна ситуація, у якій ці взаємини відбуваються, але й способи її осмислення, вихідні положення для цього. Сьогодні замість онтології світу як структури, складеної з множини незалежних компонентів, більш релевантним є усвідомлення світу як "життєвого світу", де фізичний та антропологічний компоненти перебувають у стані рефлексивної взаємодії. Така модель набуває більшої схожості з "прототипом" але разом із тим стає все більш складною для осмислення. Освітній простір повинен формуватися з урахуванням підсилення ролі антропологічних чинників, на нових концептуально-методологічних засадах, пошуку яких триватиме у подальшому розгляді

Філософська культура (поняття Г. Зіммеля) – впорядкований історичний досвід рефлексії над відносинами людина–світ. Її складові – формування ціннісних орієнтирів, культура мислення, філософсько-методологічна підготовка, пов'язана зі спеціальними галузями діяльності, і, власне, історико-філософський погляд на розвиток людських цивілізацій. Цей концепт має ряд реалізацій: аксіологічну, когнітивну, експлікативну, методологічну, ерістичну, культурно-ідентифікаційну та культурно-трансляційну.

Процес пізнання як у філогенетичному (колективне пізнання, наука), так і в онтогенетичному (індивідуальне пізнання, освіта) плані є неоднозначним і суперечливим до парадоксальності, що обумовлено складною структурою світоглядного простору, в якому існує людина (людство). Тому філософію можна визначити як здатність до вільного пересування у просторі світоглядів.

Класичні філософські парадигми були зорієнтовані на побудову однієї "загальнообов'язкової" універсальної картини світу, що повинна наслідувати особливості людського світосприйняття. Відхід від вимоги "загальнообов'язковості" у неklasичних парадигмах, з одного боку краще наслідує з багатомірності та плюральності простору світоглядів, ніж у класичних, з іншого боку, несе з собою втрату у функціях трансляції знання, ускладнює побудову його структури. Саме тут криється загроза ускладнень при викладанні філософських дисциплін. Подібні ж процеси спостерігаються з поширенням плюральності і в освітньому просторі, зокрема, в Україні.

Природнім для людини є застосування дихотомічного поділу (бінарні опозиції) як при побудові стосунків взаємодії (людина-світ, людина-суспільство), так і пізнавальних відносин. Але субстанціалізація бінарності (суб'єкт-об'єкт, я-не я, так-ні) як зручного способу опису викликає критику у контексті розвитку неklasичних парадигм як у філософії, так і науці через надмірне спрощення світу втрату його нелінійних характеристик; особливе місце така критика посідає у постмодерністському дискурсі. Тринітарна модель узагальненої системи відношень людина-світ, неодноразово з'являлася, проте, не знаходила поширення аж до ХХ ст. Використання тринітарної моделі дозволяє з одного боку, подолати обмеженість двоелементної схеми і вийти на усвідомлення ефектів

нелінійності, фрактальності буття, з іншого – зберегти переваги бінарної схеми – чіткість та зрозумілість, уникнути невизначеності та релятивізму, що бувають джерелом частих помилок та ускладнень при розв'язанні проблем.

Рефлексивна модель пізнання породжує міф про субстанційну подібність світу і його картини. Але при цьому не враховується те, що, по-перше, картина світу конструюється в апіорно закладених особливостях органів чуття та розсудку і, по-друге, чуттєва картина світу і теоретична картина світу мають принципово різну природу. Тому плутати ці дві картини світу не можна. Теорія по суті є зручним інструментом для опису і розв'язання проблем. При цьому для опису тих же самих об'єктів успішно застосовуються несумірні між собою теорії. Таким чином, картина світу не претендує на монополізм, вона операціоналізується, технологізується. І це несе з собою як позитивні наслідки: різноманітність інструментарію, так і негативні – втрата визначеності. Саме негативні наслідки операціоналізації картини світу найбільш стають на заваді навчальному процесу як формуванню інформаційної структури, структурному накопиченню знань.

Пропонований субстанційно-операційний принцип рефлексії відносин людина-світ поєднує переваги субстанційного тлумачення картини світу (визначеність, незмінність) з перевагами операційного тлумачення – усвідомлення фальсифікованості знань та стимул до пошуку нових способів розв'язання проблем.

Існує чимало ефективних методик, апробованих в одних умовах, проте, неприйнятних в інших. Через це некритичне запозичення і, особливо, широкомасштабне впровадження систем, випробуваних в інших соціально-економічних умовах, тобто в інших координатах простору світоглядів, здається проблематичним. Такий шлях вимагає найменших витрат інтелектуальних зусиль, водночас має обґрунтування, яке має вигляд софізму через свідоме маскування порушень основних законів логіки. Інша причина – подібне обґрунтування будується у термінах класичної філософської парадигми – "з нічиєї точки зору", тобто без жодних сумнівів у засновках, які апіорі мають універсальну істинність. Приклад одного з парадоксів, що при цьому виникають: настанови щодо викладання засад сучасної філософії суперечать цим засадам.

На переконання автора, "виробництво" продукції вищої освіти принципово відрізняється від виробництва товарів на методологічному рівні: виробництво товарів передбачає максимальний ступінь стандартизації та уніфікації як готової продукції, так і на всіх етапах виробництва. Тоді як у галузі освіти слід жорстко контролювати лише нижчий припустимий рівень якості отриманих знань, створюючи умови, якими максимально стимулювалося б прагнення досягти найвищого рівня. Обґрунтовується, що саме розроблений у межах дослідження субстанційно-операційний підхід може стати методологічною базою пошуку оптимальних підходів для цього. Так само, як усе поле проблем, у якому відбувається освітній процес, зводиться до досягнення лише декількох типових цілей, так і багатоманіття освітніх засобів мусить орієнтуватися на їх досягнення. При цьому роль філософської культури полягає, зокрема, у формуванні вміння бачити головні цілі головні задачі серед багатоманіття проблем.

КРОС-КУЛЬТУРНА КОМУНІКАЦІЯ ЯК НЕВІД'ЄМНА СКЛАДОВА ФОРМУВАННЯ НОВОГО ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ У ВИЩІЙ ШКОЛІ СУЧАСНОГО ЄВРОПЕЙСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Глибокі зміни у відносинах між Європою та рештою світу становлять частину повсюдного вибуху культурних моделей. На зміну Європі, яка проникала сама, прийшла Європа, до якої стали проникати: йдеться про глобальне фінансово-економічне проникнення, про культурне проникнення через прихід американських моделей, що пропагуються завдяки потужним засобам масової інформації і нав'язуються передусім молоді (втім, не лише їй), про соціальне та демографічне проникнення через міграцію з південних та східних країн, міграцію, що здійснювалась як за власним бажанням, так і вимушено або з мотивів безпеки.

Складність та масштабність цих процесів виносять на новий рівень розуміння проблем полікультурності сучасної Європи та пошуку нових ефективних форм співіснування та порозуміння. Полікультурність, яка наскрізь пронизала все суспільство, на етапі унеможливлення існування суспільства без її повсякденної присутності та впливу на його розвиток, фактично створила нову концепцію суспільства. На зміну поняттю глобального суспільства приходить поняття вузлового суспільства: індивіди більше не належать до єдиного суспільства, а належать до численних соціальних мереж, які перетинаються, створюючи безліч можливих комбінацій. У зв'язку з цим, все частіше говорять про соціалізацію та про її проблеми і особливості, ніж про суспільство, оскільки останнє постійно само себе розбудовує. І основним засобом такої сучасної соціалізації стає крос-культурна комунікація.

Для кращого прикладного розуміння даної проблематики, розглянемо один з проявів крос-культурної комунікації сучасного Європейського суспільства на прикладі висвітлення деяких культуротворчих специфік впровадження Болонського Процесу. З точки зору полікультурного підходу до розуміння сучасного європейського суспільства, Болонський процес – це процес саме культуротворчий, який продукує культурну політику, що здатна інтегрувати різнобарвні національні освітні програми, що, в свою чергу, стимулює уніфікацію освітнього процесу і, в той же час, не пригнічує розвиток і усвідомлення національної самосвідомості молодого покоління тих країн, в яких він реалізується. На сьогоднішній день, дослідження особливостей формування сучасного європейського культурного простору освіт окремих країн Європи підштовхують європейську громаду до усвідомлення та постановки такої нової проблеми як міра кореляції національних освіт та вимірів європейської культури, формування їх у певну освітню парадигму – корпоративну культуру Болонського процесу. Саме тому дана проблематика є актуальною і нагальною для вивчення саме сьогодні, тому що, за для умов ефективного та якісного здійснення намірів України щодо вступу до Болонського процесу та й Європейського Союзу загалом, дає можливість визначити ступінь взаємообумовленості таких процесів як форму-

вання системи вищої освіти та розвиток культури в цілому. Отже, корпоративна культура Болонського процесу – це система саме крос-культурних комунікацій, тобто система нового стилю формування матеріальних і духовних цінностей, та притаманних тільки йому (даному стилю) проявів, що взаємодіють між собою та характеризують його індивідуальність.

Базисом для формування ефективних систем крос-культурних комунікацій може слугувати ефективний розвиток міжкультурних комунікацій, який, в свою чергу, є неможливим без адекватної побудови міжкультурного світосприйняття (intercultural sensitivity). Його підвищення в умовах росту відмінностей, невизначеності, неоднозначності та швидких змін, які характеризують сучасне суспільство, стає важливою складовою професійної придатності спеціаліста. Що є наступною складовою при визначенні основних проблем у формуванні нової системи вищої освіти Європи. Вирішенням якої може слугувати як велика кількість учбово-освітньої літератури, так і міжкультурні тренінги, що набувають останнім часом все більшого розповсюдження. В основному міжкультурні тренінги орієнтовані на дві або більше порівнювані культури. Інформація, яка в них подається певним чином розширює знання відносно іншої культури, але не призводить до безпосереднього підвищення міжкультурного сприйняття, тому бажаним є ширше використання крос-культурних тренінгів, які, в свою чергу, засновані на ідеї про те, що недостатньо просто повідомити учасникам певну кількість інформації про іншу культуру. Ці знання повинні бути засвоєні таким чином, щоб змінити деякі комунікативні та культурні презумпції та вплинути тим самим на поведінку людей в ситуаціях міжкультурного спілкування.

Отже, ефективні крос-культурні комунікації в інтеграційних процесах формування сучасного інституту вищої школи в Європі означають спільне з представниками інших культур формування освітнього процесу та специфічної сфери гуманітарного знання, які б базувалися на визнанні та повазі крос-культурних відмінностей і вибудовуванні спільно розділяємої системи цінностей, цілей та методів для всіх учасників Болонського процесу. Якщо намагатись дати характеристику саме Європейському різновиду сучасної крос-культурної комунікації, то він, на нашу думку, базується на відкритості національних культур, готовності до взаємодії та ініціюванні контактів, де вітаються інновації та досягнення інших культур і цінується саме багатогранність комунікативного простору сучасного полікультурного суспільства.

В.А. Михайлович, здобувач, НУБІПУ, Київ

МІСЦЕ ТА РОЛЬ СОЦІАЛЬНИХ ІНСТИТУТІВ ДЛЯ СТАБІЛЬНОГО ІСНУВАННЯ СУСПІЛЬСТВА. ОСВІТА ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ІНСТИТУТ

Соціальна практика показує, що для людського товариства життєво необхідно закріпити деякі типи соціальних стосунків, зробити їх обов'язковими для членів певного товариства або певної соціальної групи. Це перш за все відноситься до тих соціальних стосунків, вступаючи в які, члени соціальної

групи забезпечують задоволення найбільш важливих потреб, необхідних для успішного функціонування групи як цілісної соціальної одиниці. Так, потреба у відтворенні матеріальних благ примушує людей закріплювати і підтримувати виробничі стосунки; потреба соціалізувати підрастаюче покоління і виховувати молодь на взірцях культури заставляє закріплювати і підтримувати родинні стосунки, навчання молодих людей. Практика закріплення стосунків, спрямованих на задоволення насущних потреб, полягає в створенні жорстко закріпленої системи ролей і статусів, які приписують індивідам правила поведінки, а також у визначенні системи санкцій для того, щоб добитися неухильного виконання цих правил поведінки. Системи ролей, статусів і санкцій створюються у вигляді соціальних інститутів, які є найбільш складними і важливими для суспільства видами соціальних зв'язків. Вони підтримують спільну діяльність в організаціях, визначають стійкі зразки поведінки, ідеї і стимули.

В історії філософської та соціологічної думки відомо багато спроб визначити соціальні інститути. Часто ці спроби є взаємосуперечливими. Так, Т. Веблен розглядав еволюцію суспільства як процес природного відбору соціальних інститутів. За своєю природою вони представляють звичні способи реагування на стимули, які створюються зовнішніми змінами. Інший американський соціолог, Ч. Міллс, під інститутом розумів формалізовану сукупність соціальних ролей. Інститути він класифікував за виконуваними завданнями (релігійні, військові, освітні і так далі), які й утворюють інституційний порядок. На думку Л. Бов'є, соціальний інститут – це система культурних елементів, орієнтованих на задоволення набору конкретних соціальних потреб або цілей. Дж. Бернард і Л. Томпсон трактують інститут як сукупність норм і зразків поведінки. Це складна конфігурація звичаїв, традицій, вірувань, установок, законів, які мають певну мету і виконують певні функції.

Призначення соціальних інститутів полягає в тому, щоб задовольняти найважливіші життєві потреби суспільства як єдиного цілого. Відомо п'ять таких основних потреб, яким відповідають п'ять основних соціальних інститутів:

- ✓ потреба у відтворенні роду (інститут сім'ї і шлюбу);
- ✓ потреба в безпеці і соціальному порядку (інститут держави і ін. політичні інститути);
- ✓ потреба в добуванні і виробництві засобів для існування (економічні інститути);
- ✓ потреба в передачі знань, соціалізації підрастаючого покоління, підготовці кадрів (інститут освіти);
- ✓ потреби у вирішенні духовних проблем, сенсу життя (інститут релігії).

Першою і найважливішою місією соціальних інститутів є задоволення найважливіших життєвих потреб суспільства, тобто того, без чого суспільство не може існувати. Дійсно, якщо ми хочемо зрозуміти, в чому суть функцій того або іншого інституту, ми повинні прямо пов'язати її із можливістю задоволення потреб. Одним з перших вказав на цей зв'язок Е. Дюргейм: "Питати, яка функція розподілу праці, означає досліджувати, якій потребі вона відповідає". Соціальні інститути з'являються в суспільстві як крупні не плановані продукти соціального життя. Люди в соціальних групах намагаються реалізувати свої потреби спільно і шукають для цього різні способи. В ході суспіль-

ної практики вони знаходять деякі прийнятні зразки, шаблони поведінки, які поступово через повторення і оцінку перетворюються на стандартизовані звичаї і звички. Через деякий час ці шаблони і зразки поведінки підтримуються громадською думкою, приймаються і узаконюються. На цій основі розробляється система санкцій. Час від часу члени суспільства або соціальної групи можуть збирати, систематизувати і давати легальне підтвердження цим практичним навичкам і зразкам, внаслідок чого інститути змінюються і розвиваються. Виходячи з цього інституціоналізація є процесом визначення і закріплення соціальних норм, правил, статусів і ролей, приведення їх в систему, яка здатна діяти у напрямі задоволення деякої громадської потреби. Інституціоналізація – це заміна спонтанної і експериментальної поведінки на передбачувану поведінку, на яку очікують, моделюють, регулюють. Отже, інститут – це своєрідна форма людської діяльності, заснованої на чітко розробленій ідеології, системі правил і норм, а також розвиненому соціальному контролю за їх виконання. Інституційна діяльність здійснюється людьми, організованими в групи або асоціації, де проведено розділення на статуси і ролі відповідно до потреб даної соціальної групи або суспільства в цілому. Інститути, таким чином, підтримують соціальні структури і порядок в суспільстві. Їхня багатofункціональність і взаємозв'язок багато в чому ускладнює діяльність соціальної групи, яка складає "кадри" культури як соціального інституту.

Матеріальні і духовні цінності і знання, накопичені людством, необхідно передавати новим поколінням, тому підтримка досягнутого рівня розвитку, його вдосконалення неможливі без оволодіння культурною спадщиною. Освіта є суттєвим компонентом процесу соціалізації особи. Жодне суспільство не зможе існувати, якщо не буде постійно поповнюватися новими поколіннями людей, здобувати засоби до прожиття, жити у мирі і злагоді, здобувати нові знання і передавати їх наступним поколінням, займатися вирішенням духовних питань. В сучасних умовах кризи традиційних засобів здійснення політики освіта у якості одного з векторів культурної політики покликана здолати наявні нині недоліки в діяльності соціальних інститутів. Перспективи вирішення цих завдань пов'язуються з відмовою від традиційних методів соціальних інститутів, що ґрунтуються на примусі та використанні культурних, естетичних засобів для вирішення соціальних протиріч. Шлях підвищення загальнокультурного рівня розвитку населення розглядається як найбільш природний та прийнятний для гармонізації суспільного та державного життя. Надзвичайно важливою в цьому сенсі лишається роль освіти.

*К.Ю. Насонова, асп., ХДАК, Харків
amber_ya@mail.ru*

ОСНОВНІ АСПЕКТИ ТРАНСФОРМАЦІЇ "КНИЖКОВОЇ КУЛЬТУРИ", ОБУМОВЛЕНІ ПОЯВОЮ ЕЛЕКТРОННОЇ ФОРМИ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ТЕСТУ

У ХХ столітті з'являється новий інформаційний тип культури, обумовлений тотальним розвитком комп'ютерної техніки і появою віртуального середовища, створеного засобами аудіовізуального зв'язку. На зміну друкованим об'

сктам письмової культури приходиться електронний текст як нова форма фіксації і передачі інформації. Разом з появою нової форми текстів, виникає новий простір для їх існування.

У результаті появи електронних текстів та нового простору їх існування, відбуваються процеси не менш значні, ніж поява у минулому друкарського верстату. Змінюється техніка відтворення текстів, носії писемності і сфера читацьких практик [Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.nsys.by/klinamen/dunaev-ben4.html>]. Поява електронного тексту обумовлює в порядку дискурсів істотні зміни – примушує по-новому поглянути на матеріальність творів, оскільки знищує безпосередній, видимий зв'язок між текстом і об'єктом, в якому він міститься, і передає читачу (а не автору або видавцю) право компонувати і розбивати на частини текстові одиниці, які він бажає прочитати, і навіть вибирати їх зовнішній вигляд. Це означає справжній переворот в системі сприйняття текстів і поводження з ними.

Нова техніка запису і розповсюдження писемності обумовлює організацію тексту у новій формі. Гіпертекст, гіперчитання та інтертекстуальність, які виникають завдяки електронній книзі, за допомогою електронного сполучення трансформують відносини між зображеннями, звуками і текстами, що пов'язані нелінійним чином, а також допустимі зв'язки між віртуально нескінченною кількістю текстів, що втратили чіткі контури [Емелин В.А. Гипертекст и постгутенберговая эра. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://emeline.narod.ru/hipertext.htm>].

У електронному тексті також ставиться під питання ряд базових понять, пов'язаних перш за все, з сучасним розумінням авторської власності тобто в юридичному сенсі, з літературною власністю і копірайтом, в сенсі текстуальному – з властивостями кожного письмового тексту [Bently L. Copyright and the "Death of the Author in literature and law". – [Internet source]. Access mode: <http://www.compilerpress.atfreeweb.com>].

На відмінну від рукопису або друкованої книги, де читачу дозволено лише втискати свої рукописні позначки у пропуски, що залишив переписувач, або укладач, цифровий текст дозволяє втручання читача. Читач може не лише передати своє відношення до нього на полях: він має можливість змінити і сам його зміст, переміщати, скорочувати, розширювати та наново компонувати текстові одиниці, що знаходяться в його розпорядженні [Шартье Р. Письменная культура и общество / Пер. с фр. И.К. Стаф. – М., 2006. – С. 36].

Потенційно, це може мати величезні наслідки – стирається ім'я і сама фігура автора як гаранта ідентичності і автентичності тексту, бо текст може постійно мінятися під дією множинного, колективного письма. Цілком імовірно, що це відкриває перед писемністю нові можливості – ті, про які не раз згадував Мішель Фуко (тобто про той порядок дискурсів, у якому зникає індивідуальна апропріація текстів і де кожен може вставити свій анонімний слід в пластах дискурсу, позбавленого автора).

Тому не можна недооцінювати своєрідність і значення цифрової революції – оскільки вона примушує сучасного читача свідомо або несвідомо відмовитися від тієї спадщини, на підставі якої він склався як читач. Нова форма

тесту більше не потребує складної та коштовної процедури друкування, їй невідома "унітарна книга" і вона вільна від матеріальності кодексу [Там же. – С. 221]. В рамках цієї революції вперше в історії співпадають в часі і революція технічної модальності і відтворення текстів (подібна винаходу книгодрукування), революція у сфері носіїв писемності (подібна виникненню кодексу), революція в способах використання і прийняття дискурсів (подібна різним перетворенням в області читання). Отже, в даний час письмова культура переживає найбільшу революцію, що не має історичних прецедентів.

*С.П. Незнамова, канд. филол. наук, ВГУ, Воронеж
neznamovasp@mail.ru*

ИССЛЕДОВАНИЕ СТРУКТУРЫ ВНУТРИТЕКСТОВОЙ КОММУНИКАЦИИ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

В современных научных дисциплинах по исследованию текста одним из важных вопросов является вопрос выделения субъектов коммуникации. Теория информации предлагает следующую стандартную модель коммуникации: Отправитель – Сообщение – Адресат. Сообщение порождается Отправителем, а Адресат в процессе коммуникации при получении его интерпретирует. И Отправитель, и Адресат действуют, исходя из определенного Кода, общего для них обоих. Однако данная модель не описывает адекватно действительные процессы коммуникативного взаимодействия. В процессе коммуникации могут одновременно участвовать различные коды и субкоды, сообщение может порождаться и восприниматься в различных социокультурных обстоятельствах (коды Адресата могут отличаться от кодов Отправителя), Адресат может иметь свои собственные предположения, отличные от изначально заданных посылок Отправителя ("пресуппозиции") и строить объяснительные гипотезы ("абдукции"). Следствием подобной логической цепочки является превращение Сообщения в некое выражение, наполненное произвольным смыслом, нетождественным вложенному в него Отправителем. Подобный коммуникативный акт можно представить в виде следующей схемы: Отправитель – закодированный текст (сюда же включены коды и субкоды) – канал передачи (устный/письменный) – текст как выражение (сюда же входят контекст и обстоятельства) – Адресат – интерпретированный текст как результат коммуникации.

Следует отметить, что и для Отправителя, и для Адресата характерно использование (они "включены" в их индивидуально-предметный мир) различных кодов и субкодов, а также учитывание контекста и обстоятельств коммуникативного акта. Сюда же следует добавить усилия Адресата по "реконструкции" кода Отправителя, куда входят "ошибочные" исходные предположения, идеологические пристрастия, случайные коннотации. Таким образом, становится очевидным факт отсутствия прямой коммуникации, т.е. непосредственно ясной передачи смысла Сообщения от Отправителя к Адресату. Изначальные "ошибочные" предположения и "отклоняющие" обстоятельства подчеркивают состояние индетерминации в процессе коммуникации.

Создавая текст, Автор применяет ряд кодов, приписывающих используемым им выражениям определенное содержание. Он исходит из того, что у его Адресата (т.е. предполагаемого Читателя) наличествует подобного же рода коды. Весьма часто текст содержит эксплицитную (явную) информацию кому он адресован (детская литература, профессиональная литература и т.д.). Это может выражаться в прямом обращении к Адресату текста или может быть представлено в качестве не прямых аллюзий в самом тексте (косвенные отсылки к различного рода литературным произведениям, персонажам и т.д.). Вместе с тем текст создает определенную компетенцию своей модели Читателя. Отсюда можно предположить, что хорошо организованный текст предполагает хорошо организованный тип компетенций, имеющий "внетекстовое происхождение", но также сам способствует тому, чтобы создать текстовыми средствами необходимую компетенцию.

В процессе коммуникации текст часто интерпретируется с использованием кодов, отличных от тех, которые имел в виду Автор. Некоторые писатели не учитывают такой возможности. Они исходят из представления о "среднестатистическом адресате в заданном социальном контексте". Однако здесь как раз и таится опасность ложного декодирования текста: ведь "среднестатистический" Читатель не совпадает, как правило, с Читателем реальным. Отсюда возникают разночтения и всевозможного рода непредсказуемые интерпретации читательской аудитории, перерастающие в новые формы социальных мифов и идеологем.

Текст может быть открытым (т.е. допускающим многовариантность интерпретации) и закрытым (ведущим Читателя, навязывающим свое собственное единственно верное его истолкование, имеющий моно-смысл). Эстетическая диалектика открытости/закрытости текста зависит от базовой структуры самого процесса интерпретации. А эта структура оказывается возможной благодаря системе кодов и субкодов.

Возникает вопрос: на каком именно уровне те или иные тексты требуют от Читателя решительного сотворчества. Различные тексты характеризуются тем, на каком уровне они преимущественно могут быть открыты. Закрытые тексты характеризуются декламацией гиперкодирования литературных общих мест, линейная манифестация текста и структура дискурса остаются теми же. Таким образом, следует провести линию демаркации между свободой интерпретационного выбора (стимулируемого осознанной стратегией открытости) и свободой читателя, обращающегося с текстом как со стимулом для собственных фантазий. На таком уровне текст превращается в метанарративный текст, подчеркивающий свою неоднозначность и поли-смысловую направленность.

Итак, возвращаясь к изначальной схеме, в коммуникативном акте есть Отправитель (Автор), Сообщение и Адресат (Читатель). Их взаимодействие осуществляется в процессе развертывания метанарратива во времени и пространстве. Сообщение (текст) проходит различные этапы, прежде чем достигнет Адресата. Конечный смысл (смысл на выходе) оказывается по преимуществу не тождественным изначально заложенному Отправителем смыслу. Открытые и закрытые тексты по-разному интерпретируют роль чи-

тателя в процесі їх сотворчства. Открытые тексти предполагають поли-
смысловую направленность текста, прямое со-трудничество читателя и текста
в процесі розвертывания его интерпретации. Закрытые тексти "ведуть" чита-
теля в том заранеє передусмотренном русле, которое не допускает излишней
вольности в их истолковании. Процесс текстопорождения имеет множество
различных уровней и подуровней, представляющих логическую цепочку их
развертывания в пространственно-временном континууме. Таким образом, на
определенном этапе коммуникации текст превращается в метанарратив, кон-
ституирующий свою свободу и многосмысловую направленность.

Ю.Б. Олексюк, студ., КНУТШ, Київ*

МОВА ЯК ДІМ БУТТЯ НАЦІЇ

Мовна ситуація в Україні протягом останніх років залишається складною і досить напруженою. Важко досягнути справжньої солідарності за умови відмінностей мовних культур і традицій. Здатність володіти мовою становить основу людського існування. У найширшому значенні мова охоплює всю комунікацію взагалі, це завжди діалог між "Я" і "Ти" – мова реалізується в розмові. Поряд із звичним горизонтом, у межах якого живе людина, Г.-Г. Гадамер розташовує мовний горизонт, який визначає її світогляд. Життя постає як заглиблення у мову [Гадамер Г.-Г. Різноманітність мов і розуміння світу // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика. – К., 2001. – С. 164–175].

Одним із центральних в даному контексті є питання про співвідношення національної, зокрема української, ментальності та мови. При характеристиці української національної ментальності, як і ментальності взагалі, виділяють три основні виміри – пізнавальний, спонукальний та експресивний, які відповідають трьом типам комунікативних актів. З пізнавальної точки зору ментальність – це "спосіб мислення", особливості процесів пізнання, склад розуму, сукупність інтелектуальних навичок, здібностей, вірувань, характерних для певної спільноти. У спонукальному вимірі національної ментальності виражаються відносини індивідуального і загального в суспільному житті і людській самосвідомості; метою комунікації тут є різні типи спонукань до дії, в тому числі дії ментальної (інтелектуальної чи духовної). В експресивному вимірі виявляється сукупність переживань суб'єкта, метою комунікативного акту є вираження певного внутрішнього стану людини, емоційної оцінки, а також – досягнення співпереживання. Національні особливості яскраво виражаються саме в експресивному вимірі ментальності, головним чином у літературі та мистецтві [Голович М.В. Теорія ментальності // Проблеми теорії ментальності. – К., 2006. – С. 3–30].

Основоположник філософії мови і порівняльного мовознавства В. Гумбольдт показує, що в самій структурі мови закладений певний спосіб бачення світу того чи іншого народу, інакше кажучи, його ментальність; саме через мову людина освоює світ – в строкатій різноманітності чуттєвих вражень ду-

* Рецензент – Л.М. Олексюк, канд. філос. наук, доц.

мка відкриває закономірність, впорядкованість, узгоджену з формами народного духу. Мова, як стверджує В. Гумбольдт, не є власним творінням народів, а є дар їм. Мови нерозривно зрощені із внутрішньою природою людини і скоріше самодіяльно випливають із неї, ніж довільно створюються нею. Тобто характер народу і особливості його мови разом і у взаємному узгодженні випливають із недосяжної глибини духу. В. Гумбольдт показує творчу природу мови – мова є не стільки продукт діяльності, скільки сама діяльність, безперервний процес породження смислу, мова є орган, що утворює мисль. Тому мова постає як невичерпна скарбниця, в якій дух завжди може відкрити незвідане, а почуття – завжди по-новому відчуті ще не відчуте.

У руслі цих філософсько-методологічних орієнтирів розвиває свої ідеї український філософ та мовознавець О.О. Потебня. Мова розглядається як історична форма народного духу, саме мова визначає національну специфіку народу – "народність", виражає особливий національний світогляд. Мова формує людське мислення – вона є засобом не для вираження вже готової думки, а для створення її. О.О. Потебня вважав, що в кожному слові є внутрішня форма, яка наочно уособлює понятійне бачення світу. Внутрішня форма слова визначається своєрідністю національної мови з властивим саме їй способом бачення та самобутнім світосприйняттям. У філософсько – лінгвістичній концепції мислителя слово розглядається не просто як мовний засіб, а принцип мовної свідомості нації, в якій закладене наочне та абстрактне бачення буття. Отже, О.О. Потебня вбачає у мові єдино властиві кожній людині та кожній спільноті спосіб і можливість сприймати світ і мислити його [Потебня А.А. Мысль и язык // Потебня А.А. Слово и миф. – М., 1989. – С. 17–200].

Таким чином, можна окреслити взаємозв'язок між основними вимірами української ментальності та мовою. Мова як суспільний продукт, сама творить народ, формує його ментальність, визначаючи особливості комунікативних актів – когнітивних, спонукальних та експресивних.

С.Б. Кримський розглядає менталітет як формоутворення національної свідомості, що відповідають певному способу життя та буттєвому досвіду. Отже, менталітет не зводиться до чисто психологічного явища, він має буттєвий статус. За С.Б. Кримським, менталітет можна охарактеризувати у конкретизованому вигляді, розглядаючи архетипи національної свідомості. Архетипи української ментальності (архетипи землі, свободи, софійності, Слова (мови), "філософії серця") найповніше виявляються в національній культурі та мові [Кримський С.Б. Архетипи української ментальності // Проблеми теорії ментальності. – К., 2006. – С. 273–301].

У мові, що постає як "дім буття" нації, виявляється буттєвий статус національного менталітету. За словами Г.-Г. Гадамера, коли ми говоримо про споконвічність батьківщини, то зараховуємо сюди передусім мову. Якщо людина не чує своєї власної рідної мови, вона втрачає навички комунікативного мовлення і опиняється в ситуації вигнання [Гадамер Г.-Г. Батьківщина і мова // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика. – К., 2001. – С. 188–194]. Тому що саме мова є домівкою буття і особистості, і нації.

ФІЛОСОФІЯ СПЕЦІАЛЬНОЇ ОСВІТИ: КОНЦЕПТУАЛЬНИЙ ЗРІЗ

В найбільш широкому загалі спеціальна професійна освіта – це система світоглядно-професійних орієнтирів, які визначають сутність та зміст процесу підготовки кадрів для правоохоронних органів спеціального призначення. Головні з цих орієнтирів – правоохоронний статус та наявність оперативно-розшукової діяльності. При цьому правоохоронна функція є родовою, оперативно-розшукова діяльність – видовою сутнісними ознаками вказаних органів. Діалектика ж цих ознак така, що оперативно-розшукова діяльність виступає різновидом правоохоронного буття, сферою правової реальності. Головним критерієм віднесення правоохоронних структур до органів спеціального призначення є феномен безпеки держави. Поняття безпеки належить до арсеналу філософських категорій. І не лише тому, що філософія в усі часи виконувала безпекоохоронну функцію, а ще й тому, що у своєму значенні є онтологічно-світоглядним явищем. Як відомо, воно визначається двовекторно. Зокрема, формально-логічно – як стану захищеності від внутрішніх та зовнішніх загроз. Змістовно ж діалектичне, екзистенційне визначення безпеки трактує її як стабільне, надійне існування соціуму та безперерйне нарощування його матеріального й духовного потенціалу. З іншого боку, і правовий феномен як втілення волі людини до надійного, стабільного існування тяжіє також до арсеналу безпекознавчих категорій.

Оскільки, безпека людини, держави та соціуму – головний об'єкт діяльності спецслужб, зміст навчального процесу як в системі їх навчальних закладів, так і в позаузівському навчанні, а саме – комплекс навчальних дисциплін та їх тематика – визначається в залежності від їх безпеконавчального профілю. Друга важлива складова цього процесу – це власне сама оперативно-розшукова діяльність по забезпеченню державної безпеки, яка є критерієм "нарізки" тих навчальних предметів у ході вивчення яких отримуються знання, формуються вміння та відпрацьовуються навички по здійсненню оперативних заходів.

Поряд із світоглядною філософією спеціальної професійної освіти в навчальних закладах спецслужб виконує функцію методології освітнього процесу. Зокрема, вона озброює його суб'єктів двома методологічними орієнтирами: філософсько-правовим та філософсько-етичним, які є засадними при формуванні та впровадженні в навчальну практику професійно-кваліфікаційних характеристик оперативних співробітників. Ці характеристики акумулюють систему загально-людських та професійних якостей, необхідних для виконання оперативних завдань.

Філософія спеціальної професійної освіти є головним концептуально-методологічним чинником навчання та виховання співробітників у системі правоохоронних органів спеціального призначення.

РОЛЬ КНИГОЧИТАННЯ У ВИМІРІ СУЧАСНИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Соціокультурне значення книги сьогодні знаходиться в центрі уваги різних питань гуманітаристики. Такі науки як культурологія, психологія, філософія, соціологія та інші досліджують функціонування книги як соціокультурного феномену. Зокрема сучасну динаміку суспільного значення книги вивчає соціологія культури. Такий широкий об'єкт аналізу як людинотворчий характері культури книгочитання інтегрує методологічну спрямованість галузевих сфер соціології культури, а саме соціології книги, соціології читання, сфери соціології освіти (підручник, навчальна книга), соціології науки (монографія, наукова книга), соціології мистецтва-соціології літератури (художня книга). Також в центрі уваги перебуває процес функціонування книги за допомогою книгоіндустрії – книговидавництва, книгодрукування, книжковий ярмарок, книжкові клуби, бібліотеки, тощо. Актуальність проблеми та її міжгалузєва, інтегральна специфіка вказує на стратегічне значення для суспільства книги як однієї з основних форм концентрації, локалізації та збереження культури людства.

Сьогодні розробляються методики комплексного аналізу проблеми "книгачитач". Сучасні соціокультурні дослідження книги в значній мірі орієнтуються на інтегративний характер проблем пов'язаних із сьогоdnішнім статусом книги, зокрема на домінуючу альтернативу книзі – функціонування комп'ютерних інформаційних систем. В методологічному аспекті евристичне значення мають теорії постструктуралізму, постмодернізму (Р. Барт, Д. Деррідата ін.).

Попри той факт, що існують і широко використовуються альтернативні форми передачі інформації, також сама книга має сьогодні електронний формат, – проблеми читацької культури і питання, які пов'язані із функціонуванням книги у суспільстві розглядають, насамперед, в контексті соціологічного аналізу традиційно-друкованого видання. Якщо проводити порівняльний аналіз традиційної та інноваційної (комп'ютерна, електронна версія) форм книжки, то необхідним є культурфілософське осмислення проблеми. Безперечні фінансові, мобільні переваги "електронного" слова, однак особлива культуротворча здатність книги по відношенню до читача дещо втрачається. Для людини сам процес читання книги, наприклад художньої, традиційно означає занурення у віртуальний (образний) світ, неосяжний у просторі і часі, тому здавалося б комп'ютерні засоби цьому лише сприятимуть. Проте, в складному інтелектуальному процесі конструювання текстової реальності електронний чинник є ментально зайвим, задаючи психологічно інший формат розвитку людської особистості. Тому з розповсюдженням комп'ютеризованої книги, активізуються процеси популяризації друкованої книги. Симптоматичним в цьому аспекті є сучасний субкультурний рух – booc-crossing – своєрідна, цікава для молоді гра – обмін улюбленими, головне, прочитаними книжками. Таким чином, різні сучасні і традиційні форми функціонування книги у суспільстві є сьогодні актуальними в рівній мірі.

Соціальна роль книги, зокрема для сучасного суспільства, полягає також в тому, що через процес автор – книга – читач, відбувається розвиток мови.

В мові як у живій субстанції віддзеркалюється все те, що існує, чим живе суспільство (концепція Л.Вітгенштайна). Проте це не означає, що мова не потребує певних соціокультурних циклів і механізмів розвитку. Одним з них є традиційний шлях мовної "ініціації" – через літературне друковане слово. Справа полягає в тому, що мова постійно перебуває у процесі змін: виникнення нових понять, спрощення висловів, скорочення слів і ін. Професійний підхід письменників, науковців, журналістів дозволяє через текстовий цикл розвитку, новим мовним явищам пройти соціокультурну апробацію. Певні слова стають органічно цілісним елементом мови, інші – зникають. Відсутність такого налагодженого циклу загрожує тим, що мову, зокрема нарративні форми, спотворює незріла лексика. Зрештою людина, яка позбавлена читацької культури, не лише розмовляючи паплюжить мову, і тим самим не поважає себе і своє оточення, – але й не сприймає, не осмислює все культурне різноманіття соціальної реальності. В цьому аспекті особливо гостро постає питання зниження читацького інтересу сучасної молоді.

Не можна уявити культурне життя країни без сучасної книжки. Читацька культура – це рушійна сила змін суспільства на краще. Сьогодні більшість дітей, молоді надають перевагу комп'ютеру, забуваючи про існування книжки. Проте саме книга розвиває індивідуальність, вона примушує думати, творити, дає волю уяві, зрештою закладає основи майбутньої реалізації особистості. Тому для розвитку людини необхідно формувати культуру читання.

Не викликає сумніву ті обставини, що злет духовності, питання вільного стрімкого розвитку книги, підвищення рівня читацької аудиторії – сьогодні це пряме питання культурної політики, зокрема української культурної політики. Роль книги та друкованого слова в особливостях соціально-культурної динаміки сучасної України має вирішальне значення, оскільки формує суспільно-громадську думку, сприяє розвитку економіки, впливає на духовно-культурне життя.

Таким чином, враховуючи зарубіжний досвід, власний історико – культурний потенціал, необхідно зазначити, що розвиток книги, поглиблення читацької культури, державна підтримка у забезпеченні сфер книговидання, книгозбереження, книгочитання (розвиток бібліотек) є одними із далекоглядних, стратегічних завдань державного регулювання соціально-культурної сфери суспільства.

*О.О. Половко, канд. політ. наук, КНУТШ, Київ
alenateze@ukr.net*

ПРО НЕОБХІДНІСТЬ ВИКЛАДАННЯ ГУМАНІТАРНИХ ДИСЦИПЛІН НА ПРИРОДНИЧИХ (ФІЗИЧНОМУ) ФАКУЛЬТЕТАХ УНІВЕРСИТЕТУ

Розглядаючи зазначене питання, перш за все необхідно згадати історію фізики, яка вже декілька століть має надзвичайно високий авторитет серед інших наук (що дало об'єктивні підстави філософу Ортега-і-Гассету назвати її "чудом розуму"). Такий авторитет здебільшого зумовлений науково-технічним розвитком людства, що почався в кінці XIX ст. Ще тоді видатний фізик Больцман зазначав, що а ні логіка, а ні філософія, в кінцевому рахунку не вирішують питання

істинності або хибності, це питання вирішує лише дія і, з цієї причини вважав, що технічні досягнення є не просто другорядними наслідками природничих наук, а їх логічним доказом, без якого – ми б не знали як міркувати. Йдеться про самостійність методології природничої науки. В той час більшість притримувалася позитивізму в науці, вчені не вважали конструктивною роль філософії в фізиці. Але в історії фізики був період зміни висхідних дослідницьких установок – так звана "парадигмальна революція". І з метою перегляду фундаментальних принципів фізикам довелося вийти за межі тодішньої фізики – у простір філософії, знадобився новий, "свіжий" погляд на фізику як науку, що пізнає закони природи. Бор у своїй статті "Світ та життя" писав, що розвиток атомної теорії виявив суттєву обмеженість механістичного опису природних явищ. Важливим є той факт, що подібний вихід за межі суто фізичного сприйняття був здійснений самими ж фізиками. Якщо фізик ставить перед собою задачу розв'язати певне диференціальне рівняння та розкрити його фізичний зміст, то він не потребує філософії, але якщо в цьому рівнянні з'являються змінні, які важко якось трактувати – на допомогу приходить філософія. Тобто, філософського підходу уникнути не вдалося і дослідникам-фізикам довелося в деякій мірі стати філософами.

Якщо взяти іншу складову філософії – етику, то стає зрозумілим, що без неї є неможливим гуманістичне втілення результатів дослідницької діяльності вченого-фізика, враховуючи їх можливу небезпеку для людства в цілому. Особливо це стосується ядерної фізики, на чому наголошував ще лауреат Нобелівської премії з фізики Гейзенберг. Вчений у своїй роботі "Фізика і філософія", відзначаючи значний вплив фізики на політику, наголошував на відповідальності вчених, які приймають участь в управлінні країною (що обумовлено важливістю згаданої сфери для держави), яка виходить за межі тих рішень, що стосуються виключно спеціалізованих досліджень та університетської роботи (або, що найменше, на обов'язку інформувати політиків про можливу небезпеку наслідків використання результатів наукових досліджень). В якості прикладу такої відповідальності можливо навести діяльність видатного фізика, одного з творців водородної бомби Сахарова. Усвідомивши небезпеку ядерних випробувань, він сприяв укладанню міжнародного договору про заборону подібних випробувань в атмосфері. Врешті, його діяльність вийшла за межі суто професійної, набувши політичного характеру та стала зразком активної громадянської позиції (за що Сахаров і отримав Нобелівську премію миру).

Таким чином, можливо дійти наступного висновку: якщо країна зацікавлена в існуванні громадян із високим рівнем політичної культури (що може відрізнятися від наявного панівного типу), за якої індивід відстоює свої права і свободи (особливо інтелектуальний її вимір, що є важливим для розвитку науки), якщо свідомі, самостійні індивіди країні потрібні (а фізика завжди представляла еліту наукового співтовариства, а отже найвпливовіших у духовному відношенні людей) – то вивчення гуманітарних дисциплін (філософії, політології) – є необхідним та актуальним. Хотілося наголосити, що окрім загальних (базових) теоретичних питань, особлива увага при викладанні політології на фізичному факультеті має бути приділена політичним технологіям. Оскільки, як зауважують самі політологи (зокрема Панарін) – ця наука дає можливість орієнтуватися у високоякісному й високомобільному світі, що вимагає стратегічного мислення як у сфері теорії, так і у сучасних суспільно-політичних процесах.

ІНТЕРПРЕТАЦІЙНА ПАРАДИГМА ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ ТА ЇЇ ВАРІАЦІЇ: ГЕРМЕНЕВТИКА, СТРУКТУРАЛІЗМ, ПОСТСТРУКТУРАЛІЗМ

Характерне для сучасної філософської рефлексії усвідомлення тотальності знакових систем як самодостатньої реальності відводить інтерпретації першочергове місце.

У найбільш загальному розумінні інтерпретація є процедурою наповнення смыслом буття. Під час інтерпретації людина зіштовхується із несвідомим буттям, яке шляхом іменування знаходить оформлення в мові, усвідомлюється. Таке осмислене буття стає "рідним" для людини, частинкою її внутрішнього світу.

Інтерпретація здатна поєднати загальне значення з локальними смислами, свободу суб'єкта як конкретного індивіда із об'єктивною обумовленістю значень. Значення виступає певною формою, образом знаку, а смисл – його конкретним змістом. Значення універсальне, воно визначає певні межі в яких народжуються конкретні смисли. Будь-які знаки мають універсальні загальні значення й конкретні локальні смисли. Значення трансцендентальне, недоступне до осягнення в усій своїй повноті, але проявляється в різноманітних конкретних смислах. Смисли, у свою чергу, визначаються у співвідношенні з іншими смислами, тобто контекстом. Контекст впроваджує механізм смислонаповнення буття, але зберігає певну свободу суб'єкта для вільної інтерпретації. Ось чому в межах одного дискурсу поняття із загальними значеннями наповнюються відмінними смислами різними суб'єктами. Саме тому такі поняття як "істина", "хиба", "добро", "зло", "краса", "любов" та ін. наділяються різноманітними смислами конкретними суб'єктами навіть у межах одного контексту. Контекст не суворо регламентує наповнення знаку смыслом, а формує варіанти смислу, з яких людина вільно обирає в процесі інтерпретації. Свобода суб'єкта проявляється в свободі інтерпретації, тобто наділенні буття смыслом.

Інтерпретація тісно пов'язує герменевтику (як мистецтво інтерпретації) із феноменологією. Інтерпретацію можна уявити первинною основою буття людини, її свідомості. Поняття "свідомість" передбачає певні відносини зі світом через інтерпретацію. "С-відомостей" про світ формується свідомість. Відомості є результатом інтерпретації – смислонаповнення. Феноменологічні пошуки чистої свідомості, тобто свідомості "без відомостей", призвели до відкриття інтенціональності. Об'єкт у такому разі не існує сам по собі, а конститується свідомістю і є її частиною. Іntenціональність означає, що свідомість існує лише як "с-відомість" про щось, тобто у відносинах зі світом. Іntenціональність, як спрямованість свідомості, у процесі якої формується відомості і є інтерпретацією буття. Тому інтерпретація є глибоко інтимним актом. Інтерпретація – це основа буття свідомості, її первинний акт. Іntenція без інтерпретації невловима, а, отже, не існує. Свідомість без інтерпретації, тобто без "відомостей", перетворюється на ніщо.

* Рецензент – В.П. Загороднюк, д-р філос. наук, проф.

У такому разі, герменевтика з феноменологічним прищепленням постає основою буття людини в світі.

Інтерпретація має декілька структурних рівнів. Перший – це феноменологічна інтерпретація, тобто дорефлексивне, безпосереднє смислонаповнення буття. Під час феноменологічної інтерпретації людина засвоює мову. На цьому рівні людина занурена в життєвий світ у мовному середовищі й пізнає його безпосередньо без обміркування. Цікаво, що на цьому рівні інтерпретація іншого постає не як чужа, а як власна.

Другий рівень – герменевтична інтерпретація – рефлексивне, свідоме, вільне наповнення смислом буття. Герменевтична інтерпретація відбувається завжди, коли людина рефлексує над буттям у мові, смислами, контекстом тощо. Герменевтична інтерпретація є справжнім творенням смислів конкретним суб'єктом.

Розуміння є невід'ємним від інтерпретації, оскільки інтерпретація без розуміння постає безглуздою, а розуміння без інтерпретації неможливе. Вони постають єдиним цілим у процедурі смислонаповнення буття. Мовним і тому зрозумілим є для людини ставлення до світу взагалі й в принципі.

Вищезазначений погляд на інтерпретацію є світоглядною настановою, у межах якої формуються сучасні методологічні колізії гуманітарного знання. Оскільки свідоме буття можливе лише в мові, то інтерпретація та розуміння і є цим життям. А сучасні різноманітні методологічні підходи гуманітарного знання постають варіативними моделями інтерпретації мови, її меж та можливостей. Так, герменевтика у вузькому розумінні, структуралізм та постструктуралізм – яскраве тому підтвердження. Вони постають різноманітними, іноді суперечливими методологіями щодо тлумачення мовних практик, життя людини в мові. Так, герменевтика в основному зосереджує зусилля на відтворення суб'єктивного смислу, що вкладається автором твору; структуралізм, спираючись на досягнення лінгвістики, вдається до пошуку об'єктивних визначальних для людини інваріантних несвідомих структур буття, які мають знаково-символічну природу; постструктуралізм взагалі відмовляє наявності абсолютного суб'єктивного та об'єктивного центрів організації мовного дискурсу, натомість пропонує вільну гру смислів, які не мають власної глибини, а формуються на стиках, завдяки динамізму мовних практик. Дані методологічні підходи існують поряд, визначаючи суперечливе поле плюральності гуманітарних досліджень Проте і герменевтика, і структуралізм, і постструктуралізм є варіантами інтерпретаційної парадигми гуманітарного знання, оскільки по-різному тлумачать взаємовідносини людини зі всеосяжним світом знаків.

О.О. Потіщук, асп., КНУТШ, Київ

ПРАКТИЧНЕ ЗНАННЯ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ КЛАСИЧНОЇ НАУКИ

Досягнення та величезні зміни умов людського існування, культури та техніки минулих століть в різних галузях, саме в добу Відродження активізують практичний досвід. Недослідженими залишалися медичне та алхімічне

знання, як неодмінна складова формування практичного знання. Саме з цього часу починається перенаправлення загальних настроїв в напрямку практичного досвіду, спостереження тощо.

Визначною постаттю, яка сприяла прогресу наукової медицини був Андреас Везалій – засновник наукової анатомії, хірург. Значною частиною його досліджень сатли праці, завдяки яким відкривається "золоте століття" анатомії. Але в цей час, розвитку медицини заважали застарілі догми, а всіх хто їх піддавав критики знищували. Трактат в семи книгах "Про будову людського тіла" був першою науковою працею в історії анатомії, яка цілком була побудована на досвіді та спостереженні. Вчений у своїй праці описав дійсні похибки попередників, які до цього часу заважали вірно встановити діагноз хворого.

Такий вчений як Т. Парацельс також був прихильником практичної медицини, а не вченості, надаючи перевагу спостереженню, людському досвіду. На думку вченого практичний бік медицини майже не розвивалася, спираючись на ті методи лікування, які застосовувалися ще в Античності. Отже, він не хотів на цьому зупинитися і прагнув отримати власний досвід, щоб рухатися вперед. Сам Т. Парацельс так пояснював свій стиль життя: "Я вважаю, що заслуговую слова пошани, а не навпаки, оскільки шукав знання у подорожах. Якщо хтось, хоче знати шляхи Природи, повинен виходити їх своїми ногами. Те, що записане у книзі Природи, написано літерами але сторінки цієї книги – це різні землі і потрібно перевертати ці сторінки" [*Касавин И.Т. Традиции и интерпретации: Фрагменты исторической эпистемологии. – М., 2000. – С. 154*]. За роки мандрування він назавжди заперечив досвід старої медицини та починав розробляти основи особистого медичного вчення. Слід наголосити, що Т.Парацельс продовжував проголошував цінність та необхідність досвіду.Зміст медичного вчення Т.Парацельса полягав в тому, що в організмі людини постійно відбуваються певні хімічні процеси, порушення цих процесів причина всіх хвороб.

Паралельно зі значними зрушеннями у медичній практиці відбувається значне накопичення знань в галузі хімії та хімічної технології. Т. Парацельс, окрім анатомічних досліджень, вважається відомим алхіміком свого часу. Алхімія протягом всієї доби Відродження була елементом інтелектуального загальноприйнятого вірування. "Алхімічна філософія, в тому вигляді в якому вона представлена у парацельсових книгах, з першого погляду являє собою рід органіцистського динамізму, як певний еволюціонізм, як моністичну доктрину та, як доктрину сходження, а не зниження еволюції, тобто систему вдосконалення, лікування природи в її тваринній іпостасі" [*Койре А. Мистики, спиритуалисти, алхимики Германии 16 в. – Долгопрудный, 1994. – С. 63*]. Отже, існує еволюція металів, кінцева мета якої перетворення недосконалих металів в золото, а завдання алхіміка полягає у виявленні принципу трансмутації металів. Майже всі книги алхіміків є символічними, оскільки одночасно говорять про людину та природу, про світ і Бога.

Неможливо залишати поза увагою виникнення таких наук та практик, як хірургія, терапія, анатомія, фізіологія, фармацевтика тощо. Сформульовані в той час проблеми вели до ідеї універсалізації медицини, а також до розуміння різних форм культури (магії, релігії, ремесла, політики, права, науки), як

засобів лікування природи, суспільства та людини. Поряд з цим виникли аптеки, які стали місцем обговорення практично-наукових проблем.

Цим змінам сприяла і основна тенденція алхіміків змішувати, нагрівати, розчиняти, дистилювати все, що потрапляло під руку в цілях пошуків "філософського каменю". "Раймонду Луллію, за переказами, належить визначення алхімії, як "вельми необхідної божественної частини тайної небесної "натуральної філософії", що утворює і складає єдину, небагатьом відому науку та мистецтво, які вчать чистити дорогоцінне каміння, яке втратило цінність, і поновлювати його властивості, відновлювати немічність та хворі людські тіла й проводити їх в потрібний стан, а також перетворювати всі метали на срібло, а потім – "на справжнє золото за допомогою єдиного всезагального медикаменту, до якого зводяться окремі ліки" [*Шашикова Л.О.* Діалог науки і релігії в культурно-історичному контексті: Монографія. – К., 2008. – С. 90]. Так, алхіміки під час своїх досліджень мали можливість спостерігати за багатьма реакціями та отримувати найважливіші сполуки; вони вивчили властивості сірчаної, азотної і соляної кислот, селітри, пороху, "царської горілки", їдких лугів, винного спирту, відкрили фосфор і нові метали (цинк, миш'як, кобальт, нікель), препарати на основі деяких з них ввели в лікарську практику.

Слід наголосити, що такі сфери, як медицина та алхімія значно розширили й сприяли не лише розвитку науки, а й поширенню практичного досвіду у важливих сферах життя суспільства. Вони значно змінили підхід до теоретичного знання, за допомогою досліджень та спостережень.

Г. Радіонова, асп., ПДПУ ім. В. Короленка, Полтава

ЗАДОВОЛЕННЯ ВІД ТЕКСТУ ЯК ЗАДОВОЛЕННЯ ВІД ГРИ

Обрана тема, на нашу думку, набирає актуальності на фоні загальних процесів трансформацій, інтерпретацій, метаморфоз і парадоксальних взаємозаперечуючих станів відповідності протилежних значень "слів та речей" (М. Фуко), "руйнації гранднаративів" (Ж.-Ф. Ліотар). Сприйняття комунікації як варіанту текстової практики розширює горизонт для створення нових смислів, значень, кодів. Однак існування правил, які визначають текст або діалог чи дискурс, одночасно обмежує і онтологічно споріднює ці феномени з ігровою діяльністю, що, на переконання Й. Хейзінгера, є старшою за культуру. Глобалізація інформаційної системи вивільнює потенційні можливості до реалізації знаково-мовної кодифікації, невпинно зростаюча множина варіантів якої надає комунікативному полю статус ігрового. Дійсно, задоволення від гри передбачає відчуття повноти буття, одним з найяскравіших проявів якого є комунікація.

Ілюстрації актуальності теми спорідненості задоволення від тексту і від гри знаходимо у творчості французького філософа і літературознавця Ролана Барта, яка постала знаковою в обох значеннях цього слова, оскільки його семіологічний проект передбачив майбутнє тексту. Мислитель відчув онтологічну двоїстість репрезентованої комунікативним полотном реальності. Насправді, читач, у момент задоволення від читання, поєднує у собі власне

ствердження і заперечення, сприймаючи дійсність тексту як правила нової для себе гри. Р. Барт стверджує атопічність такого задоволення: "...оно не подчиняется ни логике разума, ни логике чувства; удовольствие – это сдвиг, дрейф, нечто революционное и в то же время асоциальное" [Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М., 1994. – С. 479]. Цим визначенням автор "Задоволення від тексту" констатує одновалентність задовольень від тексту і від гри: "Текст – это объект-фетиш, и этот фетиш меня желает. Направляя на меня невидимые антенны, специально расставляя ловушки...текст сам меня избирает..." [Там же. – С. 483]. Аналогічну ситуацію можна спостерігати щодо суб'єктів ігрової дії. Феномен гри характеризується аттрактивністю, здатністю зосереджувати навколо себе гравців. Хоча безліч існуючих видів ігрової діяльності є актуальними для кола обраних і часто ігноруються іншими. Скажімо до "мовних ігор" (Л. Вітгенштайн) часто долучаються не обов'язково літературознавці чи філологи, але саме "налаштовані" на ігровий лад комунікатори.

Серед відмінностей, що існують між цими видами задовольень, Р. Барт виділяє неможливість постійного оновлення тексту, оскільки його автор втрачає здатність впливати на текст. Проте, авторська роль не є ключовою через мінливість його позиції: "он является всего лишь игрушкой" [Там же. – С. 490], яка необхідна у війні фікцій (діалектів) задля утвердження смислу тексту. Натомість гра є постійним оновленням, своєрідною тотальністю, що постає єдністю суб'єкту і об'єкту буття, їх постійним взаємоузгодженням.

Розглядаючи складові тканини тексту, Р. Барт наголошує на ключовій ролі фрази як об'єкту ігрового наслідування: "с одной стороны он жестко структурирован, а с другой – поддается бесконечному обновлению, словно шахматная игра" [Там же. – С. 504]. Тобто сама природа тексту містить ігровий потенціал, що за сприятливих умов прагне до реалізації. Взаємовплив феноменів тексту і гри, за Р. Бартом, полягає у залежності форм тексту від їх ігрової інтерпретації: "чем более незамысловато, прилично, благопристойно, бескорыстно рассказана та или иная история, тем легче её извратить, скомпроментировать, прочитать навыворот...Подобное выворачивание, а точнее, выявление скрытого чрезвычайно увеличивает удовольствие от текста" [Там же. – С. 482]. На думку філософа, відсутність ігрової активності у суспільстві призводить до появи однотипних текстів: "метафоры мертвы, наступило царство сплошных стереотипов" [Там же. – С. 493]. Секрет задоволення від тексту і гри у Бартівській інтерпретації пов'язаний з існуванням правил і виключень: "Правило – это злоупотребление чем-то одним, исключение – это наслаждение" [Там же. – С. 495]. Таким чином, що нас приваблює у тексті, чим заворожує світ гри? Можливістю відчувати себе у безпеці серед непорушності правил? Або, навпаки, шансом отримати задоволення від потурання системи, заздалегідь знаючи про відносність покарання? Напевно, що кожен із нас знаходить щось своє, особисте у кожному з варіантів. І все ж таки гра часто постає тінню тексту, що за умов вдалого "висвітлення" здатна перебільшити його своїм гедоністичним потенціалом.

ПОВЕДІНКА ЛЮДИНА У СФЕРІ ОСВІТИ: СОЦІОКУЛЬТУРНІ ОСНОВИ МОДЕЛЮВАННЯ

В доповіді йде мова про необхідність еволюційного реформування системи освіти, в напрямку формування людини, що має незалежне мислення.

Сучасна система освіти в своїх основних рисах склалася під впливом певних філософських і педагогічних ідей. Ідеї Я. Коменського, І. Песталоцці, І. Гербарта, А. Дістерверга, Д. Д'юї складають так звану класичну систему або модель освіти. Останні двадцять років інтенсивно розвивається така молода дисципліна, як філософія освіти, в ній в повному ракурсі обговорюються фундаментальні педагогічні ідеї: ідеал освіти, цілі освіти, розглядається історія освітніх систем, вплив філософії на освіту, науку, економіку та інші сфери суспільного життя. В умовах глобалізації світових процесів і формування інформаційного суспільства освіта набуває значення, яке дозволяє говорити про неї як про "базисний" соціальний феномен. Розвиток системи освіти в багатьох аспектах визначається тим, які світоглядні установки виступають орієнтирами цього процесу.

На нашу думку, сьогодні досить важливим є аналіз основних цілей і цінностей освіти, відображення сучасного етапу самосвідомості людини європейської і вітчизняної культур.

І хоча уявлення про цінність освіти носить досить виражений раціональний характер завдяки своїй зв'язаності з цінністю пізнання, вони містять у собі як підоснову множини найрізноманітніших рис невідрефлектованого індивідуального досвіду і колективної свідомості соціуму. Так, уявлення про час, вік людини, сім'ю, етику поведінкових стереотипів значно впливають (як на рівні індивідуальної, так і на рівні суспільної свідомості) на розуміння того, в чому полягає суть і важливість освіти, виховання, які впливають в свою чергу на поведінку людини (в тому числі і економічну) під час різних життєвих ситуацій.

Складність людської праці, яка включає знання, вміння, творчий підхід до справи, стає джерелом додаткової вартості, що забезпечує перевагу новим товарам, послугам, новим технологіям та їхньої реалізації. Люди саме в своїх особистісних формах стають організованими "центрами" процесу. В особистості робітника відбувається, використовуючи вислів Гайдеггера, "розбірливе збирання" засобів, зв'язків, моделей, рішень. Логіка речей перестає диктувати робітнику умови реалізації його зусиль, форми прикладання його здібностей. Навпаки, він визначає послідовність і координацію засобів, вибір схеми, яка дає оптимальний результат. Тут прослідковується важлива тенденція: складність результату досягається не додаванням простих predetermined функцій людської праці, а примноженням різних видів складної праці, яка здійснюється у формах її особистісного підсилення і довизначеності. Зараз кваліфікація робітника і його особистісні якості пов'язані між собою набагато тісніше, ніж це було раніше. Необхідно постійно утримувати в полі зору "людський вимір" процесу, чітко уявляти свої професійні можливості і обмеження, знаходити інтелектуальні і психологічні ресурси для формування рі-

шень – все це передбачає принципово новий підхід до проблем сучасної освіти. Насправді, це нове завдання, завдання не лише технологічне і економічне, але і культурне в найширшому розумінні цього поняття. Адже спочатку завдання підвищення кваліфікації робітника під натиском все більших структурних змін промисловості із сфери виключень переходить у сферу типових проблем сучасного розвиненого суспільства. Розуміння цієї ситуації призводить до переосмислення характеру сучасної освіти, оскільки навчання, спрямоване на передачу навичок і знань, стає неефективним. Більш важливим є формування у людини таких особистісних структур і здібностей, які роблять для неї посилюючою самостійну орієнтацію у світі знань і вмінь.

Освоєння знань перестає бути підгонкою особистості під певний стандарт. Навпаки, воно виявляється засобом розширення діяльнісних здібностей індивіда. Найважливішим прогресуючим фактором тут може виступати своєрідність як найважливіша сфера суспільного виробництва, як сфера інвестицій в людський капітал, здатний до постійного зростання і удосконалення. Звичайно, мова йде про включення капіталу в розвиток особистості, примонення живої праці, яка рухається не за механічними, а за культурними, органічними, особистісними формами. Формування здібностей людини не підпорядковане схематичному знанню, технології формалізованої поведінки, а розглядати їх як набір інструментів свого особистісного буття і розвитку, в цілому визначає і оптимізує новий підхід до освіти, тим самим підтверджуючи її економічність і ефективність. Адже крім того, зрощення, поєднання кваліфікованих і особистісних властивостей робітника воєдино і є умовою безпечного функціонування складних технологічних систем. В багатьох випадках ця безпека може бути збережена лише власним рішенням, оснований на його технологічній, "людській" і моральній відповідальності, на його інформованості і здатності передбачення. Від його особистісної і професійної зосередженості залежить "розбірлива збірка" всіх цих різномірних складових. Від того, як він переробляє інформацію, яке рішення він вибере, в багатьох аспектах залежить та грань, якої слід дотримуватись, щоб складність не обернулася хаосом і руйнуванням.

Традиційно освіта робить процес незалежності мислення надзвичайно складним. Відсутність власної позиції – конформізм – веде до посередності. Коли людина прагне до успіху, то досить нелегко, а нерідко і небезпечно бути несхожою на інших або не піддаватися впливу оточення. Прагнення досягти успіху, яке означає бажання нагород – будь-то в матеріальній або в так званій духовній сфері, спроба зробити своє життя безпечним з усіх боків, жага комфорту – все це лише пригладжує наше незадоволення, блокує спонтанність і породжує страх, який в свою чергу спотворює розуміння життя. Сучасна цивілізація розділила життя на ряд складових і система освіти стала посідати в ній дуже скромне місце, за винятком тих випадків, коли необхідна підготовка висококваліфікованих кадрів. Разом з тим, щоб пробуджувати в молодій людині цілісний розум, традиційна освіта змушує її підлаштовуватися під загальноприйнятий шаблон і цим заважає їй сприймати себе як цілісний процес.

ОСВІТНІЙ ІДЕАЛ ОСОБИ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Зрозуміти перспективи розвитку освіти у XXI ст. можна лише в контексті глобалізації, яка не лише інтегрує, а й невпинно інтенсифікує всі сфери життя людини. Ми живемо у час перемін, зазначає британський соціолог Е. Гіденс, які впливають ледь не на кожний аспект того, що ми робимо. Нехай на гірше чи на краще, та ми просуваємося уперед до глобального ладу, якого ніхто повністю не розуміє, але наслідки якого ми усі відчуваємо. Глобалізація, наголошує автор, "для нашого теперішнього життя не є чимось випадковим. Вона являє собою зрушення у самому нашому життєвому середовищі. Це є спосіб нашого сьогоденного життя" [Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. – К., 2004. – С. 19].

На тлі глобалізаційних інформаційних тенденцій формується поснекласична парадигма освіти, пріоритетною цінністю якої є особа. Однак, змістове наповнення парадигми надає культура й суспільство, які формулюють "запит" на освічену людину у формі ідеалу. Слід зазначити, що глобальне інформаційне суспільство, ринкова економіка та науково-технологічна революція вимагають від особи нових соціальних та індивідуальних якостей. Зокрема, суттєве вміння у постмодерному суспільстві – це здатність давати раду зі змінами.

Сучасні техногенні суспільства, які постали на ґрунті науково-технологічного знання є надзвичайно динамічними, з прискореним темпом змін. Вони не можуть задовольнятися передачею готових до використання знань, оскільки знання дуже швидко оновлюються. Сьогодні значно більше важать інтелектуальна гнучкість та винахідливість, а не усталені знання.

Першочергове завдання нової моделі освіти, на думку американського соціолога і футуролога Елвіна Тофлера, – розвинути здібності індивіда швидко й економно адаптуватися до умов, що неперервно змінюються. Високотехнологічному суспільству, яким є інформаційне, не потрібні мільйони малограматних людей, які згодні трудитися над виконанням нескінченно монотонної роботи, йому не потрібні люди, які покрито виконують накази керівництва. Навпаки, йому потрібні ті, хто здатний критично міркувати, хто може зорієнтуватися в нових умовах, хто швидко визначає нові зв'язки в стрімко змінному довкіллі [Тоффлер Е. Шок будущего. – М., 2003. – С. 437].

Людям, які будуть жити в інформаційному суспільстві, наголошує Е. Тофлер, потрібні будуть нові вміння й навички. По-перше, – вміння вчитися. Річ у тім, що подальше прискорення розвитку перетворює знання на продукт, який дуже швидко втрачає свою істинність і значущість. Оскільки людина у високорозвиненому суспільстві є мобільною, тобто постійно змінює роботу, місце проживання, соціальні зв'язки тощо, вона витрачає значні кошти на професійну освіту. Тож, цілком закономірно, що людині інформаційного суспільства потрібна не сума знань, а вміння оперувати знаннями, поповнювати свої знання та оновлювати їх.

По-друге, – вміння спілкуватися. Темп життя буде зростати, а тому цілком передбачуваним є те, що зростатимуть труднощі стосовно встановлення і

підтримки корисних контактів між людьми. На спілкування виявляється бракує часу. Тоді як Інтернет-спілкування займає майже весь вільний від навчання час. Освіті доведеться вчити людей спілкуванню.

По-третє, – вміння вибирати. Перехід до інформаційного суспільства збільшить можливість вибору і складність завдань, тому освіта має взятися за розв'язання проблеми надмірно великого вибору. Адаптація передбачає, що людина повинна зробити правильний вибір. Перед лицем чисельних альтернатив індивід вибирає ту єдину, яка співпадає з його системою цінностей [Там же. – С. 450–452]. Отже, поняття "вміння" стає ключовим у структурі освіченої людини.

Реформування системи освіти в усьому світі відбувається на засадах філософії конструктивізму, яка розглядає людину як креативну, критично мислячу особу. Розвинуті суспільства зацікавлені в тому, щоб кожен громадянин був інтелектуально самостійним, тобто не довіряв іншим думати за нього та робити вибір. Як справедливо наголошує американський філософ М. Ліпман, мусимо вчитися міркувати самі, міркуючи самостійно. Ніхто не навчить нас цього, хіба що помістить нас у дослідницьку спільноту, де досягти цієї мети відносно легко. "Суть полягає в тому, продовжує М. Ліпман, що студентів слід заохочувати ставати раціональними задля їх власної користі (це є крок до їх незалежності), а зовсім не задля нашої користі – користі суспільства" [Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. – С. 37]. Бо лише критичне мислення відповідає демократичному способу освіти, формує менталітет не лише поколінь країн консолідованої демократії, але й демократизує менталітет громадян нових незалежних держав.

Водночас критичне мислення формує зважене ставлення до науково-технічного прогресу. Його самокорегуюча функція якраз полягає в тому, щоб показати, що науково-технологічний оптимізм є поганим поведирем у майбутнє. Річ у тім, що західна цивілізація сформувала переконання, згідно з яким вважається, що наука і технологія можуть розвиватись без упину, без обмежень і без попередньо поставленої мети. Це переконання було оптимістичним, оскільки воно спиралось на думку, що при такій формі прогресу позитивні результати врешті-решт переважають всі можливі негативні наслідки.

Освічену людину вирізняє здатність встановлювати гуманістичні цілі на засадах соціальних вартостей. Найвищою з яких є свобода самостійно діяти й приймати рішення в постійно змінних умовах і відповідати за свої дії та вчинки.

І.А. Сайтарли, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
zmi @befaudit.com.ua

СОЦІОЛОГІЯ КУЛЬТУРИ ТАЛКОТТА ПАРСОНА

Проблема соціальної культури у сучасних дослідженнях окреслена проблемою актуалізації цінностей у соціальному просторі – просторі міжлюдських відносин, що спричинила появу такої субнауки як соціологія культури, розробленої видатними культурологами та соціологами сучасності – А. Кребером, Т. Парсонсом, К. Гірцем, Н. Еліасом та ін. Соціологія культури ґрунтується на

структурній методології, яка, як відомо, виявилася провідною науково-дослідницькою стратегією у соціології, культурології та філософії ХХ ст. Зміст структурного підходу полягав у розумінні досліджуваних феноменів як складних систем зі змінною структурою, через що його ототожнювали з системним підходом. При чому під системою розуміли комплекс взаємопов'язаних складових, які мають чітку структуру та призначення. Таким чином, структуралісти намагалися довести, що будь-яка система має структуру, тобто конкретну модель зв'язків і відношень між елементами. До послідовних adeptів структурно-системного підходу у соціальних науках відносять американського вченого Альфреда Кребера, який через пошук інваріантних структур намагався побудувати універсальну модель культури та американського соціолога, одного з теоретиків сучасного суспільства Талкотта Парсонса. Наполягаючи на соціальному вимірі культури Кребер зауважував, що об'єктивність культури полягає не стільки в її артефактичності, скільки в експліцитних та імпліцитних моделях поведінки, які мають символічну форму і відображають особливості різних людських груп. Структурний підхід дозволив Парсонсу, з одного боку, розмежувати суспільство та культуру як різні складові людської діяльності, з іншого – виокремити структури, що утворені на перетині соціальних та культурних систем, тобто вказати на існування безпосереднього зв'язку між цими складовими. Якщо суспільство є складною, диференційованою системою соціальної взаємодії, а культура – сфера експресивного символізму, система трансцендентальних цінностей, то існує така царица культури, яка є інтегрованою у структуру соціальної взаємодії. Цєю царицею постає соціальна культура, що здійснює реалізацію експресивних символів або цінностей через різноманітні інституції соціальної інтеграції, регуляції та контролю:

Парсонс виокремлює дві фундаментальні структури соціальної культури – високі цінності та норми, хоча не виключає більш конкретної диференціації складових соціальної культури. Самі по собі цінності є "ідеальними", тоді як норми – функціональними. У соціальному аспекті цінності набувають інтеграційної інтенції, через що Парсонс їх називає "соцієнтальними" цінностями. Реалізація культурних цінностей, перетворення їх на норми є актом взаємопроникнення соціальних та культурних систем. Це насамперед процеси інституціалізації та диференціації соціальних ролей. Парсонс доводить, що соціальна культура – це нормативно-ціннісне наповнення соціальної системи або нормативна культура, призначення якої полягає у регуляції стосунків та моделюванні мотивації на соціальну інтеграцію – створення різних об'єднань та спільнот. Ефективність соціальної культури – гарантія існування соціальної системи як такої.

Соціальна цінність, норма, спільнота та соціальна роль – головні категорії соціології культури Парсонса. Однак, центральною структурою інституціалізації ціннісної культури є поняття моральної або правової норми. Соціальність культури полягає не стільки в її інтеграційній функції, скільки в інституціалізації соцієнтальних цінностей, зокрема у правову систему. Саме право є найефективнішим механізмом суспільного контролю, яка відображає найвищий рівень розвитку соціальної культури, притаманним цивілізаційному суспільству, під яким Парсонс вочевидь розуміє правову державу. Тому головною модальністю соціальної культури згідно з Парсонсом є правова культура

ра, де чітко визначені обов'язки людей стосовно один одного, закріплені справедливою системою судочинства.

Парсонс чітко розмежовує соціальну, культурну, політичну та економічну сфери діяльності. Попри те, що всі вони виконують контролюючу та інтегруючу функції, економіка та політика контролюють поведінку за рахунок моделювання мотивації на досягнення (матеріальний або професійний успіх, суспільне визнання, престиж тощо), тобто за рахунок раціоналізації поведінки. Натомість соціальна та культурна системи пов'язані з ірраціональними чинниками – складністю функціонування інтеріоризованих цінностей та норм. На його думку, соціологію цікавить не стільки цими системами, скільки культурою та соціумом, які є первинними та виконують функції соціальної інтеграції та збереження взірця.

Отже, в основу соціології культури Парсонса закладено кілька важливих тез: 1) існує істотне з аналітичної точки зору розмежування між соціальними та культурними системами; 2) системою взаємопроникнення суспільства та культури постає інституалізована нормативна база суспільства та система соціальних ролей, орієнтованих на збереження поведінково-комунітивних стандартів ("взрців"), а також наявність таких цінностей, які спрямовані на соціальну інтеграцію. Проблема соціальної культури згідно з Парсонсом – це насамперед проблема соціальної інтеграції, яка вимагає відтворення та підтримки цінностей, пов'язаних з людськими відносинами, і що найважливіше – створення таких механізмів, які б ефективно моделювали потребу в "Іншому". Парсонс стверджує, що економічна чи емоційна потреба в "Іншому" постає потужним чинником, здатним здійснювати внутрішній самоконтроль. Адаже у такому випадку індивід навряд чи наважиться на конфлікт або руйнацію відносин. У цілому концепція соціальної культури Парсонса припускає можливість її доопрацювання за рахунок структурної диференціації "соціентальних цінностей", зокрема через їх дослідження в аспекті історичного розвитку.

С.В. Сняков, Е.Ф. Слостенко

ФЕНОМЕН ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Если основной функцией познавательной традиции является трансляция канонов понимания реальности, то она, будучи важным фактором социального познания, обеспечивает преемственность и поступательный рост социального знания. Вместе с тем, существует опасность, которую несет та или иная традиция в процессе социального знания. Она может стать носительницей застоя в том или ином направлении социальных исследований, превращаясь в догматическую систему знания, заранее предопределяя и значение всех факторов, попадающих в поле ее деятельности. Ситуация, которую сейчас переживают некоторые области общественнознания, можно определить как процесс переосмысления старых традиций и создания новых теоретико-методологических и мировоззренческих моделей социального познания. Быстрому решению этой проблемы препятствует помимо психологических причин и известного научного консерватизма разрыв в гносеологической структуре мировоззренческого сознания обществоведов.

Под гносеологической структурой мировоззренческого сознания субъекта следует понимать сложное образование, сформировавшееся в результате синтеза различных форм социального, гуманитарного и философского знаний. Итогом такого соединения могут являться: категориальная структура мышления, идеалы и нормы социального исследования, теоретико-методологические и аксиологические средства познания, теоретическая картина социальной реальности. Любая из форм сознания, в том числе индивидуальное мировоззренческое сознание ученого, содержит в себе, как минимум, два слоя: первый – бытийный, операционно-технический, когда действуют в основном его архетипы, схематизмы, стереотипы, автоматизмы и второй слой – рефлексивный, препятствующий действию автоматизмов или, по крайней мере, сознательно их запускающий. Удельный вес этих слоев в мировоззренческом сознании познающего субъекта может быть не одинаков: соотношение их меняется на разных этапах развития теоретического сознания исследователя. Между этими слоями возникают противоречия и даже конфликты. Бытийный слой более прагматичен, он концентрируется на познавательных действиях, теоретико-методологических средствах и целях познания. Рефлексивный слой более аксиологичен, он концентрируется на ценностях, смыслах в их отношениях к познавательным действиям. Бытийный и рефлексивный слои в мировоззренческом сознании ученого находятся в отношениях дополнительности, что не исключает противоречий между ними. Рефлексивный слой может опережать в своих трансформациях бытийный, более стабильный слой. На основе предложенного структурирования мировоззренческого сознания познающего субъекта сосредоточимся на особенностях социального познания.

Основное противоречие в гносеологической структуре мировоззрения ученого образует отношение между традициями и новациями или унаследованными теоретико-познавательными схемами, средствами исследования и новыми концептуальными и аксиологическими принципами познания. Первый уровень в структуре мировоззрения, назовем его условно консервативным, выглядит устойчивым, стабильным синтезом знаний и убеждений и эксплуатируется в виде привычных теоретических схем и идеалов познания. Его порождает передающийся от прошлого и нынешнего поколений исследователей научный опыт и непосредственные условия существования и функционирования социальной науки в культуре общества. Традиционное знание в содержании мировоззрения ученого выступает в категориальной, понятийной форме и, как правило, опирается на прошлые достижения социальных наук, обладает известной логической доказательностью. Второй уровень в гносеологической структуре мировоззрения ученого, назовем его условно радикальным, обнаруживается в виде вновь формирующихся идеалов, понятий и ценностей и нередко выражается при помощи стихийных, несистематизированных идеологических, моральных, политических и культурных представлений о социальном настоящем социальном прошлом. Этот слой в структуре мировоззрения может существовать даже в виде здравого смысла. Он находится в непрерывном изменении и становлении, потому что изменчива сама жизнь, питающая его.

В связи с предложенным срезом в гносеологической структуре мировоззрения ученого, выделением двух уровней, возникает ряд вопросов, требу-

ющих специального рассмотрения. Речь идет не о двух различных мировоззрениях, а о двух уровнях одного и того же мировоззрения познающего субъекта. Исключим также из сферы анализа исследователей, обладающих единым целостным мировоззрением. Кроме того, взаимоотношения указанных уровней в структуре мировоззрения ученого носит характер двусторонней детерминации, так как консервативный слой в мировоззрении обеспечивает использование всего арсенала традиционных методов и теорий, а радикальный слой – формирует новый познавательный интерес, спектр целей и задач, к достижению которых стремиться субъект. Новые исследовательские программы в социальной науке требуют обновления теоретико-методологических принципов, в рамках которых могут получить обоснование новые идеи, что неумолимо подталкивает исследователя к смене познавательных средств. В зависимости от конкретного научного интереса соотношение между этими уровнями меняется, однако некоторый разрыв сохраняется. Последнее утверждение требует своего фактологического обоснования. Указанное противоречие можно представить также как разрыв между вненаучным и научным уровнями сознания исследователя. В общественных науках не всякое знание существует и передается явно выраженным способом. Существует значительная сфера неявного знания – знания, вплетенного в искусство исследования, в мастерство научного поиска, в тот живой опыт научной деятельности, которым обладает каждый продуктивный ученый. В социальном познании таким неявным знанием – посредником между субъектом и объектом – выступает обыденное сознание, вненаучное знание. Термин вненаучное, используемый для характеристики социального знания, употребляется в отношении знания, производимого вне науки, но не противостоящего ей как антинаучное или псевдонаучное знание. К вненаучному социальному знанию обычно относят зафиксированное в нормах права, морали, политических программах и т.д. стихийное общественное сознание, знание, достигнутое в ходе практической деятельности человека. Вненаучное социальное познание осуществляется посредством определенных оценочных норм, принципов, правил или посредством художественных образов. То есть речь идет о человеческом и мировоззренческом контексте, в рамках которого протекает, реализуется познавательная деятельность ученого. Поэтому изучение взаимодействия научно-теоретического и вненаучного (обыденного) уровней в мировоззренческом сознании ученого требует учитывать их различия по характеру отражения в них объекта, способов функционирования в процессе исследования и в общественной сфере.

***В.Г. Хилько, здобувач, НПУ ім. М. Драгоманова, Київ
ifonnpu@i.ua***

ЗМІНА ПРІОРИТЕТІВ І ПАРАДИГМ ОСВІТИ В УМОВАХ ЕКОЛОГІЧНОЇ КРИЗИ

У статті 26 Загальної декларації прав людини, прийнятої Генеральною Асамблеєю ООН 10 грудня 1948 р.записано: "1. Кожна людина має право на

освіту. Освіта повинна бути безплатною щонайменше в тому, що стосується початкової та загальної освіти. Початкова освіта має бути обов'язковою, технічна та професійна освіта – загальнодоступною, а вища – однаково доступною для всіх на основі здібностей кожного. 2. Освіта має бути спрямована на всебічний розвиток людської особистості й на збільшення поваги до прав людини та основних свобод. Освіта мусить сприяти взаєморозумінню, терпимості й дружбі між усіма народами, расовими чи релігійними групами й повинна сприяти Організації Об'єднаних Націй щодо підтримання миру. 3. Батьки мають право пріоритету в виборі освіти для своїх малолітніх дітей" [Всеобщая декларация прав человека // Курьер ЮНЕСКО. – 1977. – Декабрь. – С. 30–31].

Це право людини було згодом підтвержене й конкретизоване в низці інших міжнародних угод та ухвал. А тим часом сучасні реалії визначаються не лише правами людини на освіту, а й можливостями забезпечення їх, вимогами самого суспільства (людини) до змісту й спрямованості освіти. Це, в свою чергу, ґрунтується на тих онтологічних засадах, які визначають обличчя новітньої цивілізації.

Що ж це за засади? Передовсім, це такий якісний стан суспільства, який змінює пріоритети й парадигми освіти. В умовах тотального знівечення довілля й накопичення величезної кількості зброї масового знищення на передній план висунуто філософію виживання людства, етносу, індивіда, і це спонукає будувати освітній процес з урахуванням загрози для довілля. Перехід розвинутих країн до індустріального (а подекуди – і постіндустріального) стану змушують переглядати зміст самих понять писемності та освіченості з тим, щоб реальні знання суб'єктів освіти забезпечували їм можливість органічно включатись у комунікативні, технологічні й інші структури соціуму. Формування цивілізованого демократичного суспільства, структури його в цілому потребує відтворення носіїв саме цінностей такого суспільства. Пріоритет прав особи в освітньому процесі передбачає також врахування в будь-якому процесі знань тих, кого навчають, традиційних цінностей, ментальностей, мовних, культурних та ін. особливостей суб'єктів навчального процесу. Водночас право людини на сприятливе для її існування й розвитку довілля – природне та соціальне – вимагає побудови й організації навчального процесу згідно з такими правами та свободами.

Нинішнє розуміння суті освіти ґрунтується на тлумаченні її як процесу, в якому розкриваються потенційні можливості людини. З погляду суспільного, освіта – це здатність до комунікації (просторової і часової), що уможлиблює розумний устрій громадського життя. З погляду індивідуального, будь-яка стратегія і тактика освіти повинна враховувати реальні цінності та знання суб'єктів освіти. З погляду культурного та наукового, вона має на меті ознайомлення тих, хто навчається, із класичними надбаннями всього людства сучасної доби в царині духу й пізнання. А, отже, освіта є перманентним, цілісним, поглибленим процесом самоусвідомлення власної особистості, усвідомлення місця людини в світі, а світу – в людині. Не випадково "Декларация Мехико з політики в галузі культури" констатує: "30. Всебічний розвиток суспільства вимагає взаємопов'язаної політики в галузі культури, освіти, науки й комунікації з

метою забезпечення рівноваги між технічним прогресом та інтелектуальним розвитком і моральним вдосконаленням людства. 31. Освіта є чудовим засобом передачі національних та універсальних культурних цінностей; вона повинна забезпечувати засвоєння науково-технічних знань, не завдаючи шкоди творчому потенціалові й цінностям народу" [Декларація Мехико по політике в області культури // Культуры. Диалог народов мира. – 1984. – № 3. – С. 81].

Зрозуміло, що кожен народ формує систему освіти, яка найповніше відповідає його світобаченню, місцю та устрою в цьому світі. Це значить, що будь-яка система освіти має бути й глибоко національною. Тобто школи мають бути українськими (а не українськомовними), російськими (а не російськомовними), грецькими (а не грецькомовними) і т.д. Тоді вони створюватимуть для учнів автентичне за їхньою етнічною суттю й історичною долею духовне середовище, сприятимуть найефективнішому засвоєнню здобутків власної й світової цивілізації.

Цій самій меті повинні сприяти й реформовані предметно-фахова та змістова компоненти структури освіти. Тут на передній план виходять онтологічні міркування та, відповідно, організація світу людини. В найширшому плані освітній процес повинен здійснюватися за трьома взаємопов'язаними потоками: людинознавство – суспільствознавство – природознавство. Людинознавство могло б включати в себе ті предмети, які традиційно вже вивчаються, – мови, літературу, психологію, етику, логіку тощо. Суспільствознавство охоплює передовсім предмети історичного циклу (всесвітня історія, історія України, культура, політологія, право та ін.). А природознавство об'єднує такі традиційні предмети, як хімія, фізика та напрями, які доцільно іменувати інтегративним терміном "життєзнавство". При цьому, наприклад, математика, інформатика, фізична культура, краєзнавство, народознавство можуть бути основою реалізації освітнього процесу загалом. Під терміном "життєзнавство" (нім. *Lebenskunde*) розуміється сукупність знань, яка формує цілісне уявлення про земне життя (включаючи й життя людини) у єдності осмислення його всезагальних та унікальних особливостей.

Екологічні проблеми в Україні потребують першочергового розв'язання, і визначається це об'єктивними показниками стану довкілля й здоров'я людей. Тому в школі, вузі слід викладати не лише краєзнавство, народознавство, чи інші потрібні для осягнення нашої Землі предмети, а й життєзнавство, орієнтоване екологічно, з урахуванням наших реалій. У структурі життєзнавства екологія України повинна мати наскрізне звучання [Філософія природи: Монографія / А.В.Толстоухов, Ю.В.Мєлков, С.М.Ягодзінський та ін. – К., 2006. – С. 30].

***О.К. Шевченко, канд. филол. наук, препод.,
ТНУ ім. В. Вернадського, Симферополь***

ИННОВАЦИОННЫЕ МЕТОДЫ ПРЕПОДАВАНИЯ БАЗОВОГО КУРСА "ФИЛОСОФИЯ"

Для большинства студентов и меньшинства преподавателей читать философские тексты занятие достаточно скучное, а зачастую просто непродуктив-

ное. И речь идет не столько о трактатах почтенных классиков или монографиях энергичных современников, сколько об учебной литературе – жанре, который специально ориентирован на неподготовленных дилетантов. Огромные усилия нужно приложить ассистенту (доценту, профессору), чтобы в течении семестра студент прочел хотя бы учебник по философии, а не ограничивался белым просмотром отскерокопированных у друга конспектов лекций. Настоящим успехом в этой схватке будет момент, когда слушатель курса "Философия" сможет ретранслировать несколько идей, фактов, имен из прочитанных глав учебника. Мысль же о том, что студент способен освоить текст классика, переплавить его в свои собственные концептуальные формы и, даже, связанно изречь их в аудитории – прочно ушла из головы заурядного педагога от философии.

Эта представленная печальная ситуация утрачивает свой трагический окрас при изучении 2500 летней истории философии. Бездонное пространство философских идей обеспеченное авторитетом Хроноса, позволяет лучшим студентам оперировать кусками цитат, вырезанных из хрестоматий и учебников, заменяя ими свои собственные мысли, эмоции, опыт... а преподавателю, предоставляет нравственный карт-бланш безмятежного созерцания фальшивой активности творческой воли студенчества. Тем самым подтверждается старая избитая истина: "Мысль – это кратчайшее расстояние между двумя цитатами". Но, даже это, кажущееся, искусственное оживление разума, резко идет на нет при обращении к теоретической философии, когда в полной мере от студентов требуется демонстрация как творческой инициативы, так и раскованного, самостоятельного мышления. Вот с этих то пор, уже полупридушенный студенческим плагиатом преподаватель оказывается в пределах прогрессирующего трагикомического ужаса. Проблемы онтологии или гносеологии вызывают синхронную зевоту, активную головную боль, вязкий страх или странную, почти шизофреническую, фантазию у слушателей. Последнее, впрочем, редкость. Гораздо чаще наблюдается откровенное пренебрежение темой и стойкое, практически героическое нежелание разобраться с поставленными вопросами, разрешить "вечные проблемы", посмотреть на окружающий мир сквозь призму философской рациональности.

Ситуация неприятная. Ее причина, по видимому, кроется в изначальном отсутствии любопытства в аудитории, которое прямо "бросается в глаза" любому профессиональному преподавателю философии. Так как именно любо – пытство способно пробудить интерес к философии, который выступает, в свою очередь, основой для осования базового курса "Философии". Без этого важного компонента возможно лишь получение информации на уровне: дата-имя-факт (что собственно и подтверждается на семинарах, модулях, экзаменах, в практике создания тестов по философии и др.). В таком случае не может идти и речи о предпосылках формирования философского мировоззрения, методологической культуры, научной этики, об элементарных навыках работы с абстрактными, общими идеями. А раз так, то философия как учебная дисциплина попросту бесполезна.

Проблема ясна, по крайней мере ее контуры очерчены – в линейной схеме: "любопытство-интерес-знание", отсутствует исходное звено, но... что делать?

Первый вариант ответа традиционен. Он предлагает исходное состояние любопытства заменить на чувство ответственности или осознание долга перед статусом "Студент" – которым без всякого сомнения обладает каждый слушатель курса "Философия". Интерес – сместить на третью позицию, после знания. Таким образом, схема выглядит следующим образом: "долг-знание-интерес". Для переведения этой абстрактной схемы в систему работы с аудиторией рекомендуется строго и максимально методично рационализировать учебный процесс. Ввести в него жесткий контроль за самостоятельной работой студентов, продумать и планомерно осуществлять гибкую систему санкций и поощрений. Жестко сориентировать аудиторию на изучение первоисточников и их всесторонний анализ на семинарских занятиях.

Несколько лет экспериментов в различных учебных заведениях убедительно показали – указанный путь является тупиковым, ибо долг и ответственность встречается также редко, как и любопытство, да и то, зачастую оказываются банальным страхом перед санкциями и наказаниями.

Второй вариант, покоящийся на тактике ролевых игр, оказался более действенным. Это произошло уже в силу того, что он предполагает будировать любопытство у студентов, формировать и направлять их интерес без грубого внешнего нажима административной машины. Этот аспект проблемы имеет самое непосредственное отношение к предлагаемому сборнику, поэтому, хотя бы в нескольких зарисовках, раскроем механику, так называемого, "второго варианта".

По сути практика ролевых игр распадается на три блока:

"От первого лица". Студент на семинарском занятии выступает от лица Платона, Г. Гегеля или любого другого философа в зависимости от темы занятия. При этом, по мере возможности, воспроизводятся не только идеи мыслителя, но и его манера держаться, вести себя перед публикой. Довольно часто устраиваются диспуты между различными школами, течениями, философами. (Идея почерпнута из семинаров курса "Новейшая история" доцента кафедры Новой и Новейшей истории, исторического факультета ТНУ С.П. Горлянского.)

"Суд истории". Инсценируется судебное заседание с судьей, прокурором, адвокатом, свидетелями, присяжными заседателями. Обвиняемым становится определенная, философская идея, школа или персона мыслителя.

"Шапка Мономаха". Наиболее активному или толковому студенту без всякого предварительного уведомления, прямо в начале семинара предлагается занять место преподавателя и провести занятие. При этом, студент не ограничен в своей инициативе, имеет право на выставление оценок и т.д. Преподаватель находится в аудитории, но не вмешивается в процесс диалога: студент-студенты. (Идея такого формата занятия заимствована из практики проведения семинаров по курсу "История России" ныне скончавшегося доцента кафедры "Российской истории", исторического факультета ТНУ А.С. Шевченко.)

На фоне стабильно-неудачных попыток работать с аудиторией по классической схеме, игровой вариант, осуществлявшийся на параллельных потоках или родственных факультетах – продемонстрировал целый ряд успехов. Среди последних, наиболее значимым оказалось внимательное изучение, с

последующей творческой интерпретацией, классических трактатов, современных монографий, философских статей. При чем, участник семинара выступал не в качестве "цитатера", а в ипостаси исследователя, предлагающего свою, вполне самостоятельную, точку зрения по ряду частных вопросов, на основе ряда изученных источников и их всестороннего осмысления (конечно в той мере, в какой она возможна для студента университета, а не для маститого академика).

*О.Д. Яценко, асп., СНУ ім. В. Даля, Луганськ**

СУТІСНІ ЗАСАДИ ФІЛОСОФСЬКОГО ТЕКСТУ

Філософія принципово атемпоральна, як у внутрішньому плані, текстуальному, так і зовнішньому, загальнокультурному. В ньому відсутній сюжет, розвиток подій, фабула, як правило і головний герой, навіть при його наявності роль героя суто функціональна, показова, це скоріше екзистенційно оформлена філософська категорія ніж самоцінний художній образ.

До того ж, до філософії принципово не придатна накопичувальна модель знання, як у більшості наук. Історія філософії нагально актуальна. В загальнокультурному плані філософствування як конкретна парадигма виконує дві прямо протилежні функції. По-перше, це проектування подальшого розвитку культури. Так, платонівська парадигма філософствування зумовлює зміст пізньоантичної та середньовічної культури, кантіанська парадигма визначає розвиток культури Нового часу, епохи Просвітництва, ніцшеанська парадигма окреслює духовно-культурні орієнтири сучасності. Друге, це концентрація всього масиву змісту культури в універсальній системі, своєрідне підбиття підсумків, і на основі цього узагальнення впорядковується весь спектр відносин "Людина – Світ". Такими дійсно грандіозними системами філософствування, безумовно, являються твори Аристотеля та Г.Гегеля. Парадигми другого типу закриті, мають жорстку логічну конструкцію, раціоналізують дійсність таким чином, що заперечення їх положень можливе як спростування всієї системи загалом. Подальше філософствування в межах такої парадигми перетворюється скоріше на цитування, деталізацію окремих положень.

Літературний текст заснований на метафоричності, образності висловлень. В філософії ці засоби виразності мають фрагментарний, епізодичний характер. Мова філософії категоріальна, лексика іншого, вищого рівня абстракції. Літературність фіксує оригінальність, унікальність певного явища, моменту, предмету тощо. Філософський текст не замикається на конкретиці, на окремому, одиничному об'єкті. Предмет філософського дискурсу – тип, клас, загальне у множині окремих предметів. Філософствування – це дефініція дійсності шляхом оперування певним категоріальним апаратом, що втілює гранично можливий рівень концентрації змісту. Літературність філософського тексту є суто функціональним прийомом, методологічним засобом, який

* Рецензент – В.К. Суханцева, проф.

дозволяє найбільш адекватно і точно висловити основний зміст. Цінність літературного тексту полягає, насамперед, в способі його викладу: ємність і влучність метафор, новизна і актуальність авторської точки зору на певну подію, естетична узгодженість і багатоплановість змісту. Літературність фактично полягає в реалізації певного "як", а філософія розкривається лише на змістовному плані, метою якого є з'ясування деякого "що".

Характерною особливістю філософського тексту є також інваріантність тлумачення. Філософія не допускає різночитань, натяків, незакінченої думки, питання без відповіді, неоднозначності понять, необґрунтованих висновків, неочікуваних зрушень у викладі. Тим, що визначає філософський дискурс є насамперед логіка, а не образність. Філософський текст має метою не вразити і "захопити" реципієнта, як літературний, а переконати, довести правильність основних положень. Можливість передбачення змісту літературного твору свідчить скоріше про низьку його естетичну цінність, надмірність інформаційної складової, а отже банальність, чи не найбільший гріх у літературі. Передбачення змісту філософського тексту не просто закономірно і прийнятно, а необхідно. Цей факт є показником не інформаційної надмірності, а жорсткості детермінаційних зв'язків і правильності виконаних логічних операцій. Тобто будь-який літературний текст по суті є різом, де різні можливості подальшого становлення змісту досить рівноцінні і перевага однієї над іншими полягає в уподобаннях, смаку та переконаннях автора. Прикладом, навіть ілюстрацією цього положення можуть бути представлені твори письменника Мілорда Павича, де немає лінійного викладу, оповіді, відсутні визначені початок та кінець, їх встановлює читач. Починати читання можна з будь-якого фрагмента, розділу, і переходити до будь-якого іншого шляхом випадку, гри, настрою тощо. Таким чином один текст містить в собі велику кількість різноманітних історій, а отже і сюжетів, і варіантів основного змісту, ідей, висновків, навіть етосу як афективного стану реципієнта. Для філософії така модель організації тексту не прийнятна. Філософія не "гра у бісер", не спосіб організації дозвілля, не можливість вгамування емоційного голоду. Для філософського тексту необхідними вимогами являються ясність, точність, послідовність та виваженість викладу. З множини можливих шляхів розв'язання поставленої задачі обирається один єдино вірний, всі інші відкидаються як неприйнятні та помилкові. З цього слідує широко відома і визнана відмінність літературного тексту і філософського, яка полягає в екстраполяції понять "істина" і "хибність" на всю предметну сферу філософії, і принципову неможливість їх застосування щодо літературного твору.

З огляду стилістичної диференціації філософського та літературного тексту слід зауважити також на наступному явищі. Визначальним для поняття літературності є поняття норми як втілення її нульового ступеню. Нульовий ступінь літературності представлений у вигляді найбільш вживаної семантико-синтаксичної конструкції мови певного етносу, спільноти, формації, соціального, вікового або професійного класу, релігійного угруповання. Таким чином, "нормою" для літератури, базисом, від якого вона відштовхується так чи інакше виступає звичайна буденна мова, носії якої і стають конкретними героями

конкретних оповідань. Література, для культури в цілому, – це історична пам'ять, інструмент впливу і виховання, емоційне переживання і задоволення, спосіб розширення меж можливого, проектування майбутнього і ще багато іншого. Та у першу чергу, література – це дзеркало, у якому відображується культура у всій її різноплановості, суперечливості, а головне – персоніфікованості та унікальності. Література "відображає" суспільно-історичне, культурне життя, але це не рефлексія, не цілокупний узагальнюючий аналіз. Така діяльність є парафією філософії, де принципово інша лексика, специфічний спосіб організації мовних одиниць, синтаксис, навіть метаболічні трансформації мають власний, закономірний і необхідний, зміст. В філософії "норма" – це не мова загального вжитку, а категоріальна система сталої традиції філософствування, традиційного способу узагальнення та абстрагування світовідчуття. Тому стиль філософствування, хоч і використовує схожі засоби виразу, є явище достатньо автономне стосовно стилю в літературі.

ЗМІСТ

СЕКЦІЯ "ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ"

Підсекція 1

Абдрахманов А.Н. Обоснование знания в коммуникативной философии	3
Артеменко Н.А. Хайдеггеровская идея обоснования познания.....	5
Березіна В.В. Усно-динамічна природа мови (на матеріалах філософської герменевтики Г.-Г. Гадамера)	9
Більовський О.А. Трансформація діалектики в умовах суспільного антагонізму.....	10
Богачов А.Л. Відкритість досвіду.....	12
Вербицька О.І. Онтологічний статус етосу – упорядкування буття та політика	14
Гнатів А.Д. Нігілістична герменевтика та <i>кенозис</i> бога у філософії Джанні Ваттимо.....	17
Горошко Ю.М. Феноменологія як сучасний метод дослідження свідомості (феноменология как современный метод исследования сознания)	19
Григоришин С.Г. Термін "кореляція" у трансцендентальній феноменології	21
Іващенко І.Г. Самосвідомість як джерело тотальності досвіду в трансцендентальній філософії	23
Петрушина А.В. Проблема "Я" на матеріалі класического новевропейского трансцендентализма	25

Підсекція 2

Адеєва В.В. Философия чёрной кошки, или апология лжи.....	27
Бєлова Я.В. Чим відрізняється матеріалістичний (науковий підхід) від ідеалістичного.....	29
Богачевський П.С. Віртуальна реальність як філософська проблема.....	30
Бойко В.А. Возможен ли философский дискурс?.....	32
Височанський Р.Р. Репрезентація, інтелектуал та дискурс іншого	34
Возняк І.М. Визначальність раціонального у становленні досвідного пізнання	36
Гонгало Е.Ф. Онтология виртуальной реальности Майкла Хайма	38
Жадяєв Д.В. Межи пізнання: питання про безмежність досвіду. Рішення А.Н. Уайтхеда ..	40
Застольська В.В. Realissimum як принцип онтологічної довершеності у формуванні соціокультурної реальності.....	42
Игнатова А.А. Классификация видов сознания	44
Кудряшев А.Ф. Трансцендентная реальность и онтологические схематизации.....	46
Лимар О.В. Погляд на проблему обґрунтування знання та статусу епістемології через поняття метафори (Р. Рорті та Х. Патнем) ...	48
Майборода І. Абстрактна та конкретна свобода.....	50
Нікулін А.А. Щодо поняття перекладу.....	51

Пазина Л.О. Гносеологический статус модальностей реальностей.....	52
Приходько В.В. Досвід і новизна	54
Солоненко М.А. Современные онтологические аспекты исторического времени.....	56
Тимина М.В. Дифференциация понятий "смысл" и "значение" текста	58
Ткаченко Д.А. Мышление на пределе смысла.....	59
Турпак А.Г. Особистість як спосіб буття.....	61
Фомин А.Л. Темпоральность "теперь" и проблема концептуализации времени.....	62
Ханжи В.Б. Античные парадигмы бытия как фундамент философских представлений о времени	64

СЕКЦІЯ "ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ"

Амінова О.В. Віднайдення соціальної діяльності людини як "вітальний" вектор.....	66
Басенко І.Ю. Соціально-філософський феномен маргінальності у неформальних рухах сучасної молоді	67
Батраева О.В. Ценностные приоритеты в системе образования в эпоху глобализации	69
Білик Г.О. Афект. Території пограничного письма	71
Блащишина О.В. Потенціал науковості гуманітарного знання.....	72

Бойченко Н.М. Консенсус як провідний принцип сучасної філософії освіти	73
Валєнса Г.А. Тілесність як соціально-філософська проблема	75
Вінтонів С.З. Реальність як референт істини в гуманітарному знанні	77
Вовк І.Б. Філософія економіки та філософія бізнесу: співвідношення понять	79
Вржеснєвський І.І., Пахомов В.І. Фізичні можливості і фізичні здібності: щодо методології визначення мети фізичного виховання	81
Герасимчук В.А. Семіотика тексту: рефлексії Ю. Лотмана	82
Гончаренко Н.А. Соціальний капітал – "культурний компонент" сучасних суспільств	84
Давлетшина Г.Р. Кризис гуманизма и пути его преодоления	86
Дольська О.О. Про деякі типи раціональності в сучасному полі освіти	87
Злочевська М.В. Легітимізація методологічних принципів гуманітарного пізнання у постнекласичному науковому мисленні	89
Івашкевич Л.С. Про феномен машинної логіки в людському мисленні	91
Ільїн В.В. Суб'єктивна парадигма нової духовності	93
Кажурін О.В. Елітогенез в системі соціальних відносин	94
Караульна Н.В. Роль духовності в процесі реалізації людського потенціалу	96
Карповець М.В. Смислове обрамлення світу міста	98

Лебідь А.Є. Поняття дискурсу	101
Лелека О.В. Ідеологія та утопія.....	102
Маньковська Ю.О. Філософська еволюція поняття наукового знання в традиції прагматизму	103
Марчук В.П. Особливості формування цінностей суспільства в добу глобалізації.....	104
Матвієнко П.В. Субстанційно-операційні принципи виховання філософської культури у сучасному освітньому середовищі.....	107
Мацик К.В. Крос-культурна комунікація як невід'ємна складова формування нового гуманітарного знання у вищій школі сучасного європейського суспільства	109
Михайлович В.А. Місце та роль соціальних інститутів для стабільного існування суспільства. Освіта як соціальний інститут.....	110
Насонова К.Ю. Основні аспекти трансформації "книжкової культури", обумовлені появою електронної форми репрезентації тексту	112
Незнамова С.П. Исследование структуры внутритекстовой коммуникации: проблемы и перспективы	114
Олексюк Ю.Б. Мова як дім буття нації	116
Опанасюк Я.А. Філософія спеціальної освіти: концептуальний зріз	118
Покулита І.К. Роль книгочитання у вимірі сучасних соціокультурних трансформацій	119
Половко О.О. Про необхідність викладання гуманітарних дисциплін на природничих (фізичному) факультетах університету	120

Полтавцев О.Г. Інтерпретаційна парадигма гуманітарного знання та її варіації: герменевтика, структуралізм, постструктуралізм	122
Потіщук О.О. Практичне знання доби Відродження як чинник формування класичної науки	123
Радіонова Г. Задоволення від тексту як задоволення від гри	125
Разумовський С.О. Поведінка людина у сфері освіти: соціокультурні основи моделювання	127
Рижак Л.В. Освітній ідеал особи в умовах глобалізації.....	129
Сайтарли І.А. Соціологія культури Талкотта Парсона	130
Синяков С.В., Сластенко Е.Ф. Феномен познавательной деятельности.....	132
Хилько В.Г. Зміна пріоритетів і парадигм освіти в умовах екологічної кризи.....	134
Шевченко О.К. Инновационные методы преподавания базового курса "Философия"	136
Яценко О.Д. Сутнісні засади філософського тексту	139