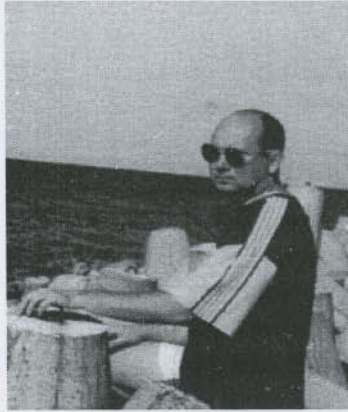




ФІЛОСОФІЯ
в житті



Доктор філософських наук, професор Войцех Сломський народився 15 червня 1969 р. у Варшаві. Вивчав філософію, релігієзнавство і теологію у різних академічних центрах. У 1996 р. захистив кандидатську дисертацію з філософії культури. Після захисту у 2002 році докторської дисертації з філософії працює в Інституті суспільних наук Гуманітарного факультету Підляської академії в Седльцах на посаді професора. Пропагує включення філософії як предмета у навчальні плани польської середньої школи, організовує низку міжнародних і краєвих конференцій.

Викладає філософські дисципліни у Богословській католицькій академії (тепер — Університет ім. кардинала Стефана Вишинського) у Варшаві, у Варшавському університеті, а також у Вищій школі екології та управління в Ловічу, ректор першої каденції Вищої школи психотерапії та ревалідації у Варшаві.

Як викладач користується великою симпатією серед студентів і колег-професорів, які відзначають його непересічну особисту культуру, здібності вимогливого і, разом з тим, неформального та чуйного педагога, доброзичливого й відданого студентам.

Войцех Сломський також плідно працює і як науковець, як людина, яка не уникає важких екзистенціальних питань і намагається знайти відповіді на пекучі проблеми — просто є філософом.

Він — член багатьох польських і міжнародних наукових товариств, у т. ч. Товариства любителів екологічної філософії, Польського соціологічного товариства, Польського релігієзнавчого товариства, Наукового товариства праксеології, Польського орієнталістського товариства, Польського товариства томізму, Словенського “Філософського здруження”, *European Assotiation for the History of Religion*, *Societa internazionale Tommaso d’Aquino*, *Міжнародного товариства професорів філософії*, а також членом-засновником польського відділу *World Conference on Religion and Peace* та Державного археологічного музею з досліджень над природою людського виду.

Написав понад 300 наукових праць на філософські, богословські та релігієзнавчі теми, в тому числі 18 книг.

Войцех Сломський

ФІЛОСОФІЯ В ЖИТТІ

ВАРШАВА — ЛЬВІВ

2003

Перекладач:

Олег Гірний — кандидат технічних наук, доцент кафедри природничо-математичної освіти Львівського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти

Редактор:

Мирослава Зваричевська — Заслужений Вчитель України, старший викладач кафедри гуманітарної освіти Львівського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти

Рецензенти:

Леонід Мазур — кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарної освіти Львівського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти

Георгій Захара — кандидат філософських наук, доцент кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка

Проект обкладинки, графічне оформлення, комп'ютерний набір і планування: *Адам Пулковський* — магістр-інженер.

У монографії подано результати роздумів професійного філософа над низкою актуальних проблем сучасної гуманістики: буття, мислення, міф, релігія, національна філософія, свобода, глобалізація, постмодернізм, сцієнтизм, дидактика філософії. Оригінальний авторський стиль надає книзі додатних рис академічного посібника, який можна рекомендувати студентам і викладачам суспільних університетських дисциплін, а також учителям загальноосвітніх шкіл.

Переклад і підготовка до друку здійснені у Львівському обласному інституті післядипломної педагогічної освіти (ЛОІППО, 79007, м. Львів, вул. Огієнка 18-А, тел. 72-95-05).

ISBN 966-7119-03-3

© Войцех Сломський, 2003

© Олег Гірний, переклад, 2003

Видавництво: MIX (Варшава) — Тріада плюс (Львів), 2003

„Сучасне подання гуманізму сьогодні — це не повернення [до старого], а радше гасло — метод, виклик і завдання для людини, бо все, що в минулому було шляхетно людським, безпорадно змовкає перед лицем сьогоднішнього людського зриву, хоча водночас з гордістю і признається в ньому. Проте, сходження на шлях цього гуманізму вимагає знання того всього, що людське, причому в обсязі не одиничному — індивідуальному, а в перспективі людини, яка живе „для себе” і „для нас”, через себе, через іншу людину; вимагає знання, що пояснює світ і людину та водночас вказує, як цей світ і людину по людськи і для того, що людське — можна і треба перетворювати та формувати”

Ян Легович, *Філософія, існування, мислення, діяння*. Варшава, 1972, с. 9-10.

Зміст

ЗМІСТ.....	4
ВСТУП.....	5
БУТТЯ І ЙОГО ФУНКЦІЯ У ФОРМУВАННІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ Й ЦИВІЛІЗАЦІЇ НА ПОРОЗІ ПРОЦЕСІВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ.....	9
ФІЛОСОФІЯ ВІДНОСНО ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	29
ФІЛОСОФІЯ ЄВРОПЕЙСЬКА І НАЦІОНАЛЬНА.....	41
ФІЛОСОФІЯ В ЖИТТІ.....	57
ФІЛОСОФСЬКЕ МИСЛЕННЯ	63
ДИДАКТИКА ФІЛОСОФІЇ?.....	83
МІФ — ЛОГОС.....	107
ПОСТМОДЕРНІЗМ	125
РЕЛІГІЯ — СВОБОДА.....	143
СЦІЄНТИЗМ ВЧОРА Й СЬОГОДНІ.....	163
СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ.....	195

Вступ

Проблема взаємозв'язків між практичною філософією (тією, що спрямована на науковий пізнавальний поступ і тією, що розуміється як чисто життєва справність) та філософією „шкільною” постає сьогодні як особливо цікава й виразна з огляду на унікальну в історії філософії ситуацію, в якій затираються традиційні суперечки між філософськими школами. Хоча серед філософів різної орієнтації повний і остаточний консенсус у питаннях, які різнять ці орієнтації, досі ще не запанував, однак ці філософи, співпрацюючи між собою, організовуються навколо певних спільних для них проблемних комплексів, а традиційні суперечки між „школами” сьогодні справляють враження застарілих. До того ж усі ми незрівнянно більше, ніж будьколи, залежимо від наукового прогресу, який, хоч і залишається незамінимим у віднесенні до об'єктивних проблем матеріального довкілля людини, — відчужує індивіда й показує йому це відчуження особливо різко.

Таким чином, з одного боку, енергія філософського середовища не витрачається на нескінченні суперечки та спроби зміцнити свої протилежні позиції, а з другого — технологічний поступ звільнив сучасні суспільства Заходу від безперервної турботи про фізичне виживання, пожвавлюючи зацікавлення філософськими проблемами. Але ця ситуація виявила одночасно розбіжність, якщо не сказати провалля, між філософськими проблемами, важливими з точки зору індивіда, та проблемами філософії як академічної галузі. Хоча й немає сумніву, що філософія як академічний предмет і філософія як метод пошуку відповідей на питання, що турбують індивіда, не перекриваються між собою — осіб, які шукають у філософії вирішення окреслених проблем, цей факт розчаровує.

Питання, потреба знайти відповіді на які посилює загальну увагу до філософських проблем, виражену, зокрема зацікавленням академічною філософією та неминучим розчаруванням – з погляду індивіда здаються значно глибшими, ніж ті, що над їх розв'язанням працюють [професійні] філософи. Ці питання заторкують найважливіше питання – сенс життя, а факт, що вони взагалі з'являються, свідчить про серйозний дефіцит цього сенсу. Філософія як академічна дисципліна відповіді на питання про сенс життя дати, вочевидь, не може (хоча для деяких (нечисленних) може сама стати сенсом життя). Зате вона може говорити про свої компетенції та їхні межі, не чекаючи, поки про це її запитують безпосередньо.

Філософія – це *любов мудрості*, а філософ – приятель мудрості. Але філософія – це водночас відвага дивуватися й ставити питання. Це також важке мистецтво мислення. Філософія — це пошук самого себе, себе загубленого в навколишній і так швидко минулій дійсності. Схиляння та спроба замислитися над самим собою, над світом, здивування – такі умонастрої завжди супроводжували людину-філософа.

Запропонована книжка покликана спонукати Читача глибоко замислитися над собою і над світом. Може виникнути питання: навіщо медитувати над сенсом філософування, навіщо напружувати інтелект, щоб засвоїти основні методи, за якими оте зусилля має відбуватися успішно? Бо навіщо піддавати ґрунтовному аналізу труднощі, пов'язані з висловленням і передаванням іншим власних інтелектуальних здобутків, якщо філософія й так створює багато загадок і ставить багато питань, на які людина ціле життя шукає відповідей, знаю-

чи, що знайти їх неможливо? Та все ж обґрунтованість цього типу мислення над мисленням, філософування над філософуванням, стає ясною для кожного, хто хоча б *отерся* об філософію.

В усіх відповідно представлених текстах звучить більш чи менш виразно виартикульоване переконання у необхідності визначити: чим є філософія у теперішній час і чим є теперішній час для філософії? Я намагався на різний лад відповісти на питання про сенс філософії для людини, вихованої в атмосфері сцієнтистського переконання, що в житті має цінність тільки те, що корисне і тільки те, що можна зрозуміти й описати за допомогою чітко визначених понять, які задовольняють вимоги науковості.

Проте, я намагаюсь не випускати з поля зору й те, що у філософії (а через філософію також у житті) справді важливе – замислення над сенсом власного існування в світі та сенсом існування світу. Роблю (більш чи менш вдалу) спробу сформулювати власні концепції того, чим повинна бути філософія в сучасному світі. У моєму відчутті філософія постає як надія для тих, хто хотів би обстояти власне мислення про те, що спільне, і обстояти спільне мислення про важливі для нас усіх питання. Філософська рефлексія необхідна для правильного прочитання місця людини в світі, а тому може (схоже, як раніше, так і тепер) готувати людину поєднувати науку з власним досвідом для свідомої участі в житті спільноти (в тому числі міжнародної), до участі в процесі суспільної комунікації, до життя у новітньому світі без втрати своєї ідентичності.

Філософія як мистецтво мислення може добре прислужитися людині в орієнтуванні у величезній кількості інформації, що напливає з різних сфер, у виробленні

правильної ієрархії цінностей, у показі інтелектуальних наслідків різних концепцій, в інтерпретації сучасної дійсності, у знаходженні сенсу й цінності щоденних клопотів.

Хочу висловити свою вдячність усім, хто спричинився до виникнення цієї книжки.

Войцех Сломський

БУТТЯ І ЙОГО ФУНКЦІЯ У ФОРМУВАННІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ ТА ЦИВІЛІЗАЦІЇ НА ПОРОЗІ ПРОЦЕСІВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Прослідковування усіх значних онтологічних доктрин і систем, або хоча б кількох найвизначніших із них, у просторі понад двох із половиною тисяч років історії європейської філософії — було б не лише неможливим через брак місця, але й по суті справи небагато б прояснило. Таким же неможливим завданням був би показ усіх шляхів, якими філософські розмірковування на тему буття як такого проникли до масової свідомості чи вплинули на формування європейської цивілізації через ті чи інші філософсько-політичні доктрини. Тому в цій роботі я обмежуся декількома найзагальнішими аспектами теорії буття (і самого поняття буття), які з необхідністю мусять впливати на сфери, на перший погляд не пов'язані з онтологією, а вже через них — на розвиток європейської культури та цивілізації в цілому. Тут я маю на думці передусім філософію Платона — філософію, яка насправді є продовженням попередніх розважань стосовно природи буття, однак з огляду на свій особливий характер, впливає на всю європейську філософію¹. Постараюсь передусім показати погляди Платона на проблему буття, особливо наголосивши при цьому не на поданих Платоном конкретних вирішеннях, а на тих рисах його філософії, завдяки яким вона

¹ Отже, виявляється, що мав рацію Вайтгед, стверджуючи, що “найбезпечніша загальна характеристика європейської філософської традиції в тому, що остання є низкою приписок до Платона”. Цит. за: А.О. Lovejoy, *Wielki lancuch bytu*, Warszawa 1999, s. 29.

вплинула на пізніших європейських мислителів більше, ніж будь-яка інша філософська доктрина. Далі обговорю найважливіші відмінності між платонізмом та аристотелізмом, намагаючись обґрунтувати, чому ці відмінності не здаються достатніми, щоб можна було говорити про наявність у філософії Заходу двох різних течій в теорії буття (а не однієї, аристотелівсько-платонівської). У дальших частинах роботи спробую показати причини, через які проблема теорії буття виявилася суттєвою для інших філософських дисциплін, насамперед, — для епістемології.

Головні риси теорії буття, що окреслили спосіб філософування аж до кінця XIX століття, були справді створені Платоном і, як своєрідне продовження, — Арістотелем, однак проблема буття з'явилася у грецькій філософії значно раніше, становлячи одну з її центральних проблем. На питання, що є предметом філософії, трактованої як теорія буття, намагалися відповісти вже досократики. Парменід зробив спробу вилучити з філософії все, чого не можна було окреслити словом "існує" та розумів світ як *plenum*, у якому буття не змішане з небуттям. Для Парменіда твердження, що щось існувало чи існуватиме — були безглуздими, оскільки буття могло змінитися лише небуттям (обернутися в небуття) або з небуття (неіснуючого) виникнути. Таким чином, усяка зміна була неможлива, а спостережувана чуттями змінність речі була лише позірною. Парменід також робить чисте буття предметом філософського пізнання, проте, на відміну від Платона й Арістотеля, не допускає можливості *doxa* (знання про предмети, що існують у менш досконалий спосіб), оскільки існування будь-чого у менш досконалий спосіб імплікувало б існування небуття, з яким оте "щось" було меншою чи більшою мірою змішане.

Проблема зміни була, зрештою, однією з центральних проблем стародавньої проблеми буття, і як проблема логічної природи є нею досьогодні. Створене Ньютоном і Ляйбніцом диференціальне й інтегральне числення було вирішенням цієї проблеми більш у практичній, аніж логіко-математичній площині. А ось труднощі логічного характеру було розв'язано лише в сучасну епоху. У стародавню епоху ця проблема з'явилася під виглядом відношення частини і цілого, що здається невід'ємно та природно вписане у зміст поняття самостійного буття. У Греції існували як онтологічні моделі, що закладають примат цілого над частиною (наприклад, модель Геракліта), так і такі, що закладають зворотній порядок. Для Геракліта одиничні речі були локальним упорядкуванням однорідної недиференційованої матерії, ототожнюваної зі стихією вогню. Відомим прикладом зворотньої орієнтації є атомізм Демокріта².

Крім того, у платонівській філософії можна знайти вплив, однаково — як піфагорійської школи, так і елеатської. Можна дійти навіть до твердження, що Платон був у деякому сенсі атомістом³, незважаючи на те, що Демокрітові, здається, не симпатизував⁴. Спостереження, що на Платона вплинули піфагорійська й елеатська школи важливе, бо дозволяє усвідомити, що філософія буття від самого початку перебувала в тісному зв'язку з проблемами, не лише не пов'язаними з онтологією, а й

² Див. М. Perek, *Czesc czy calosc*, w: *Dylematy filozofii*, pod red. D. Probuckiej, Warszawa 1999, s. 79.

³ Тут ідеться про подану в *Тимей* геометричну версію атомістичної теорії, згідно з якою елементарні частинки (платонівські тіла [фігури]), мали складатися з трикутників, а ті у свою чергу мали втілювати ірраціональні квадратні корені з 2 і 3.

⁴ Див. К.Р. Popper, *Droga do wiedzy...*, s. 152.

такими, що взагалі перебувають поза сферою філософських зацікавлень⁵. Так чи інакше, неможливо заперечити, що на платонівську теорію форм вирішальний вплив справила геометрія, а платонівський ідеалізм захопив до конструювання геометричних моделей світу (особливо тих, які пояснюють рух планет)⁶.

Проте лише Платон і Арістотель спричинили, що при відповідно широкому розумінні поняття "онтологія" в принципі всю філософію аж до Нового часу можна трактувати як теорію буття. Незважаючи на те, що платонівсько-арістотелівська модель філософії визначила спосіб культивування всілякої філософії аж до початку ери Нового часу, та все ж трактування філософії Платона й Арістотеля як моноліту було б надмірним спрощенням. У межах платонівсько-арістотелівської течії слід розрізняти платонівську й арістотелівську філософію буття, причому відмінності між ними не завжди сягають так глибоко, як деколи вважають, і часто торкаються тільки нюансів. Навіть один із основних суперечливих пунктів не стосується основного питання й виявляється варіацією одного й того ж основного погляду: Арістотель критикує Платона за те, що той переніс сутність речі у цілковито окремішній світ, підриваючи в такий спосіб те, що існує. На думку Арістотеля, не потрібно творити новий виокремлений світ ідей, а сутність речі слід шукати в самих речах, що їх ми спостерігаємо чуттями (при цьому те, що спостерігаємо, ще не є сутністю речі). Виявляється, що Арістотель від-

⁵ А.Й. Аєр вважає повторне помічання зв'язку філософії з конкретними науками одним із важливих досягнень сучасної філософії. Див. A.J. Ayer, *Filozofia XX wieku*, Warszawa 2000, s. 197.

⁶ К.Р. Поппер вважає найважливішим філософським досягненням Платона не його теорію форм (ідей), а геометричну теорію світу. Див. K.R. Popper, *Droga do wiedzy...*, s. 156.

ходить від свого Вчителя виключно у питанні, де слід шукати сутність речі, зате погоджується з поглядом Платона, що предметом філософії має бути все те, що є в речах незмінним⁷.

Отже, аристотелізм і платонізм слід трактувати як певну опозицію в межах принципово тотожної течії. В період раннього середньовіччя у патристиці домінувала філософія платонівська у формі неоплатонізму (тоді відомим був лише один твір Платона, *Тимей*). У свою чергу середнє та пізнє середньовіччя (від часів Альберта Великого до Томи з Аквіну) залишалося під впливом Арістотеля, з творами якого познайомилися завдяки арабам. Зацікавлення платонівською філософією відродилось у XV столітті, коли, внаслідок зруйнування Константинополя у 1453 році до Європи потрапили всі твори Платона. Тому видно, що в історії філософії перевагу отримувала або одна, або інша течія⁸. Діялося так аж до філософії Нового часу: кожну філософію, аж

⁷ Таким чином Арістотель цілком уміщується, однаково — як у платонівській, так і в парменідівській течіях. Якщо пошук незмінної основи світу визнаємо провідним прагненням досократівської філософії, тоді випадає ствердити, що як Платон, так і Арістотель, не відходять з цього погляду від своїх попередників. Цікаву інтерпретацію досократівської філософії подає К.Р. Поппер. Див.: К.Р. Popper, *Droga do wiedzy. Domysly i refutacje*, Warszawa 1999, s.138 і наст.

⁸ Поняття “метафізика” виникло ще в Пст.н.е., а слово “онтологія” є значно молодшим і було утворене в XVI ст. Цим словом у пізньому середньовіччі називали розділ метафізики, що займається буттям як таким. Крім онтології (званої тоді *metaphisika generalis*) до метафізики залічували теологію, космологію і психологію — це була *metaphisika specialis*. Див.: К. Pomian, *Drogi kultury europejskiej*, Warszawa 1996, s.86 і наст.

до Гегеля можна назвати платонівською чи аристотелівською⁹.

Спільний для платонівської й аристотелівської течії спосіб культивування онтології велить визначати саму онтологію через предмет, до якого вона стосується. У *Державі* Платона читаємо: “Той, хто пізнає, пізнає щось чи нічого? Ти мені відповідай замість нього. Відповідаю, що пізнає щось. Щось, що існує, чи щось, що не існує? Отож, нам буде достатньо, і ми дотримуватимемося (хоч би розглядали це з усіх боків) ось чого: будь-що, що досконало існує, так само досконало можна пізнати, а що не існує, те у жоден спосіб не є пізнаваним. Цього цілком досить”¹⁰. З цього фрагменту випливає, що пізнання, до якого слід прагнути (досконале пізнання), стосується чогось, що не лише існує, але існує в досконалий спосіб. Це означає, що можливі різні ступені досконалості існування, а не лише двополярні протилежності між існуванням і неіснуванням (так, як це навіює сучасне поняття екзистенції), а також, що залежно від виду пізнаваного предмета, можемо говорити про різні ступені досконалості пізнання.

Така постановка питання породжує наступне: проблему методу сходження до досконалого пізнання, себто *софії*. Подібно до того, як, окреслюючи філософію, Платон виходив із її предмета, так також предмет є тим, що визначає його метод пізнання. Сам вираз “метод” означає грецькою шлях або поступування шляхом, а в онтології — сходження до істини визначеним “шля-

⁹ На думку деяких так є і тепер. Див.: Н. Schnadelbach, *Podstawowe problemy filozoficzne*, в: *Filozofia. Podstawowe pytania*, pod. red. H. Schnadelbacha i E. Martensa. Warszawa 1995, s. 67.

¹⁰ Platon, *Panstwo*, 476E

хом”, тобто через ряд проміжних шляхів. Цей метод Платон представив у своїй знаменитій метафорі печери в сьомій книзі *Держави*. Пізнання розпочинається там із оглядання тіні на стіні печери, потім звертається до оглядання вогню та людей, які рухаються та переносять різні предмети, потім охоплює реальний світ поза печерою, аж нарешті досвідчує виду сонця, що освітлює увесь світ. Щоб вилізти з печери, належало подолати чотири відрізки шляху, що їх Платон представив у метафорі лінії. Два перші [відрізки] належали до світу *докса (doxa)*, тобто до світу чуттєвих відчуттів, два чергові символізували пізнання того, що істинне і що існує в чистому мисленні. Етапом, який вводить у чисто розумове пізнання, для Платона була геометрія, що послуговувалася рисунками як матеріальною репрезентацією того, що існує незмінно в розумі та належить до світу ідей. Приклад геометрії тут є особливо важливим, оскільки дозволяє усвідомити, чим для Платона був науковий метод: подібно до геометрії, він був відходом від речей, досвідчуваних чуттями, що мали становити підставу пізнання того, що було ним не єдино репрезентоване. Подані Платоном образи проникли у свідомість нащадків так глибоко, що метафора сонця і світла (символ найвищого ступеня пізнання, а також мети душі, яка прагне вийти з мороку) — пронизує все західне мислення аж до сучасності¹¹.

Платонівське розрізнення на *софію* і *доксу* впливало безпосередньо з поділу на досконале буття, ідеї та буття, що вдосконалюється, набуваючи різного ступеня досконалості, починаючи з порогу останньої. Проте, це розрізнення мало істотний вплив на загальне розуміння

¹¹ Наприклад “пояснення екзистенції” (Ясперс). Див.: Н. Schnadelbach, *Podstawowe...* s. 71.

філософії як науки: оскільки філософія мусила займатися, однаково — як недосконалим буттям (що випливало з платонівської методології, вираженої в метафорі печери), так і досконалими ідеями відтак вона перебувала посередині, між буттям і небуттям. Завданням філософа було прагнення до знання про ідеї, що однак не означає, що філософ — це той, хто володіє знанням про ідеї, бо про знання, рівнозначне з остаточною істиною, не може бути мови. На цей факт звертав увагу К.Р. Поппер, нагадуючи, що завжди, коли у філософії панує застій, то виникає потреба протиставитися закріпленим системам, звертаючись до платонівської ідеї *філії* (*philia*), як наказу прагнути до пізнання істини¹².

Натомість для Арістотеля філософія була дисципліною егалітарною. Це означає, що здатність пізнавати речі, які є предметом філософії, Арістотель був схильний приписувати всім людям. Його аргументація в цьому питанні була наступною: якщо філософія має бути наукою про те, що загальне, незмінне, про основи та причини всього (а так Арістотель визначав філософію), то немає причини, з якої одні люди мали б бути більш налаштовані на споглядання істини, ніж інші. Крім того, філософування за Арістотелем не треба розпочинати з чистого мислення: оскільки сутності речей містяться у самих речах, тому культивування філософії слід розпочинати зі спостереження цих речей, і, лише диспонуючи спостереженнями, можна замахнутися на пошуки їх обґрунтування. У свою чергу, обґрунтування можливе тільки завдяки знанню принципів обґрунтування, а також знанню про те, чим є ці обґрунтування, — знанню, яке стоїки назвали *логіка* (наука про логос).

¹² Див.: К.Р. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977, rozdz. 8.

Подаючи ці принципи, Арістотель сперся на платонівську діалектику, з якої, незалежно від геометрії, вивів теорію правильного виведення, що становить основу арістотелівської методології¹³.

Філософія буття в історії європейської раціональності не була замкнутою дисципліною, культивованою незалежно від інших. Навпаки — вона однаково впливала як на решту філософських дисциплін, так і на конкретні науки, зокрема ті, які за допомогою арбітрально конструйованих теорій силкувалися вивести сферу доступних чуттям явищ (а отже природничі науки). Передусім, залежно від способу розуміння буття, по-різному розуміли філософію, причому однаково — як чисто теоретичну дисципліну, так і як певний вид діяльності філософів, що підлягає у моральній оцінці. Розуміння філософії як дисципліни насамперед практичної виводиться від Платона, який на противагу Арістотелеві практичними дисциплінами визнавав також ті частини філософії, які займалися суто теоретичними проблемами. Таким чином, філософію Платона слід розуміти не як піднесення [на недосяжну висоту] філософського мислення “з поверненням у потойбічне”, а як спробу реалізувати Сократову програму просвітництва через “поліпшення” знання про буття як таке¹⁴. Наскільки для Сократа найважливішими були питання про те, що загально етично, тобто про справедливість, чесноту, добро (благо) і т.п., настільки Платон із того, що етично загально, чинить самостійний і до того ж найдосконаліший вид буття, а філософам ставить завдання пізнава-

¹³ Арістотель знав ще різницю між індукцією та дедукцією, а також (що слушно вважають його найбільшим досягненням) відкрив повне числення дедуктивного виведення (силізм), що до кінця XIX ст. вважався зразком формальної логіки взагалі.

¹⁴ Див.: Н. Schnadelbach, *Podstawowe problemy...*, s. 75

ти це найдосконаліше буття, а також, що найголовніше — перетворювати суспільну та політичну дійсність так, щоб вона відповідала пізнанню, досягненому завдяки спілкуванню зі світом ідей¹⁵. У *Державі* вустами Сократа Платон висловлює наступний погляд: “Як довго (...) любителі мудрості не матимуть у державах царської влади, або ці сьгоднішні так звані царі й володарі не почнуть належно й чесно кохатися в мудрості, і поки в одне не зіллються вплив політичний і любов мудрості (...) — так довго нема способу припинити зло, немає порятунку для держави, а я вважаю, що й для людського роду [взагалі].¹⁶” Таким чином, філософія є засобом, за допомогою якого Платон прагне виелімінувати зло у світі, і хоча його філософія у своїх чергових втіленнях скомпрометувала себе як шкідлива утопія (та й сама картина суспільства у *Державі* справляє гнітюче враження), та не можна заперечити, що найзагальніший намір, незважаючи на все, залишається шляхетною¹⁷.

Таким чином, виявляється, що від відповіді на питання про природу буття залежить відповідь на питання про моральний вимір філософії. У найзагальнішому вигляді це питання можна виразити наступним чином: чи філософія може бути внутрішнім просвітництвом і

¹⁵ Метафора печери у *Державі* не закінчується спогляданням найвищої ідеї блага, а наказом, щоб філософ повернувся до світу докса і, щоб формував цей світ згідно з ідеєю блага.

¹⁶ Платон. *Держава*, 473D.

¹⁷ К.Р. Поппер, один із найвпливовіших критиків доктрини Платона, зосереджується передусім на виявленні причин, через які ця доктрина на практиці дає плачевні результати, однак не піддає сумніву головної думки Платона, а саме погляду, що філософ не повинен утримуватися від ангажування у справи практичні, що не означає, що повинен прагнути до влади. Вже Кант звертав увагу на те, що влада знищує свободу думки, а отже несумісна з філософією.

залишатися закритою до зовнішньої сфери приватності, чи повинна звертатися до зовнішніх у відношенні до суб'єкта предметів, стаючи в такий спосіб комунікаційним знанням, однак втрачаючи по дорозі можливість вникнути у внутрішній світ суб'єкта. Ця альтернатива зводиться до розрізнення між егалітарною (аристотелівською) і елітарною (платонівською) моделлю філософії. Введене Аристотелем розрізнення між практичною та теоретичною філософією означає певного роду реабілітацію чистої теорії, а з другого боку звільняє практичну діяльність від претензій теоретиків. Однак це аристотелівське розрізнення виявляється проведеним не *ad hoc*, а це означає, що його метою не є відділення теорії від практики. Це розрізнення у свою чергу впливає з онтологічних поглядів Аристотеля, зокрема, з поділу на предмети нерухомі/незмінні (ці у свою чергу діляться на подільні й неподільні) та рухомі/змінні (серед яких Аристотель розрізняє ті, що урухомлюються зсередини, й ті, що урухомлюються ззовні). Те, що нерухоме й незмінне, Аристотель припорядковує математиці, а предмети рухомі та змінні припорядковує або природничим наукам (предмети, що урухомлюються внутрішньо), або практичній теорії (те, що урухомлюється ззовні, є витвором людей). Те, що Аристотель не сумнівається у можливості побудови теорії людської діяльності, не схиляє його однак повернутися до платонівської теорії єдності теорії та практики. Для Аристотеля світ практики не допускає теорії такого рівня точності, як математичні чи фізичні теорії — діяння завжди має одиничний характер і навіть, коли б ми могли пізнати загальну ідею блага (у платонівському сенсі), то вона б нам у практичній діяльності не дуже допомогла.

Для історії європейської філософії виявилось важливим також аристотелівське визначення того, що незмін-

не й нерухоме. Нерухомі й незмінні предмети не є для Арістотеля тим самим, що існуючі незалежно від речей ідеї. Якщо Арістотель визначає філософію як науку про причини та підстави *того, що є*, то здається природним, що ця наука має стосуватися також перших причин і підстав — у протилежному випадку питання про причини вело б до регресу в нескінченність. Арістотель і філософію ділить на першу філософію, яка стосується першпричин, та другу філософію (фізику, до якої включає також психологію як науку про душу), що стосується того, що існує завдяки цим першим причинам. Сама ж перша причина (і тут виявляється спорідненість арістотелізму з платонізмом) мусить бути непорушна й незмінна, оскільки не існує нічого, що могло б її привести в рух¹⁸. Проте слід пам'ятати, що в Арістотеля знаходимо двоякого роду розуміння того, чим є буття і чим у зв'язку з цим є перша філософія. Окрім визначення буття як першої причини, як нерухомо-рухомого, у Арістотеля з'являється також інше визначення, що його не вдається погодити з вищенаведеним. У *Метафізиці* Арістотель пише: "Існує наука, що досліджує буття як таке та суттєві атрибути, які його супроводжують. Це не є котрась із так званих конкретних наук, бо жодна з цих наук не досліджує загально буття як такого, а виокремлює якусь частину буття та досліджує її властивості, як, наприклад, науки математичні"¹⁹. Буття як таке тут є чимось нерухомо-незмінним в іншому сенсі, ніж неру-

¹⁸ У пізнішій християнській філософії арістотелівська першопричина називається "нерухомим рушієм" і ототожнюється з особистісним Богом. Оту першопричину Арістотель деколи визначає як "те, що боже", тому першу філософію називає також теологією. Див.: В. Markiewicz, *Od filozofow jonskich do Pascala*. Wybor tekstow, Warszawa 1999, s. 58.

¹⁹ Aristoteles, *Metafizyka*. Warszawa 1983, s. 71.

хомо-рухоме, воно є квінтесенцією всіх одиничних речей та існує виокремлено від них у сенсі методу мовлення про це²⁰.

Існує також тісний зв'язок між теорією буття й теорією пізнання. Уже у платонівській філософії неможливо відділити онтологічні погляди від епістемологічних, а метафора печери є однаковою мірою викладом науки про ідеї та методи пізнання ідеї. Для Платона найпервиннішою ідеєю є ідея блага. І це завдяки їй здійснюється пізнання. “Отже, якщо говорити про те — читаємо в *Державі*, — що здається мені, то мені здається так, що на вершині світу думки сяє ідея Блага і дуже важко її углядіти, але хто її добачить, той виміркує, що вона є причиною всього, що слухне й гарне, що у видимому світі походить від неї світло й його господь, а у світі думки панує вона і породжує істину й розум, і що її мусить побачити той, хто поступає розумно у приватному чи громадському житті”²¹. Завдяки ідеї блага стає можливим людське пізнання, ця ідея є початком, однаково — як кожного буття, так і кожного мислення.

Критика платонівської онтології, здійснена також Арістотелем, торкається однаковою мірою як того, що існує, так і способу, що ним буття пізнається. Арістотель зробив назку закидів на адресу платонівського вчення про ідеї, в тому числі той, що мовлення про ідеї

²⁰ Оті два способи розуміння буття як такого лягла в підстави пізнішого поділу на *metaphisica specialis* (філософська теологія) та *metaphisica generalis* — онтологія. Це розрізнення стало також причиною суперечки про те, котра із дисциплін є нарядною відносно другої: чи теологія як наука про Бога, який створив усі речі, чи онтологія як наука про Бога як буття. Див.: W. Domaniewski, *Katolicka teoria moralnosci*, Kraków 1928, s. 60.

²¹ Platon, *Panstwo*, 517b-c

як принципи речей не має сенсу при засновку, що ідеї ці існують цілковито незалежно від речей. Арістотелеві йдеться не про пізнання принципів задля них самих, а про пізнання предметів, що існують завдяки цим принципам, а отже про пояснення (через принципи) емпіричних речей. Для Арістотеля принципи залишаються виключно знаряддями рефлексії, що не супроводжуються екзистенцією, не залежною від того, що вони мають пояснювати. Таким чином, на думку Арістотеля, помилка Платона полягала у прагненні пояснювати світ *докса* так, що світ *докса* ставав через ці принципи непояснювальним. Однак це була аргументація *sensu stricte* епістемологічна, а не онтологічна²².

У свою чергу арістотелізм виходить із переконання, що у зовнішньому світі можна знайти принаймні пункти зачеплення для пізнання того, що істинне. Тому всі філософські школи, що вибудовують пізнання на тому, що розум зазнає через чуття, залишаються в руслі течії, започаткованої Арістотелем. Однак відмінність між платонізмом і арістотелізмом все-таки не є аж така різною, як могло б здаватися: врешті-решт Арістотель так само приймає існування чогось, що приблизно відповідає платонівським ідеям, тобто існування незмінної сутності речей, та відрізняється від Платона лише у питанні, де оті незмінні сутності містяться. Тому варто погодитись, що традиція пояснювати видимий світ через постульований невидимий, бере початок від Платона, а суперечка [між ними] стосується не того, чи правильним є такого роду пояснення, а питання, з чого це пояснення має розпочинатися. Для платонізму істотним є переконання, що справжню сутність речей слід шука-

²² Див.: A. Pieper, *Dobro*, в: *Filozofia. Podstawowe pytania*, pod red. E. Martensa i H. Schnadelbacha, Warszawa 1995, s. 300-302.

ти в самому мисленні, яке становить достатню підставу для пізнання істини. Арістотелізм також прагне відкрити світ, схований за доступною чуттям дійсністю, однак цю дійсність трактує як матеріал, з якого застосуванням відповідного методу можна виабстрагувати істину²³.

Одним із прикладів, що показує відмінність між платонізмом і арістотелізмом, є докази існування Бога. Докази, якими намагаються показати існування Бога на підставі самого поняття досконалої істоти, перебувають у платонівській течії. Декарт доводить, що поняття Бога не можна почерпнути з досвіду. Це означає, що людина приходить на світ із “вродженою ідеєю”, яка є гарантією істинності того, що представляється в розумі. Близькими до аргументації Декарта є також докази Августина й Ансельма²⁴. У свою чергу космологічні аргументи (в тому числі ті, що звертаються до арістотелівського ланцюга причин) спираються на існування випадкових і скінченних речей та доводять існування Бога на підставі внутрішнього досвіду²⁵. Схожі відмінності можна простежити у середньовічній суперечці про універсалиї: реалізм слід зарахувати до платонізму, а номіналізм — до арістотелізму.

Онтологія пов'язана з теорією пізнання також іншим, менш безпосереднім способом — через піддавання сумніву можливість відрізнити істину від хиби. Цей сумнів з'являється у формі онтологічної проблеми вже у Платона, де набирає вигляду розрізнення між *enisteme* і *докса*, проте детального аналітичного вигляду на-

²³ W. Krajewski, *Prawa nauki. Przegląd zagadnień metodologicznych i filozoficznych*, Warszawa 1998, s.181

²⁴ Див.: J.L.Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw astnieniu Boga*, Warszawa 1997, s.53 наст.

²⁵ J.L.Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw astnieniu Boga*, Warszawa 1997, s.105 наст.

бирає лише в межах скептичних шкіл, одна з яких опанувала на певний час Академію Платона. Можна висунути тезу, що поява скептицизму саме в Академії є не випадковою — натиск скептичної аргументації змушує повернутися всередину з метою знайти підставу пізнання. Платон зняв проблему розрізнення між хибою та істиною, ввівши поняття *анамнезіс*, проте достатньо було усунути це поняття, як проблема поверталась, змушуючи замінити напіврелігійну теорію анамнезу переконливішою аргументацією. Задовільне вирішення подав лише Августин: “Хто ж сумнівається у тому, що живе і пам’ятає, розуміє та хоче, мислить і формулює судження? Адже якщо навіть сумнівається, то живе; якщо сумнівається, то пам’ятає, що сумнівається; якщо сумнівається, то знає, що сумнівається; якщо сумнівається, то хоче впевнитися; якщо сумнівається, то знає, що не знає; якщо сумнівається, то судить, що не повинен поспішно згоджуватися. Можна в усьому сумніватися, але в таких актах ніхто не повинен сумніватись”²⁶.

Започаткований Декартом поворот до менталістської філософії полягав не стільки в заміні *dubito* на *cogito*, скільки у цілковитому відкиданні августиніанських теологічних рамок і оперті *cogito* виключно на самому собі. Це потягнуло за собою потребу змінити визначення поняття метафізики²⁷. Після виступу Декарта вона вже могла бути не наукою про буття як таке, а першою частиною філософської системи, що мала охоплювати “принципи людського пізнання”. Таким чином, проблема, поставлена й розв’язана в теорії анамнезу Платоном і наново поставлена скептиками, довела до замі-

²⁶ Sw. Augustyn, *O Trojce Swietej*, в: Sw. Augustyn, *O panstwie Bozym. Przeciw poganom ksiaga XXII*, Warszawa 1977, 10.

²⁷ Див. примітку ⁸ на стор. 17.

ни теорії буття, з якої виросла, тим, що у XIX столітті стали називати теорією пізнання²⁸.

Проте, розташування епістемології як першої філософії на місці онтології, потягнуло за собою ряд нових труднощів. З точки зору здорового глузду було очевидним, що природа існує не залежно від суб'єкта й не дозволяє визначити закони, що їх мала б дотримуватися. Для метафізики в новому розумінні цього слова це означало необхідність розрізнити буття саме в собі та речі такі, якими ми їх досвідчуємо. На практиці це означало необхідність відкинути будь-які висловлення про душу, про проблему безсмертя, про людську свободу (волі), про цілісний характер світу, про існування Бога та про самого Бога.

Онтологи деколи робили менталістам закид у зведенні філософії до психології та редукції будь-яких питань про буття до проблем свідомості. Закид редукціонізму відродився враз із виникненням філософії мови, котра зрештою і сама галасливо заявляла, що є в стані звести традиційні філософські дисципліни до лінгвістичних проблем²⁹. Однак, подібно як Декарт і Кант не випустили з поля зору онтологічних проблем, намагаючись, передусім, відповісти на питання, пов'язані з цими проблемами, так і в лінгвістичній філософії з'являються всі традиційні філософські течії: платонізм, аристотелізм, скептицизм, критицизм і т.п. Філософія мови в кінцевому підсумку виявляється спробою вирішити поставлені [ще] Парменідом проблеми, що впливають із розмірковувань про буття як таке. Вітгенштайн лише усві-

²⁸ Див.: А.С. Crombie, *Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy*, Warszawa 1994, s.18.

²⁹ Наприклад, назва знаменитої роботи Р. Карнапа звучала: *Die Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (Подолання метафізики логічним аналізом мови (1931)

домив (подібно як до нього Декарт і Кант стосовно джерел пізнання), що без критики мови неможливо ствердити, чи світ, що його ми визнаємо істинним, дійсно є таким³⁰.

Так само можна потрактувати всю науку Нового часу — як практичне здійснення платонівського ідеалу пояснювати видимий світ через світ невидимий. В історії науки можна помітити також зворотний вплив: розвиток наукових, передусім фізичних, теорій схилив філософів робити спроби їх пояснення. Чи не найпоказовішим успіхом платонівської моделі пояснення світу була ньютонівська теорія гравітації, яка у свою чергу спонукала Канта до спроби пояснити можливість виникнення теорій цього роду. Питанням, що на нього Кант намагався відповісти у *Критиці чистого розуму*, була проблема, викликана теорією Ньютона, а саме: як можливе достовірне знання (чисте природниче знання). Для Канта не підлягало сумніву, що введені Ньютоном фізичні величини (матеріальна точка і далекодійні сили) існують насправді, пояснення вимагало лише питання, звідки ми про це знаємо. Кант вирішив цю проблему в дусі Платона, стверджуючи, що істинне не можна схопити за допомогою чуттів, бо чуття дають знання лише про зовнішній світ. Але теорія Ньютона спиралась не на спостереження зовнішнього світу, а на узагальнення більш ранніх теорій. Тож Кант ствердив, що знання про світ ми маємо у певному сенсі носити в собі, а пізнання полягає лише в поясненні й уточненні уже відомого.

³⁰ Див.: J. Wolenski, *Anglojęzyczna (anglosaska, analityczna) i kontynentalna?*, в: *Dylematy filozofii*, pod red. D. Probućkiej, Warszawa 1999, s. 9 i nast.

Можна висунути також тезу, що вплив філософії Платона на всю філософську та наукову традицію Європи не впливав виключно з факту, що суть платонізму становить намагання пояснити світ спостережуваних чуттями речей через постульований світ недоступних чуттям предметів. Досократівська філософія також пояснювала чуттєво спостережувані явища тим, чого чуття були не в стані помічати, але будучи послідовним, слід погодитися, що цього типу пояснення лежить у природі міфологічного й релігійного мислення. Нічого особливого не являє собою також всюдисущий в Академії Платона дух критицизму, що його Поппер вважає одним із найсерйозніших досягнень грецької філософії. Цей дух критицизму панував у Греції задовго до Платона, платонізм же впливав на європейську філософію найсильніше тоді, коли цю філософію опанував християнський світогляд, який за своєю природою наперед виключав будь-які форми критики, скерованої проти тих чи інших філософських доктрин. Набагато важливішим здається те, що, незважаючи на дефінітивний відрив ідей від емпіричного світу, в дійсності філософія Платона містить дві, тісно взаємопов'язані й взаємопроникаючі течії, що здаються на перший погляд протилежними. А.О. Лавджой називає ці течії “потойбічністю” (*otherworldliness*) та “посейбічністю” (*this-worldliness*)³¹. Проте, особливий характер філософії Платона не визначає той факт, що оту “потойбічність” і “посейбічність” можна відділити одну від одної, а той факт, що незважаючи на їх явну протилежність, обидві ці течії залишаються ніби двома сторонами однієї речі, вони прямують до тієї ж мети, до якої прямує вся європейська філософія, себто до кращого розуміння світу. У

³¹ Див.: А.О. Lovejoy, *Wielki lancuch bytu*, Warszawa 1999, s. 29.

більш ранній філософії основний принцип пояснення світу впливав із самого цього світу і, незважаючи на свій надчуттєвий характер, зберігав певний вид спорідненості з цим світом. Лише філософія Платона повністю показала, що можливо говорити про принципи речей без звертання до самих цих речей, причому сенсом існування цих принципів і їх пізнання залишався світ *докса*. Платон зумів найчіткіше схопити суть проблематики, що з'являється після прийняття передумов, що лежать біля основ європейської традиції мислення (що не означає, що не їх не піддають сумніву) — таких, як засновок про пізнаваність світу, існування постійних принципів, до яких стосуються окремі події, раціональності і т.п. Заслуга Платона полягає не в конкретних розв'язаннях, сила впливу яких обмежувалася Академією Платона, а в формулюванні проблеми так, що її суть ставала очевидною. Платон створив щось на зразок найзагальнішої схеми філософування, схеми, яку можна було, щоправда, розвивати і перетворювати у малоістотних деталях, та яка у своїх загальних рисах залишалася незмінною. Оскільки ця схема була онтологічною, охоплюючою все існуюче, тому не повинно дивувати, що в неї можна вмістити все створене філософією аж до кінця XIX століття.

ФІЛОСОФІЯ ВІДНОСНО ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Говорячи про європейську ідентичність, слід розуміти, що проблема ідентифікації, принаймні зараз, не є проблемою філософською *sensu stricte* [у стисломому сенсі – лат.], становлячи радше предмет суперечок, які точаться на шпальтах популярних тижневиків і газет, і рідко стає темою виступів видатних сучасних мислителів. Діється так головним чином тому, що у розпочатому зараз процесі об'єднання Європи вирішальну роль почали відігравати економічні та політичні аспекти; аспекти культури виявились відсунутими на другий, а то й третій — план.

Тут варто навести слова Конрада Аденауера, який ствердив, що „підставою єдності Європи є ідея християнської спільноти, європейської цивілізації та культури”. У контексті вираженого [Конрадом] Аденауером погляду знаменним здається висловлення колишнього голови Європейської Комісії Д. Делорса: „якщо Європа не матиме своєї душі, культурно не самовизначиться, то не буде Європою. А якщо буде спільнотою лише політичною чи економічною, то абсолютно не виконає свого завдання”. Не важко зауважити суттєву різницю між двома цими висловами: у першому з них проблему культурної єдності подано як постулат, певний вид програми, яку необхідно реалізувати в майбутньому, а у вислові Д. Делорса культурну єдність потрактовано більше як певний вид уже наявної загрози, а сам цей вислів можна інтерпретувати як пересторогу від занедбання проблеми культурної самоідентифікації.

Завдання, що постають зараз перед сучасними суспільствами та державами, не легші, ніж ті, що поставали перед європейцями на початках інтеграції. Зараз Європа змушена впоратись із процесом глобалізації економіки та культури, наростаючими націоналістичними тенденціями та комерціалізацією, і водночас — зберегти свою ідентичність. Саме з цієї причини філософія культури опиняється в особливій ситуації, бо від цієї дисципліни більше, ніж від будь-якої іншої, залежить вироблення теоретичних основ, на які можна було б оперти процес зміцнення почуття приналежності до спільної культурної традиції. Проте, аби ситуація, в якій опинилася філософія культури, стала достатньо прозорою, виявляється необхідним уточнити кілька основних термінів і усталити методологічні позиції. У сьогоднішній роботі я намагатимусь передусім звернути увагу на проблеми, пов'язані з поняттям „культура” та „філософія культури”. При цьому я виходитиму з передумови, що поняття культурної ідентичності — це одне з основних (якщо взагалі не основне) поняття, без визначення якого філософська рефлексія над культурою не є в стані зрозуміти процеси, що виникають зараз у рамках європейської культури, не є також в стані задовільнити практичні вимоги, про які йшлося вище.

Проблема точного використання терміна „культура” впливає з факту, що сам цей термін став зараз одним із найпривабливіших культуротворчих понять і часто вживається в різних значенневих відтінках, охоплюючи і культуру як таку (тобто певну теоретичну множину специфічно людських витворів, становлячи, таким чином, протилежність поняття „натура”), і окремі конкретні культури. У другому випадку слід пам'ятати,

що „культура” може відноситися до сфер більшого чи меншого рівня загальності: говорячи про європейську культуру, ми мовчки закладаємо наявність багатьох культур, від яких європейська культура відрізняється деякими, характерними тільки для неї рисами; говорячи ж про європейські культури, скажімо національні чи притаманні окремим історичним епохам, закладаємо, однаково — як існування певних особливих рис, що відрізняють ці культури одна від одної, так і існування рис спільних, завдяки яким можливим є використання терміна „європейські культури”. У даній роботі поняття „культура” вживатиметься лише в другому значенні, тобто означатиме конкретну, наявну тут і тепер культуру, що відрізняється від інших культур, можлива для визначення через вказування відмінностей і подібностей відносно тих же інших культур, а не через визначення її опозиції до природи.

Багатозначним виявляється також поняття „філософії культури”. Адже поняття культури не належало до основних філософських понять аж до кінця XIX ст., а популярність, якої воно набуло на початку XX ст., та ренесанс цієї популярності, з яким маємо справу зараз, це ще не доказ того, що філософія культури не є лише своєрідною інтелектуальною модою і, що її можна легко відрізнити від інших наук про культуру. Головна проблема пов’язана з фактом, що жодна рефлексія над культурою не може обмежитися розмірковуваннями лише суто теоретичними, а мусить звернутися до досвіду. Тому одне із найважливіших завдань філософії культури (якщо вона прагне стати повноправною філософською дисципліною), це визначення не стільки свого предмета, скільки власного характеру та власного місця в рамках широко трактованої науки про культуру і, передусім — усталення завдань щодо культури, які

вона повинна подолати. Твердження, що філософія культури має виконати визначені завдання, що є, таким чином галуззю, яка у певному сенсі свідомо впливає на свій предмет, можливо, на перший погляд не здається очевидним, однак впливає з факту, що філософія культури є серед іншого критикою, а кожна критика за визначенням прагне до оцінювання, що у свою чергу природним чином впливає на різноманітні форми культуротворчої діяльності.

У такий спосіб трактованій філософії культури одним із основних є питання: чи можна у підході до культурних форм життя свідомо відмовитися від оцінювання? Це питання поєднується з іншим питанням, не менш актуальним: чи потрібне взагалі поняття культури як такої, тобто — надрядне щодо поняття культури як конкретного втілення певного способу існування людини у матеріальному та духовному світі, чи можна без такого поняття обійтися і зупинитися на твердженні про наявність культурної багатоманітності? Причому тут не йдеться виключно про абстрактне розуміння культури, завдяки якому можна досліджувати та описувати різні культури, не будучи приреченим на перебування в межах, визначених самою культурою, до якої сам же й належиш. Або, інакше кажучи, надрядне поняття культури може виконувати й описову функцію — бути засобом, що уможливорює розуміння інших культур (це було б глибше і повніше розуміння, ніж саме лиш „вчування в культуру”), і функції певної ідеальної моделі культури.

Уже хоча б із цього погляду зв'язок між філософією культури (що розуміється як спроба знайти відповідь на вищенаведені питання) та формуванням і майбутньою еволюцією почуття приналежності до спільної європей-

ської традиції — здається очевидним. Діється так тому, що поняття Європи чи європейської ідентичності теж є свого роду ідеєю, програмою певної наддержавної, наднаціональної і надконфесійної спільноти, а значить також певною формою культури. Європа як ідея стає таким чином предметом філософської дискусії нарівні з іншими формами культури (можна сумніватися, чи вдасться говорити про Європу як про своєрідну культурну цілість, однак неможливо заперечити, що фактом є існування Європи як ідеї).

У цьому місці варто звернути увагу на думку, висловлену Флоріаном Знанецьким, що стосується, правда, пізнання як такого, але є суттєвою також для пізнання культури. На думку Ф. Знанецького кожен предмет людського пізнання, починаючи від творів природи й закінчуючи символами у вузькому традиційному значенні цього слова, — це завжди витвір людської активності, це чийсь предмет. Це означає, що неможливо зрозуміти щось, що не міститься в межах визначеного культурного тла: кожен вид мисленого дослідження зумовлюється сукупністю символів, зрозумілих для окресленої групи людей, які поділяють спільні цінності й уявлення. У свою чергу, з цього спостереження випливає, що, розпізнаючи й перетворюючи предмети, які творять культуру, закладаємо наявність у них певного онтологічного статусу, що випливає з їхньої символічної, мисленнєвої природи. Тому було б непорозумінням визнавати тезу, що культуру (чи культури) можна трактувати як фактичну, голу дійсність. Можна, правда, припускати, що культура є чимось існуючим об'єктивно, незалежно від суб'єкта, який прагне її зрозуміти, проте всілякий опис є вже трактуванням предмета в його символічному, залежному від суб'єкта характері.

З цих доволі очевидних істин для філософії культури випливає, що вона не є галуззю, суттєво відмінною від інших ділянок пізнання, включно з наукою. Філософія культури з цього метамовного погляду не є опозицією не тільки щодо інших філософських дисциплін, але й також щодо природничих наук, предмет яких також можна пізнавально схоплювати тільки як символ певної об'єктивної дійсності. Природничі науки та філософія, в тому числі і філософія культури, не тільки не утворюють таким чином одна відносно одної пару протилежностей, але враз із багатьма іншими взаємодіючими елементами становить певну цілість, окреслювану назвою культури. Тому філософська критика культури так само є частиною цієї ж культури, незалежно від того, які наслідки випливають із неї для почуття культурної єдності європейців, вона не є чимось, що можна розглядати у відриві від інших процесів, що виникають у культурі.

Між європейською філософією та культурою існує також іншого роду зв'язок, що на нього звернув увагу Е. Гуссерль. На думку Гуссерля, Європа народилася з філософії, а точніше — зі стародавньої філософської традиції Греції. Принципова різниця між європейською цивілізацією та іншими цивілізаціями, старшими від неї, наприклад китайською чи індійською, полягає, за Гуссерлем, у відмінності в постановці питань. У той час, як Китай чи Індія зосереджувались на питанні „як?“, тобто запитували, як діяти, щоб досягти мети, у Греції питали не тільки „як?“, але й „чому?“. У питанні ж „чому?“ міститься також питання про сутність речі, про те, чим дана річ є без огляду на свою мету, задля якої служить. Отже європейська філософія питає і про те, яким є явище, людина, нація чи суспільство, і про те

— чим є явище, нація чи суспільство. Цей особливий вид постановки питань Гуссерль вважає вирішальним у відмінності Європи від інших частин світу і в тяглоті її самоідентифікації, незважаючи на історичну та географічну мінливість.

А якщо завдяки теоретичному мисленню на отому найвищому рівні загальності змінився спосіб буття людини в світі, тоді здається, що зауваги Гуссерля щодо функції філософії у формуванні європейської ідентичності можна віднести також до функції, що її філософія має виконати свідомо як філософія культури. Зрештою погляди Гуссерля щодо культури слід визнати конститутивними також із точки зору формування сучасної ідентичності Європи. Адже Гуссерль, подібно до Гайдегера, побоювався практизації та партизації європейської культури і застерігав від неї. Оскільки європейська культура — наскрізь інтелектуальна й філософська, то поширюваний у Європі практицизм, який велить поцінювати тільки те, що безпосередньо корисне, є для європейської культури чимось чужим, суперечним із нею, є для цієї культури загрозою.

З точки зору наявного стану європейської культури та викликів, на які ця культура (і філософська рефлексія над культурою) мусить відповісти, погляди Гуссерля слід визнати слухними тільки частково. Оминаючи факт, що Європа не стала жертвою практицизму й натуралізму у такій мірі, як цього сподівався Гуссерль, зауважмо, що по суті справи жодне знання: ні знання „практичне”, що стосується технічних можливостей діяння в світі, ні знання „теоретичне” — не є цілковито невинними. Адже знання уможлиблює панування над світом, а європейська культура за своєю природою експансивна: прямує не лише до понятійного вияснення дійсності, але й до панування над нею. Це стосується не

тільки фізичної дійсності, але такою ж мірою дійсності суспільної та культурної: Європа віками нищила всілякі відмінності в межах як себе самої, так і інших культур. „Європоцентризм, — пише Б. Скарга, — залишається нашим гріхом далі, ми не позбулися переконання, що це ми маємо монополію на найповнішу істину, тому наша домінація над світом є цілком обґрунтована. (...) Панування над усім політичним і соціальним життям — це панування не лише над інституціональною організацією, внутрішньою і зовнішньою політикою і т.д., це також панування над способами мислення, поглядами громадян, культурною творчістю, одне слово — над цілокупністю духовного життя, це інтелектуальне й духовне рабство.”

Проте якщо, як зауважив Л. Колаковський, „тенденції до монополізації містяться в лоні європейської культури” так само, як здатність цієї культури постійно подавати себе критичній авторефлексії, тоді однією з основних функцій філософії культури є (принаймні, повинно бути) відкривання тенденцій (що набирають різних форм) до монополізації і самої себе, і свого культурного оточення. Подібну думку висловив теж Є. Кміта, який оту практичну функцію (не тільки зрештою філософії культури, а й усіх гуманітарних наук) називає *суспільно-регулятивною*. Метою, якій на його думку має служити філософія культури, є розпізнавання „всілякого типу обумовленостей конкретних суспільних діянь”, бо тільки таким чином вона буде в стані виявляти шановані досі мовчки цінності і визначати правила їх досягання.

Однак, слід пам'ятати, що філософська критика не є лише формою захисту культури від прихованих у ній самій загрозливих тенденцій. Адже філософія культури проблематизує не тільки те, що для європейської

культури становить потенційну загрозу, але робить проблему також із існування самої цієї культури, що розуміється як деяка загальна єдність. Ця критика стосується також європейської ідентичності і з погляду цієї ж ідентичності є настільки важливою, що легко знаходить факти, які промовляють проти її існування. Вона передусім вказує, що вже пошук індивідуальної ідентичності виявляється достатньо важким - порівняно з труднощами, пов'язаними із самовизначенням індивідуума, знаходження спільного знаменника для національної, етнічної, мовної, політичної, релігійної і т.д. більшості здається завданням невикональним. Наводиться також аргумент, що ідея ідентичності на рівні більш загальному, ніж рівень індивіда, приносила дотепер більше шкоди, ніж користі, була джерелом воєн, етнічних чисток і колоніальних завоювань. Ідея культурної ідентичності стає ще сумнівнішою перед лицем зростаючої обізнаності з іншими культурами, а також зростаючого знання про не завжди славу минувшину європейської культури.

Усвідомлення кризи філософії й цивілізації, що супроводжує філософську рефлексію вже три століття, здається в даний момент присутнє сильніше, ніж будь-коли, можливо, ще тому, що питання про ідентичність — як в індивідуальній площині, так і в площині всієї культури, стало важчим, ніж досі. Проте, оскільки не так сама криза, як її усвідомлення має величезний, якщо не вирішальний, вплив на перебіг суспільних і політичних процесів, тому філософське осмислення культури не тільки може, але й повинно вести до такого формування свідомості власної ідентичності у вищезгаданих двох площинах, аби постульований Ж. Деррідою кінець культури, гуманізму, відтак людяності

в її культурно обумовленому, європейському розумінні — не виявився самосповнюваним пророцтвом.

Однак, із другого боку слід обдумати наслідки, пов'язані з можливою відмовою від поняття культурної ідентичності. Адже здається, що відкидання цієї ідеї становило б не тільки загрозу для економічної та політичної інтеграції Європи, але передусім було б запереченням суб'єктності людини: культурна ідентичність — це в кінцевому підсумку вид почуття, притаманного індивідам, спільна впевненість не тільки у приналежності до певної наднаціональної спільноти, але й у прийнятті спільних, наднаціональних і над релігійних цінностей. Мало того, оскільки будь-яка критика культури також належить до культури, тому ствердження, що вдається відрізнити те, що для культури корисне, від того, що в ній проблемне — є в певному сенсі також обертанням проти культури. У світлі цих зауваг здається обґрунтованою теза, що критика європейської ідентичності — це ще невід'ємна складова процесу формування цієї ідентичності, подібно як позитивне прагнення до її визначення.

Слід також згадати про різного роду так звані *проекти* культури, що останніми роками пропонуються філософією постмодернізму. Як зауважує Б. Трухлінська, „проект” — це улюблене слово постмодерністів та їх прихильників, яке, безперечно, протиставляється колись також модній „моделі”. Незважаючи на позірну привабливість постмодерністських „проектів” (яка виникає великою мірою завдяки неясності самого їх поняття), здається, що всілякі проголошувані філософією „проекти” чи „моделі” культури, незалежно від того, відмовляються вони від поняття ідентичності, чи силкуються знайти для нього якісь підстави — є програмами утопійними. Незважаючи на те, що поняття ідентичності здається для філософії культури

таким же принциповим, як, наприклад, поняття раціональності для теорії пізнання, та однак все, що може зробити стосовно кризи ідентичності філософія культури — це зупинитися на критичному аналізі ідеї ідентичності. Наявність певного роду зворотного зв'язку між формульованими філософами поглядами на культуру та свідомістю індивідів, здається справді питанням безсумнівним, проте це не означає, що філософія в стані довільно моделювати спосіб самоідентифікації індивідів з культурною традицією. Якщо старається це робити, тоді перестає бути філософією, а стає частиною тієї чи іншої політичної доктрини.

Тому слід визнати доцільним (і за це мають взятися саме філософи) ще й послідовне розрізнення значення поняття ідентичності як підстави визначених проектів (при цьому не має значення, чи ці проекти реалізуються в сфері політики, філософії, мистецтва чи будь-якої іншої) від значення цього поняття як поняття теоретичного, що служить для опису об'єктивної суспільної та культурної дійсності. У цьому другому випадку філософія культури теж не може відірватися від дійсності (й заперечити, що входить разом із нею в різні двосторонні зв'язки, бо поступаючи так, стала б також видом утопії), однак не може трактувати ідеї ідентичності як реалізованої без огляду на абсолютну цінність. У протилежному разі ця філософія мусить потрапити у конфлікт з іншою фундаментальною, якщо не найвищою, цінністю європейської культури, а саме — з ідеєю об'єктивної істини. Оскільки, як я намагався показати, істина як цінність становить підставу відмінності європейської культури від інших культур, тому спроба збудувати чергові культурні та суспільні утопії остаточно потрапила б у конфлікт з метою, задля якої ці утопії було збудовано.

ФІЛОСОФІЯ ЄВРОПЕЙСЬКА І НАЦІОНАЛЬНА

Проблему відношення національних філософій та загальноєвропейських філософських течій можна аналізувати у двох площинах: діахронічній (яка враховує ступінь диференціації європейської філософії в історичному просторі на національні філософії) та синхронічній (де найважливішим здається визначення, наскільки філософія повинна мати індивідуальний характер — і в індивідуальному, і в національному сенсі), а наскільки повинна бути цариною універсальною, наднаціональною, себто такою, якими зараз є точні науки). Здається ймовірним, що між цими двома площинами виникає тісна залежність, яка проявляється у визначенні самої філософії: остання розуміється тут більше як культурний факт, ніж як спосіб рефлексії. Діється так тому, що від відповіді на питання про піддатливість різних течій філософії на мінливість, обумовлену різною національною приналежністю індивідів, що займаються нею, залежатиме відповідь на питання, чим філософія була в історії до цієї пори і чим повинна бути у майбутньому, якщо не хоче втратити своєї окремішності відносно інших дисциплін. Можливе вирішення цього питання може слугувати також виправданням того чи іншого способу культивування філософії.

Проте у теперішніх розмірковуваннях я не намагаюся послідовно дотримуватися розрізнення на синхронне та діахронне схоплення проблеми залежності між європейськими філософськими напрямками та національними філософіями. Виходжу з засновку, що послідовне розрізнення цих двох площин недоцільне з огляду на кінцеву мету роботи, якою є спроба

відповісти на питання: чи існує зв'язок між двома головними напрямками європейської філософії та національними відмінами філософії? Приймаючи, що незалежно від мови та загальної філософської культури, що панує в даній мові та конститує цю мову, існує принципова спільність проблем і способів доходження до їх розв'язку, я старатимусь водночас показати, що існує ряд чинників, як зовнішніх у відношенні до філософії, так і внутрішньо-філософських — які полегшують, або утруднюють диференціювання європейської філософії в залежності від національності, в межах якої вона культивується.

Найперш варто замислитись над проблемою значення понять *європейська філософія* і *національна філософія*. Отож мовлення про національну філософію чи філософії має сенс лише тоді, коли можна вказати опозицію, через яку термін „національна філософія” набирає би значення. По суті саме такий автономний характер має багато основних філософських категорій: [наприклад] мовлення про реалізм має сенс лише тоді, коли реалізм можна віднести до ідеалізму, подібно є і з такими парами категорій, як матеріалізм-спіритуалізм, раціоналізм-емпіризм і т.п. Випадок з поняттям національної філософії виглядає складніше, оскільки опозицію тут, як видно, складають два поняття: поняття європейської філософії, що надає певний загальний сенс поняттю національної філософії як такої, а також факт, що можна говорити одночасно і про національну філософію, і про національні філософії.

Говорячи про європейські національні філософії, слід пам'ятати, що поділ європейської філософії на поокремі течії та на національні філософії, має не лише умовний, але й передусім метафілософський характер, а відтак перебуває у тісній залежності від індивідуальних

переконань того, хто цей поділ робить, не меншою мірою, ніж будь-який інший філософський погляд. Відносно простіше вирішити проблему класифікації філософського доробку Європи на напрямки філософії: цей поділ загалом у своїх головних начерках повсюдно приймається як неunikне спрощення, без якого була б неможлива орієнтація ні в історії філософії, ні тим більше в її сучасності. (Причому знаменно, що цей поділ є витвором істориків філософії, а випадки свідомого творення нових течій і надавання їм окремих назв, є дуже рідкісними). Якщо що-небудь є тут проблематичним, то єдино приналежність філософів до тієї чи іншої течії, оскільки приналежність ця не завжди буває постійною протягом усього періоду творчості даного філософа, а крім того окремі філософи часто не бажають, щоб їх залічували до якогось філософського напрямку (наприклад, Сартр опирався включенню його до екзистенціалістів, відомим є також вислів старого Маркса, що він не марксист).

Набагато суперечливішими здаються поділи на філософії національні. Хоча вирази на кшталт німецька філософія, італійська філософія, польська філософія і т.д. на перший погляд не викликають спротиву, однак при спробі з'ясувати специфіку кожної з цих філософій, натрапляємо на принципову проблему: що таке (якщо щось таке взагалі є) європейська філософія? Питання, чи філософський доробок Європи є чимось фундаментальним, що не тільки переростає відмінності окремих національних філософій, а й лежить біля їх основ, постає як суттєве не лише з огляду на можливість сформулювати задовільну дефініцію поняття національна філософія, але також (а може, якраз передусім) з уваги на проблему європейської ідентичності і європейської традиції.

Поняття „національна філософія” можна, крім того, розуміти подвійно: або як певну локальну відміну філософії як такої, а відтак як спосіб культивування філософії, зумовлений мовою, і певний (важкий для точного схоплення) інтелектуальний клімат розмірковувань, або як мислительне зусилля, метою якого є задоволення актуальних потреб, що їх на філософуючого індивіда накладає ситуація, в якій опинилося суспільство, з яким індивід себе ідентифікує. Дивлячись із цієї перспективи, поділ на філософії національні та філософію як таку (чи також європейську філософію, адже тоді проблема набирає чисто мовного характеру) виглядає відносно просто: достатньо відділити погляди суттєві єдино для вузької національної групи від т.зв. традиційних філософських проблем. Однак цей поділ розв’язує проблему тільки на вигляд, оскільки вимагає редефініції поняття філософії, а й навіть впровадження двох паралельних дефініцій, одна з яких охоплює європейську філософію, а друга відноситься до всіх тих поглядів, які не цікавлять нікого, крім індивідів, які належать до визначеної національної спільноти, та й то тільки тоді, коли це зацікавлення стосується власне національних питань. Здається, філософію такого роду мають на увазі всі ті, хто вважає філософією творчість, скажімо, К. Норвіда чи С. Бжозовського.

Окремого розгляду в контексті відношення між головними течіями філософії вимагало б питання поділу краєвиду європейського континенту на „центр” (до якого належало б зарахувати Німеччину, Францію, Англію, Іспанію, Італію і, може, ще декілька менших країн) та філософську „периферію”. У віднесенні до історії філософії цей поділ був би еквівалентний географічному поділу, натомість у наш час мав би

символічний характер, що ніскільки не мусило б зменшувати його виразність. Остання проявляється не тільки через напрям інтелектуального впливу з центру на периферію, але й становить свого роду небезпечну моду — небезпечну тому, що вона імплікує негативне оцінювання всього, що виявляється розміщеним на периферіях, та позитивне оцінювання того, що виникає в центрі, без огляду на справжню вартість поокремих витворів філософської рефлексії.

Очевидним врешті здається твердження, що одним із найважливіших чинників, вирішальних для виділення національних філософій, є мова. Незважаючи на його очевидність, можна висунути тезу, що мова впливає на відмінність філософій, культивованих у різних країнах не стільки у безпосередній спосіб, скільки через факт, що біля витоків національних філософій можна дошукатися окремих шкіл, заснованих філософами, які вносили самостійний і творчий вклад у розвиток філософської рефлексії. Погляди, висловлені однією мовою, іншою мовою передаються як правило в дуже обмеженому обсязі, і кожна спроба їх перекласти іншою мовою з необхідністю стає далекойдучою інтерпретацією. Значення цього факту зростає, якщо мову потрактувати ширше, ніж звичайно, включаючи у її визначення також якийсь індивідуальний спосіб міркування, тобто щось на кшталт методу доходження до висновку, властивого для конкретного творця і його витвору. Такого роду школа має шанс перетворитися у мислительну течію тільки за умови, що погляди, представлені її родоначальником, є не тільки новими і відкриттєвими, але й передусім важко піддаються раціональній критиці. Відбити ж таку критику завжди можна, довільно прийнявши визначені засновки. У такій ситуації сфера впливу твореної в такий спосіб

філософії виходить за межі мови, в якій ця філософія виникла, у протилежному випадку вона є в стані впливати лише на тих, для кого мова не становить непрохідного бар'єру.

Говорячи про європейську філософію, не можна не згадати проблему ідентичності Європи, трактованої як певний культурний універсум. Ця ідентичність, подібно як ідентичність всієї європейської філософії, здається зараз опиняється під щораз більшим знаком запитання, і то зовсім не тому, що визначена географічними критеріями просторова локалізація Європи вже давно не перетинається з Європою, що розуміється як цілість символічних змістів. Говорячи про ідентичність Європи, по суті маємо на увазі її відрубність від інших регіонів світу чи кіл культури і, здається, те саме можна сказати про європейську філософію. Іншими словами, цю філософію можна виокремити як європейську через віднесення її до позаєвропейських філософій лише за передумови, що й ці позаєвропейські філософії трактуватимемо умовно, причому, однаково — як в опозиції до поняття європейської філософії, так і при виконанні класифікацій в лоні всього того, що ми погодимося не включати до європейської традиції.

Визначення європейської філософії через віднесення її до філософії позаєвропейської (напр., орієнтальної) викликає однак застереження щонайменше подвійного роду: *по-перше*, неясно, чи європейську філософію можна трактувати як феномен, пов'язаний з Європою як певним культурним колом; а *по-друге* (і це по суті центральна проблема цих розмірковувань) — слід усталити, чи говорити про європейську філософію без доокреслення її національного характеру, не буде надмірним спрощенням. Так сформульована проблема, у свою чергу, пов'язується з питанням ідентичності

європейської культури відносно її локальних національних формацій. Інакше кажучи, йдеться про те, чи існує одна Європа і одна європейська філософія, чи в межах змістів, що їх зазвичай зараховують до Європи (і європейської філософії) можна виокремити менші цілості, які у відношенні до символічного стержня „європейськості” (якщо такий вдалося б визначити) виявляли б більше відмінностей, ніж подібностей.

Здається, що виокремлення в Європі (що розуміється як певний символічний пласт ідей) менших компактних структур, які слабо (у кращому випадку) пов'язані з рештою, можливе за передумови, що Європа (у розумінні множини символічних змістів) є не що інше, як довільний теоретичний конструкт. Такої думки є серед інших Д. Деланті, який, спираючись на історичні дані, показує, в який спосіб Європа підтримує свою ідентичність в опозиції до свого оточення, розміщуючи свій центр або у басейні Середземного моря, або на півночі та окреслюючи сенс власної окремішності спершу до ісламу, а потім до східного християнського православ'я. З цієї точки зору сумніви викликає, у свою чергу, проблема європейської традиції, що розуміється як певна культурна спадщина, наявна постать якої дозволяє (у певному сенсі природно та спонтанно) нашаровування матеріального та символічного доробку чергових поколінь. Згідно з таким конструктивістським схопленням ідеї Європи поряд існують ніби дві Європи: Європа як певний теоретичний конструкт (самою ж Європою і винайдений з метою символічно відділити себе від свого зовнішнього оточення), а також Європа як справжня якість, однаково — як у символічному, так і в матеріальному вимірі, що становить (а в кожному разі — повинна становити) об'єкт наукових досліджень і усталень.

Однак, у свою чергу, розуміння Європи як певного теоретичного конструкту викликає сумніви, якщо до поняття Європи захочемо включити ще європейську філософію. На перший погляд теза про існування європейської філософської традиції теж спирається на слабкий ґрунт, однак ближчий аналіз показує, що знайти певні підстави європейської традиції філософування набагато легше, ніж знайти підстави для тези про існування європейської філософської традиції як такої. Незважаючи на різноманітність доктрин, напрямків, течій і мов філософського дискурсу, у європейській філософії, здається, існує якась принципова структура сенсу, надбудована на ключових поняттях, витворених філософією стародавньої Греції. Про існування такої структури свідчить факт, що європейську філософію неможливо тлумачити, не звертаючись до грецької традиції, і саме з цього погляду правомірно твердити, що грецька філософія сформувала європейську парадигму.

Проте, з іншого боку, було б перебільшенням стверджувати, що на формування цієї європейської парадигми впливала тільки грецька філософія і ніяка інша: можна вказати національні філософії, що значним чином впливали на філософію, трактовану як спільний доробок філософів. З усією певністю такою філософією є (принаймні донедавна була) філософія німецька. Важко дати просту відповідь на питання, що є вирішальним для специфіки цієї філософії на тлі інших національних філософій, проте, здається, не підлягає сумніву, що ця філософія є чимось більшим, ніж тільки множиною поглядів, виголошених індивідами німецької національності, тобто множиною проблем і пропозицій їх вирішення, що не могли б з'явитися ніде інде поза німецьким мовним простором. Німецька

філософія, як я її тут розумію,— це передусім певна філософська категорія, яку можна визначити за допомогою понять, що виявляються неадекватними для визначення поглядів, що не належать до цієї філософії. Таку думку висловлює сучасний французький філософ Г. Арвон, який, звертаючись до Ніцше, пише: “Зводьте свої міста поблизу Везувія, радить Заратустра своїм учням”, підкреслюючи в такий спосіб еруптивний і вулканічний характер, який годиться надати думці, що не фальсифікує сама себе. Саме ота неперервана цілість підземних натисків і дислокацій, ота неустанна воля, що прямує без огляду на ціну до провалля, незважаючи на небезпеку, до якої така вперта рішучість могла б вести, становить особливу рису німецької філософії. (...) Можна сказати, що в кожному німецькому філософі дримає Емпедокл, який вирішив за всяку ціну протистояти вулканові істини та інстинктивному прагненню кинутися в нього. Надзвичайна інспіруюча сила німецької філософії пов’язана, безперечно, з цим пристрасним, яке ні з чим не рахується, пошуком істини, що її вона розміщує у сфері абсолюту.” Згідно з цим трактуванням німецьку філософію як філософську категорію слід розуміти як будівництво запобіжників від цілковитого кидання у прірву, до чого веде безоглядна німецька послідовність. Ці запобіжники, у свою чергу — ніщо інше, як конструкції, зведені розумом, що боїться потрапити в ірраціональність.

Слід звернути увагу, що, окреслюючи специфіку німецької філософії, Г. Арвон вказує на безоглядну німецьку послідовність, яка проте безсумніву не є філософською категорією, а в кожному разі не є категорією, яку можна визначити на ґрунті самої філософії. Тут ми підходимо до питання: чи між німецькою філософією та німецьким духом існує свого

роду зворотний зв'язок? Причому це питання вочевидь не можна розв'язати, адже неможливо вирішити, чи дух німецької філософії має первинний характер, є самобутньою основою „німецькості”, чи цей дух (безоглядна німецька послідовність якого є тільки одним із елементів) впливає з чогось іще глибшого, з якоїсь іще первиннішої основи, яку шукати належало б, може, саме у філософії. Це питання не можна вирішити й тому, що у тій же Німеччині, Франції, Англії чи Італії філософська традиція (чи традиція філософування) формувалась століттями, а зв'язок між філософією та процесами, що виникали у суспільствах названих країн був настільки тісним, що спроба визначити те, що було більш, а що — менш первинним, розминалося б з метою. Проте між актуальною політичною ситуацією та ситуацією філософії виникає настільки тісний зворотний зв'язок, що важко вирішити, що у довшій часовій перспективі має вирішальну цінність: філософські ідеї для політичних подій, чи ці події для філософії. Труїзмом буде нагадування, що комуністичні революції ХХ століття були б неможливі без створених філософами ідей, проте не буде вже трюїзмом постановка питання: чи ці самі ідеї не становлять зародка революцій, тобто чи революція, до якої веде розвиток суспільно-політичної ситуації, не починається з витворення ідеології і, чи ця ідеологія не є по суті витвором зовнішньої, позафілософської ситуації? Зрештою, навіть без викликання революції філософія намагається визначати умови співіснування держав і націй, які пов'язували б це співіснування з потребою виробити норми і визначити цінності, які б це співіснування уможлилювали.

Таке суто прагматичне завдання філософії існує також і зараз, і воно стосується не тільки однієї Європи

(хоча з уваги на етнічне та культурне розмаїття і в самій Європі це завдання ще не завершене). “Потрібно, — як писав З. Бжезінський, — ширше, спільне для всього світу, розуміння сенсу політики, тобто умов співзалежності людства. Просування далі у бік такого розумування вимагає прикласти зусилля до визначення властивих меж (морального в остаточній інстанції характеру) внутрішніх і міжнародних аспірацій”.

У свою чергу серед отих позафілософських процесів на першому місці слід назвати різномірність політичних ситуацій, яким у минулому підпорядковувалися нації. З цього погляду повчальним є порівняння німецької та польської філософії: саме особливий характер політичної ситуації Польщі справив, що серед поляків ніколи не сформувалося філософське чуття. Як пише С. Бартнік, поляки одвіку успадковують (може крім історіософії) нехіль до філософських систем і до мислительних теорій за дивним винятком математики, логіки і методології, до яких багато-хто хотів би сьогодні у філософії втекти. Безсумніву той особливий збіг позафілософських обставин справив, що в Польщі ситуація філософії зараз є набагато гірша, ніж у країнах Західної Європи: читається небагато філософських праць, та й самих філософських публікацій (трактати, статті, коментарі, рецензії тощо) з'являється відносно мало (хоча в даний момент ситуація виразно покращується у порівнянні з періодом до 1989 року). У свою чергу недобір філософських публікацій впливає з невеликої потреби в них, що видно зокрема у менш-більш популярних тижневиках, які не хочуть публікувати філософських праць, виходячи з засновку, що вони не знайдуть читачів.

Незважаючи на те, що, наскільки мені відомо, немає порівняльних досліджень, присвячених цій проблемі, з

великою ймовірністю можна сказати, що ситуація виглядає подібно у всіх посткомуністичних країнах, які зараз політично й економічно трансформуються.

Говорячи про європейську філософію (не вирішуючи при цьому питання, чи це має бути філософія універсальна, чи правомірно було б, принаймні у віднесенні до сучасної філософії, відрізнити філософію європейську від американської) неможливо не згадати про емпіричні науки та їх вплив на філософію, а також на поточне відношення до неї. Вплив цей не завжди набирає вигляду спихання філософії на узбіччя інтелектуального життя точними науками. Деколи ця залежність може набрати форми взагалі протилежної: в ситуації, коли рівень актуально культивованої філософії є високим, розвиток точних наук може сприяти розвитку філософського мислення (і навпаки — низький рівень філософії може вести до того, що суспільна свідомість зосереджується головню на точних науках). Однак не тільки суспільна філософська свідомість залежить від типу взаємодії між філософією та наукою, оскільки в ситуації швидкого розвитку точних наук доходить до переконання (а воно торкається, однаково — і науковців, і самих філософів), що будь-що, що має автентичну пізнавальну цінність у наших інтелектуальних заходах, має її настільки, наскільки наближається до моделі експериментальних або дедуктивних наук. Згідно з такого роду розумінням філософії, ця дисципліна мусить або припинити своє існування і бути витісненою науковим мисленням, або перетворитися в методологію наук, підпорядковуючись загальним вимогам науковості.

Для сьогоднішніх роздумів цей статистичний спосіб розуміння філософії важливий із двох точок зору. *Перше*, філософія, будучи однією з багатьох наукових

дисциплін і звужуючи свої компетенції до дослідження мови та методів інших наук, втрачає можливість існування як багатоманітність, обумовлена локальною відмінністю мислення: ніхто врешті-решт не намагатиметься довести, що можливим є сенсовне проведення розрізнення між європейською фізикою та її національними представленнями. Проте існує *другий* і важливіший аспект сцієнтистського редукціонізму — цей редукціонізм визволяє опір з боку тих, хто не погоджується відмовитися від традиційного способу культивування філософії тільки тому, що традиційне філософування не виконує вимог науковості, а цей опір може вести до надмірного браку довіри до всього, що виявляє ознаки раціональності. Філософія тоді починає трактуватись як дискурсивний, але незважаючи ні на що — програмно суб'єктивний, спосіб вираження погляду на світ.

Проте виражати погляд на світ через філософію у такому розумінні — це ніщо інше, як конституювання філософії себе самою в оперті на особливий вид цінності, що звичайно пов'язуються з філософією. А ці цінності, їх ієрархія та спосіб оцінювання залежать, із точки зору вибудовуваних філософією (у такому розумінні) конструкцій, від культурних та соціальних відмінностей не менше, ніж від індивідуальних уподобань окремих філософів. З цього погляду здається малоімовірним, щоб постмодерністська філософія могла виникнути й розвинутися де-інде, ніж у Франції, де уподобання до зовнішньої форми беруть гору над турботою про внутрішні змісти.

В добу глобалізації, що охоплює також філософію, виникає необхідність встановити (хоча б тимчасово): чи опозиція між філософіями національними та філософією європейською (чи європейськими філософсь-

кими напрямками), це щось корисне для філософії чи навпаки — непотрібний баласт, що утруднює обмін поглядів між мислителями, які послуговуються різними мовами? Безперечно, національний характер різних філософських шкіл і доктрин був би для філософії небажаним тоді, коли б виявилось, що різноманітність локальних способів філософування, загалом, для результатів філософської рефлексії немає ніякого значення, себто незалежно від локальних традицій (у тому числі мовних) філософи доходять до принципово тотожних висновків. Натомість проблематичним є власне те, чи ота різноманітність справді не має значення.

З такою ситуацією маємо справу у випадку, коли філософія розуміється як логіка, адже відомо, що між середньовічною християнською логікою та логікою індійською виникає лише різниця у вираженні тих самих змістів. Якщо ми визнаємо філософію наукою, тоді зовнішнім симптомом її науковості може бути власне піддатливість на перетворення в національну. У цьому місці варто навести слова Ю. Бохенського, який в історії філософії вирізняє три періоди, в яких філософію трактували як науку і як науку її можна потрактувати також з точки зору сучасних критеріїв науковості. Для Бохенського наукою є лише аналітична філософія, а в історії філософії можна вирізнити три (приблизно сторічні) періоди її бурхливого розвитку та проміжні між ними тисячолітні періоди занепаду. До періодів бурхливого розвитку філософії Бохенський зачисляє філософію аристотелівську та стоїцичну (III-IV ст. до н.е.), середньовічну схоластичну логіку (XIII-XIV ст.), а також сучасну (тобто XX ст.) аналітичну філософію. Після кожного з цих періодів наступав тривалий період, коли філософи ставились до аналізу мови явно вороже.

Проте не здається, щоб філософія Арістотеля, схоластична чи тим більше сучасна аналітична, були напрямками, що розвивалися б інакше, залежно від країни походження їх філософів. Філософія Арістотеля і стоїків може збуджувати чи не найбільші сумніви, та вони виглядають необґрунтованими у світлі того факту, що те, що до наших часів акцептується і визнається найвищим досягненням грецької філософії, є саме грецька логіка. Нелегкою виявляється також окреслити національні, просторові та змістові рамки аналітичної філософії. Це означає, що в періоди зростання науковості філософії та підпорядкування її тим самим вимогам, яким підпорядковуються точні науки, класифікація на напрямки, що охоплюють всю європейську філософію, та окремі національні філософії є неясною і більш проблематичною, ніж у періоди, що їх Ю. Бохенський був схильний вважати періодами кризи філософії.

Але з іншого боку національне забарвлення філософії, можливо, є чимось таким, без чого вона втрачає свою ідентичність, перестає бути пошуком істини, що впливає з потреби зрозуміти світ ідентифікованого та всіх інших індивідів, незалежно від епохи і кола культури. З цієї точки зору сучасна професіоналізація філософії була б для цієї дисципліни шкідливим явищем. Як зауважує Б. Скарга, філософія сьогодні культивується професійно, з проходженням різних рівнів наукової кар'єри, як в інших дисциплінах, менш чи більш амбіційно, але ніщо не вказує на те, щоб цей вид кар'єри визначав інший спосіб життя. Тимчасом філософія, ще від своїх зачатків у стародавній Греції, коли з'явилися основні філософські поняття, аж до ХХ ст., розумілась як щось наскрізь індивідуальне, як особистий досвід зусилля пошуку істини. "Філософія, — пише Ю. Доманський про грецьку філософію, — є

між іншим постійним прагненням і нескінченним процесом. Прагнучи до своєї мети — мудрості, ніколи її не досягає. Ще Гуссерль писав, що філософське пізнання світу творить не тільки нові результати особливого роду, але й людську орієнтацію, яку незабаром інтегрує в решту практичного життя”. У свою чергу для Ясперса про істинність даної філософської доктрини свідчить ментальність і спосіб життя філософа.

Кажучи про стародавню грецьку філософію, ми часто забуваємо, що ця філософія була саме грецькою, а її виникнення не було можливе ніде-інде поза Грецією. Може це означало, що філософія у грецькому розумінні (себто як постановка питань, незважаючи на можливість знайти остаточну відповідь, а не свідоме звужування сфери пошуків до проблем, які можна вирішити науковим методом) становить специфіку європейської філософії. Філософія, що розуміється індивідуально (як постановка проблем, що є дійсними проблемами, для того, хто їх формулює), з цього погляду здається приреченою як на одиничний, так і на національний індивідуалізм. Дивлячись із цієї перспективи, криза філософії науки, що її деколи називають кризою всієї філософії, належало б вважати не ознакою кризи філософії у традиційному розумінні, а ознакою подолання цієї кризи.

ФІЛОСОФІЯ В ЖИТТІ

Проблема взаємозв'язків між філософією практичною (однаково — як тією, що прямує до наукового пізнавального прогресу, так і тою, що розуміється як певна чисто життєва справність) та філософією шкільною виступає зараз як особливо цікава та виразна з огляду на вплетену в історію філософії ситуацію, у „замітанні слідів” якої полягають традиційні спори між філософськими школами. Серед філософів з різними родоводами насправді ще досі не запанував цілковитий і вічний консенсус у питаннях, що відрізняють ці родоводи, однак ці філософи організовуються навколо певних спільних комплексів проблем, співпрацюючи між собою, а традиційні спори між *школами* сьогодні справляють враження застарілих. Крім того, ми всі непорівнянно більшою мірою, ніж коли-небудь залежимо від наукового поступу, який, незважаючи на те, що у віднесенні до об'єктивних проблем матеріального оточення людини, залишається незамінним — відчужує індивіда і показує йому це відчуження в особливо різкий спосіб.

Таким чином, з одного боку енергія філософського середовища не витрачається на нескінченні суперечки та спроби зміцнити протилежні позиції, а з другого боку технологічний поступ звільнив сучасні суспільства Заходу від постійної турботи про фізичне виживання, оживляючи зацікавлення філософськими проблемами. Проте ця ситуація виявила одночасно розбіжність (якщо не сказати прірву) між філософськими проблемами з точки зору індивіда та проблемами філософії як академічної галузі. Немає ніякого сумніву в тому, що філософія як академічний предмет та філософія як метод знаходження відповіді на болісні для індивіда питання

— не співпадають одне з одним; ті особи, які шукають у філософії вирішення певних проблем відчують цей факт як розчарування.

Зацікавлення філософськими проблемами, що проявляється у зацікавленні академічною філософією (а також неминучому розчаруванні), здається, виникає з потреби знайти відповідь на значно глибші з точки зору індивіда питання, ніж ті, над розв'язанням яких працюють філософи. Ці питання стосуються найпринциповішого питання — сенсу життя, а факт, що вони взагалі з'являються, свідчить про серйозний дефіцит цього сенсу. Філософія як академічна дисципліна на питання про сенс життя відповісти вочевидь не може (хоча, може, щоправда не для всіх, сама стати сенсом життя). Зате може говорити про свої компетенції та їх межі, не чекаючи, що про них її запитають безпосередньо.

Зацікавлення філософськими проблемами, набираючи вигляду зацікавлення філософією як науковою дисципліною, вводить професійних філософів радше у клопіт, що впливає з переконання, що філософія становить, як це представив Габермас, частину *наукової культури експертів*. У науково-технічній культурі філософія не може бути альтернативою науці, а щоб цією альтернативою не бути, сама мусить задовільняти науковим вимогам, що й робить її знову справою експертів. Окрім цього, філософія як професія далі має високий суспільний престиж, а в повсякденній уяві функціонує як синонім чогось особливо абстрактного, важкого й доступного лише нечисленним утаємниченим. Цей стереотип додатково утруднює філософам знаходження мови, що була б зрозумілою для не-філософів.

З іншого боку, не підлягає сумніву, що певні елементи доробку *наукової культури експертів*, у т.ч. зокрема елементи філософії, з більшим чи меншим запізненням

потрапляють у *поточний обіг*, маніфестуючись у зростаючому серед громадськості зацікавленні філософією. Тому буде перебільшенням твердити, що немає зв'язку між філософією академічною та повсякденним досвідом — цей зв'язок, щоправда, має неформальний вигляд, але якщо існує, то є доказом, що певний вид зв'язку між філософією, культивованою в університетах, і філософською потребою буденного життя, все-таки існує. З точки зору навчання філософії виявляється важливим, натомість, питання, чи цей зв'язок має характер неформальний через необхідність, чи впливає лише з небажання філософів взяти на себе відповідальність за ясне відділення того, що є філософією, від того, що навіть при найкращій волі бути нею не може і не є.

Однак, всупереч тому, що може здаватись на перший погляд, вищезазначена розбіжність, а також контекст, в якому вона перебігає, створює свого роду шанс певного роду порозуміння. Це порозуміння може виявитись результативним, як здається, лише за умови, що філософські середовища візьмуть на себе добровільний труд говорити про філософію і зроблять цей труд одним із основних обов'язків *професійної* філософії. Адже, незважаючи на велику кількість публікацій, присвячених філософії, усвідомлення потреби популяризації філософії як дисципліни знання, надалі слід оцінити ще як дуже незначне. Переважна більшість видань, що з'являються на ринку, виглядають як написані з почуття обов'язку помножити знання, *докласти свою цеглинку*, заповнити прогалину в ознайомленні з тим чи іншим предметом і т.п., а книжок, присвячених виключно популяризації, не враховуючи підручників, з'являється дуже мало, якщо вони взагалі з'являються.

Разом з тим, присутність філософії в житті не закінчується хибним досвідом, що, мовляв, ця сфера є чи

повинна бути здатною розв'язувати проблеми, пов'язані з браком сенсу життя. Насправді часто можна зустрітися з поглядом, згідно з яким філософія, з уваги на свій особливий характер, не має нічого спільного зі справами повсякденного життя, і з неї для практики цього життя нічого впливати не може. Однак цей погляд можна утримати лише при дуже вузькому розумінні філософії, і він вочевидь суперечить історичним фактам. Навіть така відірвана від практичного застосування галузь, як епістемологія³², виявляє все-таки дуже серйозні впливи на політичне життя.³³ Ігнорування цього факту не призведе до того, що філософські ідеї (які хай там що народилися у головах філософів), перестануть формувати дійсність. Доктрина неспроможності будь-якої філософії, здається, таким чином, хибною, а заперечує її хоча б спостереження, що вона впливає на розізолювання філософського середовища від реального життя.

Отже, зв'язок між філософією як *сферою експертів* та практичним життям існує, хоч і має інший характер, ніж це схильні [вважати] дилетанти. Причому зовсім не очевидно, чи не є цей зв'язок глибшим за той, що існує між філософією як дисципліною знання та навчанням філософії в школі. Адже це навчання зосереджується майже виключно на класичних текстах, тобто на історії філософії, загалом не беручи до уваги ні історичного контексту, в якому ці тексти з'являлися (вплив реальних ситуацій на діяльність філософів), ні можливого впливу філософської думки на суспільну дійсність. Це

³² Г'юм висловив переконання, що його міркування є настільки ж важливі і з практичної точки зору, що читачі не пам'ятають про них довше, ніж годину.

³³ Див.: К. Р. Popper, *Droga do wiedzy*, Warszawa 1998, s. 14.

веде до загальної переконаності, що філософія фактично в жоден спосіб не пов'язана з життям, і через це для пересічної людини вона є щонайбільше екзотичною та дивакуватою цікавинкою.

Існує нарешті третя можливість, що погоджує дві вищезазначені точки зору — подивитись на філософію як на дисципліну, що навчається (в обов'язковому порядку) в школі. Наскільки очевидним є те, що філософія не може відігравати роль психологічної терапії, яка протидіє браку сенсу життя, настільки вказування на її переможний вплив на суспільне життя може вивільнити потребу самоосвіти шляхом студіювання філософських текстів. Тут важливим є сам вираз *самоосвіта*: він означає віднесення здобутого знання до самого себе. Тому здається доцільним, щоб ті, хто навчає філософії, усвідомлювали ту особливу функцію останньої і щоб, що найважливіше, змогли навчати філософії так, щоб у нічиє самовіднесення не втручатись.

Зі сказаного випливає, що навчання філософії в школі не достатньо враховує *практичний* чи життєвий вимір цієї філософії³⁴. З одного боку, не робиться достатнього акценту на усвідомлення, чим є філософія і де закінчуються її компетенції, а з другого – не звертається увага на безсумнівний вплив філософської думки на суспільне та політичне життя, що у свою чергу могло б спричинитися до розв'язання іншого стереотипу – уявлення філософії як дисципліни, що в принципі пересічній людині непотрібна. Зосередження виключно на інтерпретації класичних текстів унеможлиблює на шкільному рівні перетворення філософії у вихідний пункт для то-

³⁴ На недостатність навчання філософії шляхом аналізу класичних текстів звертав увагу серед ін. К.Р. Поппер. Див.: К. R. Popper, *Droga do wiedzy...*, op. cit., s. 354.

го, що у вищеподаному світлі я назвав самоосвітою, і що повинно виявлятися у вмінні відносити здобуване знання до самого себе. Формування вміння відносити філософське знання до самого себе, а не до читаних авторів, ця одна з основних цілей освіти, здається (в ширшій перспективі) є одним із найкращих способів зменшити дистанцію, що ділить філософію експертів від поточного уявлення філософії.

ФІЛОСОФСЬКЕ МИСЛЕННЯ

Дивлячись на філософію як на мистецтво культивувати певного виду діяльність, слід запитати: чим є ця діяльність — у чому полягає філософування? Відповідь, що філософування полягає у розв'язуванні певного роду проблем, які називають філософськими проблемами, не може задовольняти тому, що по суті справи, це — тавтологія, що повторює в означенні питання, на яке ми силкувалися відповісти. Цього типу відповідь одразу ж ставить наступні питання: що таке філософські проблеми? в який спосіб їхній особливий характер справляє, що філософія відрізняється від того, що не є філософією, одним словом — створює більше проблем, ніж їх розв'язує? Це ствердження у контексті нинішньої праці є важливим, оскільки більшість спроб визначити філософію виходить саме з окреслення характеру філософських проблем³⁵, що робить ці спроби мало цікавими з пізнавальної точки зору. У цій праці я виходжу із засновку, що спроба визначити філософію не позбавлена сенсу за умови, що вона стосується того, чим є філософське мислення, а не предмет філософування, який для визначення сутності філософії не має значення.

Питання про те, що таке філософське мислення, здається простим, однак насправді воно приховує в собі щонайменше кілька проблем, кожна з яких вимагає окремого розгляду. Отож основне питання про те, що таке філософське мислення, зводиться, *по-перше*, до

³⁵ Навіть спроби заперечити філософію поціляють у предмет філософування, а не в характер діяльності, предметом якої є філософська проблема, доказом чого є вітгенштайнівське визначення проблем філософії як псевдопроблем.

питання, що таке мислення взагалі та що таке (або чим може бути) результат мислення (себто розуміння); а, *по-друге*, до питання: чим цей особливий вид філософського мислення й розуміння відрізняється від інших його видів і чи взагалі допустимо виокремлювати філософське мислення й розуміння з-посеред інших форм інтелектуальної діяльності? Метою цієї роботи саме і є спроба дати відповідь на деякі з питань, пов'язаних із проблемою філософського мислення.

Незалежно від того, які критерії ми вважатимемо достатніми для того, щоб відділити філософське мислення від інших форм мислення, не підлягає сумніву, що ці критерії мусять стосуватися сенсу, що становить кінцеву мету кожного мислення. Іншими словами, мислення прямує до відслонення сенсу там, де вважає його присутність важливою з тієї чи іншої точки зору. Чисте споглядання світу, себто позбавлене сенсотворчого вкладу свідомості — неможливе, оскільки таке споглядання було б не спогляданням світу, а набором хаотичних даних, серед яких *суб'єкт споглядання* не відрізняв би нічого, що давало б йому право вважати свої спостереження віддзеркаленням чогось, що заслуговувало б називатися дійсністю. Надавання сенсу відбувається вже на етапі спостережень і, хоча це є основний сенс, сенс, який щойно вимагає опрацювання мисленням, та однак про чисті споглядання говорити неможливо.³⁶

Окреслюючи філософське мислення як пошук сенсу, напрапляємо таким чином на опозицію між сенсом та його відсутністю. Сенс може з'явитися тільки тоді, коли заіснує недобір сенсу і коли цей недобір буде як та-

³⁶ Це багаторазово підкреслював напр. К.Р. Поппер, аргументуючи, що для того аби що-небудь спостерегти (спостерігати), треба спершу знати, що хочеш спостерігати.

кий розпізнаний. Простір, в якому рухається людина, мусить спершу бути *наповнений* пізнавально через окреслення його як недобір сенсу і лише тоді він може стати обшаром, що уможлиблює появу сенсу, який його наповнить. Опозиція між сенсом та недобором сенсу тут не є звичайною опозицією між відомим і невідомим — для філософського мислення невідоме існує ніби за дужками доступної окресленню дійсності, та в принципі не існує як дійсність, що піддається наповненню сенсом. Розпізнання певного фрагмента дійсності як простору, що домагається окреслення (*осенсовлення*) є, таким чином, першим кроком філософського мислення, є етапом будування опозиції між сенсом та його недобором. Відтак філософське мислення не можна звести до пасивного пошуку — воно є первинною діяльністю у відношенні до процесу пізнання — створюванням умов, в яких це пізнання стає можливим. Це мислення полягає не стільки у витворюванні власних предметів, скільки у витворюванні самого себе як суб'єкта, який звертається до того, що пізнаване. Воно не є тим самим, що пізнання, незважаючи на те, що пізнання виростає з нього. Окресленням дійсності як такої, що вимагає пізнання та зрозуміння, воно створює передусім самого себе, оскільки сам акт окреслення дійсності як такої, що вимагає зрозуміння, рівнозначний зі становленням філософського мислення.

Опозиція між відсутністю філософського сенсу, що відкривається в предметі, та сенсом, який цьому предметові треба надати, сягає вочевидь значно глибше, ніж встановлена лінгвістикою опозиція між значенням та відсутністю значення. Ота лінгвістична опозиція стосується виключно знака, значення якого існує виключно в силу довільного вирішення, *первинної домовленості*.

Проте філософське мислення є не називанням, не усталенням сенсу, а його пошуком. Філософське мислення існує єдино в опозиції між сенсом і недобором сенсу, є можливістю й, одночасно — певного роду наказом знайти цей сенс і наповнити простір, що відділяє [все] сенсовне від [усього], що сенсу позбавлене.

Відкриття дійсності як такої, що домагається наповнення сенсом, не є, власне кажучи, відкриттям у справжньому значенні цього слова, проте одночасно не є і довільним творчим актом, який передбачав би підпорядкування дійсності тому, хто цей акт звершує. Діяльність філософського мислення проявляється не стільки у відкритті тих ділянок дійсності, які не мають усталеного сенсу, скільки в усталенні, що вони не мають сенсу. Різниця між відкриттям дійсності та усталенням, що цю дійсність треба довизначити сенсом, є принциповою, адже становить вихідну точку для визначення границь філософського мислення, поза якими це мислення втрачає свою ідентичність. До цієї проблеми я повернусь у дальшій частині цих роздумів.

Я вже згадував, що недобір сенсу, на який натрапляє філософське мислення, це не те саме, що звичайна мовна відсутність сенсу, так зване „логічне безглуздя” (без-сенса). Це логічне безглуздя стосується тільки речень, висловлюваних окресленою мовою, а мова як знаряддя, що служить для вираження сенсу, може бути використана лише тоді, коли певна дійсність уже стала предметом філософської рефлексії. Доки ця дійсність не буде довизначена, доти нічого не можна про неї сказати, а сама мова стає непридатною. З цього випливає, що мова у відношенні до філософського мислення є вторинною: доки немає філософського мислення, немає й умов, у яких мова могла б бути корисною, адже не існує сенсу, що його цією мовою можна було б виразити.

У такий спосіб можна відповісти також на питання про зв'язок між філософським мисленням та інтуїцією, що подекуди становить необхідну умову досягнення пізнавально цінних результатів. Інтуїція мусить скеровуватися на конкретні предмети, які стали цими предметами саме через дію філософського мислення. Допоки це мислення не визначить, що має бути предметом філософської рефлексії, доти інтуїція залишається порожньою і такою ж непридатною, як і мова.

Історію філософії можна розуміти як історію знаходження тих фрагментів дійсності, які філософське мислення не в змозі зробити своїм предметом. Говорячи про дійсність, немає, властиво, потреби виділяти в її межах те, що є і що не є доступним філософській рефлексії: для філософського мислення дійсність існує лише настільки, наскільки є його предметом. Це твердження, вочевидь, немає нічого спільного з онтологією і не стосується буття як такого. Воно стосується виключно тієї риси філософського мислення, яка полягає у підпорядкуванні дійсності власним правилам, у чисто інтенціональному перетворенні цієї дійсності у сферу, що піддається філософській рефлексії. З цієї точки зору філософія має експансивний характер, оскільки її ідентичність залежить не від особливих рис предмета, який є для неї предметом пізнання, а єдино від констатації, що цьому предметові треба надати сенсу.

У зв'язку з проблемою опозиції між сенсом і недобором сенсу постає питання: що саме становить рушійну силу, яка побуджує філософське мислення до встановлення цієї опозиції, а далі — до прикладання зусиль, спрямованих на її ліквідацію? Здається, що на це питання найлегше відповісти, повертаючись до початків західної філософії, себто до моменту, коли філософське мислення відірвалося від мислення міфічного. Назвати

цю подію пориванням з наївною вірою в початок світу недостатньо, щоб збагнути суть філософського мислення. Із сьогоднішньої точки зору багато філософських систем можна окреслити як такі ж недоречні та наївні, як і гомерівські оповідання про завоювання Трої, що пояснюють кожен випадок тією чи іншою аналогічною акцією богів на Олімпі.

Для розуміння відмінності між мисленням у категоріях міфічних та мисленням філософським найсуттєвішим є не ствердження занепаду віри в міфи чи констатація, що віра в науковий метод як спосіб пояснення світу замінила віру в істину міфології. Тут суттєвою є передусім різниця у способі визначення сенсу світу. На противагу до філософських пояснень (у сенсі ранньої космології) міф не відкривав першоначала світу, а накладав його світу, становив витворення сенсу і накладання його (сенсу) на дійсність. Поступ же від мислення міфологічного до філософського полягав не стільки у заміні сенсу надаваного сенсом відкриваним, віднайдуваним у дійсності, скільки у заміні процедури надавання сенсу процедурою, яку можна назвати приписуванням відсутності сенсу, а відтак ствердженням, що щось є незрозумілим. Міф перестав бути допустимою формою пояснення дійсності тому, що в основу нової форми мислення, яка його замінювала, лягло переконання, що спостережуваний недобір сенсу не можна доповнити простим заходом витворення цього сенсу. Інакше кажучи, філософське мислення помічає, що між реальним світом та мисленням як таким не з'являється нічого, що можна було б назвати реляцією подібності і, що філософське мислення, яке виходить із констатації сенсовності світу, пізнає факт його незрозумілості і в результаті унеможливорює спробу дійти до цього сенсу.

Стародавня філософія помітила також, що філософське мислення — це необхідна умова людяності та одночасно — її наслідок. Людина може на цій підставі думати, що вона є людиною і водночас — є людиною саме завдяки тому, що знаходить сенс в оточуючій її дійсності. Теофраст писав: „Алкмеон твердить, що людина відрізняється від інших істот тим, що тільки вона одна мислить, у той час, коли інші істоти, хоч і зазнають відчуттів, але не мислять”.³⁷ Як істота, наділена здатністю мислити, людина бореться за свою людяність із необмеженою та безкрайньою дійсністю, яка може її знищити як людину. Знаходячи у зовнішньому світі сенс, людина зберігає свою окремішність щодо цього світу. Ідучи за словами Теофраста, від інших істот, людина різниться тим, що може боротися за свою окремішність відносно безмежної дійсності.

Філософське мислення — це передусім певного роду завдання, завдання самовіднесення людини до сенсу. Воно є завданням не тільки чисто інтелектуальним, але й також завданням у певному сенсі моральним, що впливає з обов'язку, який людина має щодо самої себе з огляду на сам факт буття людиною. Тут слід підкреслити особливий характер цього обов'язку: це не є повинність у звичному сенсі цього слова, це не є щось, що просто треба чи що належить виконати тому, що невиконання наказу було б підривом якоїсь конкретної моральної норми, але це той вид обов'язку, що і встановлює (чи знаходить) моральні норми, і звершує визначення самого себе. Філософське мислення — це те, що впливає із самої суті людяності та водночас цю людя-

³⁷ Теофраст, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1963, t.I, s.38; див. також. J. Legowicz, *Filozofia starożytnie Grecji i Rzymu*, Warszawa 1968, s. 70.

ність обумовлює, а робить це завдяки тому, що спирається на якусь первиннішу у відношенні до себе якість, а [same] є цією основною якістю, з якої можуть випливати інші (наприклад, моральні) принципи.

Проте здатність філософського мислення знаходити сенси у світі, це лише вступна умова, що уможлиблює прояв філософського мислення як відокремленої від інших форми інтелектуальної діяльності. Для цього мислення сенс не з'являється сам із себе, безпосередньо не є даний, його треба відкрити, знайти шляхом відрізнення його від того, що сенсом не є, або є ним лише з вигляду. Таким чином, філософське мислення передбачає певну процедуру доходження до своїх предметів і процедуру, що уможлиблює визначення, чим є сенс, що становить зміст процесу розуміння. У свою чергу та процедура, що відрізняє філософське мислення від інших форм мислення, не може бути точно визначена, себто не може становити надійного методу, своєрідного рецепту філософування, але, окрім прийняття кількох необхідних передумов, мусить щоразу достосовуватися до предмета, який досліджує. Будь-яка спроба підпорядкувати філософське мислення окресленій методології веде рано чи пізно до виродження і втрати зв'язку з дійсністю. Застосування точного методу тягне за собою зосередження філософії виключно на самій собі. „Є також такі філософи, — писав К.Р. Поппер, — котрі не помічають серйозних, нагальних проблем та, незважаючи на це, вправляються у застосуванні модних методів; їхнє філософування полягає в застосуванні якогось методу чи підходу, а не в пошуку. Вони

заганяють філософію в bagno псевдопроблем та вербальних головоломок (...)"³⁸

Слід звернути увагу, що такі якості, як мораль, пізнання, знання і т.п., щонайбільше можуть впливати з філософського мислення, але не є його необхідною умовою. Адже філософське мислення не ставить цілей, принципово відмінних від тих, до яких прямують інші види мислення, такі як міфічне, релігійне, наукове чи буденне. Мислення як таке прямує до встановлення певного порядку в світі, але цей порядок намагається реалізувати різними шляхами. Я вже згадував про відмінності, що відділяють філософське мислення від міфічного, проте власне кажучи, ніщо не заважає, щоб філософське мислення накладалося на інші його форми та піддавало отримані ним результати власному аналізу. Цього роду накладання різних видів мислення помітне, зокрема, у релігійному мисленні (причому названі форми ніскільки не вичерпують усіх можливих різновидів), про яке Д. Локк писав: „... ці люди [які не послуговуються розумом - В.С.] пускають свої фантазії та улягають вродженим перебільшенням, що доводить їх у релігійній царині до настільки дивних поглядів і таких дивовижних практик, що мисляча людина може тільки вражатися їх шаленством і вважати, що ці речі є надто далекими від того, щоб могли піддаватися великому і мудрому Богу, що він не може не судити, що вони смішні та відразливі для людини з тверезим глуздом”³⁹.

Історія філософії показує, що філософське мислення не знаходить іншої опори, крім самого себе. Проте багато філософів старалося знайти точку опори, яка

³⁸ K. R. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, Warszawa 1999, s. 127-128.

³⁹ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955, s.317.

забезпечила б достовірність результатів філософування. Найзнаменитіша спроба знайти таку точку — причому не стільки завдяки запропонованому розв'язку, скільки через свою поразку — це вочевидь картезіанське прагнення встановити початок пізнання. Правомірним здається твердження, що безпосередньою причиною, через яку *cogito ergo sum* не могло вдатися, був не той факт, що душу враз із усіма наявними в ній змістами хибно прийняли за властиву основу філософування, скільки факт, що мислення (*cogito*) не було для Декарта фактом основним, найпервиннішим і таким, що не вимагає пояснення, а було чимось, що мислячому суб'єктові явилось як очевидне в силу безпосередньої інтуїції. Завдяки інтуїції найпростіші та найочевидніші істини стають аксіомами, з яких застосуванням відповідного методу (дедукції) можна вивести достовірне знання. Суттю картезіанського методу при цьому є не стільки віра в придатність дедукції як методу стисло логічного, скільки віра в те, що завданням методу є встановити початок пізнання, що гарантує правильність результатів.⁴⁰ Проте одночасно філософія Декарта усвідомила залежність пізнаваного предмета від суб'єкта: до Декарта назвою суб'єкта визначали те, що тільки помислене і не існує реально. Для визначення, чим є філософське мислення, відрізнення предмета пізнання від його суб'єкта має значення настільки, що дозволяє усвідомити, що схоп-

⁴⁰ „Отож якщо метод пояснить як слід, як належить послуговуватись інтуїцією інтелекту, щоб не потрапити в помилку протилежну істині та як належить творити дедукцію, щоб дійти до пізнання всього, то здається мені, нічого вже їй не бракує для того, щоб бути повною, оскільки (...) будь-якого знання можна досягти лише за допомогою інтуїції інтелекту або за допомогою розуму”. R. Descartes, *Pravidła kierowania umysłem*, Warszawa 1958, s. 177.

лення дійсності думкою і надання цій дійсності сенсу є можливе тільки щодо суб'єкта, який надає сенс і означає водночас довизначення самого цього суб'єкта.

Філософія — це мистецтво, мистецтво мислення, тому, що немає нічого, що визначало б напрям її розвитку — наскільки мовлення про розвиток філософії взагалі має сенс. Здається, що найвлучніше окреслювали суть філософування (трактованого саме як мистецтво мислення) у древності, незважаючи на те, що таке трактування відносили до цілокупності філософії, що становить результат, закорінення того, чим може бути філософське мислення. Для Арістотеля найбільш важливим знанням, найбільш достойним пошукання, було знання про буття як таке, а відтак знання, що стосується всього, що існує. Філософію, яка прагне досягти знання у цьому розумінні знання Арістотель окреслював назвою теології, бо ж вона стосується божественного знання, недоступного людині безпосередньо. Це знання не тільки належало знайти, але перед роз починанням пошуків належало окреслити, чим це знання повинно бути — саме окреслювання так трактованої філософії було, таким чином, починанням теоретичним. У свою чергу це можна витлумачити як увінчання філософії Арістотеля, себто як фінал шляху, до якого доходить філософія, започаткована тим, що становить її джерело, себто — для Арістотеля — через здивування щодо чудовості всесвіту. Це здивування, проте, є нічим іншим, тільки власне усвідомленням собі, що світ перестав бути зрозумілим: сенс, що його він мав дотепер, виявився злудним і його треба замінити новим сенсом. Пошук цього нового сенсу може проходити на різних рівнях, починаючи з природничих наук та закінчуючи метафізикою, яка знаходить сенс для цілості буття і цим дефінітивно усуває недобір сенсу за „дужки” дійсності.

Схожим чином філософію розуміли й до Арістотеля. Для піфагорійців вона була *приятелькою мудрості*, себто мудрість імплікувала вирішення філософських проблем. З часів Піфагора слово *філософ* почало означати певну пізнавальну форму щодо світу⁴¹, реалізовану згодом найдосконаліше в особі Сократа та пов'язану з *мудрістю*, що розумілась як знання, „яке роз'яснює потемки, розв'язує заплутане, уявляє невідоме, уточнює непевне” (Д. Коллі). Слід підкреслити, що для піфагорійців метою філософії було конструювання адекватної моделі всесвіту, а відтак наповнення доступної їм дійсності сенсом, набутих внаслідок піддавання цієї дійсності логічно-математичному розумуванню. Набуте таким чином знання до тієї міри відходило від знання поточного, отриманого чуттями, що піфагорійці берегли його як езотеричну, мало не релігійну, доктрину, вірячи, що вона пояснює весь світ, включно зі суспільною та політичною дійсністю (що схиляло їх включитися у політичну діяльність: відкриття істинного сенсу світу мало гарантувати панування над ним).⁴²

Прикладів перетворення філософії у зброю боротьби за політичні впливи можна знайти вочевидь багато, а найтрагічніші приклади надало двадцяте століття. Тому надзвичайно суттєвим питанням стає не стільки оцінка потенційної сили, прихованої у філософських ідеях, скільки окреслення чітких меж, за які філософія та фі-

⁴¹ Див.: В. Markiewicz, *Od filozofów jońskich do Pascala*, Warszawa 1999, t. I, s. 22.

⁴² Існує легенда, згідно з якою піфагорійське твердження про ірраціональність кореня деяких чисел розголосив якийсь Гіпастус з Метапону, за що його мали втопити в морі. Обширний аналіз езотеричної математики піфагорійської школи подає К.Р. Поппер; К.Р. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, Warszawa 1999, s. 132 і наст.

лософське мислення не повинні виходити. Здивування світом, яке завжди з'являється там, де було підірвано наявну систему значень, не може бути виправданням для мислення, що старається накидати дійсності сенс, замість того, щоб його у ній шукати. Здається, що межу між філософуванням та міфо-ідеологічною творчістю, що замінює і філософію, і релігію, можна знайти саме там, де закінчується пошук сенсу і де філософ відмовляється від почуття недовизначеності дійсності на користь довільного вирішування того, як цю дійсність слід розуміти. Філософське мислення щонайменш такою ж мірою є процесом відкривання того, що лише вимагає визначення, і відкривання самого сенсу, а порушення рівноваги між цими двома процесами веде до вичерпання філософського мислення, яке стає безкритичним обстоюванням власної філософської секти.

Проте обмеження, що полягає у відмові від спроб надавати сенс дійсності, є не єдиним, якому має підлягати філософське мислення. Таким же важливим (хоч і з інших точок зору) обмеженням є рівень загальності проблем, що становлять зміст філософських розмірковувань. Під *проблемою* тут слід розуміти не тільки ситуацію, витворену констатацією недовизначеності певного фрагменту дійсності, а передусім ситуацію, в якій ця недовизначеність домагається доповнення сенсом. Поняття філософської проблеми імплікує, таким чином, поняття деякого стану напруженості, що з'являється там, де філософське мислення виявляє невизначеність. Саме ствердження, що щось є незрозумілим, ще не є достатньою умовою філософської рефлексії — інші форми мислення також прямують до усунення почуття невпорядкованості світу, що впливає з його незрозумілості. Філософське мислення, крім того, що саме витворює власний предмет вказуванням на його недовиз-

наченість — розташовується щодо цієї проблеми, якщо можна так сказати, у горизонтальному положенні, стає навпроти неї віч-на-віч, зупиняючи всі інші доводи, які могли б спрямувати на цей предмет. Тут не йдеться лише про звичайне пізнання заради самого пізнання, себто про відсутність інших, окрім самого пізнання, цілей філософування. Йдеться про щось значно глибше й можливе для схоплення тільки через сам процес філософського мислення, про щось, що робить із цього мислення рівноправного *партнера* предмета, доокреслюваного сенсом. Дійсність, що відкривається як сфера, позбавлена (відомого) сенсу, спричинює певний вид поглинання суб'єкта пізнання в процесі філософської рефлексії, відізолює його від буття, наявного поза відношенням суб'єкт-предмет⁴³ і створює ситуацію, в якій мислячий суб'єкт не може облишити рефлексію, що довизначає сенс, і не може у довільний момент виразити згоду на тривалу відсутність цього сенсу.

Таким чином, філософське мислення стосується тієї дійсності, до якої безпосередньо відноситься і яка обумовлює його ідентичність саме як філософського мислення. Силкуючись включити у сферу філософської рефлексії предмети, з якими ця рефлексія не перебуває в безпосередньому зв'язку, себто предмети, що не є змістом цієї рефлексії, а якимось чином становлять її ближче чи віддаленіше віднесення, філософське мис-

⁴³ Про предмет пізнання говорити в принципі можна лише з моменту, в який цей предмет стає об'єктом пізнання, себто підлягає довизначенню через знаходження адекватного сенсу. Поняття філософського мислення, як я його розумію в цій роботі, є однак випереджувальною дією у відношенні до акту пізнання тому, що [вона] розпочинається з витворення дозволу на існування дійсності, про яку не відомо нічого, крім того, що вона може стати предметом пізнання.

лення втрачає рівновагу, яку встановило між собою та дійсністю, що домагається до визначення. Ця рівновага виявляється знищеною наявністю предметів, що лежать поза взаємозв'язком між недобором сенсу, [самим] сенсом, який потенціально може бути знайдений та здатністю наповнити простір між недовизначеністю дійсності та її сенсовністю. Навіть якщо у безпосередньому акті мисленого охоплення дійсності немає нічого, що ота безпосередність зв'язку була б в стані збури, то через наявність сенсів, що виходять за межі цієї ситуації — ця ситуація втрачає свою автентичність.

У цьому місці варто розміркувати те, про що я вже згадував вище, і що звичайно вважають рисою, яка відрізняє філософію від науки, а саме: рівень загальності філософських проблем. У філософії останніх десятиріч між собою зустрілися дві позиції щодо рівня узагальнення проблем, якими повинна займатися філософія. Філософи, які виводяться з аналітичної традиції, схильні висловлюватися „за” якомога вужчий спектр проблематики, якою філософії дозволено займатися без потрапляння в пустослів'я, а єдиним обмеженням тут є щонайбільш індивідуальне філософське відчуття, суб'єктивний досвід, що чимось варто займатися. З іншого ж боку, маємо філософію — якщо не системну, то в будь-якому разі таку, що порушує найзагальніші проблеми, що їх в стані перед собою поставити людина. Системно-узагальнювальній філософії часом закидають вихід за межі власної компетенції, творення довільних світоглядів і різних ідеологій, словом того всього, що вище було назване довільним творенням сенсу для дійсності, що є предметом філософування.

Суперечка про ступінь загальності проблем у вищеподаному вигляді здається має також значення для визначення, чим є філософське мислення. Британську

аналітичну філософію називають творенням коментарів до оксфордського словника, проте варто пам'ятати, що принципова філософська позиція, проявом якої є цього роду витворництво, ніскільки не заслуговує легковажного ставлення і впливає зі справжнього зацікавлення проблемою компетенції філософії — проблемою, яка сама є однією з найзагальніших проблем, які філософія може перед собою поставити. Проте, як я вже згадував, проблема загальності філософських проблем не вирішує специфіки філософування і не відрізняє філософського мислення від інших видів мислення. Важко було б також сказати, в чому саме має полягати ота загальність чи особливість, не кажучи вже про необхідність визначати межу, що відділяє загальність та імпліковану нею *філософськість* дискусії від особливості, що імплікує *звичайну* науковість. Важливим є тільки те, що було сказано вище: філософське мислення мусить саме витворити свій власний предмет вказуванням дійсності, що вимагає довизначення сенсом, з чого випливає, що воно не може керуватися жодним точним методом, визначеним природою (шойно окреслюваного) предмета.

Метою філософського мислення у найпервиннішому, психологічному вимірі залишається дійсно заспокоєння не дуже визначеної потреби у пізнанні та почутті безпеки, створюваному передбачуваним оточенням, однак це лише одна, хоча й необхідна, причина, що мотивує філософське мислення. Коли б ішлося виключно про потребу пізнавати світ, тоді філософія нічим не різнилася б від науки, а її проблеми дозволяли б застосовувати наукові дослідницькі процедури. У свою чергу пояснення філософського мислення виключним посиленням на почуття безпеки та до потреби запровадження ладу в навколишній світ справило б, що це мислення перестало б відрізнятися від мислення міфічного, яке

можна окреслити як повернення ладу в довкіллі за допомогою найпростіших доступних способів, себто накиданням цьому оточенню законів, яким воно мусить підпорядковуватись. Це мислення є якістю цілковито відрубною від психічних процесів, які становлять рушійну силу багатьох людських вчинків, що однак не означає, що його таким (зокрема у поточному уявленні про філософію) вважають. Слід зауважити, що особи, не пов'язані з філософією на щодень, часто сприймають її як царину, покликану якраз до того, щоб розв'язувати типово психологічні проблеми, пов'язані, наприклад, із почуттям безсенсу. Тут можна говорити про різницю (чи взагалі провалля), яка відділяє поточне уявлення про філософію від філософії такої, якою вона є, і якою є саме з огляду на суть філософського мислення.⁴⁴

Ця проблема не стосується виключно питання, чи філософське мислення може мати наслідки в практичній, а отже також психологічній сфері життя. З точки зору суті філософського мислення таких наслідків немає, себто вони не існують як складник цього мислення. І, якщо результат філософської рефлексії виявляється істотним з огляду на ту чи іншу практичну мету, то цей факт ніяким чином не впливає з напрямку, в якому рухалась рефлексія. Іншими словами, філософське мислення, подібно як мистецька творчість, проходить незалежно від яких-небудь зовнішніх чинників, таких як

⁴⁴ Е. Мартенс і Г. Шнадельбах говорять про філософське зацікавлення, тобто зацікавлення проблемами, що вважаються у поточній свідомості філософськими, а також про зацікавлення філософією як академічною дисципліною. Філософія як академічна дисципліна у розумінні цих двох авторів не покривається проте тим, що я розумію під філософією в нинішній роботі, а радше з історією філософії. Див.: E. Martens, H. Schnadelbach, *Filozofia. Podstawowe pytania*, Warszawa 1995, s. 42 наст.

економічні, психологічні чи суспільні обумовленості, а якщо входить (уже як сформований *філософський погляд*) у зв'язок із тим, що є зовнішнім відносно нього, то діється так без безпосереднього віднесення до суті філософування. Йдеться натомість про те, чи філософська рефлексія може стосуватися питань, важливих з огляду на їхній практично-життєвий вимір, таких як хоча б питання про сенс життя — не перестаючи бути філософською рефлексією і не заходячи на терен, зарезервованій для інших видів мислення. Отож здається, що може це зробити за умови, що проблема із суттєвим практичним виміром буде потрактована нею відірвано від її [проблеми] значення з огляду на щось інше, ніж вона сама. Філософське мислення мусить ніби відірвати предмет, вплутаний у практичний вимір життя від цього виміру, позбавити його сенсів, які він має з огляду на цей вимір і зробити звичним, відірваним від практичних застосувань предметом філософського мислення. Якщо цього не зробить, тоді з'явиться ризик заперечити самому собі: до суті філософського мислення рівною мірою належить і пошукування сенсу, і відкривання того, що має бути визнане як таке, що вимагає довізначення. Залишити розмірковувану проблему вплутаною у позафілософські виміри означало б, що ця проблема вже має сенс і, що цим сенсом є саме ота її вплутаність.

Усталення моменту, в який філософське мислення бере свій початок, буває відносно легкою справою і впливало з відрізнення цього мислення від інших форм мислення, зокрема мислення практичного, міфічного та наукового. (Окремою проблемою є встановлення відмінностей між філософським мисленням та мистецькою творчістю, яку також можна окреслити як певного роду до визначення дійсності сенсом. Ця проблема, однак, виходить за рамки цієї роботи.) Для розумін-

ня, що таке філософське мислення, таким же істотним виявляється встановлення зарівно — і початкового моменту (визнання певного обшару дійсності таким, що вимагає до визначення), і моменту, коли філософське мислення доходить до кінцевого результату, себто віднаходить у досліджуваному просторі певний сенс і цей сенс називає. Тоді виникає питання, в чому полягає називання цього сенсу і — передусім — чи момент дефінітивного знаходження сенсу є моментом дійсним, себто чи можливим є відрізнєння сенсу „істинного” від того, що тільки має вигляд сенсу і що з логічної точки зору слід визначити як хибу.

Отож здається, що встановлення такого моменту (при цьому завжди менш чи більш довільне) можливе тільки ззовні, з-поза обсягу того, чим є філософське мислення і, що саме це мислення може в принципі довільним чином ставити собі нові пізнавальні цілі. Виходячи з визнання, що окреслена дійсність домагається довизначення сенсом, це мислення шукає цього сенсу, проте одночасно не втрачає здатності безперервно витворювати диспропорції між сенсом та недобором сенсу. Воно справді може на певному етапі зупинитися й визнати, що приписаний проаналізованій дійсності сенс є саме тим, якого шукали, однак воно не знаходить саме в собі достатньої підстави, яка дає змогу однозначно вирішити, що якийсь фрагмент дійсності було пізнано абсолютним способом. Оцей позафілософський аспект філософського мислення одночасно пояснює причину, через яку основні проблеми філософії досі дефінітивно не розв'язані, а кожен розв'язок, визнаваний із тієї чи іншої точки зору остаточним, може виявитися підірваним тим же філософським мисленням, яке й було його причиною



Докладний аналіз згаданого *позафілософського* аспекту філософування виходить за рамки нинішньої роботи, проте слід згадати, що цей аспект пов'язаний із здатністю філософського мислення послуговуватися *знаряддями*, що уможливають запанування над розмірковуваними предметами. До цих *знарядь* слід зарахувати серед іншого мову, філософську інтуїцію, творчу винахідливість — всі ці якості, застосовані до розв'язування філософських проблем, є справді суттєвими передусім для процесу філософського мислення у його суб'єктивному вимірі (окрім мови), однак вони творять для цього мислення опору, завдяки якій воно може перестати витворювати диспропорції між недовизначеністю сенсу та дійсністю, зрозумілою завдяки відкритим сенсам. Саме це мислення, однак, залишається активним, може кожної миті поставити під питання сенс, що досі визнавався адекватним і розпочати процедуру пошуку спочатку.

ДИДАКТИКА ФІЛОСОФІЇ?

Щоб відповісти на питання про можливість навчання філософії, треба передусім з'ясувати, що ми розуміємо під поняттями *навчання* та *філософія*. Адже, незважаючи на те, що ці поняття на перший погляд здаються зовсім простими, їх зіставлення породжує проблеми, вирішення яких є далеко неочевидним. Тому спершу зауважимо, що традиційно окреслювана як *любов до мудрості* філософія розпадається на низку досить слабо пов'язаних між собою розділів, які, у свою чергу, далеко не завжди здаватимуться очевидними синонімами мудрості.

У випадку філософії в процесі навчання (як зрештою у випадку звичайної роботи філософа — розв'язування конкретних проблем) ми маємо справу не з навчанням самої філософії (тобто з навчанням мудрості чи любові до неї), а з переказуванням конкретних і дуже докладних відомостей. Навчають не філософії, а деяких дуже малих її фрагментів і лише поєднання цих фрагментів у якесь смислове ціле може давати те, що називаємо обізнаністю з філософією. Так, наприклад, навчання історії філософії — це пояснення поглядів окремих філософів, навчання етики — обмірковування окремих моральних принципів і т.д. Незалежно від того, якого розділу філософії навчаємо, це навчання завжди полягає у передаванні дуже докладних відомостей.

Лише коли ці відомості утворюють певну структуру, стає можливим робити загальні синтети та більш чи менш загальні висновки. Проте навіть ці висновки, хай і найзагальніші, — це ще не сама філософія, бо як загальна сукупність усього сказаного досі окремими філо-

софами на тему тих чи інших проблем, які вважаються філософськими, вона є абстрактним поняттям і не може ототожнюватись з нічиїм знанням про філософію. Тому, коли хочемо висловлюватися точно, слід говорити про навчання не філософії, а про навчання онтології, епістемології, етики, історії філософії, естетики і т.д., тобто про навчання певних фрагментів філософії. Ці розділи філософії, у свою чергу, є настільки обширними сферами, що і їх так само треба трактувати як загальні множини тверджень, висловлених філософами у творах, присвячених окремим проблемам. Таким чином, маємо по суті справу навіть не з навчанням окремих розділів філософії, трактованих як її фрагменти, а з навчанням фрагментів цих розділів. Звідси видно, що хоч предметом навчання у випадку філософії і є змісти філософії, однак це є ні навчанням усїєї філософії, ні тим більше не веде до учіння філософії.

У світлі викладеного здається законною теза, що дійсно можливим є навчання філософії, але не є можливим її учіння, а також, що поняття „навчання” і „учіння” у випадку філософії мають між собою небагато спільного. Адже процес навчання розпочинається в момент, коли між учнем і вчителем встановлюються певні зв'язки. Навчання даного предмета, хоч і може вести до його науціння, але той кінцевий результат (який може наступити або ні) ще не визначає суті процесу навчання. Основним визначником цього процесу є, власне, ті зв'язки, що виникають між учителем і учнем, а оскільки вони є завжди чимось одноразовим, неповторним та індивідуальним (бо виникають між конкретним учителем і конкретним учнем), тому процес навчання можна окреслити єдино у віднесенні до цих конкретних і неповторних зв'язків.

Очевидним є те, що і вчитель, і учень — існують одночасно в багатьох суспільних вимірах, відіграють різноманітні суспільні ролі, які з філософією переважно мають мало спільного, але процес навчання філософії редукує всі ці виміри і ніби відтерміновує виконання вчителем і учнем звичних суспільних ролей або, дивлячись з іншої перспективи, — розтягується на всі ці виміри, більше чи менше переформовуючи кожного з них. Багато філософів звертає увагу, що філософія — це та царина, яка набагато більше за інших змінює спосіб розуміння дійсності, а відтак і спосіб функціонування в ній. Зв'язки між учнем і вчителем, що виникають у процесі навчання філософії ніби автоматично урухомлюють інший, паралельний до навчання процес — зміни в активності того, кого навчають.

На перший погляд може здатися, що процес цих змін стосується лише того, хто вчиться філософії, бо на відміну від учителя він ще не має орієнтації в світі, що визначала б єдиний (однорідний, цілісний) напрям його прагнень і вчинків. Але коли вникливіше замислитись, то легко помітити, що зв'язки між вчителем і учнем, — двосторонні, в яких і вчитель впливає на учня, і учень на учителя. Це значить, що в них учень і учитель включені однаковою мірою. Учитель філософії стає у процесі навчання тим, до кого звернені сподівання учня, хто має їх включити у роздуми над конкретними проблемами філософії як одну з найсуттєвіших причин цих розмірковувань. Вчитель філософії є вже не тільки філософом, який хоче знати, як є, а стає філософом, який хоче знати, як є для того, щоб довідатися про це могли ті, які не в стані дати власну відповідь на це основне й таке, що окреслює сенс філософування, питання. І якщо учень буде змушений у майбутньому

почати самостійні пошуки, то залишається фактом, що учитель-філософ несе відповідальність за здатність учня взятися за ці майбутні пошуки.

Ця особлива риса процесу навчання філософії однаковою мірою стосується як відношення *вчитель-учень*, що виникає в ситуації навчання в університеті, так і відношення *вчитель-учень*, що виникає за посередництвом писаного тексту, причому в другому випадку це відношення є особливо чітке й очевидне. Навчання філософії в університеті затирає натомість великою мірою цей специфічний характер зв'язків між учнем і вчителем, не даючи розпізнати ні істинної мети навчання, ні самої суті філософії.

Проте, наскільки визначення того, чим є навчання філософії (особливо ж визначення предмета цього навчання) не ставить серйозніших проблем, настільки з'ясування, чим у випадку навчання філософії є вислід процесу навчання, а відтак певна стала диспозиція, яку учень набуває завдяки участі у цьому процесі, здається проблематичним.

Справді, важко заперечити, що процес навчання веде до запам'ятовування учнем тих змістів, які вчитель хоче переказати, однак, беручи до уваги процес забування попереднього знання і заміни його новим, тобто процес постійних змін у структурі знання, відповідь, що результати дидактичного впливу вчителя-філософа — це визначене передане ним знання, слід визнати незадовільною. Якби метою навчання насправді було ознайомлення з деякими поглядами деяких філософів (адже про докладне знання з огляду на часове обмеження, притаманне філософським студіям, не може бути мови), тоді слід ствердити, що ця мета досягається в дуже обмеженому обсязі і що результати навчання філософії є нетривкі, навіть у тих студентів,

які в майбутньому будуть професійними філософами. Знання, яке тоді здобудуть завдяки самостійним студіям і завдяки власним роздумам, дуже швидко переросте і замінить те, що вони здобули завдяки зусиллям учителя, будучи й почувуючись студентами філософії. Тому не здається, що конкретне знання — це найважливіша мета навчання філософії. Оминаючи той факт, що це знання, з погляду того, хто вчиться, може мати дуже різну вартість, тобто може різною мірою наближати його до розуміння проблем, які він прагне зрозуміти, істотною тут є неспівмірність цього знання і у відношенні до цілокупності знання, яке до цієї пори нагромадили філософи й у відношенні до того, чи учень може пізнати і, без сумніву, пізнає — в майбутньому.

Другою, набагато суттєвішою причиною, через яку конкретне знання не можна вважати метою навчання філософії, є факт, що знання, яке переказує вчитель філософії, не є знанням, що його він прагне здобути поза дидактичним процесом, себто не як учитель філософії, а власне як філософ. Тому треба розрізнити знання про філософію та філософське знання про світ. Лише те перше може бути змістом дидактичного процесу, натомість друге, як результат особистого зусилля філософа з метою вирішення певних проблем, не повинно і загалом не може бути включене у цей процес як його зміст. Навіть якщо той, хто навчає філософії, інформує про результати власних пошуків, тоді власне філософське знання про світ передає як знання про філософію, якою займається особисто, тобто дозволяє студентам трактувати її нарівні з філософським знанням про світ інших філософів.

Це не означає, що мета всіх студентів філософії, ні навіть їх більшості — знання про те, що думали інші

філософи. Напевно не викликає сумніву, що і студенти, і викладачі більшу вагу надають філософському знанню про світ, а знання про філософію виникає як результат різних відповідей, що їх дають філософи на питання, які з'являються під час аналізу дійсності. Звідси випливає, що філософське знання про світ є наслідком особистих пошуків філософа і може бути набуто лише цим шляхом. Через специфіку філософії ці пошуки кожен філософ проводить на самоті, а можлива філософська дискусія має за мету ідентифікувати слабкі пункти цього знання, а не його збагачення. Вирішувати, чи якийсь із пропонованих тими чи іншими філософами поглядів слід визнати істинним, чи необхідно шукати власних вирішень, і філософ, і студент філософії мусять розпочати самостійно. Говорити про передання знання про світ, яке мали на думці стародавні філософи, називаючи філософію любов'ю до мудрості, містить таким чином внутрішню суперечність, з чого випливає, що студент набув самостійно знання, якого не набув самостійно.

Отже, філософське знання про світ, залишаючись надметою стуювання філософії, лежить за межами процесу навчання філософії, і, хоча цей процес не може бути до неї байдужим (себто має скеровуватись на створення студентові можливостей здобуття цього знання), та все-таки це знання не перебуває у безпосередньому зв'язку між учнем і вчителем. У дидактичному процесі на перший план виходить детальне знання про погляди різних філософів, але, як уже згадувалось, це знання не є метою самою в собі, а має вести до мети. Чи справді доведе — залежить лише від учня. Однак, належить усвідомити також, що детальне знання про філософію не веде до цієї мети безпосередньо, а лише спрямовує активність учня так,

щоб він міг самостійно прагнути до мети після закінчення дидактичного процесу.

Необхідним здається також розрізнити дидактичний процес у точному значенні цього слова і дидактичний процес у значенні загальному. Перший із них обмежується єдино безпосереднім зв'язком вчитель-учень, як у випадку безпосереднього контакту під час університетських студій, і контактів за посередництвом писаного тексту. Дидактичним процесом у загальному значенні натомість можна вважати всілякі взаємодії (впливи): як навмисні, так і ненавмисні, — які збагачують або модифікують знання про філософію того, хто вчиться.

Але затримаємося ще на хвилику біля проблеми мудрості і поміркуймо, чи навчання філософії справді може довести до цієї мудрості, і — якщо так, — то чи саме навчання філософії можна окреслити, керуючись традиційною дефініцією, навчанням мудрості. Звичайна інтуїція та щоденна мовленнєва звичка, дозволяє нам говорити про когось, що хтось є мудрим, що мудрим не є, або, що став мудрим внаслідок певних досвідів, проте рідко можна почути твердження, що хтось когось мудрості навчив. Відтак, керуючись цією поточною, дофілософською інтуїцією, можна висунути тезу, що людина може бути мудра або сама із себе, або також може набути мудрості під впливом певних пережиттів (а тому, в принципі — випадково).

Однак, цей песимістичний погляд не здається слухним передусім з огляду на очевидний факт, що для того, аби бути мудрим, треба все-таки володіти певним знанням про світ, знанням не тільки практичним, життєвим, але й теоретичним, здобуваним із книжок, а отже — переказуваним за посередництвом учителів.

Якщо мудрість, що має на думці традиційне окреслення філософії, обмежувалася б лише життєвою мудрістю, то це була б мудрість тільки половинчата, редукована до сфери основних життєвих потреб, але всюди, де вона намагалася б вийти за межі цих потреб, перетворювалася б у наївний забобон та міф.

Значно надійнішою виявляється тут поточна інтуїція, оскільки не можна заперечити її правоту там, де акцент покладається не на книжкове знання, а на досвід, що здобувається під час долаття практичних труднощів. На факт, що молода людина не може бути філософом, оскільки для того, щоб бути добрим філософом, потрібен досвід, звертає увагу ще Арістотель. Тому нехай буде дозволено нам спочатку припустити, що до мудрості, незважаючи на все, потрібен учитель, який міг би переказати певне знання. Учителем вочевидь не мусить бути той, хто викладає у вищому навчальному закладі, не мусить ним бути навіть особа, зайнята в школі, яка навчає типово шкільного предмета. У певному сенсі кожен із нас є вчителем і одночасно учнем, а всі ми чогось навчаємо один одного взаємно. Не здається навіть, щоб цінність цього всього щоденного самоуцтва істотно розходилася з цінністю систематичного навчання, з яким маємо справу в інституціях шкільних.

Адже в кінці-кінців кожен із нас має якесь знання про світ і досвід у долатті труднощів, і саме це призводить до того, що здобуте випадковим і не запланованим чином знання виявляється часто таким же вартісним, як те, що дізнаємося через книги від людей, яких вважають професійними вчителями. Зрештою, навіть самі книжки рідко з'являються з думкою про передання мудрості автора іншим, але ця мудрість (наскільки, вочевидь, існує), міститься в них ніби мимохідь,

кажучи метафорично, є ніби продуктом побічним, що виник під час реалізації зовсім інших цілей. Цей факт поєднує знання книжкове зі знанням про світ, яке ми здобуваємо у безпосередніх міжлюдських контактах, у яких здебільшого важко дошукуватися фактів, що роблять мудрішими осіб, які беруть у них участь. Допомога вчителя, з яким студент має безпосередній контакт, вочевидь є, або може бути набагато ціннішою з огляду на факт, що завдяки такій допомозі студент отримує можливість уникати помилок і хибних поглядів, а також не витрачає стільки часу та зусиль на знаходження власного інтелектуального шляху у філософії, скільки міг би витратити, коли б до усіх висновків мусив доходити самостійно на підставі прочитаних текстів.

Проте, філософії у сенсі особливого роду мудрості навчають не тільки філософи, а до певної міри також учителі інших дисциплін, таких як точні, природничі чи гуманітарні науки. Адже кожне знання про світ, наскільки лиш є ретельним (себто вважається тим, хто його здобув, елементом, що уможливлює побудову найзагальнішої орієнтації у світі), може вважатися якщо й не знанням у точному значенні цього слова, то з упевненістю тим, що сильно спричинюється до розуміння того, про що говорить філософія.

Нарешті слід поставити найважливіше, як здається, питання: що по суті справи ми розумітимемо через філософування та що мали на думці стародавні філософи, говорячи про любов до мудрості? Здається ясным, що кожен філософ, зацікавлений передусім пошуками знання про світ та відповіді на питання: як є? Проте така постановка питання була задовільною лише у часи, в яких вперше сформульовано традиційне

окреслення філософії і коли філософія займалася дослідженням предметів, якими зараз займаються окремі науки. У наш час, в епоху все далі й далі йдучої спеціалізації, що не оминула також самої філософії, з'являється проблема відмежування того, що є філософією, від того, що нею не є. Ця проблема веде до одного з найклопітливіших питань, з якими змагаються філософи, а саме: до проблеми сформулювання визначення самої філософії.

Цього питання можна уникнути, займаючи позицію Карла Поппера, який заперечує погляд, що дефініції наближають нас до розуміння того, що дефініюється. Тоді можна висунути тезу, що для того, аби займатись філософією, необов'язково ламати собі голову над її дефініцією. Говорячи найпростіше, філософія — це все те, чим займаються філософи, подібно як математика — це все те, чим займаються математики, а фізика — те, чим займаються фізики. Незважаючи на те, що всі наукові дисципліни у певному сенсі шукають відповіді на питання: *як є?* — однак кожна під питанням *як є* розуміє щось інше, тобто певну множину детальних питань, на які намагаються відповісти науковці, зайняті даною дисципліною.

Розпад філософії на поокремі розділи, які часто мають між собою небагато спільного, всупереч поверховому враженню, не утруднюють, а полегшують знаходження відповіді на питання, чим є філософія. Вона є, як я згадував, усім тим, що філософією називають філософи, а філософуванням можна назвати кожен вид інтелектуальної діяльності, що її проявляє той, хто розв'язує проблеми філософії. Натомість поділ наук, який ми спостерігаємо в університеті, є штучним поділом. Адже ті чи інші проблеми, які вважаються предметом математики, можуть такою ж мірою стати

предметом зацікавлення філософів, фізиків чи біологів, що не означає, що філософи перестають бути філософами, фізики фізиками, біологи біологами.

Тому неможливо зрозуміти, в чому полягає філософування, аналізуючи сам його предмет (себто проблеми, що їх філософи намагаються розв'язати шляхом власне того, що називаємо філософуванням). Відтак маємо право висунути тезу, що філософування є чинником, який не можна виокремити як самостійний складник філософії. Філософування є завжди чийось філософуванням і з певністю можна б знайти стільки відмін філософування, скільки на світі є філософів.

Проте у світлі вищеподаної тези змушує замислитись факт, що багато філософів дуже цінним для своєї філософської творчості вважають інтелектуальне провідництво інших філософів — своїх учителів із часів філософських студій, себто з періоду, коли ще культивували філософію самостійно. Але в такому разі вищеподана теза є або хибною, або авторитет учителя-провідника є дуже цінним дороговказом, що дозволяє знайти власний шлях філософування. У цьому другому випадку слід у свою чергу замислитись, у чому це інтелектуальне провідництво може полягати, і чи філософська особистість вчителя не становить (принаймні для деяких студентів) чинника, що гальмує розвиток інтелектуальної особистості [учня].

При спробі розв'язати цю проблему заявляють про себе два суперечливі аргументи. Один із них (щойно згаданий) походить від самих філософів, які підкреслюють значення, яке для їх розвитку мала присутність учителя. Другий натомість спирається на спостереження, що у багатьох випадках намагання наслідувати іншу особистість тягне за собою просто трагічні наслідки для духовного розвитку. Цей другий аргумент

вдається спростувати за допомогою розмірковувань, проведених нижче стосовно володіння докладного уявлення себе в ролі майбутнього філософа.

Але повернімося на хвилю до університетської моделі навчання філософії: систематичного й інституціоналізованого, коли студенти, бажаючи чогось довідатись, навчаються учителем, який володіє певним знанням і старається це знання передати.

Однак уже тут треба усвідомити, що неправдою є, ніби то студенти не мають ніякого знання, і що тим, хто навчає, тобто проявляє певну активність, є лише вчитель. Адже кожен студент розпочинає процес студіювання філософії з деяким багажем власного досвіду, спостережень, розмірковувань, а також деякою кількістю теоретичного знання, здобутого на нижчих рівнях навчання. Те саме можна сказати про вчителя: він так само має власний досвід і власне знання, якого ніколи не перекаже студентам у такий спосіб, щоб їх знання було ідентичним з його знанням.

Не здається також, щоб студіювання філософії, як зрештою, кожного іншого предмета, було виключно одностороннім процесом. Навчання можна вважати необхідною, але не достатньою умовою студіювання. Щоб навчання досягло сподіваного результату, студент має володіти певною диспозицією, яка дасть йому можливість скористатися знанням, переданим учителем, себто перетворити це знання у власне. Тут йдеться не тільки про інтелектуальну диспозицію (сам факт, що хтось є студентом, переконує, що він володіє такими диспозиціями), але й, передусім, про саме прагнення здобути знання, про пристрасть до пізнання чи загалом — до здобування мудрості.

Тепер поставлене у назві цієї роботи питання можна сформулювати наступним чином: чи філософські студії справді становлять властивий шлях до здобуття тієї ж мудрості, що її повинен любити кожен філософ? За стверджувальну відповідь, безперечно, промовляє аргумент, що було і є чимало філософів, які саме завдяки філософії не лише полюбили мудрість, але й також самі стали мудрими людьми. Проте, з іншого боку можна заперечувати, що було і є ще більше людей, яким філософія мудрості не дала ніскілечки, а навпаки, як кажуть злосливці, внаслідок надто інтенсивного її студіювання втратили навіть свою природну мудрість.

Це останнє твердження, на мою думку, є деяким непорозумінням, яке можна пояснити доволі просто. Отож, аналізуючи постаті видатних мислителів, знання та мудрість яких не викликають сумніву, неможливо не помітити, що кожен із них розуміє філософію тільки йому притаманним способом, і так само тільки йому притаманним способом філософію творить. Адже ніхто не прагне бути філософом взагалі, але кожен, хто хоче культивувати філософію, збирається робити це своїм власним індивідуальним способом. Подібно й з іншими, — наприклад, студент медицини прагне стати не лікарем узагалі, себто лікарем у сенсі якоїсь неокресленої ідеї цього фаху, а має деяке індивідуальне уявлення про те, як у майбутньому має виглядати його робота. Здається правдоподібним, що також і кожен початкуючий студент, незалежно від напрямку, який студіює, уявляє собі студіювання та себе в ролі студента зовсім інакше, ніж інші студенти.

Однак, це специфічне особисте уявлення майбутньої професійної діяльності виникає лише тоді, коли маємо справу з певним заангажуванням у вибраний предмет і з живим прагненням контакту з ним у майбутньому

професійному житті. Там, де ставлення до предмета студій, незалежно від того, чи це філософія, чи будь-що інше, не має значення, і коли студії розпочинаються не з причини прагнення здобути знання, а з цілком інших причин (наприклад, бажання здобути суспільний статус, матеріальне становище тощо), там бачення самого себе у ролі людини, яка займається даним видом професійної діяльності також не виникає.

Таким чином, навіть якщо студент систематично опановує подаваний викладачем матеріал і навіть якщо його знання про філософію збільшується, то надалі не можемо говорити, що цей студент набуває здатності самостійно займатися філософією (що у певному сенсі впливає з цікавості світу філософування). Адже поки цей студент сам не почуває себе філософом (філософом у майбутньому), доти він не в стані „переварювати” передаване йому в часі студій знання, щоб воно служило йому для побудови власної інтелектуальної особистості. Тут слід згадати досить банальне твердження, що для культивування кожної галузі, а отже, і філософії, необхідні не тільки інтелектуальні предиспозиції в сенсі достатнього інтелекту, працьовитості, наполегливості та ін., але також щось, що зазвичай називають покликанням і що справляє, що філософом, лікарем, науковцем і т.д. ми стаємо не за вибором, а за необхідністю — таким самим чином, як є, наприклад, з людиною високою чи низькою, блондином чи брюнетом, вродливою чи бридкою. Саме це невизначене покликання, що проявляється в тому, що людина не тільки хоче, а й мусить культивувати визначений вид діяльності, та пов’язане з нею знання про те, в який спосіб своя царина буде культивуватись у майбутньому, можуть вести у випадку філософії, до

використання зусиль учителя у спосіб сенсовний, себто узгоджений із власним баченням.

Це ствердження становить, на мою думку, одночасно достатню відповідь на питання про причини, через які тільки відносно небагато людей після закінчення філософії як напрямку університетських студій здобувають бодай маленьку частку того, що мали на думці стародавні вчителі, називаючи філософію любов'ю мудрості. Кожен, хто розпочав філософські студії з причин відмінних від бажання пізнання та самостійного оцінювання того, що думали інші філософи, не виконує цієї основної умови і у зв'язку з цим його можна навчити лише знання поокремих розділів філософії, а не філософування як такого.

Отже ми встановили дві основні умови, виконання яких необхідне для тих, хто студіює філософію з метою наблизитись через неї до мудрості. Першою з цих умов є присутність учителя, другою — predisпозиція до самостійного філософування, а відтак можливість не займатися нічим іншим крім філософії. Під „учителем” тут слід розуміти не лише викладача, з яким студент має справу в період університетських лекцій, але також учителя, який впливає на тих, хто вчиться філософії, через писаний текст.

Зараз належало б замислитись, якими рисами має володіти викладач, щоб дати змогу студентові знайти власний інтелектуальний шлях не лише в негативному сенсі, себто поступаючи згідно старого принципу передусім не зашкодити, не знеохотити студентів займатися філософією, а представити філософію такою, якою вона є насправді. Здається, що окрім рис, які повинен мати кожен учитель, таких як педагогічне відчуття, доброзичливість, терпеливість, сердечність,

поблажливість, чутливість і т.д., від учителя філософії як на рівні вищої школи, так і на рівні середньої, належало б вимагати кількох рис, що не мають значення для учителів інших предметів, наприклад, математики чи іноземні мови.

Ці особливі вимоги, що ставляться вчителю філософії, випливають із специфічного характеру філософії, що є не тільки теоретичною сферою, але й володіє певними аспектами, які можуть і повинні проектуватися на практичну поведінку людей, які нею займаються. Це, вочевидь, не означає, що практичні аспекти філософії у процесі її навчання перекреслюють значення теоретичних проблем. Однак здається, що тут потрібно чітко відрізнити ці ж практичні аспекти від проблем, стосовно яких слід зайняти лише інтелектуальну позицію. Це розрізнення має особливе значення, зокрема, для студентів-початківців і учнів середніх шкіл, у яких брак дистанції до поглядів, що містяться у філософських текстах, може спричинити втрату орієнтації у світі та потягнути за собою не тільки розчарування у філософії та втрату довіри до неї, але й почуття повного хаосу та впевненість у недоцільності будь-яких зусиль зрозуміти що-небудь. Вчитель філософії повинен усвідомлювати, що на ньому лежить подвійна відповідальність: *по-перше*, за зміст текстів, знання яких він вимагає від студентів, а *по-друге*, — за позицію щодо світу, викликану переказуваними ним змістами.

Але завданням учителя філософії є не лише дати можливість студентам витримати дистанцію як до поглядів, знайдених ними у філософських текстах, так і у переказуваних учителем. Друге, набагато важливіше завдання починається у момент, в якому студент

починає усвідомлювати, чим є філософія і коли входить в етап пошуку власного шляху філософського мислення. Саме на цьому етапі студент, якого можна вже назвати початкуючим філософом, шукає не тільки знання в сенсі розуміння поглядів інших філософів, а передусім старається виробити власну техніку філософування, завдяки якій буде в стані нав'язати контакт з філософським текстом.

Вчитель філософії опиняється тут перед завданням більше негативним, ніж позитивним. Окрім функцій, що їх виконував досі, він мусить унеможливити студентам автоматичне і несвідоме переймання отієї техніки філософування від філософів, тексти яких аналізує, а також від самого учителя. Досягнення цієї мети залежить не тільки від особистості та дидактичної компететності вчителя. Здається, що існують професійні філософи (себто такі, що живуть не лише з філософської творчості, але і з навчання філософії), які досягають цієї мети у бездоганний спосіб. З точки зору філософа-учителя ця проблема полягає у з'ясуванні, чи стиль, якому віддає перевагу початкуючий адепт філософії, справді відповідає його можливостям і рисам інтелектуальної особистості і чи в майбутньому забезпечить цьому адептові почуття відповідності стилю, яким він культивує філософію, з його інтуїтивною моделлю філософування.

Практичне вирішення цієї проблеми має для вчителя два взаємодоповнювані виміри: *по-перше*, етичний, пов'язаний із відповідальністю за інтелектуальний розвиток студента; *по-друге*, утилітарний, що впливає з потреби розв'язувати конкретні проблеми філософії. Тут ідеться не стільки про те, що можна назвати вливанням свіжої крові у філософію, скільки про формування нового стилю філософування, про

виникнення нового способу розв'язування проблем, а отже, про виникнення такого погляду на ці проблеми, який, надаючи цим проблемам зовсім нової якості, якщо не реалізує їх дефінітивного розв'язання, то, можливо, змінить спосіб мислення про них настільки, що їх розв'язок стане можливим.

У процесі навчання, спрямованому на ознайомлення студента з філософською думкою та мисленням, можна вирізнити навчання та учіння філософії. Насправді учіння в контексті вищевикладеного не може відбуватися без навчання, що становить його підставу, однак те, що принагідно маємо на думці, говорячи про учіння філософії, охоплює значно більше, ніж саме переказування знання вчителем. Адже учіння закладає власну активність учня, зорієнтовану на задоволення його інтелектуальних потреб, а навчання можна з цього погляду потрактувати як деяку пропозицію учневі від вчителя, яку цей же учень може прийняти дуже по-різному. Може потрактувати її, хоч і в малоелегантний, зате поширений спосіб: як обов'язковий матеріал, який треба здати на екзамені. Може безкритично прийняти все, що каже вчитель, виходячи з передумови, що авторитет учителя вимагає засвоїти все переказуване ним знання. Може врешті (що трапляється відносно найрідше та все-таки здається найдоцільнішим) зосередитись лише на тих елементах переказу вчителя, що виявляються найцікавішими для нього (задовольняють інтелектуальні потреби студента найбільше), а далі — зав'язати з учителем діалог, що полягає в інформуванні його про те, які елементи переказуваного знання доцільні з погляду учня.

Таким чином, учіння, якщо має вести до мети дидактичного процесу у філософії, мусить бути вибірковим, скерованим до конкретних, що з'явилися у даний момент, потреб студента. Я усвідомлюю звичайно, що так сформульований постулат суперечить факту, що вчитель змушений спрямовувати свій переказ одночасно великій кількості студентів і є неможливим, щоб одночасно задовольнив потреби їх усіх. Виходом із цієї ситуації є перенесення центру ваги з зусилля вчителя на зусилля студента, який може отримати лише деякі загальні вказівки, що допоможуть йому самостійно знаходити відповіді на питання, що зв'яляються під час студій. Ця проблема має більше практичну природу, ніж теоретичну, і на вищих рівнях навчання, на рівні аспірантури, може взагалі не з'явитись. Проте для студентів, що перебувають на нижчих рівнях навчання, це є реальна проблема і в деяких випадках може деформувати, а можливо навіть цілковито викривляти образ того, чим філософія є тоді, коли контакт із нею відбувається не за посередництвом вчителя, а шляхом розв'язування певних проблем, які відчуються як проблеми власні.

Я не вважаю, щоб дальші роздуми на тему способу, яким учитель повинен переказувати знання студентам так, щоб справді їх навчити філософії,— могли дати задовільні результати, тому спробую окреслити дії, яких учитель не повинен розпочинати тому, що, майже напевно вони вестимуть до формування у студентів хибного переконання про сутність філософії.

Як впливає з вищеподаних міркувань, поведінкою, що її треба визнати шкідливою, є чинення на студентів різних форм примусу, що, на думку вчителів, котрі його застосовують, забезпечує засвоєння студентами

переказаного їм матеріалу. Однією з форм цього примусу слід визнати університетський екзамен. У багатьох випадках, щоправда, екзамен — це єдиний дієвий метод перевірки компетентності студентів, чи іншими словами — відрізнення тих, які студіюють за покликанням, від тих, хто студіює випадково, однак існує багато ситуацій, в яких організація екзаменів здається щонайменше необґрунтованою. Якщо студент бере участь протягом певного часу в заняттях, які проводить учитель, тоді і вчитель, і студент, знають, чи цей студент засвоїв потрібне знання, чи ні.

Але, повертаючись до проблеми примусу студентів опановувати окреслене знання, яке вчитель вважає важливим, треба підкреслити, що такий примус веде до наслідків, загалом відмінних від тих, що були задумані. Студент справді опановує визначені блоки матеріалу, але одразу після здачі екзамену з приємністю їх забуває, виходячи з передумови, що це знання не є його знанням. Воно було йому в певному сенсі нав'язане насильно і як такий особливий акт філософського насильства — природно відкидається. Дещо менш трагічно виглядає ситуація з базовим знанням, що становить скелет, в якому студент вмщатиме власні інтелектуальні здобутки, натомість більш специфічне знання, важливість якого помічає лише вчитель — немилосердно викидається з пам'яті.

Тут був би бажаним консенсус між зацікавленнями студента (групи студентів) і намірами й уподобаннями вчителя. Цей консенсус між тим, що студент мусить, і тим, що хотів би знати — особливо важливий саме у філософії, бо вона — це єдина царина, в опануванні якої однаково вагому роль відіграє і докладність мислення, набута навчанням-учінням, і філософська особистість, і стиль культивування філософії.

У спробі відповісти на питання, чи можна навчити філософії, корисним може виявитися порівнювання дидактичного процесу у філософії з дидактичним процесом в інших предметах, таких як математика, біологія, історія чи іноземні мови. Незважаючи на те, що подібності й відмінності у навчанні цих предметів зводяться в принципі до подібностей і відмінностей між самими цими предметами, та однак у їх випадку маємо справу з чітко виокремленим дидактичним процесом, себто навчання цих предметів є справою не тільки практики в школі, але становить предмет окремих досліджень, спрямованих на розв'язання специфічних для навчання даного предмета проблем. Здається, що відносно найінтенсивніші дослідження ведуться зараз над навчанням іноземних мов (тому, що в міру добре засвоєння однієї чи двох іноземних мов стає неunikною умовою здобуття знання в будь-якій сфері). З цієї причини, а також через меншу порівняно з філософією складність предмета (себто навчання іноземної мови, а не проблеми мови як такої) постараюсь показати зараз основні відмінності та подібності між навчанням мови та навчанням філософії.

Метою навчання іноземної мови (принаймні осіб дорослих) є набуття здатності справно порозуміватися цією мовою, причому під іноземною мовою загалом розуміється мова поточна, що дає змогу виразити змісти, пов'язані з ситуаціями, що найчастіше трапляються. Опанування саме цієї поточної мови є підставою, з якої можна розпочати навчання спеціалізованих мов.

Отже, опанування і іноземної мови, і основ філософії, є певною диспозицією: знання іноземної мови — це здатність говорити цією мовою, подібно як знання філософії — це здатність самотійно спілкуватися з

філософським текстом. Але у той час, коли у дидактиці іноземних мов можемо говорити про певний кінцевий стан дидактичного процесу, себто про бездоганне володіння даною мовою, про стан, в якому подальший розвиток здатності послуговуватися нею втрачає сенс, то у випадку філософії такий стан ніколи не досягається. На противагу дидактиці іноземних мов, навчання філософії є, таким чином, процесом відкритим.

Наступна суттєва відмінність полягає в тому, що іноземна мова не дає нам жодного знання про світ і є лише знаряддям, що уможливорює здобуття цього знання. Можна також дискутувати, чи навчання філософії у сенсі виховання здатності філософування само-собою веде до здобуття якогось знання, себто, чи те, що учень здобуває завдяки участі у процесі навчання, є знанням про щось інше, ніж тільки про предмет, якого навчають. В кінці-кінців у процесі навчання іноземної мови учень теж здобуває певне знання про цю мову, але це знання, незважаючи на те, що полегшує використання цієї (і інших, в тому числі рідної) мови, є подібно до філософії лише засобом, що уможливорює набування здатності практично використовувати цю мову. Проте навчання філософії безперечно значно більшою мірою спричинюється до розуміння дійсності (а не лише розуміння знання про філософію), ніж навчання іноземних мов. Тут ми мали б справу лише з різницею рівня.

Як учитель іноземної мови, так і вчитель філософії стикаються з необхідністю подолати дотихчасові навички учня, з якими той розпочинає вчитися. В навчанні іноземної мови, наприклад, перешкодою є вплив рідної мови, яка в міру здобування мовних вмінь учнем

редукується. Натомість вчитель філософії змушений долати схильності до поточного, до філософського мислення, що його учень, несвідомо переносить на змісти, переказувані йому вчителем.

З факту, що навчання філософії, це відкритий процес, а навчання іноземних мов — закритий, для дидактики випливають надзвичайно важливі висновки. Вчитель філософії не може орієнтуватися на досягнення конкретної поставленої мети, а відтак поняття процесу навчання має для нього зовсім інший вимір, ніж для учителя іноземних мов. У дидактиці іноземної мови весь процес навчання можна поділити на певні етапи, а єдина проблема, яку у зв'язку з ними слід подолати — це встановлення їх оптимальної черговості. Вчитель філософії також робить поділ матеріалу, який прагне переказати, на певні відрізки, але принципова трудність полягає не у послідовності цих відрізків, а в їх виборі з обширної філософської літератури.

Остаточна відповідь на питання, чи можна навчити філософії, здається, є однаково важливою і для того, хто навчає, і для того, хто вчиться. Як студент, так і вчитель — прагнуть до тієї самої мети. Однак кожен із них прямує до цієї мети іншим шляхом, а також стартує з цілковито відмінного вихідного пункту. Обидва хочуть передусім ефективно філософувати, підставою чого є знання окремих галузей філософії. Для обидвох дидактичний процес має етичний аспект. Для вчителя — відповідальність за розвиток студента, для студента — відповідальність за час і зусилля вчителя, а також за матеріальні кошти, пов'язані дидактичним процесом (утилітарний аспект, пов'язаний з потребою розв'язувати конкретні проблеми філософії).

Міф—ЛОГОС

Метою нинішніх розмірковувань є спроба відповісти на питання, чи можливим є визначення чіткої межі між мисленням раціональним, притаманним для філософії та науки, і мисленням, що не виконує вимог раціональності, себто мисленням релігійним і міфологічним. При цьому не йдеться про розмірковування над проблемою демаркації, оскільки ця проблема з'являється щойно у науці нового часу, а прагнення до її розв'язання впливає з необхідності з'ясувати практичні успіхи науки. Тимчасом про наукове мислення можна говорити вже у значно раніших епохах, в тому числі, зокрема — у грецькій філософії. Питання про раціональний характер цієї філософії в момент, коли ця філософія дефінітивно порвала з мисленням у категоріях міфу, я вважаю особливо важливим, тому, що від його вирішення залежить відповідь на питання про раціональність пізнішої, в тому числі також сучасної філософії і науки. Іншими словами, я виходжу із засновку, що для визначення межі між наукою та не наукою, корисно буде простежити процес виокремлення науки з міфології та окреслити роль, яку у перших, що вважаються науковими, поясненнях світу відіграло міфологічне мислення.

Розмірковуванням про науковий статус початків грецької філософії буде присвячена перша частина цих роздумів. У наступних частинах я постараюся вказати на імплікації застосування широко трактованого поняття логосу до культури в цілому, підкреслюючи, одночасно, труднощі, пов'язані з цією процедурою. Обговорю також зв'язно позитивістські спроби знайти

чітку межу між наукою й тими формами діяльності, в яких неможливо застосувати наукове мислення. Врешті, зроблю спробу обґрунтувати, що між ситуацією ранньої грецької філософії та сучасними труднощами, пов'язаними з дефініцією науки та усталенням критерію демаркації, існують значні подібності.

Серед істориків філософії найпоширенішим є переконання, що першими філософами Заходу були Талес, Анаксимандр, Анаксимен чи Геракліт і, що їхні погляди є подоланням мислення у категоріях міфу та спробою замінити його поясненнями, заснованим на раціональних дослідженнях. Цей поширений погляд на ранню грецьку філософію став відомим завдяки опублікованій у 1892 р. праці Д. Барнета *Early Greek Philosophy*, у якій Талес визнається першим ученим. Водночас докладніші дослідження збережених фрагментів грецьких текстів вказують, що справа не є очевидною і що можливі інтерпретації, які суперечать пропозиціям Барнета. Передусім небагато відомо про життя перших грецьких філософів, а про життя Талеса відомо найменше. Схильність приписувати йому, як одному з семи грецьких мудреців, повсюдно повторювані максими і вважати історичними свідченнями навіть легенди, безперечно, затіняє найважливіше для історика філософії питання, а саме питання про те, чи Талес, Анаксимандр та інші перші філософи взагалі були філософами у сьогоденному розумінні цього слова. Адже виявляється, що за певної інтерпретації збережених текстів можливим є також окреслення їхніх поглядів назвою міфології, навіть за умови, що ця міфологія набула видимості раціональних пояснень.

Принципові сумніви стосуються значення термінів, якими досократики окреслювали основне начало світу. Поняття *апейрон*, яким Анаксимандр окреслював першоначало світу, створює інтерпретаційні труднощі, а в літературі з цього предмета можна знайти низку взаємовиключаючих позицій. Загалом кажучи, у концепції апейрону можна дошукатися багатьох рис міфологічного мислення, тому неправомірними стають твердження про принциповий антагонізм поглядів Анаксимандра щодо міфології. У випадку Талеса неясним виявляється значення терміна *вода*. Це поняття можна розуміти просто як воду у дослівному значенні цього слова, як середовище, в якому відбуваються зміни всіх форм, наявних у природі, як волога чи як окреслення всіх рідин. Багато аргументів промовляють за те, що Талес інтерпретував воду, керуючись здоровим глуздом, себто — як чинник, що підтримує життя і є основою багатьох змін у природі. Якщо так, то правомірно висунути тезу, що погляд Талеса на воду як першооснову світу міг бути наслідком впливів сучасної [йому] міфології та космології і космогонії єгиптян, вавілонян і фінікійців.

У єгипетській космології, подібно як у перших досократиків, світ постає з розщеплення первинних протилежностей. Світ спершу має вигляд первинного океану (Нун), з якого виходить перша гора. Ця гора поступово збільшується, а враз із нею збільшується обшар світу, що не підлягає впливу хаосу. Проте хаос постійно оточує світ (земля плаває на воді). Подібні спроби пояснити виникнення світу можна знайти також у міфології шумерській, вавілонській і народів Палестини. У вавілонян процес виділення світу з первинного хаосу має набагато конфліктніший характер, ніж у єгипетській, що, безперечно, пов'язане з

фактом, що розливи вавілонських рік були набагато менше регулярними, ніж розливи Нілу. Подібну космогонію можна знайти також у фінікійців.

Порівняння вищеподаних міфів із поглядами Талеса (а також інших) дає змогу усвідомити, що різниця між мисленням творців космогонії та мисленням Талеса не є такою очевидною, як того хотів Барнет. Із критикою аргументації Барнета виступив у 1952 році Ф.М. Корнфорд, намагаючись показати сильні зв'язки перших досократиків із міфологічним і релігійним мисленням. Щодо висунутих Корнфордом аргументів, то неможливо стверджувати, що перші філософи були творцями наукового знання та спиралися у своїх поглядах на спостереження. У перших філософів можна знайти ті самі принципи, що й у міфічних концепціях: походження світу з первинного хаосу та відділювання протилежностей у процесі виникнення світу. Справді, з уваги на недовідане знання про початки філософії, важко однозначно вирішити, чи має рацію Корнфорд, стверджуючи, що погляди Талеса і Анаксимандра вийшли з релігійного мислення і що мають більше спільного з міфологією, ніж із філософією, однак подані ним аргументи здаються достатніми, щоб прийняти тезу, що процес виокремлення наукового мислення з мислення до-наукового був поступовим і, що існував деяка проміжна область, у якому наукове мислення змішувалося з міфологічним і релігійним.

Вищезазначені сумніви змушують критично оцінити підручникові твердження, що греки (рівно 26 століть тому) почали замінювати містичний досвід світу науковим пізнанням. Містичний досвід справді почали замінювати, але невідомо, чи те, чим отой досвід замінювали, не було своєрідною міфологією, а в

кожному разі — чи не містило її суттєвих елементів? Незважаючи на це, багато сучасних філософів впевнені у науковості філософії досократиків. До найрадикальніших захисників тези про науковий характер їхніх звершень належить Карл Раймунд Поппер. „Коли йдеться про досократиків, — пише він, — я гадаю, що ми маємо справу з можливо найдосконалішою тяглістю думки між їхніми теоріями та пізнішим розвитком фізики”. К. Поппер підкреслює, що факт хибності теорії Анаксимандра чи Талеса не означає, що вони були ненауковими. Критерієм науковості грецької філософії він вважає не конкретні досягнення чи методи доведення до них, а сам факт, що грецька філософія допускала критику попередніх теорій.

Випадає згодитися з К. Поппером, що хибні теорії можуть бути такими ж науковими, як і теорії, що актуально вважаються істинними (противників цього погляду є, напевно, значно менше, ніж це може навіювати Поппер). Сумніви збуджує, натомість, твердження Поппера, що у випадку Талеса, Анаксимандра та інших досократиків, дійсно маємо справу з теоріями. Із сьогоденної точки зору є очевидним, що погляд Талеса, згідно з яким земля лежить на воді, можна перевірити експериментально, а відтак ця проблема піддається фальсифікуванню, однак із точки зору греків теорія землі, покладеної на воду, була нефальсифікуваною: ця теорія могла відбити кожний спрямований проти неї аргумент. Подібно справа виглядає з іншими теоріями, в тому числі також із тими, що їх із огляду на їхній міфологічний характер, навіть Поппер не назвав би теоріями. Якщо ж тим, що вирішує про науковість чи ненауковість будь-яого, є критицизм, то є можливим говорити виключно про найзагальніші наукові чи ненаукові схеми мислення.

Наукова схема мислення була б тоді тим, що характеризує цілість європейської культури, але не її окремі форми. Говорити про науковість чи ненауковість конкретних теорій втратило б сенс: теорії виникали б у рамках загальної схеми і не мало б значення, чи у даний момент доступні є методи їх фасифікування.

Приймаючи, що науковість — це критерій, що характеризує культуру як таку, можна уникнути проблем, пов'язаних зі спробою застосувати означення науки, однаково — як до історії філософії, так і до конкретних наук. Здається, саме так аргументує К.Р. Поппер. Як я уже згадував, найбільшим досягненням досократівської філософії він вважає створення критичної традиції, яка уможливило швидку заміну одних пояснень іншими і, на його думку, схилила філософів заохочувати своїх учнів до критики наявних розв'язків. Поппер також звертає увагу на те, що всюди, де занепадав дух критицизму, філософія потрапляла в кризу. Одночасно у своїх роздумах, присвячених європейській культурі, Поппер стверджує, що силою цієї культури, яка дає їй перевагу над іншими культурами, є плюралізм поглядів і форм діяльності. Плюралізм цей у трактуванні Поппера є нічим іншим, як багатством розв'язків тих чи інших проблем і акцептацією цього багатства, завдяки якій гірші розв'язки можуть бути замінені кращими. Отже, якщо критицизм у науці мав би бути тим самим, що плюралізм у культурі (що промовляє „за” визнання науки однією з форм культури), тоді здається обґрунтованою теза, що поняття науковості — це поняття надрядне відносно поняття ненауковості. Науковість з'являється всюди там, де розум прагне керуватися власними законами і де визначає собі

обшар, на якому ці закони є обов'язковими. Науковість у вищеподаному сенсі імплікується розумом у спосіб необхідний, оскільки розум, який не визнавав би власної здатності помилятися, суперечив би самому собі. Проте, парадоксально, розум, який погоджується із власною здатністю до помилки, мусить у певному сенсі погодитись із запереченням самому собі, себто мусить допустити розв'язки, щодо яких немає можливості вирішити, істинні вони чи ні. Культура як ціле не втрачає прикмет науковості, якщо не існує нічого, що намагалося б ззовні обмежити область, доступну розумовому (критичному) пізнанню. Ненаукові теорії, наприклад, не раз наведений Поппером (як зразок псевдонауки) психоаналіз, при розтягненні поняття науковості на всю культуру, не є безпосередньо критиковані, себто в їхній власній мові, однак можуть довільно відкинуті, наприклад, на підставі рішення, що визнає їхню некритикованість достатнім критерієм відкидання.

Прийом вилучення поняття науковості з теорії пізнання й перенесення його у площину розмірковувань про культуру, хоч і ліквідує дихотомію між наукою та не наукою і дозволяє трактувати їх обидві як результат загальнішого культурного процесу, однак по суті справи пояснює небагато. Можна навіть побоюватися, чи не створює він більше проблем, ніж розв'язує. Замість того, щоб протиставляти наукові пояснення псевдонауковим, міфічним чи релігійним, належало б тоді говорити про континуум, що охоплює пояснення від наукових теорій аж до міфології чи псевдонаук, таких як астрологія. Цей континуум пов'язувався б із необхідністю окреслити те, що можна назвати науковою цінністю теорії, а отже — з необхідністю

визначити для даної теорії місце в цьому континуумі. Тоді виявляється, що традиційне розрізнення між наукою та не-наукою є значно простішим, бо вимагає єдино вирішення: чи щось є, чи не є науковим.

Труднощі з визначенням критерію демаркації, а також легкість, з якою наука перероджується в не науку і, навпаки, спричинені тим, що як наука, так міфологія чи релігія — пояснюють спостережуваний чуттями світ недоступною для чуттєвого пізнання дійсністю. Зараз цей факт має для розмірковувань про наукове знання набагато більше значення, ніж у минулому, оскільки зараз неможливо вже розсудливо стверджувати, що наукове пізнання різниться від віри та суб'єктивних переконань у тому, що є істинним. Традиція визначати науку як доведене знання є, зрештою, значно старшою за науку нового часу, адже ще Платон і Арістотель, визначаючи наукове пізнання, вказують саме на цю його ознаку. Занепад віри в остаточну істинність наукових теорій, був спричинений теорією відносності Айнштейна, яка наочно показала, що уважана зразком науковості у традиційному значенні цього слова теорія гравітації Ньютона — це тільки хороше наближення і не може претендувати на ранг доведеного знання. (Зрештою, Айнштейн також вказує на тісний зв'язок між наукою та релігією. Він, правда, розуміє релігію особливим способом, більше як релігійну орієнтацію, ніж так чи інак окреслені основи віри, проте для нинішніх розмірковувань це не має більшого значення. Для Айнштейна не підлягає сумніву, що в питанні понятійного схоплення фактів правоту слід визнати за крайнім раціоналізмом, проте він зауважує, що найважливіші принципи для людського діяння, а відтак для діяння науковця, не можна вивести шляхом раціонального розумування. Усвідомлення, що віра в

остаточну істинність науки вже неможлива, означав, що треба було наново замислитися над основними інтелектуальними цінностями, які є основою європейської культури, що у свою чергу звернуло увагу філософів на проблему теорії пізнання та філософії науки.

Разом з тим зацікавлення проблемою демаркації не випливало зі зростаючої недовіри до науки, а з чогось зовсім протилежного: бажання знайти в науці певну опору справило, що старалися окреслити обшар, на якому наука була б в змозі відповісти на всі сенсовні людські питання. М. Шлік висловив цю проблему одним коротким реченням: „всі реальні проблеми — це питання науки, ніяких інших немає”. Проте, якщо наука може вирішити будь-які розв’язувані проблеми, то необхідним стає усталення того, які проблеми є розв’язувані і як культивувати науку правильно, себто так, аби їй не загрозувало виродження у псевдонауку. У Віденському колі панувало переконання, що проблема демаркації, а також визначення правил поведінки в науці є можливе тільки через прийняття принципу, що наука спирається на досвід і містить єдино ті питання, на які можна відповісти шляхом досвіду. „Не знаємо нічого,— писав Шлік,— окрім того, про що нам говорить досвід; досвід — це єдиний критерій істинності чи хибності будь-якого твердження”. Пам’ятаємо, що емпірична верифікованість була також критерієм виділення тверджень, на які в принципі можна відповісти. Об’єднуючи ці дві тези разом, доходимо висновку, що нерозв’язних проблем узагалі немає. Всі правильні питання і правильні речення (які можна розглядати, як відповіді на певні питання) пов’язані з досвідом таким самим чином:

виникають із досвіду, досвід дає на них відповіді та підтверджує їх.

Варто звернути увагу, що для неопозитивістів не існує проміжного простору між наукою та ненаукою. Щоб не вплутуватись у псевдопроблеми, себто не перейти межу, що відділяє науку від ненауки, філософи віденського кола пропонують застосування аналітичних методів як панацеї, що уможлиблює відрізнєння справжніх питань від речень, у яких були порушені мовні правила. Шлік також підкреслював, що „лінія, яка поділяє логічну можливість і неможливість верифікації є чітка й виразна, немає жодного поступового переходу між значенням і безглуздям. Або граматичні правила верифікації існують, або — ні, *tertium non datur*”. Хоча Шлік пізніше й визнав, що існують речення, остаточно верифікація яких є неможливою, проте головною метою філософії науки у поданні філософів віденського кола, залишалась оборона однорідності науки, що є однією з основних цінностей традиційного позитивізму.

Для віденських неопозитивістів, так як для попередніх представників позитивізму, почавши від Берклі, критерієм, що відділяє науку від псевдонауки, був, як я вже згадував, досвід. Проте зі звертанням до досвіду пов'язувалась проблема: як відділити речення, узгоджені з фактами, від тих, що з фактами не узгоджуються, а відтак — питання верифікації. На думку Р. Карнапа, жодне речення, за винятком звітів про актуальне спостереження, не може бути до кінця верифіковане, і завжди існує можливість, що в ході досліджень удасться натрапити на контрприклад, навіть якщо його ймовірність невелика. Тому також Карнап визнав, що замість про верифіковуваність тверджень, належить говорити про їхню підтверджуваність: „Якщо

в ході чергових перевірових заходів,— писав він,— не натрапимо на негативний випадок, а число перевірених позитивних випадків зростає, то поступово зростає також наша віра у влучність перевірюваного закону. Таким чином, замість про верифікацію, можемо тут говорити про поступово зростаюче підтвердження закону”. Погляд Карнапа був, отже, певною поступкою у відношенні до погляду Шліка, який проводив різку межу між можливістю й неможливістю верифікації.

Ще далі від поглядів неопозитивістів віденського кола відійшов Карл Поппер. Його концепція фальсифікованості як критерію демаркації спиралась на спостереження, що не можна перешукати увесь світ з метою ствердити, що немає нічого, що суперечило б перевірюваній гіпотезі. Тому Поппер не вимагав від науки, щоб вона надавала системи, які можна було б визнати остаточно істинними, натомість домагався, щоб наукові системи мали такий логічний вигляд, аби емпіричні тести давали змогу вирішити в негативному сенсі: мусить бути можливим спростування емпіричної наукової системи досвідом. Проте для Поппера неемпіричними були також універсальні та екзистенціальні твердження, оскільки ці твердження не містять часово-просторових обмежень.

На думку критиків, позиція К. Поппера також була крайньою. Наприклад, С. Амстердамський вказував, що основним закидом проти фальсифікаціонізму, що є основою всієї попперівської філософії науки, є факт, що він виключає з науки всі твердження у вигляді екзистенціальних гіпотез та будь-які статистичні закони. У відношенні до радикальної позиції емпіризму позитивістів проект, представлений Поппером, слід вважати конвенціоналістським. Тому, якщо зарахуємо Поппера, як цього хоче А. Місь, до позитивістів, тоді

виявляється, позитивістський проект науки не міг утриматись, поступово еволюціонуючи від радикального емпіризму до конвенціоналізму.

Незадовільними виявилися також інші спроби означити науку та визначити критерій демаркації, і щораз більше авторів схиляється до погляду, що однозначно встановити критерій демаркації та сфери значень поняття наука взагалі неможливо. Спосіб трактування науки змінювався враз із еволюцією науки, тому в історичній перспективі можна щонайбільше встановити спосіб розуміння науки в даний момент. Крім того, слід відрізнити нормативні й описові пояснення науки: у першому випадку маємо справу зі спробою встановити, чим наука повинна бути, а в другому – зі спробою окреслити, чим є те, що науковці — люди, які займаються наукою професійно, згодні на підставі неписаної, панівної в даний момент конвенції, визнати наукою, себто предметом своєї професійної діяльності. Дивлячись на науку в історичній перспективі, можна помітити, що конвенція, на підставі якої щось визнається наукою чи ні, була змінною, тому те, що колись вважалося ненауковим, сьогодні зараховується до науки і не можна мати певності, чи ділянки знання, що сьогодні вважаються ненауковими, у майбутньому не стануть науковим знанням, наприклад, внаслідок зміни критерію демаркації чи пізнавальних досягнень і технічного прогресу.

Якщо потрактуємо науку як одну з форм культурної активності, тоді напрошується питання не тільки про межі між наукою та псевдонаукою, але також про спосіб відрізнити науку від таких форм культурної активності, як мистецтво, філософія, релігія та ін. Проблематичною є, зокрема, суперечка про те, чи

наукою слід визнати також філософію, чи філософію, як це робить більшість науковців, слід потрактувати як окремий вид активності. Це не є тільки питанням термінологічної точності, тому, що від його вирішення залежить відповідь на питання про початок європейської науки. Якщо погодимося, що філософія має науковий характер (із чим, напевно, погодиться більшість філософів), тоді початки науки слід умістити в Греції. Якщо, однак, потрактуємо філософію як принципово відмінну від науки дисципліну, тоді початок західної науки слід визначити у столітті XVI і XVII, а всі попередні спроби пояснити дійсність — визнати ненауковими.

Це був би аргумент, що промовляє „за” позицію В. Штумського, який вважає науку тією формою культурної активності, що з’явилася значно раніше від інших. Той сам автор подає також цікаві критерії, що відрізняють науку від мистецтва й філософії: „Різні форми культурної діяльності віддзеркалюють світ на різні способи, в залежності від того, які в ньому зобов’язують структурні та методологічні вимоги. До структурних (...) належать критерії логічної когеренції верифікації. Натомість до методологічних (...) належать вимоги застосування відповідних процедур отримання й передавання отриманих віддзеркалень. Виявляється, що мистецькі віддзеркалення мусять виконувати лише методологічні критерії, філософські віддзеркалення — методологічні критерії і критерії логічної когеренції, а наукові — всі названі критерії. Наукова діяльність навіть у відтворницькому пласті є таким чином, обмежена найбільше”.

Найважливішими аргументами, що висуваються прихильниками наукового статусу наукових теорій (у традиційному розумінні) є не логічні аргументи, а

практичні погляди: остаточним виправданням науки є те, що вона уможлиблює звершення змін у реальному світі. Однак аргумент, що щось є істинним тому, що виявляє практичні наслідки, не можна вважати переконливим, бо й фальшиві та ненаукові у своїй основі теорії також можуть приводити до реальних наслідків, однаково — як корисних, так і шкідливих. Крім того, практичні застосування мають як емпіричні науки, так і суспільні, що займаються аналізом діянь окремих людей чи більших груп. Дискусія над питанням: чи ці науки мають той же методологічний статус, що й науки природничі — триває вже понад 150 років; прихильники єдності науки (моністи) виступають проти прихильників дуалізму, який заперечує можливість формулювання єдиної теорії науки. За відкидання єдиної теорії науки промовляє декілька аргументів. Насамперед суспільні науки можуть проводити експериментальні дослідження лише у виняткових випадках, а з уваги на культурну різноманітність та відмінності між суспільствами — практично не в змозі формулювати загальних законів. Крім того, самі ці науки становлять різновид авторефлексії суспільства, що його вони намагаються досліджувати, а процес дослідження можна окреслити як взаємний вплив дослідників один на одного в процесі спілкування, спрямований на поширення власних мислених горизонтів. Ці науки не є також вільні від оцінювання, пов'язаного як із суб'єктом, так і з предметом дослідження.

Всупереч тому, що було сказано вище, здається, що відносно легко встановити, що належить розуміти під наукою, навіть якщо таке пояснення не виконає умов правильної дефініції. Незалежно від того, як розуміли

науку в минулі історичні епохи, у найзагальніший спосіб її можна окреслити як систематичне прагнення до якнайповнішої картини зв'язку між явищами світу. Інакше кажучи, наука — це спроба відтворити те, що існує. При цьому загальному окресленні науки проблематичною стає натомість відповідь на питання: чим є те, що перебуває поза межами раціонального мислення? Якщо такий обшар існує, а що до цього не можна мати сумніву, то тоді слід наступно запитати: чи є можливими й допустимими взаємодії між наукою і ненаукою. Не йдеться при цьому про конфлікт, який виникає, наприклад, тоді, коли якась релігійна суспільність проголошує абсолютну істинність усіх релігійних висловлень, що містяться в Біблії, бо це означає входження релігії у сферу науки (можливим є також входження науки на терен релігії, коли, наприклад, представники науки роблять спроби науковим методом набути основні судження на тему цінностей і цілей, протиставляючись у такий спосіб релігії). Тут ідеться про впливи, що з'являються із потреби неможливих виключно для науки чи виключно для релігії реалізацій. Прагнення до істини і пізнання, що надає сенсу діяльності науковців, можна інтерпретувати в тих самих категоріях, в яких інтерпретуються почуттєві позиції, притаманні сфері релігії. Квазірелігійним переконанням можна назвати також віру в те, що панівні у світі закономірності — розумні, себто доступні для розумового пізнання. Сама віра в раціональність науки теж належить до цієї категорії. У свою чергу релігія в найширшому значенні цього слова може й повинна черпати від науки засоби для досягнення визначених цілей.

Спорідненість і легкість взаємодії між наукою та релігією впливають також із тотожності основних

потреб, які людина намагається задовольнити різними формами своєї діяльності. Рушієм усіх людських прагнень є почуття, а отже, щось цілковито ірраціональне. Таким почуттям є також сподівання, що завдяки відкриттю керованого точними законами порядку буде можливим задоволення людських потреб. Проте наука як така є в змозі реалізувати це сподівання лише частково: чим сильніше переконання, що світ, керований за власними правилами, тим не менше, залишає місце для причини іншого характеру, такі як людська чи Божа воля. Таким чином, наука влучає в одну з основних людських потреб — у потребу свободи, а також в інші, зокрема, ті, що їх наука на даному рівні розвитку ще не в стані задовольнити. Це веде або до ірраціоналізації науки, себто до перетворення останньої у своєрідний різновид релігійної віри, або до втрати віри в існування відмінності між раціоналізмом та ірраціоналізмом. Можливий ще інший різновид ірраціонального ставлення до науки, що полягає у визнанні високих методологічних стандартів, використовуваних теоретиками науки для обґрунтування дотеперішніх успіхів науки, такими, що надаються до застосування в науках неточних, таких як соціологія чи психологія. Здається, що віра в адекватність цих стандартів також у суспільних науках, впливає з пекучої потреби розв'язати соціальні проблеми, проте, трактуючи науку як універсальний засіб задоволення будь-яких потреб, є по суті справи неприпустимою міфологізацією науки. Тому також, порівнюючи обставини, в яких раціональне мислення виокремлювалося б із мислення міфологічного, із сучасною втратою довіри до науки, можна сказати, що на рівні культури маємо справу з одним оборотним процесом, що проходить у першому

випадку в напрямку зростаючої віри у можливість розумового пізнання, а в другому — у протилежному напрямку. Окремого дослідження вимагало б питання: як цей процес проходив у різні історичні епохи, адже здається правдоподібним, що в історії філософії та науки можна виокремити періоди, в яких домінувало або одне, або друге прагнення.

З вищеподаних розмірковувань випливає, що зараз ми маємо справу з ситуацією, дуже наближеною з багатьох точок зору до тієї, у якій філософія почала виокремлюватися з міфології, а філософсько-наукове мислення почало набувати усвідомлення власної відрубності. Різниця між наукою й ненаукою, між розумовим поясненням та ірраціональним поданням знову стала ще розмитішою, ніж сто років тому, а різні сциєнтистські секти свідчать про те, що із наукового пізнання можна також зробити різновид міфу. Наймодніший сьогодні філософський напрямок супроводжує пафос істини, який без надмірного перебільшення можна порівняти до того, що огортав перших дослідників природи і який не дуже відрізнявся від пафосу співців та пророків. Відкриття математичного доведення, що вважалось езотеричним знанням, а подекуди й взагалі річчю релігійною, зміцнювало отой пафос істини і дуже легко вело до переконання, що знання, засноване на щоденному пізнанні, є нижчого порядку та не сягає найглибших таємниць космосу. Різкий розвиток математики у XX столітті та досягнені завдяки йому успіхи у сфері практичних застосувань науки також ведуть до почуття, що існує принципова різниця між науками точними, що послуговуються математичними методами, та знанням, отриманим у інший спосіб. Маємо, таким чином, з одного боку,

почуття різкої межі між заснованою на математичних методах наукою та рештою знання, а з іншого — виявляється, що існування найбільшої кількості невидимих світів постулюють саме емпіричні науки, наближаючись у певному сенсі до міфологічних пояснень.

ПОСТМОДЕРНІЗМ

Стало [вже] майже традицією, що, пишучи про постмодернізм, його опис слід розпочинати наведенням дефініції явища, яке у протилежному випадку залишається малозначущим гаслом. Однак необхідність подавати визначення вказує не лише на багатозначність поняття, але свідчить про щось значно важливіше, що само притаманне не стільки визначенню, скільки самому явищу. Адже саме ця неясність поняття постмодернізму впливає не стільки з факту, що його по-різному тлумачать окремі мислителі, скільки з його наявності в багатьох позафілософських царинах, де воно надто часто виконує функцію модного ярлика, вживаного, щоб підкреслити якоесь недоокреслене інтелектуально-емоційне напруження. Це напруження (цим словом можна назвати всілякі відміни ляку, почуття загубленості, знеохочення багатозначністю і фрагментарністю світу) для контексту, в якому вживається слово „постмодернізм”, є чимось настільки типовим, що воно якраз може послужити основною (вочевидь, недостатньою) умовою назвати щось постмодернізмом. Знайти таке визначення останнього, що у задовільний спосіб пояснювало б значення цього поняття у багатьох різних контекстах, є тим важче, що ним деколи окреслюють явища цілковито або частково відмінні, а то й узагалі — взаємосуперечливі.

У зв'язку з неясністю поняття постмодернізм можна деколи зустрітися з думкою, що це поняття вживають неправомірно (без достатніх причин), та інфляційно (себто непотрібно, бо воно, власне кажучи, нічого не пояснює). Ці закиди здаються частково слухними, оскільки важко твердити, що постмодернізм можна

легко дефініювати та описати, однак з іншого боку, з факту, що те чи інше поняття викликає труднощі, пов'язані з його визначенням, не впливає, що означуваного ним предмета не існує або, що цей предмет, подібно як поняття, що вказує на нього, є таким же маловиразним (а отже у певному сенсі не повністю існуючим) і не може бути докладно розпізнаний. До того ж, нерозбериха в тому, які конкретні явища слід називати терміном „постмодернізм” — безумовно не випадкова. Причини, що лежать в основі труднощів у формулюванні читабельної критики постмодернізму, як здається, впливають із самої його суті, а, отже, ідентифікація цих причин створює надію не стільки на точне визначення самого модернізму, скільки на розмітку певної сфери, якої стосуватиметься спрямована проти (чи до) постмодернізму критика.

Є багато спроб спростити характеристику постмодернізму, звести його до тимчасової моди або сучасної відміни декадансу. Зокрема, важко погодитися з думкою, що постмодернізм виявляє всі ознаки епохи занепаду, такі, як впадання у скрайні настрої (від безтурботної іронії та автоіронії до декадентських про рокувань швидкої загибелі всіх і вся). Іронію частіше можна добачити у працях, присвячених критиці постмодернізму, ніж в історії, що самі автори визнають витриманим у постмодерністській манері. Декадентський же настрій характеризував філософські рефлексії про культуру на зламі XIX-XX ст., тобто в період, коли усвідомлення невідвортної втрати цілісного бачення світу лише поставало, викликаючи різкі реакції саме у вигляді різних декадансів. Під кінець XX століття світ став ще фрагментарнішим і випадковішим, ніж був на його початку, але змінилося

ставлення до цієї його фрагментарності, яка перестала дивувати і стала річчю натуральною.

„Всі визнають, — пише А. Бланк, — що термін “постмодернізм” семантично неточний і навіть незручний. Але цей термін сигналізує про повсюдно помічуване явище: глибоку кризу західного суспільства та основних принципів, на які спирався розвиток нашої культури і того, що визначається як сучасність”. Переконавання у [наявності] якоїсь всеохопної кризи є для постмодернізму спільним незалежно від того, на ґрунті якої сфери він культивується,— зрештою різниця між філософією та літературою свідомо затирається постмодернізмом. Викликати ж сумнів може те, що ця криза мала б безпосередньо торкатися філософії, яка з постмодерністської точки зору культивована, можливо, дещо наївно — як прагнення пізнавати істину, все ж не повинна підпадати під тимчасові течії та моди, навіть якщо вони й мали б стосуватися цілих суспільств. Іншими словами (схоплюючи річ інтуїтивно), найбільш філософською, автентичною для філософії позицією, здавалося б, є позиція холодного аналізу, який не перестає бути холодним у часи загостреного та гарячкового усвідомлення кризи.

Але, щоб відповісти на питання про „філософічність” постмодернізму, себто встановити, наскільки він заслуговує серйозного трактування як філософська течія, а наскільки лише як культурне явище, яке щонайбільше приймає форму філософської рефлексії та використовує філософію як добру заслінку, що наперед приховує нефілософські змісти, — треба спробувати виокремити хоча б кілька рис, які дозволять описати постмодернізм у чисто філософських категоріях. Проте, оскільки, як я вже згадував, постмодернізм є явищем, присутнім у багатьох сферах, дуже слабо пов’язаних із

філософією, тому необхідним буде знайти такі його риси, що з різною яскравістю проявляються, однаково — як у постмодерністській філософії, так і в інших галузях, зокрема в мистецтві й літературі.

Назва *постмодернізм* вперше з'явилася досить давно, майже шістьдесят років тому, проте тоді вона мала так мало спільного з тим, що називається постмодернізмом зараз, що ці початки можна в принципі не брати до уваги. Лише в середині 60-х років з'явилося явище, що вказувало на основні проблеми, які у 80-х роках були поставлені у філософії з усією силою. Початково ж як саму концепцію, так і пов'язаний із нею спосіб мислення, можна спостерегти в літературній критиці, а небавом по тому також у теорії та критиці інших видів мистецтва, зокрема архітектури. Найважливішим у цій концепції було ствердження кінця високої культури, витісненої культурою масовою, що чинила основний тиск на сучасний стиль життя.

Незважаючи на те, що постмодернізмів (принаймні в такому сенсі, в якому його найчастіше дефініюють) у європейській філософії було багато, постмодернізм кінця ХХ століття заслугове серйозного трактування на тій підставі, що виник в особливих умовах, які не мають аналогів у жодному періоді історії європейської філософії чи культури. Так під кінець 60-х років ХХ ст. виникло явище все більшої розбіжності між науково-технічним прогресом і консерватизмом застаної культури, яка далі продовжує звертатися до цінностей традиційних. Невипадково перші ознаки постмодернізму з'явилися саме в архітектурі, яка з усіх галузей діяльності найбільше поєднує потребу цінностей (естетичних) із необхідністю застосовувати конкретні технічні розв'язки. Явища, що вивільняють постмодерністське мислення, виступали одночасно в

усіх галузях, які упродовж найближчих років були заповнені постмодернізмом, але в архітектурі вони були чи не найпомітніші. Архітектура, що спирається на сучасні технології, прагнула до уніфікації, механічного повторення тих самих взірців, викликаючи спротив і прагнення розбити оту єдину цілість, розчленувати модерністський стиль, який почали вважати усталеним порядком і ладом.

Концепція розбіжності між культурою високою та масовою швидко зацікавила соціологів культури. Одним із перших мислителів, який у систематичний спосіб зайнявся дослідженням вищезазначеного явища, був французький соціолог Жан Будріляр, за ним одразу й інші французькі соціологи, до яких долучилися італійці та німці, а у 80-х роках — американці. У соціологічних працях критиків літератури та культури концепція перелому в мистецтві була поширена, її почали аналізувати з погляду глобальних процесів, з погляду змін дотеперішніх вірувань, практик, прагнень і т.д., які досі, здавалося, становлять певний моноліт. Раптове зростання обсягу постмодерністської літератури наступило під кінець 60-х років: з'явилися роботи Ж. Дерріди, Ж. Дельоза, Ж.Ф. Ліотара, Р. Рорті, О. Маркуара і ін. Постмодернізм можна охарактеризувати також як самоусвідомлення кризи постіндустріального суспільства. В такий спосіб постмодернізм представив Жан-Франсуа Ліотар, Жілес Дельоз, Жак Дерік, який виробив одне з основних понять постмодернізму, а саме поняття „реконструкція”, що означає новий спосіб прочитування витворів людини, чи Мішель Фуко, який запропонував новий підхід до історичних досліджень, що полягає у пошуку в історії не того, що типове і повторюване, а того, що одиничне, випадкове і нетягле. Про здатність постмодернізму поглинати предмети, що

на перший погляд мають небагато спільного зі світом людських витворів, свідчать розмірковування Ріхарда Рорті. Виходячи з роздумів Ніцше про відношення мови до об'єктивної реальності, Рорті формулює погляд, що наука (природничі науки) теж не висловлює тез, які мають значення, незалежно від контексту висловлювання. Бо наука полягає не в тому, щоб дійти до суті речей, і не в пошуку істини, а в розв'язанні проблеми, останню ж можна розв'язувати багатьма способами. Рорті допускає методологічний плюралізм в науці, що полягає у відкиданні універсальних принципів мислення. Розум як єдиний засіб пізнання, на думку Рорті, — це ілюзія, що зникає враз із сцієнтистською філософією, заснованою на ній ілюзії.

Факт, що постмодернізм стосувався спочатку мистецтва і рефлексії над ним, не мав дуже серйозного значення, оскільки головні гасла постмодерністської критики, такі як вимога свободи творчості, відкидання універсальної істини чи право створювати цінності, так само легко можна було застосовувати до рефлексії про мистецтво, як і до розмірковувань про суспільство, політику, мораль, і навіть до точних наук (включно з квантовою фізикою!). Це мусило призвести до падіння авторитетів, заперечення чинності традиційних схем мислення, піддати сумніву сенс цілісного бачення світу та пошук принципів, що ним керують.

Однією із зовнішніх ознак постмодерністського мислення є падіння дотеперішніх авторитетів, які вже не мають що сказати в ситуації, коли про світ не можна сказати нічого певного. Еліти, витворені попередніми культурними формаціями, перестають виконувати функції еліт, бо втрачають авторитет, яким наділяються вузькі наукові дисципліни, що додатково поглиблює фрагментаризацію світу. Таким чином, цілісна картина

дійсності підлягає ліквідації вдруге: редукція всієї дійсності (досі окреслюваної назвою об'єктивної), до конвенціональних значень і багатоманіття конвенцій, які дають змогу інтерпретувати світ, знаходить санкцію в реальному розпаді науки на вузькі ділянки, які не відчують навіть потреби контактувати одна з одною. У свою чергу, втрата цілісного погляду на світ чи надії на можливість такого погляду, тягне за собою недовіру до будь-яких форм планування, до ідеї облаштування світу за визначеним зразком. Цю недовіру поглиблює перевиробництво матеріальних благ, що зобов'язує невпинно споживати та заглушує потребу збудувати якийсь кращий світ. Світ постмодерністського суспільства є найкращим із можливих, а будь-яка ідея замінити його ще досконалішою дійсністю трактується як небезпечна утопія.

На противагу до явища культури під назвою постмодернізм, питання новаторства постмодернізму як способу філософського мислення не є до кінця однозначним. Адже, крім багатьох різних пропозицій визначення постмодернізму, цю течію можна трактувати, з одного боку, за назвою як щось, що наступило після модернізму зламу XIX-XX століть, як закінчення й одночасно витвір цього ж модернізму, а з іншого боку — як реакцію на сучасну культуру, або як самоусвідомлення цієї культури і спробу її самовизначення. У такому трактуванні постмодернізм стає критикою модернізму зламу століть і повинен трактуватися як його заперечення, а з іншого боку — втрачає свій неповторний характер, прибираючи вигляду занепаду дотеперішньої епохи та початку нової. З цієї точки зору, як зауважив У. Еко, кожна епоха має свій постмодернізм.

Визначення постмодернізму як самоусвідомлення суспільством власної кризи все-таки, безперечно, не охоплює явища в цілому. І можна навіть сумніватися, чи правильно передає принаймні його істотну складову. Адже якщо постмодернізм зводився б до чистого знання суспільства про самого себе, тоді не був би ні явищем незвичним, ні новим, оскільки кожне суспільство володіє певним знанням про самого себе, а суспільства у стані кризи часто мають визначене уявлення про власну кризу, яке може більш чи менш правильно схоплювати суть цієї кризи. На думку П. Страссера, новаторський характер постмодернізму ґрунтується не на тому, що він є метафілософською рефлексією, а відтак не на тому, що провіщає кінець філософії чи принаймні кінець епохи, після якої має наступити щось цілком нове, але на тому, що дискусія про занепад філософії чи епохи витворює отой занепад, є конститутивною силою. З цієї причини вона належить до самої сутності теперішньої епохи, а не до дискусії про неї. Іншими словами, постмодерністський дискурс про перелом має характер умовляння, становить стимул, щоб такий перелом дійсно впровадити в життя. Проте парадокс постмодернізму полягає, на думку Страссера, у тому, що такий перелом є насправді неможливий — строго кажучи, історія не знає епохальних переломів, що виникають як спрощення, внаслідок забування та примітивізація всієї складності явищ, що є неможливим без відповідної дистанції. Тому сучасники ніколи й не помічають перелому, який доконується на їхніх очах — цей перелом можна помітити лише з деякої віддалі, подібно як велике художнє полотно можна охопити зором, стоячи на певній відстані від нього.

З цією думкою важко не погодитися, хоча й з одним застереженням. Отож постмодернізм справді можна визнати передвістям нової епохи, та це тільки одна з багатьох можливостей його інтерпретації, причому навіть не найочевидніша. Зрештою, для філософії вона не має великого значення, а при дослівному тлумаченні ще й виявиться хибною. Адже усвідомлення як власних засновків і методів, так і зв'язок із традицією, не є виключно доменою нащадків, які, схилиючись над останками своїх предків, здатні їх точно розпізнати. Більшість нових філософських течій починається саме з питання про дотеперішні досягнення філософії та її здатність дати відповідь на питання, що заторкують філософа. Якщо традиція виявляється оціненою негативно, тоді настає свідоме прийняття критичного ставлення до минулого та пошук відповіді на основні філософські питання новим із точки зору самого філософа — постмодерністичним способом.

Однак, здається також і ці міркування наближають нас до суті постмодернізму тільки частково. Діється так тому, що постмодернізм можна без вагання порівняти зі старими філософськими програмами (які вочевидь у момент своєї з'яви були новими та новаторськими, а їхні негативні результати, як і причини цього, — приховувались за ілюзорними сподіваннями), коли б не факт, що постмодернізм не є оригінальним витвором філософії і у певному сенсі підпорядкував філософію собі, прийшовши до неї ззовні. Може скластися враження, що суть постмодерністського мислення про довірливий предмет — це щось, що можна назвати постмодерністською філософською рефлексією, однак таке вирішення залишається поставленим під знак запитання самими філософами-постмодерністами. Ці філософи загалом відмежувалися від своїх зв'язків із

філософією та філософуванням. Дельоз порівнює філософський твір (кожен твір, а не тільки породжений на ґрунті постмодернізму) із повістю — кримінальною чи *science fiction*. Дерріда радить облишити філософське „виробництво”, посилаючись при цьому виключно на мистецькі приклади та окреслюючи філософську думку як абстрактну літературну машину, запущену в обертальний рух. Подібне ставлення до філософії можна знайти у Ліотара, Рорті, Маркуара і Велша. Проте одночасно ці філософи не відкидають філософування як такого взагалі, а єдино пробують замінити дотеперішню дискурсивно-висновкову модель філософування іншою, наближеною до живописного колажу, безконклюзійною.

Але тут ми вже з ґрунту постмодерністської метафілософії переходимо на поле дійсності, твореної постмодернізмом чи принаймні згідною з нею. Цю залежність найлегше можна побачити в мистецтві. Це залежність не тільки між предметом і мисленням про нього, бо постмодерністське мислення має здатність створювати предмети, що без нього не існували б. Таким чином маємо справу з певною опозицією між мистецтвом і мисленням про нього: з одного боку, [сюди] можна вмістити постмодерністське мистецтво (пам'ятаючи вочевидь, що пояснити, чим воно мало б бути, неможливо), а з другого — постмодерністське мислення про постмодерністське мистецтво. Однак парадокс постмодернізму в тому, що немає інакшого мистецтва, ніж постмодерністське: кожне мистецтво, про яке мислить постмодерніст, стає мистецтвом постмодерністським, мало того — все, про що мислить постмодерніст як про постмодерністське мистецтво, стає ним через сам факт мислення. Отже, маємо справу з певного роду самосповнюваним пророцтвом: предмет,

описаний як існуючий у постмодерністський спосіб, стає ним через сам факт, що його описано саме як постмодерністський предмет.

Однак те саме можна сказати про все, що коли-будь стало предметом постмодерністського мислення: про суспільство, політику, історію чи філософію. Роздуми над предметом замінюються самим предметом цих роздумів. Охарактеризований таким способом перелом сягає так далеко, що важко собі уявити галузь людської діяльності, що могла б йому протистояти — навіть природничі науки виявляються зведені постмодернізмом до ялового творення моделі дійсності, що підлягає тим самим законам, чи радше їх відсутності, що й кожен витвір людини.

Отже, постмодернізм не обмежується тлумаченням світу, а замінює пошуки інтерпретації згодою на теоретично нескінченну багатоманітність рівноправних інтерпретацій, що в практиці означає покликання до існування цих же інтепретацій. Переконання Ніцше, за яким світ складається не з фактів самих у собі, а з їх інтерпретацій, виявляється відкинутим як занадто обмежуюче, бо допускає можливість існування таких інтерпретацій, що були б ближчими до істини, ніж інші. Тимчасом кожна інтерпретація, мовляв, є однаково влучна, бо жодна не претендує ані на виключність, ані на істину. Зведена до таких інтерпретацій філософія, наближається до літератури, відмовляється від формулювання загальнообов'язкових висновків та задовільняється висловленням речень, які можна інтерпретувати довільно. Запропоноване Деррідою поняття деконструкції є, таким чином, нетотожне поняттю герменевтики — ця остання означає пошук сенсу влучного, правильної інтерпретації тексту, а

деконструкція дає змогу творити будь-які сенси — навіть взаємосуперечливі.

Дійсність складається з символів, значення яких є справою довільно вибраної конвенції. Тому і будь-яка дискусія можлива лише за умови, що її сторони згодяться прийняти якусь спільну конвенцію, що дає змогу однаково надавати сенсу символам і її з цих символів прочитувати. Та оскільки немає нічого, що могло б послужити якоюсь основою такої конвенції, її знаходження є справою добровільного рішення, консенсусу, віри, що символи треба тлумачити саме так, а не інакше. Зрештою, навіть можливість досягти консенсусу часом ставиться під сумнів.

Переконання, що все є текстом, який допускає багато рівноправних інтерпретацій, постмодернізм завдячує передусім працям Ж. Дерріди — творця поняття деконструкції, яке, здається, містить саму суть постмодернізму. На противагу герменевтиці, деконструкція полягає у такому інтерпретуванні тексту, яке видобуває з нього те, що не висловлюється безпосередньо, що не накидається як властива інтерпретація тексту і що залишається схованим від звичайної семіотичної інтерпретації, спрямоване на показ того, що така інтерпретація взагалі неможлива. Важливішою за сам текст є уява інтерпретатора, яка не стільки подає значення, скільки сама творить новий текст, текст який не претендує на привілейоване становище щодо інших текстів. На думку Ж. Дерріди, жоден текст не відноситься безпосередньо до дійсності, а єдино до інших текстів.

У спосіб, аналогічний до тексту, чи радше як рівнорядний з іншими текстами, постмодерністи інтерпретують культуру, включаючи до неї науку як один із витворів цієї ж культури. Порівнюючи культуру

до тексту, такі автори як Р. Рорті, Ж. Дельоз чи Ф. Гуатарі, формулюють своєрідні метафори, призначені показати випадковість тих же культур. Р. Рорті намагається метафорою кабінету дзеркал (культури, що відбиваються взаємно, як у дзеркалах, встановлених одне навпроти другого), а також метафорою коралового рифу (культури виростають на постійній основі як кораловий риф на скелі, незабаром заповнюючи всю дійсність і обростаючи постійну підкладку, яку вже неможливо помітити); Ж. Дельоз і Ф. Гуатарі вживали метафори культури як кічу, що від самого початку є аморфним, у якому не можна добачити головного стрижня.

Однак важко погодитися з думкою, що основою постмодернізму є певна філософська думка, що лежить в основі дискусії, яка ведеться в межах постмодернізму з традиційною візією культури. Неможливо заперечити, що постмодернізм виник як реакція на кризу самоідентичності культури Заходу, а також як вираз надії на ґрунтовне переосмислення основ цієї ж культури і знаходження способів її оздоровлення. І все ж теза про філософську природу постмодернізму, як здається, містить ту саму помилку, яку постмодерністи помічають у позитивістській філософії. Звинувачуючи дотеперішню філософію у безпорадності перед лицем кризи культури, постмодернізм сам мовчки закладає, що ця філософія мала виконати якусь культуротворчу, суспільно творчу чи ще якусь іншу творчу місію, що до її обов'язків належало протидіяти кризам, творити цінності, словом створювати людині певний вид екзистенції. Вважаючи це завдання очевидним, постмодерністи слушно зауважують, що філософія цього завдання не може і ніколи не могла виконати. Вона не здатна стримати наростаючу кризу (а це є

криза, варто підкреслити услід за постмодерністською критикою, всього, що тільки можна собі уявити) і явно не є покликана виконувати функцію ошасливлення людського роду.

Такого роду закиди є вочевидь обґрунтовані якщо припустити, що філософія справді має виконати місію створити рай на землі. Так філософію трактовано вже від часів Платона. Філософія переконана, що пізнає істину і на цій істині повинна старатися будувати дійсність, у минулому завжди провадила до виникнення централізованих тираній, які, попри високі гасла, обмежували людську свободу. Отож постмодернізм пропонує розмаїття культури, розмаїття точок зору, оскільки лише завдяки такій свободі можна гарантувати свободу суспільствам та індивідам.

Проте, крім платонівської течії, яку (послідовно вживаючи термінологію постмодерністів) можна назвати постмодерністською (бо прагне перебудувати дійсність згідно якогось одного слушного принципу), у філософії існує течія аристотелівська, що виростає з розвитку заснованого на здоровому глузді натурального пізнання. Ця течія справді підкреслює неунікність філософської теорії для розуміння механістичного реального світу, але не твердить, що з цієї теорії випливають соціально-політичні доктрини чи моральні норми. Постмодерністи дійсно помічають цю течію, інтерпретуючи її, однак, таким чином, що вона перестася різнитися від згаданої платонівської течії: філософію аристотелівську вони сприймають як діяльність, спрямовану на витворення світогляду, заснованого на „здоровоглуздному” пізнанні світу.

Демонструючи поразки великих проектів, заснованих на так чи інак трактованій ідеї раціональності, постмодерністи намагаються довести, що ці поразки

впливають не з хибних засновків, прийнятих під час творення цих проектів, і навіть не з хибного розуміння раціональності, а з факту, що раціональність як така — це шкідливий міф, який належить побороти заради блага людства. Тому постмодернізм розпочинається тієї миті, коли філософи усвідомлюють, що просвітницько-позитивістська філософія скомпрометувана, а заснована на ній візія світу стала безпідставною наївною утопією. Цей момент переходу від віри в ідею раціональності до сумніву в ній є особливо важливим, оскільки виявляє парадоксальність і безнадійність усіх спроб звільнитися від, свідомої чи ні, залежності від віри в раціональність. Адже якщо постмодерністи констатують занепад філософії, переконаної у здатності розуму пізнавати істину, [то] не тільки потрапляють в одвічну антиномію різних відмін релятивізму (ствердження, що все є відносним, суперечить саме собі, оскільки саме це твердження має абсолютний характер), але мимохідь виявляють, що неможливо розпочати будь-яке діяння, не звертаючись до розуму. Переконавання, що уся філософія — це множина текстів, що навзаєм посилаються один на одний, було б неможливе без погляду на філософію ззовні, а відтак — без опертя на щось, що саме не є текстом, який посилається на інші тексти. З цього випливає, що постмодерністи мовчки приймають існування деякої ширшої основи, на якій можна заснувати спроби показу, що все створене філософією з моменту її відриву від міфологічного мислення, а й навіть саме це мислення, є тільки текстом, який допускає нескінченно багато рівноправних інтерпретацій. Заперечуючи існування однієї істини і однієї спільної для всіх дійсності, постмодерністи самі перебувають на ґрунті цієї ж дійсності.

Якщо погодитися, що один із основних визначників постмодернізму — це переконання у фіаско просвітницьких спроб перебудови світу в оперті на розум і принципи раціональності з метою створити людині рай на землі, тоді необхідним стає знаходження відповіді на запитання: чи банкрутство просвітницького розуму лягло в основу течії, окреслюваної назвою постмодернізму, чи становить радше його результат, здобуток, який можна порівняти з досягненнями природничих наук? Це питання тільки на перший погляд нагадує питання першості між яйцем і куркою, а насправді ж від уділеної на нього відповіді залежатиме, однаково — як розуміння самого постмодернізму, так і зокрема спосіб розуміння дотихчасової просвітницької культури. Якщо погодимося, що просвітницький раціоналізм справді добіг кінця, як цього хотіли письменники-постмодерністи, тоді у свою чергу належить шукати причини занепаду ідеї раціональності, які, без сумніву, лежать будь-де, тільки не в багатій літературі філософів-постмодерністів. З цієї точки зору постмодернізм треба трактувати не як діагноз сучасної філософії, а як один із симптомів певного захворювання, суттю якого була б власне втрата віри в ідею раціональності. Чи таку втрату ми назвали б постмодернізмом чи якимось іншим окресленням — уже не має великого значення.

Метою цієї роботи не є пошук відповіді на питання: чи справді можемо говорити про присмерк раціоналізму? Так чи інакше він постмодернізмом постулюється, і для відповіді на питання, чи цей постмодернізм маємо право назвати діагнозом кінця філософії, констатація такого стану справ цілком достатня. Отже, незалежно від того, чи ідея раціональності (схоплюючи річ об'єктивно) втратила раз і назавжди підстави свого

існування, чи постмодернізм щойно провіщає її кінець, він становить, чи принаймні намагається становити, повне заперечення раціональності, причому не лише на терені філософії. Тому для мети нинішньої роботи реальний стан ідеї раціональності як ідеї, що визначає дійсний розвиток філософії та науки, не має великого значення — дивлячись ніби зсередини постмодерністського дискурсу, така ідея не існує, створюючи порожнечу, яку треба заповнити.

Проте з факту заперечення категорії розуму випливає значно важливіша річ, ніж саме заперечення функції науки як способу пізнання світу — з нього випливає передусім занепад сциєнтистського світогляду, створеного просвітництвом і підтвердженого позитивізмом. Негація дотеперішнього світогляду, можливо, не є безпосередньо виартикульована в постмодерністській літературі, але однозначно випливає з постмодерністського спротиву до розуму. Якщо постмодерністське передвістя кінця філософії мало б бути серйозно потрактоване, тоді вимагало б вирішення передусім питання про те, що ще можна вважати філософією, а що філософією вже вважати не можна.

Здається обґрунтованим твердження, що завданням філософії, заснованої на раціональності (переконанні про існування об'єктивної істини, до якої можна доходити за допомогою категорії розуму), не є все-таки творення світогляду, ні перетворення світу згідно з тією чи іншою засадою, що в даний момент вважається істинною. Філософія, що намагається творити світогляд і замінити релігію, вочевидь, зраджує ідею раціональності, навіть тоді, коли посилається на неї. Просвітницько-позитивістська філософія, так як її розуміють мислителі постмодерністської орієнтації,

ніколи не була повністю раціональною, тому що більше за пошуки об'єктивної істини, існування якої у той чи інший спосіб закладала, вона вводила самовільне будування істини і творення світу на цій позірній істині заснованого. Раціональність переставала бути раціональною з моменту, коли повірила в сенс творення світу в оперті на саму себе. Іншими словами, те, що постмодернізм старається критикувати, відкидати та замінювати власним змістом, від самого початку було у певному сенсі постмодерністичним, ірраціональним і відносним. Сучасний постмодернізм тільки уявив міф раціональності як певної основи творення світу, що, вочевидь, не означає, що він має що-небудь сказати в питанні можливості раціонального пізнання світу та доходження до об'єктивної істини.

Ще зарано, щоб із цілковитою впевненістю сказати, чи постмодернізм дійсно означає кінець можливості філософування у традиційному значенні цього слова, чи це лише винятковий вид рефлексії над дотеперішньою філософією. Судячи з кількості дотеперішніх спроб покінчити з філософією, спроб, які (судячи хоча б із наявності постмодернізму) не змогли знищити філософію, постмодернізм також виявиться хвилевою модою, що промине враз із постановням філософії, що буде в стані запропонувати щось більше, ніж тільки словесні ігри на кшталт малярських колажів.

РЕЛІГІЯ - СВОБОДА

Варто зазначити, що під впливом сучасних засобів масової інформації свобода, принаймні у певних трактуваннях, часто стає свого роду божеством, абсолютом, який, у залежності від потреб, може бути або моральним шантажем, або діяти як наркотик. Свободу намагаються зробити найвищим критерієм морального оцінювання, обмежуючи її тільки свободою іншої людини. Однак це є не обмеженням свободи, а її максимізацією: визнаючи свободу найвищим благом, прагнемо, щоб загальна сума цього найвищого блага була якнайбільшою. Обмеження свободи виключно свободою іншої людини в кінцевому підсумку покликане запобігти зневоленню багатьох якоюсь керівною меншістю, а острах цього зневолення став однією з причин абсолютизації волі, абсолютизації, нерозривно пов'язаної з кризою релігії у західних суспільствах, а то й узагалі — заміною релігії. На відміну від греків, які визначали людину без категорії свободи, а лише через її розум, як *розумну тварину* (*zoon logiko, animal rationale*), в наш час людину пробують визначати без віднесення до її розумності, а лише через свободу (*zoon eleutherion, animal liberum*).

Філософська доктрина Бога, що колись творила ядро філософії, сьогодні більшістю професійних філософів відсунена на узбіччя філософських зацікавлень (за винятком християнської філософії, яка проте залишається в ізоляції відносно головних течій сучасної філософії). Якщо до цієї доктрини й звертаються, то [переважно] на історичному ґрунті. Те саме можна сказати про проблему свободи в релігійному аспекті. Жваво цією проблемою цікавилися тільки персоналісти в період, коли

персоналізм міг вважатися напрямком полемічним відносно екзистенціалізму і коли суперечки між філософськими школами мали більший сенс, ніж тепер.⁴⁵ Однак філософія релігії та пов'язана з нею рефлексія про свободу безперечно заслуговує реабілітації, а криза традиційної релігійності та пробудження усвідомлення релігійних потреб, породжене нею, здаються тим підґрунтям, на якому цієї реабілітації не уникнути.

Відрізнити свободу від того, що свободою не є, або вказати місце свободи в системі цінностей, прийнятних для релігійної людини, важко з огляду на збіг фразеології, яку вживають, кажучи про свободу, в межах цілком розбіжних світоглядних орієнтацій. Варто звернути увагу, що навіть вороги свободи, націлені на її знищення чи захоплення її [виключно] для себе, прикриваючись фразеологічною машкарою, виступають на її захист. Те, що про свободу можна говорити схожою мовою, незалежно від контексту, слід визнати однією з важливих ознак свободи, а також її слабким місцем. Така ж важлива є багатоаспектність свободи, пов'язана з попередньою рисою. Можна говорити про свободу *від* (від зовнішнього та внутрішнього примусу), а також про свободу судження, вибору, діяльності, свободу волі, самореалізації, творчого вираження і т.д.⁴⁶ Деколи говорять також про свободу абсолютну, хоча з точки зору релігійної людини такої свободи немає: навіть свобода Бога обмежена Божою сутністю.⁴⁷

⁴⁵ Див.: K. M. Kodalle, *Bóg*, w: *Filozofia. Podstawowe pytania*, pod. red. E. Martensa i H. Schnadelbacha, Warszawa 1995, s. 428.

⁴⁶ Див.: Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 32 наст.

⁴⁷ Див.: Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 268.

Для релігійної людини, християнина, важливим є усвідомити, що індивідуальна і суспільна свобода — це невід’ємна риса людської особистості. Ця свобода проявляється ніби на кількох рівнях: підпорядковується особистості і через особистість виражається, не існує без особистості, обумовлює саме її поняття.⁴⁸ Одним із найкращих визначень свободи є формулювання Св. Томи з Аквіну: *свобода є причиною себе в даному акті*. Це означає, що свобода є здатністю спричинювати будь-що, це самостійна причина. Свобода в цьому розумінні є свободою самореалізації, самосповнення як в аспекті індивідуальному, так і в суспільному. У свою чергу Арістотель говорив передусім про свободу вибору, засновану на відсутності детермінації людської волі у відношенні до предмета вибору, через що людина отримувала здатність діяти нескінченною кількістю способів. У середньовіччі свободу також визначали схожим чином, себто як здатність ставити перед собою мету і прагнути до неї за допомогою вибраних особисто засобів в рамках визначеного цією метою порядку.

Свобода розпадається на кілька видів: свободу діяння, де воля може вибирати між суперечливими ситуаціями (виконання чи не-виконання якогось акту, спричинювання чи не-спричинювання даної речі); моральна свобода, тобто свобода чинити моральне благо, в якій воля робить вибір між двома взаємовиключними за змістом актами (напр., вибір між любов’ю та ненавистю, чиненням морального добра чи зла; нарешті свобода вибору виду добра. Слід звернути увагу, що моральна свобода з точки зору релігії є в принципі тільки свобо-

⁴⁸ Там таки, с. 267.

дою вибору добра, натомість вибір чинення зла означає зловживання цією свободою і влучає в саме її єство.

Можна також говорити про екзистенціальну свободу, тобто свободу існування та самореалізації. Цього роду свобода є темою, що розмірковується особливо інтенсивно найновішою *елевтологією* (наукою про свободу). Ця свобода впливає з самої екзистенції та є необхідністю, створюваною суспільним контекстом, часом, історією, конкретною ситуацією і т.п. Сама екзистенція ніби змушує людину до свободи *від* — від зла, фальшу, антицінностей, а також свободи *до* — до чинення добра, власної експресії, до істини та до самої свободи.

Існує нарешті свобода онтологічна, що розуміється як певна свобода буття, без якої буття не могло б ставатися. Без свободи в онтологічному сенсі буття, зокрема розумне буття, не могло б бути дійсним, не могло б ані розвиватися, ані чого-небудь досягти. Цю свободу можна назвати ще своєрідною недовизначеністю буття *in actu*, яку буття само довизначає, недовизначеністю, притаманною у найвищому ступені Богові, а істотам розумним та меншим створінням нерозумним — притаманною тільки аналогічно.⁴⁹

В історії філософії проблема свободи займала філософів різною мірою. Стародавня філософія хоча й не зробила безпосередньо свободу своєю центральною проблемою, однак ця проблема з'являється у грецькій філософії у напруженні між природою, яку вважали підданою абсолютному детермінізмові, та світом ідей, в якому мала панувати свобода. Людина як буття, яке

⁴⁹ W. Prężyna, *Intensywność postawy religijne a osobowość*, Lublin 1973, s. 59 і наст.

поєднує природу зі світом ідей, бачилася як місце конфлікту, ударення детермінізму зі свободою. Це зіткнення вважали нищівним, тому старалися його на різні способи розв'язати. Загалом, грецька думка приймала детермінізм, фаталізм і необхідність, не заперечувала, однак, можливості деякої фрагментарної свободи, головню — на індивідуальному рівні. Людина як індивід могла діяти з *якнайбільш власної природи*, однак її вільне діяння не впливало з власної свободи вибору, а було діянням свободним у певному особливому сенсі, було *автономним*. Для греків справді вільною людиною був той, хто незмінний, космічний, Божий чи полісу закон приймає як свій власний, ототожнюючи зі своїм власним *законом*. Це означає, що греки силкувалися погодити об'єктивну необхідність із суб'єктивною свободою, роблячи з людини суб'єкт свободи. Це намагання впливало з винесення свободи за межі індивіда та розміщення її у значно ширшому горизонті — в горизонті суспільності або Космосу.

Загалом, у ранньому християнстві конфлікт між універсальним детермінізмом світу та індивідуальною свободою розв'язувався через ототожнення особистості і природи, злиття їх в одну дійсність, віднесенням і принципом якої є Бог. У Біблії поняття свободи у філософському сенсі взагалі немає, якщо й з'являється, то лише у сенсі спасіння, причім дуже метафоричному (напр., 1 Еф. 2, 4; Рим. 11, 24; 13, 14). Проте в межах християнського богослов'я існує течія, що інтерпретує наявне в Євангелії поняття свободи як поняття, що безпосередньо та у всій розтягності стосується тлінного життя, визначаючи інші його поняття як вторинні. Існує врешті проміжний погляд, згідно з яким позатлінний

сенс свободи — це сенс основний, однак його не можна цілковито ізолювати від сенсу дочасного.⁵⁰

Християнство, у свою чергу, намагається покласти край анонімній необхідності буття й екзистенції, і робить це через звернення до позбування страху перед дійсністю, а також до безперечності тріумфу цінностей в кінцевому підсумку історії. Християнська заповідь любові веде до можливості подолання детермінізму природи. Для християнина свобода міститься в любові, а джерелом любові у такому розумінні та дороговказом, що показує, в який спосіб цю свободу можна осягти, є Христос. У *Новому Заповіті* читаємо: „Поступайте як люди вільні, не як ті, для яких свобода є виправданням зла, а як раби Бога” (1 Р 2, 16). Поведінка, суперечна з заповіддю любові — свободи, є для християнина значно небезпечнішою, ніж попереднє змагання з космічним детермінізмом, тому, що означає відпадання від джерела та мети екзистенції. Межа між свободою та зневоленням тут проведена набагато виразніше, а людина сама не в змозі її перейти — може це зробити єдино за посередництвом Спасителя.

Різниця між християнським і гелленістичним мисленням у способі розуміння свободи проявляється в акценті, що його ці два види мислення кладуть на зовнішній і внутрішній світ людини. Християнська релігія та виплекана нею філософія підкреслюють незалежність внутрішнього світу індивіда (до якого належить також Бог), що виражалось у наростаючому опорі до суспільних несправедливостей, таких як рабство, різні види суспільної нерівності, зневолення духа та ін. Все це поступово формувало свідомість свободи, що виростає поза внутрішній світ індивіда. Проблема саме так

⁵⁰ Див.: Cz. Bartnik, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 275.

трактованої свободи з'явилась у християнській філософії у IV ст. і розродилася ідеєю *церковної свободи*, що розумілась як незалежність релігійної суспільності від державної влади, а також як незалежність об'явлення від науки. Однак ця проблематика виходить поза межі сьогоденної роботи.

Суперечність між абсолютною свободою волі та детермінізмом, що випливає з природи, із заповідей релігії чи з усемогутності та всезнання Бога, захоплювала увагу також філософії пізніших епох. Однією з найвпливовіших філософських доктрин було розв'язання Св. Августина. Для Августина вільна воля була передусім джерелом гріха, а проблемою, яку він старався розв'язати, було питання про те, чому Бог наділив людину вільною волею, якщо знав, що вона зіпхне її в безодню гріха. „Але запитую, — пише Августин, — чи Сотворитель повинен був нам дати саму [лише] вільну волю, якій, як бачимо, завдячуємо те, що можемо грішити.”⁵¹ Для Августина це питання є важливим також і з того погляду, що поняття свободи та поняття гріха лучиться в його філософії з одним із інших основних для нього понять, а саме з поняттям ладу (*ordo*). Гріх — це вибір земних, змінних і непевних благ, за рахунок відвернення від благ Божих, істинно тривких. Дух, який звертається до благ земних, стає „зіпсутим і невпорядкованим”, *рабськи* їм підлягає. „А тимчасом, — пише Св. Августин, — Божий порядок і Божий закон постановив, аби радше дух керував ними згідно власної волі як зверхник”.⁵² Якщо ж дух повинен панувати над благами земними, тоді відвернення від благ Божих до благ

⁵¹ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, t. III, s. 37.

⁵² Там таки, s. 35.

земних суперечить Божому ладу. Для Св. Августина вибір морального зла суперечить свободі, яку він окреслює як підданість найвищій істині. Вільна воля не може панувати сама над собою, тому, що таке панування означає для людини звернення до свого особистого блага. Однак треба зазначити, що самі земні блага (серед яких Августин вирізняє блага особисті, блага зовнішні та блага нижчі або тілесні) погані не самі в собі, не є злою також вільна воля сама в собі, яку Августин зараховує до благ проміжних, тому, що над усім панує Боже Провидіння, вміщуючи всі блага на свої місця. Джерелом гріха, тобто відвернення від волі Бога, не є Бог, бо те, що порушує волю і відвертає її від незмінного блага, походить не від Бога, а виключно від самої волі, тому не має жодної конкретної причини.

У свою чергу Боецій намагався спростувати погляд, що ототожнював усевідання Бога про майбутні події з неунікністю цих подій, і протиставляв йому погляд, за яким Бог не вирішує людських виборів і залишає людині вільну волю, знаючи проте наперед, як людина поступить. Аргумент Августина зрештою є подібний, причому для нього вільна воля⁵³ є передусім джерелом зла. Боецій, на противагу до Св. Августина, бачить у вільній волі основну умову вирішення через нього власної долі. „Адже у ваших руках, — пише Боецій, — лежить, яку долю собі захочете створити”⁵⁴.

Одне з найоригінальніших вирішень проблеми свободи волі дав М. Лютер, який, як відомо, відкинув попереднє уявлення, за яким добрі вчинки можуть гаран-

⁵³ Св. Августин часто говорив просто про волю, а не про вільну волю, бо, кажучи точніше, не може існувати невільна воля, це означає, що, людину не можна примусити, щоб вона хотіла того, чого власне не хоче.

⁵⁴ А. Воецюз, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, Warszawa 1962, IV.

тувати спасіння, стверджуючи, що не діїсудять про людину, а навпаки — людина судить про дії.⁵⁵ На підставі дій людину може судити єдино дочасна влада, тобто інші люди, проте християнська віра вимагає, щоб кожна людина сама себе судила у своєму сумлінні, незалежно від суджень інших людей. Саме цю здатність бути власним суддею у своєму сумлінні Лютер ототожнив зі свободою християнина. В практиці це означало відкидання посередницької ролі Церкви і поставлення людини безпосередньо перед лицем Бога. Свобода від зовнішнього примусу (свобода *від*) є для Лютера свободою єдино в негативному сенсі, а свобода в сенсі позитивному (свобода *до*) означає цілковите узалежнення волі від суджень власного сумління.⁵⁶

Концепцію свободи, що виходить від свободи в релігійному сенсі подав Декарт. Для нього вільна воля походить від Бога, проте, на противагу до решти прикмет людини, таких як здатність розуміння, пам'ять чи уява, що ними людина володіє скінченою мірою, а Бог — нескінченною, вільна воля, тобто свобода рішення, є на думку Декарта необмежена.⁵⁷ „Тільки волю (...) стверджую у себе такою мірою, що не знаходжу нічого більшого від неї, так, що передусім завдяки їй пізнаю, що я є певною мірою на образ і подобу Бога створений.”⁵⁸

⁵⁵ „Не добрі вчинки чинять людину доброю, а добра людина виконує добрі вчинки. Не злі вчинки чинять людину злою, а зла людина виконує злі вчинки.” М. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, w: *Myśl filozoficzno – religijna reformacji XVI w.*, Warszawa 1972.

⁵⁶ Див.:В. Markiewicz, *Od filozofów jońskich do Pascala. Wybór tekstów*, Warszawa 1999, s. 153.

⁵⁷ Також для Св. Августина воля є необмежена, це значить, що немає причини, задля якої людина вибирає радше добро ніж зло. З цього випливає, що відповідальність за свій вибір несе єдино той, хто вибір робить.

⁵⁸ R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, Warszawa 1958, IV.

З факту, що вільна воля є необмежена, Декарт робить висновок, що вона є також головним джерелом помилок. Адже якщо все інше в людині є обмежене, то інтелект має більшу сферу дії, ніж воля, яка розтягується також на справи, недоступні інтелекту. Аргументуючи таким чином, Декарт творить певну особливу концепцію свободи — свободи мислення. Воля сама в собі є справді необмежена, проте, розтягуючись і на справи, яких інтелект не в стані зрозуміти, стає яловою, що рівнозначне з її обмеженням.

Проблема зв'язку між розумом і свободою займала увагу не тільки стародавніх філософів. У християнській філософії відбулося ніби перевідкриття проблеми свободи через усвідомлення її зв'язку з проблемою розуму. Суттєвим стало не стільки питання про те, як можлива є свобода, скільки чим вона є відносно розуму. Це питання зрештою слід визнати одним із найважливіших, які виникають під час рефлексії над кожною формою свободи, не тільки над свободою в релігійному сенсі.

Філософія нового часу загалом розглядала проблему волі відірвано від рефлексії про релігію, проте результати, яких досягала, ставали інспірацією для течій, наявних у християнській філософії дотепер.⁵⁹ Кант створив теорію, що охоплювала як волю, так і розум, але зробив це коштом остаточної суб'єктивізації людини, перетворення її в мету саму в собі, а не проміжну ланку у прагненні до Бога.⁶⁰ У популярному викладі своєї теорії моралі він писав: „Оскільки розум дістався нам у спадок як практична сила, себто така, що має вплив на

⁵⁹ Наприклад, започатковану Кантом теорію суб'єктивної свободи у Польщі продовжував Ю. Тішнер.

⁶⁰ Див.: W Mackiewicz, *Człowiek miarą wszechrzeczy*, Warszawa 1997, s. 90.

волю, тому істинним призначенням розуму мусить бути витворення доброї волі".⁶¹ А вільна воля різниться від волі довільної тим, що моральні закони в ній мусять відзначатися абсолютною необхідністю, відтак зобов'язують усіх. Ця повсюдна обов'язковість можлива не тому, що підставою цих моральних законів є не індивідуальні досвіди окремих людей, а один універсальний розум. Тому, на думку Канта, мораль не може народитись в оперті на зовнішні змінні й випадкові обставини, а виникає як результат внутрішнього вибору, згідного з наказом розуму. Кант справді говорить про волю, проте це поняття вживає в особливому сенсі: воля не може хотіти нічого іншого, крім того, що є згідне з розумом (і що може стати загальним законом за однією з формул категоричного імперативу Канта).⁶²

У такому тлумаченні свобода розуміти те, що велить розум, виявляє безсумнівну спорідненість зі свободою *до* в релігійному сенсі, зводячи однак людину до її власного особистого світу і замикаючи його на Трансценденцію, яку Кант силкується замінити розумом. У Канта цей прийом виглядає природно, бо саме розум є тією інстанцією, що створює світ як пізнавану дійсність. Воля, що обходить без розуму чи виходить за доступний для розуму обшар, утворює прогалину, через яку кантівська епістемологія стає незв'язною. Тому кінцевий висновок з теорії моралі Канта — це заперечення свободи в релігійному сенсі: якщо людина не є засобом у процесі сходження до Бога як кінцевої мети існування, тоді вона є метою сама для себе, а Бог не може бути

⁶¹ I. Kant, *Uzasadnienie krytyki moralności*, Warszawa 1971, s. 15.

⁶² Див.: P. Beylin, *Kanta moralna filozofia wartości*, w: *Antynomie wolności*, pod red tegoż, Warszawa 1966, s. 252.

для неї цінністю, більшою, ніж інші люди.⁶³ Бог стає моральним постулатом і виявляється вміщеним у межі структур *практичного розуму*. Суттєво й те, що, приймаючи теорію моралі Канта, треба відкинути моральний кодекс віруючої людини, складений із заповідей і заборон, авторство яких не приписується людині.⁶⁴

Тепер обговоримо розрізнення, послідовне проведення якого може, на мою думку, становити підставу для усунення вищезгаданих труднощів.

Свобода у релігійному контексті — це не те саме, що проста незалежність відносно чогось, як наприклад, незалежність Об'явлення від науки, чи релігійної спільноти — від державної влади. Цього типу незалежність є радше виразом громадянських свобод, що продукується турботою про стабільне буття окреслених суспільних чи державних утворів. Така незалежність може мотивуватися моральними, релігійними чи політичними поглядами, однак з історичної точки зору вона з'являлася поступово через вилучення того, що становило більше зло. Незалежність від усього, що обмежує свободне діяння, не торкається свободи на рівні індивіда, який залишається необмеженим будь-якою формою зневолення на рівні соціальному.

Адже сама свобода у побутовому значенні цього слова є для людини, ізольованої із суспільного контексту, парадоксально, певною необхідністю, впливає з потреби зберегти суб'єктну незалежність від детермінізму природи. Стає необхідністю протиставити себе необхідності і чимось настільки абсолютним, що у своїх конкретних втіленнях ніби взагалі сама собі заперечує.

⁶³ Див.: W. Mackiewicz, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 95.

⁶⁴ Див.: J. L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, Warszawa 1997, s. 221.

Вона вириває людину зі світу і ставить її віч-на-віч із керуючим цим світом законом, прирікаючи її на постійне змагання з виниклим таким чином зневоленням. Тому теж абсолютна свобода в сенсі, про який тут ідеться, є ілюзією: її кінець настає у той же момент, в який вона силкується з'явитися. Розпочаті у старожитності спроби ідентифікувати індивідуальну свободу через її ототожнення зі свободою над індивідуальною, здається, свідчать саме про те, що неможливість абсолютної свободи усвідомлювали вже дуже рано.

Свобода у релігійному сенсі — при збереженні згаданого розрізнення, не стикається безпосередньо з причинністю природи, оскільки до її сутності належить те, що вона є саме звільненням від цієї причинності. Вона встановлює людину безпосередньо на шляху до блага і до цінностей, а внутрішні причини, що відводять людину від вибору блага, не зневолюють її звичайним відбиранням у неї свободи і свободи цієї не знищують, а лише у певному сенсі її звужують, стримують і унеможливають її самопрояв. Людина, вільна у релігійному сенсі, це така людина, свобода якої не стільки замінює поточну свободу в сенсі відсутності діючих ззовні причин, скільки переростає їх, чинить їх несуттєвими відносно свободи, знищення якої є неможливе. Це зменшення робиться не через віднімання чого-небудь від отої свободи, що розуміється як відсутність природного детермінізму, а через віднесення її до свободи в релігійному сенсі. На онтологічному рівні можна б сказати, що буття, яке є буттям вільним у поточному сенсі поняття *свобода*, нічого не втрачає в ситуації, коли стає буттям існуючим як буття вільне у релігійному сенсі, але через цю свободу стає ще більш реальним.

Свобода в релігії не має нічого спільного зі свободою у найбільш буденному значенні цього слова і, хоча це

розрізнення ледве заторкує те, чим є свобода в релігії, та все ж дає змогу відбити аргумент, що Бог, який у релігії є остаточним джерелом свободи, є її джерелом у якомусь іншому, такому, що відмінняє сенс свободи, значенні. Свобода, відкривана віруючою людиною в релігії, дає їй змогу не тільки побачити сенс прагнення до блага, але й також неадекватність блага, що є вибором між добром і злом у світі. Буденна свобода ставить людину завжди насамперед перед необхідністю відрізнити добро від зла, а вже потім — перед необхідністю вибирати між злом і добром. Свобода у релігійному сенсі усуває цю необхідність: якщо предметом вибору є лише добро, то ним не може бути зло. Неважливо, що цю свободу назвемо істинною свободою і відрізнимо її від ілюзії свободи, яка людину зневолює. Суттєвим є лише те, що ці два види свободи є чимось абсолютно відмінним, хоча, як я вже згадував, можуть у певному сенсі накладатися один на одного.

Свобода в релігійному сенсі поєднує в собі свободу *від* і свободу *до*, проте одночасно вона є чимось більшим, ніж тільки синтеза цих двох видів свободи. Ця синтеза не вимагає навіть розрізнення між свободою *від* і свободою *до* — обидві ці свободи є одним і тим самим: свобода *до* імплікує свободу *від*, а свобода *від* з'являється водночас зі з'явою свободи *до*. Проте, якби ця свобода не була нічим більшим, ніж тільки синтезою свободи *від* і *до*, тоді її виокремлення зі свободи, що відкривається людині поза релігією, було б лише питанням домовленості про назви. Однак свобода містить елемент, якого не мають ніякі інші форми свободи⁶⁵ і який робить її чимось більшим, ніж самою лише свобо-

⁶⁵ Говорячи про форми свободи, маю на думці свободу, що випливає з різних джерел і спрямована на різні цілі.

дою, робить її ніби над свободою. Цей особливий складник свободи в релігійному сенсі є тим, що дозволяє віруючій людині спостерегти цю свободу як найвище сповнення свободи, як очевидність, із перспективи якої свобода в буденному сенсі постає як примус протистояти необхідності. Цю свободу можна назвати свободою *для*, причому на додачу вказати б належало не тільки на джерело й мету свободи в такому розумінні, але й також на саму цю свободу, яка в такий спосіб стає одним із стовпів, що підтримує саму себе. Не перестаючи бути засобом у прагненні до мети, ця свобода стає своїм власним виправданням і водночас силою, що уможливорює проявляння себе у цій свободі, однаково — як її джерела, так і кінцевої мети.

Свобода в релігії не є відреченням від можливості робити вибір між добром і злом. Необхідність безперервно робити вибір залишається у цій свободі збереженою, однак перестає бути необхідністю, що обмежує саму свободу. Наскільки щодо детермінізму природи людина могла або прийняти зовнішній у відношенні до себе закон і підпорядкуватися йому, або намагатися накинати природі свій власний закон, настільки людина вільна в сенсі релігійному доконує безперервного вибору добра, що впливає зі самої суті її свободи і не допускає вибору зла. Вибір залишається вільним, не перестає бути вибором, однак постійно звертається в напрямку до джерела, з якого впливає сама можливість здійснення такого вибору. Свободу релігії можна визначити як постійне відкривання шляху, на який людина вступає для того, щоб зробити вибір, що веде до мети цього шляху. Метафора прямування до мети шляху, що розуміється як свобода, тут не випадкова — її повне розуміння дає змогу схопити те, що у свободі в релігійному сенсі є справді суттєвим, а саме очевидність по-

стійного вибору добра. Людина — це мандрівник, який рухається шляхом свободи, може з цього шляху звернути або зупинитися, однак у момент, коли це вчинить, його шлях перестає бути тим, чим був доти, доки вона рухалася ним через доконування виборів. Звертаючи з цього шляху, людина перестає прагнути до мети, що була сенсом її свободи, а відтак сама ця свобода через втрату свого сенсу перестає бути свободою, якою була.

З вищеподаних роздумів випливає, що свобода у релігії не виключає відповідальності за вибір. Незважаючи на те, що ця свобода є свободою постійного вибирання добра, цей вибір людина робить саме через те, що є вільна. На неї не діють жодні зовнішні причини, що суперечили б так трактованій свободі, а свободна у релігійному сенсі людина — це єдиний суб'єкт, який реалізує властивий вибір своєї свободи. Як цілковито і (повторюючи за Декартом) безмежно вільний суб'єкт свого вибору людина несе за нього відповідальність, що є необхідним доповненням кожної свободи. Допоки вона рухається у межах свободи в релігійному сенсі, доти доконувані нею вибори звертаються завжди в одному напрямку і тягнуть за собою той самий вид відповідальності за них.

У релігії питання відповідальності є для свободи особливо важливим, оскільки показує, в чому полягає здатність релігійної людини до такого керування своїм життям, щоб [воно] становило справжнє відображення її свободи. Ця відповідальність розпадається на дві складові, одну з яких, послуговуючись математичною термінологією, можна назвати автономною складовою цієї свободи, а другу складову — залежною. Наявність цієї другої відповідальності людини впливає з вплетаності людини у зовнішній світ, який домагається від неї здійснення виборів і пов'язується з поняттям гріха. Ва-

жливішою з точки зору бачення свободи в релігійному сенсі виявляється відповідальність, що не випливає зі зв'язку людини з її оточенням і яку я назвав автономною відповідальністю. Ця відповідальність є простим наслідком факту, що свобода в релігії не є легковаженням вибору, ані відмовою від нього на користь Абсолюту (в будь-якому розумінні останнього), а є підтриманням вибору безперервно в тому самому напрямі. Вибираючи добро, людина є відповідальною за цей вибір не менше, ніж за вибори, які робить перед лицем альтернативи добро-зло і тягар цієї відповідальності відчуває загалом не менш виразно.

У цьому місці доречно згадати про проблему гріха. Свобода у релігійному сенсі не відмінє свободи, що проявляється у здатності приймати практичні рішення, а тому є можливим, що ці рішення відрізняються від тих, що їх людина була б схильна прийняти, коли б могла позбутися своєї недосконалості. Ці вибори стосуються зовнішнього світу, звертаються до інших людей і тому не залишаються зі свободою у релігійному сенсі. У своїх зв'язках із зовнішнім світом людина несе відповідальність за свою свободу (свобода діяння) у сенсі наслідків, які її свобода вносить у цей світ. А будучи вільною в релігійному сенсі, [вона] несе відповідальність іншого роду: усвідомлюючи собі суперечність між повсякденною свободою діяння та свободою, якій підлягає завдяки своїй вірі, зазнає оцінки сумління, яка є здатністю оцінювати ці різні види свободи.⁶⁶

⁶⁶ Ця проблема у контексті свободи в релігійному сенсі явиться тут як особливо складна. Доречно лише згадати, що розрізнення (яке проходить від Св. Августина) між свободою, що розуміється як свобода від гріха та гріхом, що розуміється як відсутність свободи здається неправомірним, оскільки імплікує – принаймні в логічному сенсі – що свобода є або тим, що заміряє проти гріха,

Свободу в обговорюваному тут значенні можна точніше окреслити через зневолення. Поняття *зневолення* не є простою протилежністю свободі, не є її запереченням, а становить щось, із чим свобода мусить упоратися. Простим запереченням свободи в сенсі релігійному є [несвобода] — відсутність свободи, добровільна відмова від неї на користь свободи, від якої далі відмовитись не можна і запереченням якої є зневолення в буденному сенсі. Іншими словами, зневолення у віднесенні до свободи в релігійному сенсі, не є протилежністю цій свободі, а шукаючи яскравих протилежностей, відкриваємо, що протилежністю свободі є зникнення, її відсутність. Свобода парадоксально не закінчується там, де починається зневолення, але вона є необхідною умовою того, щоб загроза зневолення взагалі з'явилася.⁶⁷ Це зневолення врешті не обертається проти виборів, що їх робить людина через свою свободу. Релігійній людині воно явиться натомість як щось, що загрожує затінити основний сенс її свободи. Зневолення з'являється одночасно зі свободою і набирає форму чинника, котрий змушує людину до безперервного зусилля з підтримування своєї свободи. Відмова від поточної дихотомії свобода-зневолення дає також змогу визнати, що це зневолення має такий же позитивний характер, як і сама свобода, оскільки становить її умову. Проте одночасно це зневолення (чи загроза зневолення) унеможливорює людині трактування знайденої в релігії свободи як чогось раз назавжди даного і такого, що не вимагає безперервно здобувати його знову й знову та поширювати. Такий звужений спосіб ро-

щоб наступно поставати на ново, або є чимось, що людині не є уповні доступне.

⁶⁷ Див.: J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1999, s. 194.

зуміння свободи інколи веде до висновку⁶⁸, що свобода, про яку тут ідеться, по суті є ознакою слабкості та полягає у передаванні якійсь вищій істоті права вирішувати наш вибір. Аналогічно як свобода в релігійному сенсі часом окреслюється назвою *свободи до* (чи *для*), так зневолення у прийнятому тут сенсі належало б окреслити назвою *зневолення до* (*для*).

Суттєвим є теж зв'язок між свободою в релігійному сенсі та мораллю. За певної інтерпретації можна твердити, що релігія не тільки не допомагає людині вибирати моральне добро, а є найбільшим ворогом свободи. Г'юм у своїй *Автобіографії* писав, що ця ворожість полягає „над усе в радикальному послабленні вимог моралі; вона (релігія) робить із моралі щось, що полягає у виконанні волі істоти, яку обсилає справді всілякими лестощами, але представляє її у хвилях тверезості як дуже ненависну”.⁶⁹ Уявлення ж Бога як істоти *дуже ненависної* впливає з підходу, що його можна скорочено подати у твердженні, що *доброта Бога не є нашою добротою*. Іншими словами, вираз *Бог є нескінченно добрий* містить поняття *добрий* в іншому значенні, ніж те, що йому приписується, вживаючи його у звичайному описовому сенсі. Називаючи Бога добрим, насправді його б окреслювалося як істоту злу у звичайному значенні цього слова.

З погляду релігії на цей сумнів можна відповісти, відділяючи свободу в релігійному сенсі від свободи, що є основою діяння. Свобода, що є необхідним складником кожної релігії, безперечно, не є ізольована від незалежності в сенсі відсутності зовнішніх обмежень ді-

⁶⁸ Див.: J. L. Mackie, *Cud teizmu...*, dz. cyt., s. 206.

⁶⁹ J. L. Mackie, *Cud teizmu...*, dz. cyt., s. 202-203.

яння, не є також відізолювана від природи чи закону.⁷⁰ Проте свобода в сенсі відсутності зовнішнього примусу (до зовнішнього примусу тут належало б зарахувати також внутрішній примус у психологічному розумінні, оскільки він випливає з фізіологічної природи людини) стосується тільки зовнішнього світу, який, залишаючись у зв'язку, у своєрідному зіткненні з внутрішньою свободою релігії, не проникає до неї. Межа між свободою та зневоленням не проходить паралельно з межею між внутрішньою свободою та зовнішніми обумовленнями, що дають або не дають змоги виконати рішення свободної волі. Межа між свободою та зневоленням у рамках релігії є властиво неможливою до подолання прірвою, що відділяє дві взаємовиключні сфери. Ця межа є також чимось відмінним від психологічних обумовлень, завдяки яким людина є в стані здійснювати вибір: вона відноситься не до почуття вини, а до сумління і не до поведінки, суперечної з тою чи іншою інтерналізованою індивідом системою цінностей, а до гріха і доброго чину: вона означає, що вибір чогось проміжного між добром і злом — неможливий.

Вищеподані зауваги мають становити лише вказівку, що можливим є такий розв'язок проблеми свободи в релігії, який усуває деякі труднощі, що з'являються за відсутності такого розрізнення, створює однак також низку нових. Крім того, у вищеподаному аналізі свобода в релігійному сенсі була протиставлена передусім свободі діяння в побутовому розумінні. Розмірковування вимагала б проблема, які наслідки потягнуло б віднесення свободи в релігійному сенсі до інших форм свободи.

⁷⁰ W. Słomka, *Wolność i zniewolenie*, Wallington 1988, s. 45.

СЦІЄНТИЗМ ВЧОРА Й СЬОГОДНІ

У цій праці я спробую представити найважливіші тези сцієнтизму ХІХст., які далі порівняю із сучасними поглядами, які називають сцієнтизмом. Спершу вкажу на причини виокремлення сцієнтизму як самостійної філософської течії, обговорю його головні наслідки для філософії зламу ХІХ-ХХст., після чого спробую вказати на залишки сцієнтизму ХІХст. в сучасній філософії науки та природничих і суспільних науках. Зроблю також спробу окреслити поняття *сцієнтизму* так, щоб цей термін можна було відрізнити від споріднених термінів, зокрема *позитивізму*. Постараюсь теж вказати найважливіші відмінності між сцієнтизмом зламу ХІХ-ХХ ст. і тим, що цим словом називають тепер.

Початки напрямку філософії, який називають деколи позитивізмом, а у вузчому сенсі (щоб відрізнити його від інших відмін позитивістської філософії) сцієнтизмом, сягають середини ХІХ ст. Але корені сцієнтизму, трактованого як визнання непомильності наукового знання, можна знайти набагато раніше, у Платона, який хотів віддати політичну владу філософам, тобто тим, кому завдяки набутим знанням, вченості, мудрості було найбільше призначено керувати людьми.⁷¹ Своєрідною постаттю цієї *софократії* (влади мудреців) Платона є сучасні ліберальні концепції влади, що прагнуть перетворити політика в менеджера, який контролює наявні об'єктивні економічні чи суспільні механізми.⁷²

⁷¹ Див.: К. Р. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, Warszawa 1992, s. 49

⁷² Див.: Р. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 15 i nast.

У філософії сцієнтизм був дивною течією, власне кажучи, його важко навіть назвати філософською течією, бо від самого початку він постулював непотрібність філософії як окремої дисципліни. Твердження про цілковиту непридатність філософії у пізнанні світу впливало, з одного боку, з відрази до метафізики, яка переживала свій короткотривалий розквіт на початку ХІХ ст., а з другого — впливало з безкритичної довіри до конкретних, емпіричних наук. Філософія як дисципліна *поза-* чи *понад*наукова повинна, на думку сцієнтистів ХІХ століття, не стільки припинити існування, скільки розділитись на вузькі конкретні науки.⁷³

Сцієнтизм можна вважати результатом методологічної рефлексії над наукою, що почала розвиватися в ХІХ ст. враз із посиленням розвитком природничих наук. Тоді з'явилося питання про мету науки та її єдність. Мета природничих наук здавалась ясною — нею було пізнавання загальних законів, що керують природою. Проблеми, натомість, створювала мета наук гуманітарних. Треба було вирішити, чи ці науки слід включити до природничих наук, вважаючи, що вони прямують до відкриття законів, що керують поведінкою людей, їхніми мотивами та приймаваними цінностями, чи їхнє завдання обмежується описом одиничних фактів, як цього хотіли В. Віндельбандт і Г. Рікерт, а передусім В. Дільтей. Визнання тотожності цілей природничих і гуманістичних наук, як також філософії, було, таким чином, першим кроком до виникнення напрямку, названо-го пізніше Ч. Ренув'є сцієнтизмом.⁷⁴

⁷³ Див.: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1993, t. III, s. 84

Саме визнання тотожності законів, що керують світом людським і світом природи, не є оригінальним звершенням сциєнтистів і не становить достатньої умови, що дозволяє визнати даний філософський напрямок відміною сциєнтизму. Цю тотожність підкреслювали ще раціоналісти XVII ст. (Декарт, Ляйбніц), потім французькі матеріалісти XVIII ст., а в XIX ст. — філософи, яких можна вважати безпосередніми попередниками сциєнтизму: А. Конт, Дж.Ст. Мілл, В. В'юел, В. Дживонс, а особливо марксист. Роботи названих філософів можна визнати психологічними, однак вони містять головні тези емпіризму, поглинуті та змодифіковані найтипівішого представника сциєнтизму XIX ст., Карла Пірсона. Тут можна згадати тезу про непізнаванність властивостей світу і самого існування, з якої випливає недовіра до всілякої метафізики, тезу про зводимість усього знання до відчуттів, пояснення моральних норм дією суспільного тиску і т.п. Все це — тези агностицизму, емпіризму, детермінізму й утилітаризму, відомі з часів грецької філософії, але лише швидкий розвиток природничих наук спричинив, що вони перетворились не тільки у філософський погляд, репрезентований професійними філософами, але передусім — у всезагальну філософську віру західного світу.⁷⁵

Означений таким способом сциєнтизм, можна вважати відміною позитивізму, що панувала від середини XIX-го до початку XX століття. Варто звернути увагу на те, що зараз спосіб мислення, який задовільняє ви-

⁷⁴ Див.: W. Krajewski, *Prawa nauki. przegląd zagadnień metodologicznych i filozoficznych*, Warszawa 1998, s. 223

⁷⁵ Див.: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, s. 81, *Filozofia. Podstawowe pytania*, pod red. E. Martensa, H. Schnädelbacha, Warszawa 1995, s. 42

моги, які на думку В. Татаркевича виконував сцієнтизм XIX ст., виконує позитивістська філософія. Згідно з Л. Колаковським назва *позитивізм* має слугувати всім філософіям, що задовольняють наступним чотирьом вимогам: акцептують лише емпіричне знання, відкидають цінність будь-якого загального знання, якщо воно не відноситься до того, що одиничне й конкретне, не визнають вартості оцінних і нормативних суджень, приймають принципову єдність методу збільшення знання.⁷⁶ Так означений позитивізм відрізнявся б від сцієнтизму XIX ст. лише відсутністю рішучого відкидання підстав існування філософії. Цей критерій тільки з вигляду здається ясним, оскільки під час спроби дослідити, наскільки сучасна позитивістська філософія допускає існування філософії в такому сенсі, в якому філософію визначали у XIX ст., виявляється, що розуміння філософії тоді і тепер — настільки різне, що тут у принципі не можна провести чітких аналогій.

Можна вказати кілька причин популярності сцієнтизму серед освіченого загалу. Перша з них, це зростаюча індустріалізація життя, щораз більше значення технічних винаходів, які прискорювали матеріальний розвиток, вагомі наукові відкриття, нарешті розчарування в романтизмі початку XIX ст. Довіра до науки породила світогляд, визнаний більшістю освічених жителів Європи й Америки, який мав багато рис, притаманних релігії: власних пророків, власні святощі й догми. Цей світогляд (віра у цілковиту пізнаваність світу, одну для всієї дійсності натуру) потягнув за собою низку наслідків, завдяки яким сцієнтизм через свою масовість, став найвпливовішою філософією на зламі століть.⁷⁷

⁷⁶ Див.: L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Kola Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966, s. 10 - 17

Тут слід згадати передусім негативне ставлення до релігії, яку стали вважати старосвітським забобом. Навіть у тих сцієнтистів, які не відкинули її цілковито, віра в авторитет науки вплинула на ставлення до релігії. Дехто замінив дотеперішню релігію „релігією людства” (услід за Контом і Фосрбахом), інші справді відкинули релігію як забобон, вважаючи її водночас найпіднесєнішою позицією людини, ще інші залишили питання визнання чи невизнання особистої релігії на вибір кожної людини, забороняючи лиш її трактування як знання. Макс Вебер назвав цю кризу традиційної релігійності, викликану пануванням сцієнтизму, другим *розчаруванням* світу (першим був відхід від магії та магичного мислення про світ).⁷⁸

Згідно зі сцієнтистським розумінням науки, метою наукових досліджень є опис і перевірка фактів, який повинен бути об’єктивним, себто вільним від оцінних суджень. Наука зупиняється на описі світу, а його пояснення обмежує відповіддю на питання про керуючі в ньому закони, заперечуючи можливість дійти до причин явищ. Єдина дійсність, доступна науковому пізнанню, це відчуття, поза якими не існує жодна інша дійсність на кшталт трансцендентної дійсності. Проте завдання науки не вичерпується самим лише описом. Наука — це знаряддя, що уможливлює людині пристосування до зовнішнього світу, а відтак має завдання практичні: повинна прагнути покращити ситуацію людей у їхній боротьбі за життя. Наука, хоча й не дає результатів абсолютно достовірних, все-таки має цінність

⁷⁷ Див.: S. Opara, *Nurty filozofii współczesnej*, Warszawa 1994, s. 20 i nast.

⁷⁸ Див.: *Filozofia dwudziestego wieku*, pod red. J. Lipca, Rzeszów 1983, s. 482

найбільшу від усіх витворів людини. „Закон моєї думки, — писав Бергсон, — є для мене більшою істиною та більшою необхідністю, ніж Бог для богослова”. У такий спосіб наука отримувала для виконання релігійну місію — служити людському духові. Отримувала також місію суспільну й моральну — слугувати вільній думці. Підставою моралі, таким чином, переставали бути почуття, яких замінили знання.⁷⁹

Саме цей аспект сцієнтизму треба підкреслити особливо, адже він пов'язується з проблемою використання науки задля цілей, пов'язаних із здійсненням влади. Вже Пірсон зробив політичні висновки зі своїх розмірковувань над етичним значенням науки, вважаючи соціалізм (що веде до поступового прогресу, а не до революції, як у Маркса) наслідком абсолютизації науки. Так само й сучасна наука слугує політичним цілям, оскільки в державах із демократичним устроєм цих цілей можна досягти набагато успішніше, оточуючи їх ореолом науковості. У цей спосіб науку використовують як абсолютну цінність, одночасно цю цінність посилюючи створенням видимості, що наука слугує політичним елітам як засіб здійснення влади.⁸⁰

Зараз назвою *сцієнтизм* найчастіше окреслюється безкритична віра в авторитет науки, що є настільки неясним, що неможливо сказати, наскільки віра в авторитет науки (природничих наук) повинна бути безкритичною, щоб можна було її назвати сцієнтизмом. Якщо вже окреслення якогось способу мислення назвою позитивізм має оцінний відзвук⁸¹, то здається природним, що

⁷⁹ Див.: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, s. 83

⁸⁰ Див.: *Filozofia. Podstawowe pytania...*, s.41

⁸¹ Див.: A. Miś, *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 1998, s. 11 i наст.

назва „сцієнтизм” так само повинна мати такий відзвук. Однак, парадоксально, називаючи якийсь спосіб філософування позитивістським, робимо радше позитивне оцінювання, що узгоджується по суті з інтенцією творця самого терміна позитивізм О. Конта. Часто можна взагалі зустрітися з такими значеннями слова „позитивізм”, що здаються рівнозначними зі значеннями слів „відродження” чи „просвітництво”, з чого випливає, що термін „позитивізм” функціонує дотепер як найпозитивніший оцінний термін.⁸²

Отже, говорячи про сучасний сцієнтизм, варто, задуматися над значенням самого поняття, яке, незважаючи на його позірну однозначність, ставить певні труднощі під час спроби відрізнити його значення від значення поняття „позитивізм”. Проблема термінологічних розрізень постає як особливо складна передусім через неясність поняття „позитивізм”⁸³, а відтак також через багатозначність поняття „сцієнтизм”. Це останнє поняття, введене, як я згадував, Ч. Ренув’є, безперечно не означає [вже] того самого, що воно означало в момент своєї з’яви (причому значення, що його поняттю „сцієнтизм” прагнув надати Ренув’є, явно відрізнялося від того, яке почало функціонувати у суспільній свідомості людей, не пов’язаних професійно з філософією). Говорячи про сучасний сцієнтизм, маємо загалом на думці певну відміну ірраціоналізму, а вирази „сцієнтичний” та „сцієнтизм” мають виразне негативне оцінкове забарвлення. Важко також уявити собі філософа, який відверто б декларував себе як сцієнтист, приймаючи без

⁸² Див.: S. Sarnowski, *Pozytywizm...*, s. 304

⁸³ Див.: S. Sarnowski, *Pozytywizm i filozofia współczesna*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, pod red. A. Bronka, Lublin 1995, s. 301

вагання всі погляди, названі сцієнтизмом під кінець XIX століття.

Одна з головних тез сучасного сцієнтизму (наскільки такий взагалі існує, що, як я постараюсь показати нижчу, не є очевидним) зводиться до твердження про самодостатність науки, поза якою не слід робити філософських обґрунтувань. Про свій філософський бік науки здатні подбати без допомоги філософії, стаючи недоступними для критики. Теза про самодостатність наук стосується не стільки філософії, скільки чогось, що можна б назвати загальним світоглядом епохи, для якого найбільш характерним є власне приписування науці характеру абсолюту. Наука як найвищий авторитет знаходить у певному сенсі визнання навіть у тих, хто відкрито заперечує раціональність науки, відмовляючи науковому пізнанню у будь-якій цінності — адже остаточно тільки наука здатна розв'язати практичні повсякденні проблеми і ми всі змушені безупинно звертатися до її вирішень.⁸⁴

Непрямим доказом сили впливу сцієнтизму на філософію XX ст. є домінуюча донедавна філософія науки, яка, парадоксально, сама змогла подолати власну зачарованість природничими науками. Тут слід вказати на оголошену саме філософією науки „кризу раціональності”⁸⁵, що, роздута герменевтикою і антропологією, розрослася до розмірів головного визначника інтелектуальної атмосфери кінця XX століття, успішно нищачи міф про бездоганну раціональність науки. Можливо сила й запал, із якими сьогодні захищається теза про „кризу раціональності” є вислідом інтенсивної віри в

⁸⁴ Див.: *Filozofia. Podstawowe pytania...*, s. 41

⁸⁵ Przypomnieć tu należy badania Kuhna, Feyerabenda, Toulmina, Lakatosa i innych.

непогрішність і абсолютну раціональність науки, віри, подолання якої породило потребу знайти абсолют такий же привабливий, як абсолют науки. На підтвердження цієї тези можна вказати факт, що, говорячи про „кризу раціональності”, забувають, що ця криза стосувалась лише концепції раціональності в межах філософії, а не раціональності взагалі.⁸⁶

Труднощі з відрізненням того, що ми повинні називати сцієнтизмом, а що позитивізмом, впливають не тільки з історичної багатозначності обидвох понять, але також із факту, що в сучасній філософії позитивізму, а тим більше сцієнтизму у чистому вигляді немає. Рідко також трапляється, щоб той чи інший філософ називав себе позитивістом (а вже безперечно ніколи сцієнтистом!), натомість набагато частіше різні філософи, окреслювані цією назвою своїми критиками, звичайно рішуче проти цих позитивістських ярликів протестують. Однак пристрась до роздавання ярликів позитивіста не завершується виключно підручниками філософії. Звичайно ці ярлики філософи отримують на основі не особистих декларацій, а проблем, якими займаються та загального стилю філософування. Щоб отримати прізвисько позитивіста, часто вистачає не засуджувати все, що витворила західна цивілізація та займатися філософією науки, не заперечуючи при цьому, що наука може все-таки давати достовірне знання про світ.

Проте, оскільки філософів, які насмілюються не вихвалити песимізм і постмодерністську безпорадність щодо розуміння чого завгодно, незважаючи на все, є багато, відтак і позитивізм здається розповсюдженим (вочевидь за всієї своєї різноманітності і спротиві позитивістів щодо буття позитивістами). На протипагу до по-

⁸⁶ Див.: *Filozofia. Podstawowe pytania...*, s. 42

зитивіста-сциєнтист постає натомість як унікальне явище, настільки унікальне, що важко було б вказати когось, хто бачив якогось сциєнтиста на власні очі. Здається, назва-стикетка „сциєнтист” (незважаючи на те, що за визначенням вона близька до „позитивіст”) резервується для всіляких відмін філософської дегенерації.

Така ситуація була б іще прозорішою, якби отой таємний ворог всіх антисциєнтистів захотів [хоч] час від часу уявнитися. Проте сциєнтизм після короткотривалого періоду явного блиску на зламі XIX і XX ст. почав поступово зникати з поля зору антипозитивістських і антисциєнтистських опонентів, прибираючи зараз ідеальної форми — такої, що справді існує, але її не можна побачити за допомогою чуттів.⁸⁷ До зникнення явного сциєнтизму з горизонту філософії, що заслуговує серйозного трактування, причинилося кілька причин, найважливішою з яких здається є занепад великих ідеологій, які намагаються впроваджувати здобутки науки в суспільне життя та зростання загроз, створених самою наукою, називати які тут немає потреби.⁸⁸ Як видно, все-таки сциєнтистський ворог, хай і затаєний, кращий, ніж ніякий, коли голоси засудження сциєнтизму озиваються раз по раз до сьогодні, не беручи під увагу факт, що можливо останній сциєнтист уже давно помер.

Проте яким би екзотичним не був у філософії явний сциєнтизм, незважаючи на все, сила впливу сциєнтизму на філософію не зникає враз із зникненням сциєнтистів. Здається, що сциєнтизм, хоч і втратив силу безпосереднього впливу на філософію та нищення її з-середина

⁸⁷ Я тут не беру до уваги, вочевидь, релігійної секти, названої сциєнтистською церквою, яка безсумніву навіть К. Пірсона ввергла б у здивування.

⁸⁸ Див.: М. Hempoliński, *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do kierunków i zagadnień*, Warszawa 1989, s.26, 27

руками самих філософів (всупереч зловорожим прогнозам філософія здужала якось вижити), однак постійно старається ослаблювати філософію, відтинаючи від неї щораз то нові галузі і надаючи їм рангу „самостійних наукових дисциплін”.⁸⁹ Ці нововиниклі галузі швидко забувають про свою коліску, а виспеціалізовані науковці не хочуть мати вже нічого спільного з традиційними філософськими проблемами.

Назви „сцієнтизм”, „сцієнтистський” і „сцієнтист” девальвувалися, таким чином, до непочесних і зневажливих образ, однак багато з того, що я окреслив вище назвою „сцієнтизму”, залишилося у філософії до нинішнього дня. Постулат цілковитої ліквідації філософії знайшов своє продовження у спробах розмежувати науку від того, що наукою не є. Це можна потрактувати і як намагання очистити науку від філософії, і як спробу врятувати останню від розчленування конкретними науками (шляхом розмічення простору, в який наука не має права доступу). Проте, незалежно від способу, яким намагалися вирішити проблеми демаркації, філософія виходила з цих починань у той чи інший спосіб скривдженою: або її зводили до науки, накладаючи на неї обов’язок застосовувати програми вирішення всіх питань визначеним наукою способом, або деградували її до ролі метафізики, яка не була в стані виконати постулату раціональності.⁹⁰

На закінчення варто згадати, що сцієнтизм (у сенсі культу науки і безкритичної віри в її авторитет), невеликою мірою стосується науковців-природознавців і філософів, що займаються філософією природничо-математичних наук, та однак далі він зустрічається се-

⁸⁹ Див.: М. Hempoliński, *Filozofia współczesna...*, s. 24 - 25

⁹⁰ Див.: S. Sarnowski, *Pozytywizm...*, s. 306

ред соціологів і гуманістів. Іншими словами, переконання, що єдино наука дає шанс пізнання світу, є спільне для сцієнтизму XIX століття та сцієнтизму сучасного. Але, наскільки переконання у достовірності надаваного наукою знання стосувалось спершу всіх природничих наук (при відсутності розрізнення на науки природничі та гуманістичні, ці останні теж трактуються як емпіричні), настільки зараз віра ця збереглась у пом'якшеному вигляді — головно в суспільних науках.⁹¹ Цей соціологічно-гуманітарний сцієнтизм не набагато відрізняється не лише від сцієнтизму кінця XIX століття, але й від позитивізму Конта, чий позитивізм, як відомо, постулював передусім створення науки про суспільство, що взорується на природничих науках.⁹² Проте сучасний сцієнтизм стає поглядом (чи, може, радше — світоглядом) соціологів, ніж науковців-природознавців не тому, що стало можливим здійснити постулат Конта, а з причин значно банальніших, а саме: хибного розуміння методу сучасних природничих наук. Сцієнтизм у соціальних науках вимагає, щоб вони перейняли від наук природничих науковий метод і застосували його до власних досліджень, завдяки чому стане можливим набування об'єктивності чи принаймні наближення до неї. Тимчасом природничі науки давно перестали претендувати на непомильність і відмовилися від віри у достовірність надаваного ними знання. Отже, якщо сцієнтизм вижив у суспільних науках, то він є чимось відмінним від сцієнтизму перелому віків, бо йому бракує переконливих філософських підстав.⁹³

⁹¹ W. Krajewski, *Prawa nauki...*, s. 224

⁹² Див.: S. Sarnowski, *Pozytywizm...*, s. 306

⁹³ K. R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata...*, s. 86

У філософській літературі поняття „сцієнтизм” і „сцієнтистський” виступають у трьох основних значеннях. *По-перше*, цією назвою окреслюють певну загальну орієнтацію щодо філософії чи вид епістемологічного світогляду, за яким пізнавальну цінність мають лише ті дисципліни, що культивуються за критеріями та методами, притаманними природничим наукам. Зразком так трактованої науки, до якої зачисляють і філософію, залишається фізика, а взірцем достовірності формульованих теорій є формальні науки, тобто математика й логіка. *Друге* значення стосується сцієнтизму як чітко виокремленого філософського напрямку, що панує у філософії в другій половині XIX ст. і сьогодні вже відзвучав. У *третьому* значенні назвою сцієнтизму окреслюють не ставлення до філософії, а сам спосіб філософування: якщо спосіб вираження думки та ставлення до культивованої галузі є таким же, який панує в природничих науках, тоді, незалежно від проголошуваних змістів, філософію називають сцієнтистською.

Обговорення сцієнтизму варто почати з третього із вищевказаних значень. Цікавим із цього погляду здається погляд Ю. Доманьського, який протиставляє древній спосіб культивування філософії як передусім прагнення філософа до власної моральної досконалості моделі, притаманній середньовічній схоластиці. Про різницю між стародавнім і схоластичним зразком філософування цей автор пише: „... треба замислитися, чи у XIII столітті, в епосі, коли сцієнтистські нахили до теорії і до сцієнтизму, не заохочували академічних світил звертати увагу на ідеальну цінність життя та звичаїв давніх античних філософів — існувала позитивна оцінка античної філософії. (...) У будь-якому разі вживання слова „філософія” для окреслення християнського життя зникло зі лексики майстрів схоластики XIII століт-

тя. Мало того, ці майстри вже не цікавляться філософами як особистостями. Імена античних філософів зараз є для них лише гаслами, що служать для означення авторства теорій і поглядів.”⁹⁴

Може скластися враження, що спосіб, у який Ю. Доманський характеризує „сциєнтистську” орієнтацію схоластичних філософів, чудово віддзеркалює також стан сучасної філософії. Окремого розгляду вимагало б тут питання: чи є зв’язок між появою у середньовіччі університетів і фактом, що сучасна філософія також культивується головню в університетах? Адже, як зауважив в одній із лекцій М. Шлік, є виразна різниця між професорами філософії та філософами: перші про філософію говорять, зате другі — філософують.⁹⁵ З точки зору теми дані роботи це означає, що тенденції до сциєнтизації приховані у ній самій, у її внутрішній інституціональній структурі. Поділ на „професорів філософії” і „філософів”, хоч і нечіткий, однак, влучно віддзеркалює ситуацію, в якій культивується філософія.

Погляд, за яким філософія виникла в Греції, завдяки подоланню мислення міфічними категоріями та заміні його мисленням розумовим (раціональним), є, таким чином (хоч і безперечно до певної міри), проекцією нашого сциєнтистського (у третьому значенні) способу розуміння філософії. Адже стародавня філософія була

⁹⁴ J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s. 54

⁹⁵ Цей погляд М. Шлік виголосив у тексті, написаному на IX Міжнародний Конгрес Філософії, що відбувся у 1937 р. в Парижі. Текст цей починався реченням: „Філософія є на віки, а не на один день”. З цього випливає, що всупереч виголошуваним раніше поглядам, Шлік під кінець життя визнав цінність філософської традиції. У попередніх публікаціях постулював, однак, відкидання дотеперішнього філософського доробку. Див.: М. Schlick, *Przewrót w filozofii*, Warszawa 1965

не тільки способом раціонального пояснення дійсності, але, як старається довести Ю. Доманський, ще й „наукою звичаїв не лише теоретичною, а й „практикованою”, ніби вписаною у звичаї філософа, культивоване ним мистецтво життя”⁹⁶. Позбавлення філософії її „практичного” виміру уможливило, з одного боку, бурхливий розвиток схоластичної логіки й аналізу мови, та з другого, все-таки було суттєвим зубожінням філософії у середньовіччі.

Між сциєнтистським філософуванням та сциєнтизмом у першому й другому значенні (сциєнтичним світоглядом і сциєнтизмом як виокремленою філософською течією) здається існує зв'язок, причому спроба відповісти на питання: чи це зв'язок тісний і неунікний, чи — радше випадковий і розрізнений, мусила б мати характер виключно спекулятивний. Адже поява сциєнтизму у двох перших значеннях пов'язана не з процесами, що виникають в ділянці філософії, а з виникненням науки нового часу у XVII ст. Наскільки дотепер функції науки виконувала виключно філософія, настільки, почавши з XVII ст. філософія виявляється змушеною знову самовизначатися, причому головною проблемою стає визначення власної ідентичності не тільки щодо теології, але в опозиції до поза філософських дисциплін, головно — природничих наук, які явно почали відмежовуватися від філософії.

Знаменним є те, що поокремі філософські дисципліни опинилися щодо природничих наук у різному становищі (що не означає, що вони не старалися реалізовувати стандарти науковості). У відносно найгіршому становищі опинилась метафізика, що почала трактуватись як альтернатива науці. Грунтовної зміни зазнав і характер

⁹⁶ J. Domański, *Metamorfozy...*, s. 11

епістемології. „Якщо б згодитися з поглядом, — пише Б. Котова, — що наука (у значенні: соціальної дослідницької практики) з'явилась у європейській культурі у XVII столітті як інституціонально виокремлений комплекс професійних за своїм характером діянь, дефінітивно окреслених через лише їм притаманну функцію в суспільній структурі, культурно врегульованих методологічною свідомістю, то генеза епістемології як філософської рефлексії над науковим пізнанням перебуває, ясна річ, у тісному зв'язку з цим фактом.”⁹⁷

Проте факт, епістемологія в сьогоdnішньому розумінні виникла як філософська відповідь на з'яву науки, не означає, що вона може зберегти пізнавальну автономію, себто бути філософською рефлексією про науку, провадженою незалежно від способу культивування науки. Як вказує К. Замяра, епістемології часто ставить закид, що вона старається бути нормативною дисципліною, а відтак, із логічної точки зору, розміщається перед наукою. Замість досліджувати те, що справді діється в науці та формувати висновки стосовно природи пізнання на підставі „фактографічного” матеріалу, епістемологія окреслює норми і принципи поведінки, які повинні мати обов'язковий характер в науці. Таким чином традиційно трактована епістемологія імплікує фальшивий образ науки як дисципліни, що керується незмінними, тільки їй притаманними засадами раціональності, що гарантують правомірність пізнання, а відтак — істинність наукових тверджень.⁹⁸ З цього випливає, що, хочачи формулювати тези, які не були б супе-

⁹⁷ B. Kotowa, *Epistemologia jako światopogląd nauki*, w: „Przegląd Filozoficzny” 1998, nr 2, s. 87

⁹⁸ Див.: K. Zamiara, *Między filozofią nauki a historią nauki. Współczesne kontrowersje*, w: „Przegląd Filozoficzny” nr 2 1998, s. 79

речні з тим, що справді діється в науці на її актуальному рівні розвитку, епістемологія повинна радикально змінити свій характер і перестати вважати себе дисципліною, логічно надрядною щодо науки. Порядок повинен зазнати обернення: то саме наука повинна бути розміщена логічно перед епістемологією, а не навпаки.

Під найменшою загрозою у своїй автономії, як здається, перебувають такі дисципліни як етика чи естетика.⁹⁹ Проте наскільки естетика з огляду на специфіку свого предмета залишається залишається дуже слабо пов'язаною з наукою, черпаючи щонайвище тільки з деяких конкретних наук, скажімо таких як психологія чи соціологія, настільки характер етики зазнав, як здається, добровільної сцієнтизації. Етика перестала розумітись як „наука звичаїв, вписана у звичаї філософа”, а підпорядковалась формальним вимогам критикою наявних теорій, культивованою незалежно від особистого етичного вибору філософа.¹⁰⁰

Сцієнтизм у першому значенні (напряму філософії XIX століття) можна трактувати як філософську течію в точному значенні цього слова, себто як множину принципів і поглядів, випрацюваних і розвинутих професійними філософами, або як певний типовий для XIX століття погляд, який поділяли і філософи, і (за принципом інтелектуальної моди) широкі кола суспільства. У свою

⁹⁹ Ця заувага не стосується етики й естетики, культивованих в дусі сцієнтизму XIXст. (у значенні ясно визначеного напрямку).

¹⁰⁰ Потреба філософії як „провідника життя” є сьогодні не менша, ніж будь-коли раніше. М. Шулевич, один із учасників конференції на тему *Jakiej filozofii potrzebują Polacy dzisiaj* (Lubin UMCS, 8 XII 1993) ствердив: „Поляки особливо потребують сьогодні філософії, не як ідеології, знаряддя індоктринації. Потребують її як природного провідника життя.” М. Szulewicz, *Ku filozofii niewiedzącej*, w: „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17, s. 157

чергу, найтипівішим представником сцієнтизму як філософського напрямку *sensu stricto*, був К. Пірсон, про якого В. Татаркевич пише, що він був „найкращим, найрадикальнішим і найбільш одностороннім втіленням сцієнтистського погляду на світ”. До головних поглядів, проголошуваних Пірсоном можна зарахувати переконання про непотрібність метафізики, про можливість звести будь-яке знання до відчуттів, про панівний у кожній сфері детермінізм, в тому числі у сфері людських діянь, а також передусім — про достовірність надаваного наукою знання.¹⁰¹

У свою чергу, одну з найповніших характеристик сцієнтистської філософії у значенні загального способу філософування, подав Є. Кміта. Він вважає, що основні течії філософії можна поділити на групи за критерієм їхнього відношення до сцієнтизму на течії сцієнтистські й антисцієнтистські. Для сцієнтистських течій характерним, на думку Є. Кміти, є прийняття трьох поглядів: (1) Судження щодо даного стану речей може бути істинним або хибним. Істинним воно є тоді, коли узгоджується з отим станом речей (адекватним щодо нього), а хибним — коли з ним не узгоджується. (2) Єдина можлива форма пізнання — це понятійне пізнання, себто таке, результатом якого є істинні судження у вищеподаному сенсі. (3) Це пізнання є цінністю — фундаментальною цінністю. Антисцієнтистські течії характеризуються відкиданням вищезазначених поглядів, із чого випливає, що вони не мають власної „антисцієнтистської програми”, а вирізнити їх [можна] лише на підставі критичного ставлення до вищеподаних тез.¹⁰²

¹⁰¹ Див.: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1993, s. 81

¹⁰² Див.: J. Kmita, *Scjentyzm...*, s. 140 i nast.

Наскільки вищеподану характеристику сцієнтизму можна вважати влучною, настільки сумніви будить, поданий Є. Кмітою погляд, за яким для сцієнтизму характерним є також відкидання тези методологічного натуралізму. Ця теза проголошує єдність основних дослідницьких методів у природничих науках, гуманітарних науках і філософії, причому приймається, що універсальний дослідницький метод — це метод, застосований у природничих науках. Є. Кміта вказує, що прихильники сцієнтизму не обов'язково є прихильниками тотожності універсального методу, застосовуваного в природознавстві.

Проте здається, що принаймні у випадку феноменології, погляд про методологічну відмінність з погляду природознавства, є помилковим. Адже методологічний дуалізм природничих наук і філософії закладає, що ці обидві царини послуговуються власними методами, причому є неможливо застосовувати метод, притаманний природознавству, у філософії і навпаки. Тимчасом для Гуссерля феноменологія не є дисципліною, паралельною до науки, а надрядною щодо неї. Методом феноменологічного дослідження насправді залишається медитація, але цю медитацію Гуссерль розуміє як метод, що виходить за межі філософських роздумів.¹⁰³ Це означає, що ані філософія не застосовує науковий метод, ані наука не послуговується методами природознавства, а культивування обидвох цих видів пізнання можливе лише тоді, коли попередньо буде застосовано метод, надрядний відносно обидвох цих дисциплін, тобто феноменологічний метод.

¹⁰³ Див.: Н. Lubawa, *Teoretyczne podstawy stosowalności elementów husserlowskiego programu badań fenomenologicznych w naukach humanistycznych*, w: „Edukacja Filozoficzna” nr 12 1991, s. 8

Крім того, здається, що Є. Кміта саме поняття методу трактує надто вузько. При відповідно широкому тлумаченні поняття методу виявляється, що прихильники сцієнтистської філософії намагаються переносити на ґрунт філософії не стільки конкретний метод, скільки радше дух науки, що визначається головною мірою через усвідомлення змінності та заперечуваності наукових законів. Через також сцієнтистська філософія не охоче ставиться до спроб побудови філософських систем, навіть тоді, коли ці системи називають „відкритими”. Адже ці системи завжди будуються в оперті на один чи кілька основних принципів, що суперечить принципу процесуальності пізнання та заперечуваності будь-яких законів, що панує в науці.

Поняття „сцієнтистська філософія” у значенні загального відношення до філософії, є таким чином, поняттям неоднозначним. До того ж, це поняття часто вживається на зміну поняття „позитивістська філософія” як „своєрідна форма гуманізму”, яку можна прийняти або відкинути, але яку не можна обґрунтувати у спосіб остаточний і непорушний. У такому розумінні позитивізм по суті справи суттєво не відрізняється ні від визначення, запропонованого Є. Кмітою, ні від визначення, прийнятого у цій роботі (в сенсі загального способу філософування, заснованого на довір’ї до науки). Автор звертає також увагу на те, що цей „позатеоретичний” характер позитивізму випливає з необхідності, оскільки кожна спроба чітко сформулювати й розвинути його принципи, приводить до суперечностей. Незважаючи на це (а може — саме тому), філософ опиняється перед вибором: може або прийняти принципи позитивізму, або їх відкинути, причому, відкидаючи їх також керується поза теоретичними раціями. Про привабливість же позитивізму (сцієнтизму) вирішує факт, що він

створює „надію на упорядкування свого життя згідно чітких, прозорих, добре підтверджених і неможливих для спростування принципів”.¹⁰⁴

Наступний визначник сцієнтизму як загального способу культивування філософії, це ставлення до традиції. Сьогоднішня сцієнтистська філософія (чи сцієнтистські філософії, оскільки критерії сцієнтизму задовольняє багато різних філософських напрямків, від феноменології по аналітичну філософію) старається бути, як здається, незалежною від філософської традиції, проте одночасно вписується в цю традицію — якщо просто не посилається на неї. Та ж феноменологія Гуссерля, яку Є. Кміта визнає скрайньо сцієнтистським напрямком¹⁰⁵, чітко вписується у картезіанську традицію, шукаючи в ній одночасно власного узаконення. Той самий закод можна поставити також аналітичній філософії, яка з одного боку, відмежовується від традиції, а з другого — не може обійтися без посилання на авторитети і одслідження за допомогою нових методів проблем, поставлених давніми філософами. Сцієнтистська філософія функціонує, таким чином, у двох площинах: у площині концепції *sensu stricto* філософської, та у площині окресленої дослідницької програми, організованої за зразками, що панують у науці.

Якщо погодитися, що одним із визначників сцієнтистської орієнтації є усвідомлення заперечуваності власних результатів, тоді виявляється, що усвідомлення тимчасовості будь-яких теорій і поглядів є чимось дефіцитним також у тих напрямках, які явно декларують себе як сцієнтистські. Аналізуючи стан, в якому філо-

¹⁰⁴ A. Miś, *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 1998, s. 42

¹⁰⁵ Див.: J. Kmita, *Scjentyzm...*, s. 140 i nast.

софія перебуває зараз, випадає згодитись із поглядом А. Захарії, який стверджує, що „філософія більше нагадує базар, на якому кожен захвалює свій товар і водночас ганить інший, ніж науку як систематичну дисципліну.”¹⁰⁶ Подавані прихильниками різних шкіл і систем дефініції філософії, мають загалом спекулятивний характер, з різних напрямків [філософії] чутно голоси про остаточні перевороти та дефінітивні вирішення [філософських проблем], але дійсна ситуація виглядає так, що в принципі немає тези, яку б без застережень всі вони могли прийняти. Така ситуація веде до того, що відношення філософії до інших наук подається інакше, ніж зв'язки між окремими конкретними науками. Це у свою чергу, веде до виникнення сумніву, чи філософія здатна досягти такого рівня пізнання, що його хоча б у наближенні можна було б порівняти зі ступенем достовірності, що досягається іншими науками, особливо природничими. Адже, незважаючи на критику науки, що висувається з різних філософських позицій, неможливо заперечити, що вона різниться від філософії принаймні тим, що здатна формулювати тези, які є прийнятними та приймаються загалом науковців. До того ж, усупереч повсюдній згоді, що практична успішність результатів, отримуваних наукою, не може бути мірою істинності тих же результатів, то саме наука найбільшою мірою перетворила й продовжує перетворювати ставлення людини до світу, радикально змінюючи також і саму філософію. Акт, що природничі науки взяли свій початок саме з філософії, становить у цих обставинах невелику втіху, коли вже напрям впливу зазнав обернення: зараз наука впливає на філософію

¹⁰⁶ A. Zachariasz, *Filozofia jako racjonalizacja rzeczywistości*, w: „Edukacja filozoficzna” 1990, nr 10, s. 77

(хоча б тим, що визначає обсяг суттєвої проблематики) непорівнянно більшою мірою, ніж філософія на науку.

Проте ознакою „сцієнтизації” філософії здається є не тільки переконання, що будь-які погляди мають характер тимчасових тез, але й виразна нехоть до метафізики.¹⁰⁷ Мірилом цінності філософії та сенсу займатися нею не визнається також здатність до розвитку пізнання та приріст знання. Так вважає, серед іншого, А. Аєр, який після багатьох клопітких і заплутаних виведень, стверджує, що „... філософія наражається на закид, який часто на її адресу робили особливо природодослідники, що вона не демонструє жодного прогресу. Проблеми, поставлені Платоном і Арістотелем у IV ст., продовжують бути предметом суперечок, а зусилля всіх віків, що відділяють нас від тих часів, не наблизили нас до знаходження розв’язків, які були б прийнятні хоча б більшістю сучасних філософів.”¹⁰⁸ Далі автор стверджує, що „якщо у філософії з’являється якийсь прогрес, то він не набирає лінійного вигляду, характерного для поступу природничих наук”, обстоюючи далі тезу, що деякий рівень прогресу можна все-таки у філософії побачити.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Принаймні в деяких ситуаціях ота відраза до метафізики може становити не стільки мірило „поступовості” філософського мислення, скільки часто вважається ознакою інтелектуальної відсталості. Про рівень інтелектуального життя в Гейдельберзі — колись одному з головних філософських центрів Німеччини, Г. Арендт писала в шістдесятих роках таке: „Псевдоінтелектуалізм Гейдельберга був не набагато кращий від Марбурга (прим. авт.) (...) Посереднього інтелекту професори дружно стверджували, що метафізика цілковито непотрібна.” Цит. за: E. Ettinger, *Hannah Arendt. Martin Heidegger*, Kraków 1998, s. 120

¹⁰⁸ A. J. Ayer, *Filozofia XX wieku*, Warszawa 2000, s. 8

¹⁰⁹ Там таки

Така постановка питання означає, проте, що прогрес, який ніби-то з'являється у філософії, — це не той самий прогрес, що з'являється у природничих науках і у відсутності якого природодослідники звинувачують філософію. Аер по суті переформулює поняття прогресу так, аби воно охоплювало також явища, які можна спостерегти в історії філософії. Але по-суті він усе-таки проблеми не розв'язує, а єдино уникає її: якщо природодослідники висувають на адресу філософії закид, що вона не показує ніякого прогресу і через те є непотрібною дисципліною, то вони мають на думці також і той вид прогресу, що з'являється у природничих науках і який становить про потрібність цих же наук. Коли б у наукаїх природничих мав з'являтися той самий вид прогресу, що з'являється у філософії, то тоді на їхні адресу можна було б виголошувати подібні сумніви.

Варто зауважити, що теза про появу розвитку та поступу знання у філософії імплікує наступну тезу, за якою, філософське мислення має в історичній перспективі лінійний характер, а між черговими концепціями можна визначити логічні зв'язки.¹¹⁰ Однак, ця теза породжує основні сумніви логічної природи і є сумнівною також стосовно науки (Кун, Феєрабенд), тому не здається, щоб її прийняття означало підтримкою сцієнтистського філософування, а її відкидання — спротив до сцієнтизму (врешті, саме нехїть до всякої історичної ерудиції є одним із „програмних гасел” аналітичної філософії).

Здається, будь-які спроби обстояти філософію перед звинуваченням у пізнавальній яловості шляхом знаходження обґрунтувань для тези про тяглість філософсь-

¹¹⁰ Див.: А. Zachariasz, *Filozofia...*, s. 78

кого мислення¹¹¹ є наслідком мовчки прийнятого засновку, що тяглість як і поступ — це пізнавальна гарантія цінності даної царини. Варто зауважити, що протилежна теза, за якою перед лицем недостатності попередніх результатів слід порвати з традицією і заснувати філософію на інших підставах, інтуїтивно явиться як щонайменш така ж імовірна. Цей погляд визнавали здається творці великих філософських систем, які мали становити перелом у філософії: епістемологія Канта чи Гуссерля однозначно відмежовувалися від традиції.

Слід нарешті пам'ятати, що черпання різнорідними напрямками з філософської традиції не означає, що у філософії з'являється прогрес пізнання. Діється так тому, що сама філософська традиція є незв'язна й суперечлива, а звертання до неї є зверненням певного вибору, а відтак має довільний характер і трактує історію філософії селективно. А передусім уже сама можливість довільного посилення на довільні течії з історії філософії здається суперечливою з ідеєю прогресу: якщо прогрес знання дійсно мав би з'являтися у філософії, то, *по-перше*, можливо було б філософувати без звертання до традиції, а *по-друге* — ця традиція не могла б трактуватися зовсім довільно. Тимчасом філософська думка, наскільки є достатньо оригінальною, ніколи не підлягає застарілості, а з'ява двох конкурентних концепцій не тягне потребу робити вибір та відкидати одну з них, як це має місце в емпіричних науках. Сцієнтистську філософію можна визнати, таким чином, свого роду реакцією філософів на отой стан речей. Як зауважує С. Симотюк, філософія „нічого сьогодні не соромиться більше, як закиду індивідуалізму”. На противагу до

¹¹¹ Див.: N. Hartmann, *Systematyczne przedstawienie własnej filozofii*, Warszawa 1987, s. 217

науки, яка завжди була анонімною, дотеперішня філософія послуговувалася іменами творців по окремих поглядів, деколи взагалі вигадувала нові імена, якщо з якихось причин справжнє ім'я філософа невідоме (як наприклад, у випадку Псевдо-Платона).¹¹²

На думку А. Міся, один із найважливіших поділів у сучасній філософії проходить також за критерієм відношення до істини як надрядної цінності: філософи поділяються на тих, хто шукає у філософії об'єктивну істину, та на тих, для яких філософські концепції є тільки світоглядними пропозиціями. Прихильники обох крайнощів перебувають у неподоланому конфлікті: ті, хто вірить у можливість наближення до істини, закидають решті зраду найвищої інтелектуальної цінності, на яку спирається європейська культура; прихильники світоглядної філософської парадигми, у свою чергу, твердять, що концепція філософії як пошуку істини, веде до догматизму і затемнює справжнє становище людини, принциповим елементом якого є непевність.¹¹³

Розрізнення між цїєнтизмом як світоглядом та сцієнтизмом як певним загальним відношенням до філософії, натрапляє, однак, на труднощі, пов'язані з поняттям світогляду. Поняття „світогляд” (*Weltanschauung*) було введене у німецьку мову Ф. Шлеєрмахером, а особливий ранг і остаточне значення йому надав В. Дільтей. Сформульована останнім теорія світогляду за своїм задумом є спробою розв'язати проблему одночасного існування багатьох взаємовиключних філософських

¹¹² Див.: S. Symonik, *Styl i style filozofowania*, w: „Edukacja Filozoficzna” nr 12 1992, s. 90 i nast.

¹¹³ Див.: A. Miś, *Przedmowa*, w: *Filozofia: uniwersalność i różnorodność*, pod red. A. Misia, Warszawa 1990

систем, кожна з яких претендувала на всезагальну значущість. Дільтей старався розв'язати цю проблему шляхом ре-дефініції поняття філософії, яка була для нього не стільки дисципліною, що з'ясовує світ через структуру понять, скільки ділянкою рефлексії, пов'язаної в першу чергу з внутрішнім світом людини, яка намагається зрозуміти неповторне життя, дане їй у власних переживаннях. Саме ця неповторність кожного індивідуального життя людини була для Дільтея підставою, на якій через низку проміжних стадій творилися метафізичні системи, що мали характер світоглядів. Проте одночасно філософія не зупиняється на маніфестації особистих поглядів філософа, але прагне, щоб її результати мали цінність всезагальних істин. Тому, зокрема, про сутність філософії Дільтей пише: „метафізична риса, прагнення проникнути в глибину всього, змагається у ній неустанно з позитивістською вимогою всезагальної значущості її знання. Ось два боки, що притаманні її сутності та вирізняють її з-посеред споріднених обшарів культури. На відміну від спеціальних наук, вона шукає розв'язання загадки світу й життя. А на відміну від мистецтва та релігії, прагне дати розв'язання повсюдно значуще.”¹¹⁴

У свою чергу, Е. Гуссерль у полеміці з Дільтеєм стверджує, що світоглядна філософія, так, як її розумів Дільтей — це насправді „осудження виконуваних упродовж пройденого життя актів природного, досвідного займання позицій”¹¹⁵, але все ж поряд із такою філософією має існувати філософія наукова, що прямує до відкриття істин абсолютних і позачасових, філософія, яка зобов'язує повсюдно, яку можна обримати завдяки

¹¹⁴ W. Dilthey, *O istocie filozofii*, Warszawa 1987, s. 40

¹¹⁵ E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*, Warszawa 1992, s. 62

застосуванню запропонованих феноменологією методів. Аргумент Гуссерля можна, однак, визнати сумнівним, не тільки з огляду на факт, що феноменологія не може дати об'єктивну і повсюдно обов'язкову філософію, але з причини висновків, виведених із роздумів над історією філософії, до яких зі сьогоднішньої точки зору належить також феноменологія як остаточна підстава всіх наук.

Проте, наскільки Дільтей подав ситуацію метафізики, як уже звершеного пізнавального зусилля, тобто як певного запасу знання чи як певної системи, поза якою з погляду її прихильників неможливо дійти до істини, настільки точка зору когось, хто старається оцінити багатство метафізичних систем і на основі їх порівняння переконатись у пізнавальній „успішності” метафізики — виглядає інакше. Отож, здається, що з перспективи спостерігача, який прагне оцінити наявні метафізичні системи за критерієм їх істинності, всі вони однаково істинні і, водночас - однаково хибні. Цей погляд влучно сформулював С. Свежавський: „Кожен філософ, якщо не є скептиком, прагне з найглибшим переконанням до єдиних і остаточних розв'язань, намагається якомога більше наблизитися до єдиної й об'єктивної істини, якщо навіть впевнений у тому, що не зможе її схопити і вичерпно пізнати. Тимчасом захопливий, і водночас, хвилюючий безмір різномірних філософських позицій і розв'язань, що з'явилися у ході історії, і всі здаються певним чином обґрунтованими й логічними, здається підриває самі основи переконання в об'єктивності й єдності істини, — однаково дорогі і кожній тверезомислячій людині, і справжньому філософові.”¹¹⁶

¹¹⁶ S. Swieżawski, *Zagadnienia historii filozofii*, Warszawa 1966, s. 367

Привабливість сцієнтистської позиції здається, таким чином, впливає з її особливого віднесення до вищеподаної альтернативи: сцієнтизм, що поєднує обидві крайні позиції, себто філософію світоглядну з філософією, спрямованою на об'єктивну істину, тяжіючи залежно від обставин то до одного, то до іншого полюса, а подекуди свідомо стримуючись від висловлення „за” яку-небудь можливість і вибираючи скептицизм.¹¹⁷ Адаже по суті справи світоглядна філософія теж впливає з віри в існування об'єктивної істини та можливість дійти до неї, є [вона] результатом низки зусиль з метою здійснення цієї віри, зусиль, що закінчилися саме невдачами. Без віри в можливість пізнати істину, не було б також і скептицизму. Скептицизм становить у цій ситуації прояв прагнення радше до мінімалізму у прагненні до істини, ніж задовольнювання ірраціональною вірою у можливість прагнення до неї.

У світлі вищенаведених зауваг обґрунтованим є питання: чи можлива взагалі філософія, що не була б видом сцієнтизму, не становлячи водночас відповідника релігії? Іншими словами, трудність полягає в тому, що кожна теоретична рефлексія опиняється перед альтернативою: або довільно визнати певні тези за рахунок відкидання інших і перетворити їх тим самим у особистий світогляд, що відмовляється від претензій на загальну значущість, або обмежити себе критеріями і методами стисло науковими і прийняти погляд, за яким,

¹¹⁷ Тут слід пам'ятати, що поняття скептицизму теж багатозначне: поряд із крайнім скептицизмом, що проголошує неможливість пізнати будь-що, наявні також різні версії поміркованого скептицизму. Див.: L. Kołakowski, *Kapłan i błazen (rozważania o teologicznym dziedzictwie myślenia współczesnego)*, w: L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955 – 1968*, Warszawa 1989, t. I, s. 178

мірою пізнавальної цінності даної царини є ступінь її науковості. Спроба уникнути вищезазначеної альтернативи є можлива ціною відмови від філософування у традиційному значенні цього слова: факт, що більшість штатних працівників вищих шкіл, професійно пов'язаних із філософією, поступає саме таким чином, свідчить лише про те, що мовлення про філософію є значно легшим, ніж її справжнє культивування.

Нарешті, варто звернути увагу на ще одну форму сцієнтизму, що виникла в Польщі після 1945 року та присутня у польській філософії до сьогоднішнього дня. На думку Т. Буксінського сцієнтизм у Польщі належить поцінувати головно з двох причин: *по-перше* тому, що його характеризував бурхливий кількісний розвиток¹¹⁸, а *по-друге* — з огляду на його негативний вплив на політичну та ідеологічну індоктринацію. Автор поділяє польських сцієнтистів на дві групи: представники львівсько-варшавської школи та марксистських сцієнтистів. У той час, як філософи, зараховані Т. Буксінським до першої групи, ототожнювали наукову філософію з логікою наук і відмежовувалися від марксизму і матеріалізму, сцієнтисти марксистські силкувалися показати, говорячи перейнятими з позитивістської філософії гаслами, що марксизм — це наукова філософія.¹¹⁹

Хоча Т. Буксінський називає низку типових для сцієнтистської позиції рис, таких як критицизм, дистанціювання від ідеологічних суперечок чи толерантність до відмінних поглядів, і намагається обґрунтувати позитивний вклад так трактованого сцієнтизму у поборювання

¹¹⁸ Автор оцінює, що Інституті Філософії Університету Адама Міцкевича в Познані майже половина працівників культивує філософію у сцієнтистському дусі.

¹¹⁹ Див.: Т. Buksiński, *Pochwała i krytyka polskiego scjentyzmu*, w: „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr17, s. 125

маркситської ідеології¹²⁰, проте не здається слушним вміщати сцієнтизм, акцептований у Польщі в період офіційного панування маркситської філософії, в ту ж групу поглядів (під тією ж назвою), відносячи поняття сцієнтизму до поглядів, сформованих в атмосфері вільної філософської дискусії. Сцієнтизм у Польщі не був справою довільного світоглядного вибору, а становив тип філософії, що дозволяла відносно безпечно виражати власні погляди без потреби звертатися до марксизму, особливо вульгарного заідеологізованого марксизму. Про мотиви, що лежать в основі такого, а не іншого вибору, важко авторитетно висловитись в однозначний спосіб, проте здається правдоподібним, що сцієнтизм, особливо культивованій у душі львівсько-варшавської школи, був однією з небагатьох альтернатив (якщо взагалі не єдиною), що уможливлювала виконання професії філософа у польських вищих школах згаданого періоду. Ситуацію ускладнює факт відізолювання польського наукового середовища від найновіших публікацій і проблем, дискутованих поза країнами комуністичного блоку. Все це справило, що порівняння чи ототожнення сцієнтизму як загального ставлення до філософії, зі сцієнтизмом, як наслідком свідомого й вільного світоглядного вибору, виглядає надмірним спрощенням.

Arnold C., Il positivismo rivoluzionario di E. Mauer, Roma 1964.

Wojciechowski S., Między dualizmem a integralnością. Z filozoficznych zagadnień nowożytności, Warszawa 1933.

Wojciechowski S., Dzieła wybrane, Warszawa 1991.

Wojciechowski S., Dzieła wybrane, Warszawa 2000.

¹²⁰ „Під впливом сцієнтизму у Польщі сформувався тип позитивістського марксизму, ідеологічно й політично безсилового.” Т. Buksiński, *Pochwała...*, s. 127

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

Список охоплює не тільки твори, на які автор поси-
лається в тексті, але також такі, що на його думку можуть
пригодитися *приятелям мудрості*.

700 – lat myśli polskiej. *Filozofia i myśl społeczna XVI w.* red. L.
Szczeniowski, Warszawa 1978.

700-lat myśli polskiej. *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831-
1864*, (red.) A. Walicki, Warszawa 1977.

Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, Warszawa 1965.

Ajdukiewicz K., *Główne zagadnienia i kierunki filozofii*,
Warszawa 1983.

Ajdukiewicz K., *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965.

Ajdukiewicz K., *Zarys logiki*, Warszawa 1953.

Amato C., *Il personalismo rivoluzionario di E. Mounier*, Missina
1966.

Amsterdamski S., *Między doświadczeniem a metafizyką. Z
filozoficznych zagadnień rozwoju nauki*, Warszawa 1973.

Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1990.

Ayer A. J., *Filozofia w XX wieku*, Warszawa 2000.

Barlow M., *Les socialisme d' Emmanuel Mounier*, Bordeaux 1971.

- Bartnik C.S., *Personalizm*, Lublin 1995.
- Bergson H., *Ewolucja twórcza*, Warszawa 1957.
- Berkeley G., *Traktat o zasadach poznania*, Warszawa 1956.
- Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 1998.
- Blackburn S., *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press 1994.
- Bocheński J.M., *Logika i filozofia*, Warszawa 1993.
- Bocheński J.M., *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1993.
- Bocheński J.M., *Ancient Formal Logic*, Amsterdam 1951.
- Bocheński J.M., *Ku filozoficznemu myśleniu*, Warszawa 1986.
- Bocheński J.M., *Zarys historii filozofii*, Kraków 1992.
- Böhner Ph., Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, Warszawa 1962.
- Borkowski L., *Elementy logiki formalnej*, Warszawa 1972.
- Borne E., *Emmanuel Mounier ou le combat pour l'homme*, Paris 1972.
- Borzym St., *Filozofia polska 1900 – 1950*, Wrocław 1991.
- Borzym St., *Tło filozoficzne nauki polskiej*, Warszawa 1995.
- Boyer R., *Actualité d'Emmanuel Mounier*, Paris 1981.
- Brägger L., *Person in Personalismus E. Mounier*, Hoehdorf 1992.
- Brytyjska filozofia analityczna* (red.) M. Hempoliński, Warszawa

- 1974.
- Camus A., *Eseje*, Kraków 1993.
- Carnap R., *Filozofia jako analiza języka nauki*, Warszawa 1969.
- Carnap R., *The Logical syntax of Language*, London 1937.
- Cassirer E., *Esej o człowieku*, Warszawa 1998.
- Cassirer E., *Indyviduum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Berlin 1927.
- Černík V., Viceník J., Višňovský E., *Historicke typy racionality*, Bratislava 1997.
- Černík V., Viceník J., Višňovský E., *Praktické usadzovanie, konanie a humanitná interpretácia*, Bratislava 2000.
- Chmielewski A., *Wprowadzenie do filozofii Karla R. Poppera*, Wrocław 1991.
- Collot-Guyer M.Th., *La été personnaliste d'Emmanuel Mounier*, Naney 1983.
- Conilh J., *Mounier*, Paris 1966.
- Conilh., J., *Emmanuel Mounier, sa vie, son oeuvre, avec uo exposé de sa philosophie*, Paris 1966.
- Copleston F., *Historia filozofii*, Warszawa 1991.
- Czarkowski L., *Oblicza personalizmu*, Toruń 1994.
- Czeżowski T., *Logika*, Warszawa 1968.
- Dąmbska I., *Zarys historii filozofii greckiej*, (różne wydania)

- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1988.
- Didier J., *Słownik filozoficzny*, Warszawa 1992.
- Dilthey W., *O istocie filozofii*, Warszawa 1987.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* (różne wydania).
- Dommenach J.M., *Emmanuel Mounier*, Paris 1972.
- Eco U., *Pejzaż semiotyczny*, Warszawa 1972.
- Feyerabend P.K., *Jak być dobrym empirystą?*, Warszawa 1979.
- Filozofia francuskiego Oświecenia*, (red.) B. Baczko, Warszawa 1961.
- Filozofia starożytnej Grecji i Rzymu*, (red.) J. Legowicz, Warszawa 1970.
- Filozofia współczesna*, dz. zb. pod red. Z. Kuderowicza, Warszawa 1990.
- Filozofia XVII wieku*, (red.) L. Kołakowski, Warszawa 1959.
- Filozofia. Leksykon PWN*, Warszawa 2000.
- Filozofia. Podstawowe pytania*, pod red. E. Martensa i H. Schnadelbacha, Warszawa 1995.
- Frege G., *Pisma semantyczne*, Warszawa 1977.
- Freud Z., *Wyjaśnianie marzeń sennych*, Warszawa 1995.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970.
- Gahér F., *Logika pre každého*, Bratislava 1996.

- Gajda J., *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław 1992.
- Gajda J., *Sofiści*, Warszawa 1989.
- Gierulanka D., *Zagadnienie swoistości poznania matematycznego*, Warszawa 1962.
- Gilson E., *Byt i istota*, Warszawa 1963.
- Gilson E., *Chryścianizm a filozofia*, Warszawa 1950.
- Gilson E., *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958.
- Gilson E., *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1963.
- Gilson E., *Heloiza i Abelard*, Warszawa 1951.
- Gilson E., Langan T., Maurer A.A., *Historia filozofii współczesnej*, Warszawa 1997.
- Gilson E., *Lingwistyka a filozofia*, Warszawa 1975.
- Gilson E., *Tomizm*, Warszawa 1962.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953.
- Gogacz M., *Obrona intelektu*, Warszawa 1969.
- Granat W., *Idea osoby w pismach Emmanuela Mouniera*, Lublin 1959.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
- Grucza F., *Język, kultura - kompetencja kulturowa*, Warszawa 1992.

- Grzegorzczak A., *Logika popularna*, Warszawa 1955.
- Grzegorzczak A., *Zarys logiki matematycznej*, Warszawa 1973.
- Guissard L., *Mounier*, Paris 1962.
- Gumański L., *Wprowadzenie w logikę współczesną*, Toruń 1982.
- Hartmann N., *Asthetik*, Thubingen 1962.
- Hartmann N., *Ethik*, Berlin 1935.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958.
- Hobbes T., *Lewiatan*, Warszawa 1954.
- Honderick T., *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford Univeristy Press 1995.
- Hubík S., *K postmodernismu obratem k jazyku*, Boskovice 1994.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 1963.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1967-1974.
- Ingarden R., *O dziele literackim*, Warszawa 1960.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1960.
- Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974.
- Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.
- Ingarden R., *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972.
- Jarra E. *Historia polskiej filozofii politycznej 966-1795*, Londyn

1968.

Jasiński B., *Filozofia XX wieku. Między buntem rozumu a pokorą istnienia*, Warszawa 1990.

Jaspers K., *Existenzphilosophie*, Berlin und Leipzig 1938.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu.*, Warszawa 1986.

Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984.

Karpiński J., *Kultura i wielość rzeczywistości*, Warszawa 1975.

Kierkegaard S., *Choroba na śmierć. Bojaźń i drżenie*, Warszawa 1982.

Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, (różne wydania).

Korolec J.B., *Filozofia moralna*, Wrocław 1980.

Kotarbiński T., *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław 1970.

Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nau*, Warszawa 1986.

Kowalczyk S., *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990.

Krapiec M.A., *JA - Człowiek*, Lublin 1974.

Krapiec M.A., *Język i świat realny*, Lublin 1985.

Krapiec M.A., *Teoria ewolucji bytu*, Lublin 1959.

Krokiewicz A., *Sokrates*, Warszawa 1958.

Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*, Warszawa 1971.

- Kroński T., *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960.
- Kuderowicz Z., *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984.
- Kuhn Th.S., *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 1968.
- Lacey A.R., *Słownik filozoficzny*, Warszawa 1999.
- Lacroix J., *Sens dialogu*, Warszawa 1957.
- Lakatos I., *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, Warszawa 1995.
- Legowicz J., *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1976.
- Leibniz G.W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955.
- Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997
- Leško V., Mihina F. a kol., *Deiny Filozofie*, Bratislava 1999.
- Letz J., *Filozofická antropológia. Príspevok ku kreačno-evolučnému porozumeniu človeka*, Bratislava 1994.
- Letz J., *Život v hľadani pravdy*, Bratislava 1996.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955.
- Luijpen W.A., *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972.
- Lyndon R.C., *O logice matematycznej*, Warszawa 1978.
- Mackiewicz W., *Filozofia współczesna w zarysie*, Warszawa 1994, 1996.

- Magee B., *Popper*, Warszawa 1998.
- Malewski A., *ABC porządnego myślenia*, Warszawa 1957.
- Mała encyklopedia filozofii*, Bydgoszcz 1996.
- Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983.
- Marciszewski W. (red.), *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki*, Warszawa 1987.
- Marciszewski W. (red.), *Mała Encyklopedia Logiki*, Warszawa 1970.
- Marek Aureliusz *Rozmyślenia*, Warszawa 1988.
- Maritain J., *Approches de Dieu*, Paris 1953.
- Maritain J., *Humanizm integralny*, Warszawa 1981.
- Mascall L.E., *Chrześcijańska koncepcja człowieka*, Warszawa 1962.
- Mauroux J., *La liberté chretienne*, Paris 1966.
- Mazowiecki T., *Rozdroża i wartości*, Warszawa 1970.
- Mihina F., *Otvorená soikičnot' – pojem a možnosti. In: Open Society, Otvorená spoločnosť*. Bratislava 1993.
- Miś A., *Główne nurty filozofii współczesnej*, Warszawa 2000
- Moix C., *La pensée d'Emmanuel Mounier*, Paris 1960.
- Motycka A., *Ideał racjonalności. Szkice o filozoficznych rozdrożach nauki*, Warszawa 1986.

Motycka A., *Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*, Wrocław 1998.

Mounier E., *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, Warszawa 1968.

Mounier E., *Co to jest personalizizm?*, Kraków 1960.

Nagel E., *Struktura nauki*, Warszawa 1961

Nëdoncelle M., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris 1957.

Nekrasas E., *Wiedza prawdopodobna*, Warszawa 1992.

Nietzsche F., *Ecce Homo*, Warszawa 1912.

Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, Warszawa 1912.

Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*. Warszawa 1999.

Nietzsche F., *Wola mocy*, Warszawa 1909-1910.

Novak M., *A Theology for Word*, New York 1969.

Pascal B., *Myśli*, Warszawa 1997.

Pelc J., *Wstęp do semiotyki*, Warszawa 1984.

Pietruska – Madej E., *Odkrycie naukowe – kontrowersje filozoficzne*, Warszawa 1990

Pietruska – Madej E., *Wiedza i człowiek. Szkice o filozofii Karla Poppera*, Warszawa 1997.

Piliś H., *Człowiek i osobowość w neotomizmie polskim*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1980.

Platon, *Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton*, Warszawa 1958.

- Platon, *Timajos, Państwo*, Warszawa 1986.
- Platon, *Uczta*, Warszawa 1957.
- Płużański T., *Mounier*, Warszawa 1967.
- Popper K.R., *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, Kraków 1997.
- Popper K.R., *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, Warszawa 1999.
- Popper K.R., *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, Wien 1934, Berlin 1935, Tübingen 1966.
- Popper K.R., *Logika odkrycia naukowego. Przyczynek do teorii poznania współczesnego przyrodoznawstwa*, Warszawa 1977.
- Popper K.R., *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, Warszawa 1997.
- Popper K.R., *New Foundations of Logic*, London 1947.
- Popper K.R., *Nędza historycyzmu*, Warszawa 1984.
- Popper K.R., *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna*, Kraków 1997.
- Popper K.R., *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 1987.
- Popper K.R., *Świat skłonności*, Kraków 1997..
- Popper K.R., *The Logic of Scientific Discovery*, London 1959.
- Popper K.R., *Unendad Quest. An Intellectual Autobiography*, Glasgow 1976.

- Popper K.R., *Urok Platona*, Warszawa 1993.
- Popper K.R., *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat*, Warszawa 1997.
- Popper K.R., *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*, Warszawa 1998.
- Quine W. v O., *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, Warszawa 1986.
- Quine W. v O., *Na tropach prawdy*, Warszawa 1997.
- Quine W. v O., *Od bodźca do nauki*, Warszawa 1998.
- Quine W. v O., *Różności. Słownik prawie filozoficzny*, Warszawa 1995.
- Quine W. v O., *Słowo i przedmiot*, Warszawa 1999.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. I, t. II, t. III, Lublin 1996.
- Rigobello A., *Il contributo filozofico di Emmanuel Mounier*, Roma 1955.
- Rodziński A., *Osoba i kultura*, Warszawa 1985.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, Warszawa 1966.
- Russell B., *Mój rozwój filozoficzny*, Warszawa 1971
- Russell B., *Szkice sceptyczne*, Warszawa 1957.
- Sartre J.P., *Dramaty*, Warszawa 1956.
- Sartre J.P., *L'être et le néant*, Paris 1943.

- Schaff A., *Wstęp do semantyki*, Warszawa 1960.
- Scheler M., *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*, Kraków 1963.
- Schopenhauer A., *O wolności ludzkiej woli*, Warszawa 1908.
- Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, Warszawa 1970.
- Sigurt B., *Struktura języka*, Warszawa 1975.
- Sikora A., *Spotkania z filozofią*, (różne wydania)
- Simons E., *Personalismus*, w: *Herders theologisches Taschenlexikon*, Hrsg. K. Rahner, Freiburg i Br. 1973, Bd V.
- Skarga B., *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 1982
- Skinner O., *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge 1978.
- Slovník, *Filozofia a prírodné vedy*, Bratislava 1987.
- Słomski W., *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*, Warszawa 1996.
- Słomski W., *Prymat w Kościele*, Warszawa 1996.
- Słomski W., *Co to jest personalizm?*, PR 9/1996.
- Słomski W., *Osoba, – osobowość, koncepcja osoby w personalizmie chrześcijańskim*, KDS 91/1988.
- Słomski W., *Personalistyczna koncepcja wolności Emmanuela Mouniera*, EF 26/1998.
- Słomski W., *Kobieta w kręgu chrześcijańskiej kultury religijnej*, Warszawa 1998.

Słomski W., *Personalistyczna koncepcja wolności Emmanuela Mouniera*, EF 26/1998

Słomski W., *Więzi społeczne w filozoficznej wizji Alfreda Adlera*, Kwartalnik Pedagogiczny 1(171)/1999.

Słomski W., *Problemy moralne etyki seksualnej*, Warszawa 1999.

Słomski W., *Odpowiedzialność człowieka za środowisko naturalne*, Phenomena 8/1999.

Słomski W., *Cnota-kilka uwag na marginesie*, BOF 17/1999.

Słomski W., *Człowiek – etyka – środowisko naturalne*, BOF 17/1999.

Słomski W., *Kilka uwag o personalizmie Emmanuela Mouniera*, OF 19/2000

Słomski W., *Alfreda Tarskiego koncepcja prawdy*, RF 3-4/2000.

Słomski W., *Filozofia nauki K.R. Poppera*, w: *Filozofia w szkole*, pr. zb. pod red. B. Burlkowskiego, W. Słomskiego, Kielce-Warszawa 2000.

Słomski W., *Między nauką a nie nauką*, Nowa Krytyka 11/2000.

Słomski W., *Kilka uwag o personalizmie Emmanuela Mouniera*, OF 19/2000.

Słomski W., *Czy nauczanie filozofii jest możliwe?* w: *Filozofia w Szkole* pr. zb. pod. red. B. Burlikowskiego, W. Słomskiego, Kielce – Warszawa 2000.

Słomski W., *Dusza w kulturze świeckiej i duchowej*, Albo albo 3/2000.

Słomski W., *Filozof – Antoni Kępiński*, Zamojskie Studia Prawno-Ekonomiczne, tom 1, Zamość 2000.

Słomski W., *Życie i twórczość filozoficzna Karla R. Poppera*, Mazowieckie Studia Humanistyczne 3/2000.

Słomski W., *Nauczanie filozofii w szkole – kilka refleksji na marginesie zagadnienia*, TczE 2/2000.

Słomski W., *Personalistyczna wizja wolności*, Warszawa 2000.

Słomski W., *Postmodernizm – diagnoza końca filozofii?*, TCZE 3/2000.

Słomski W., *Pustka jako kategoria filozoficzna w poglądach Antoniego Kępińskiego w: Człowiek i Pustka* pr. zb. pod red. Z. Hulli i W. Tulibackiego, Olsztyn 2000.

Słomski W., *Scjentyzm wczoraj i dziś*, Zagadnienia Naukoznawstwa 2-3(144-145)/2000.

Słomski W., *Spoleczne źródła tożsamości w psychologii indywidualnej Adlera*, Albo albo 2/2000.

Słomski W., *K.R. Poppera teoria języka*, Forum Philosophicum, 6/2001.

Słomski W., *Alfred Tarski w 100 rocznicę urodzin*, OF 21/2001.

Słomski W., *Spuścizna Alfreda Tarskiego w filozofii i logice*, w: *Filozofia w Szkole* pr. zb. pod. red. B. Burlikowski, W. Słomski, Kielce–Warszawa 2001.

Słomski W., *Trzy Światy. Szkice o filozofii Karla Rajmunda Poppera*, Warszawa 2001.

Słomski W., *Wykłady z historii filozofii polskiej :Semantyka Alfreda Tarskiego*, Warszawa 2001.

Słomski W., *Wykłady z historii filozofii polskiej: Alfred Tarski jako filozof*, Warszawa 2001.

Słomski W., *Wykłady z historii filozofii polskiej: Alfreda Tarskiego – koncepcja filozofii*, Warszawa 2001.

Słomski W., *Wykłady z historii filozofii polskiej: Elementy filozofii (logiki) Tarskiego, które są żywe we współczesnej filozofii (logice)*, Warszawa 2001.

Słomski W., *Wykłady z historii filozofii polskiej: Filozofia nauki K. R. Poppera a semantyka A. Tarskiego*, Warszawa 2001.

Słomski W., *Wykłady z historii filozofii polskiej: Idee, konstrukcje i metody wprowadzone przez Tarskiego do logiki współczesnej*, Warszawa 2001.

Słomski W., *Wykłady z historii filozofii polskiej: Semantyczna koncepcja prawdy Alfreda Tarskiego*, Warszawa 2001.

Słomski W., *Сформулировал ли Альфред Тарски понятие правды?*, Minsk 2001.

Słomski W., *Ksiądz Józef Tischner*, RF 2/2001.

Słomski W., *O filozofii i życiu*, Albo albo 1/2001.

Słomski W., *O podstawach filozofowania*, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria 2(34) 2000.

Słomski W., *O wolności i religii*, albo albo 2/2001.

Słomski W., *Philosophy in school and life, Philosophy as an art. of thinking*, PHILOSOPHIE 44/2001.

Słomski W., *Spoleczności lokalne w Polsce w perspektywie integracji z Unią Europejską*, w: *Spoleczności lokalne w*

perspektywie integracji ze strukturami europejskimi, dz. zb. pod red. Danuty Walczak – Duraj, Płock 2001.

Słomski W., *Trzy Światy. Szkice o filozofii Karla Rajmunda Poppera*, Warszawa 2001.

Słomski W., *W kręgu filozofii Alfreda Tarskiego*, Warszawa 2001.

Słomski W., *W stronę człowieka*, Warszawa 2001.

Słomski W., *Władysław Krajewski w: Polska Filozofia Powojenna t. 1.*, dz. zb. pod red. Witolda Mackiewicza, Warszawa 2001.

Słownik filozofów polskich, Poznań 1999.

Słownik pojęć filozoficznych, Warszawa 1995.

Smullyan R., *Logika pierwszego rzędu*, Bratislava 1979.

Spinoza B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, Warszawa 1954.

Stanosz B., *Wprowadzenie do logiki formalnej*, Warszawa 1985.

Stegmüller W., *Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie*, Stuttgart 1980.

Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989.

Stonert H., *Język i nauka*, Warszawa 1964.

Strawson P.F., *Analityka i metafizyka. Wstęp do filozofii*, Kraków 1994.

Swierżawski S., *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960.

Swieżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej XV w.* Warszawa 1979.

Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.

Szestow L., *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, Warszawa 1987.

Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Warszawa 1977.

Św. Augustyn, *Pisma Filozoficzne*, Warszawa 1953/54.

Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 1998.

Św. Tomasz, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984.

Tarski A., *O logice matematycznej i metodzie dedukcyjnej*, Lwów – Warszawa 1936.

Tarski A., *Pisma logiczno-filozoficzne*, t.I *Prawda*, Warszawa 1995.

Tarski A., *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, *Prace Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział III, No. 34*, Warszawa 1933.

Tatarkiewicz W., *Dzieje sześciu pojęć*, (różne wydania).

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I-III, (różne wydania).

Teichman J., Evans K.C., *Filozofia. Przewodnik dla początkujących*, Warszawa 1994.

Tempczyk M., *Świat harmonii i chaosu*, Warszawa 1995.

Terlecki T., *Krytyka personalistyczna*, Londyn 1957.

Turowicz J., *Wstęp w: E. Mounier, Co to jest personalizm?*, Kraków 1960.

Twardowski K., *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965.

Walicki A., *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970.

Walter H., *Wissenschaft und Personlichkeit*, Salzburg 1957.

Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 1997.

Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

Woleński J., *Alfred Tarski jako filozof*, *Wiadomości Matematyczne* seria II, XXVII, 2.

Woleński J., *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Warszawa 1985.

Woleński J., *Metamatematyka a epistemologia*, Warszawa 1993.

Wójcik T., *Praksemiotyka*, Warszawa 1969.

Zarys dziejów filozofii polskiej 1815-1918, (red.) A. Walicki, Warszawa 1983.

Zawirski Z., *Logika teoretyczna*, Kraków 1938.

Ziemiński Z., *Logika praktyczna*, Warszawa 1973.

Życiński J., *Elementy filozofii nauki*, Tarnów 1996.

Życiński J., *Język i metoda*, Kraków 1982.

Наукове видання

Войцех Сломський

ФІЛОСОФІЯ В ЖИТТІ

Переклад *Олега Гірного*

Редактор *Мирослава Зваричевська*

Проект обкладинки, графічне оформлення,
комп'ютерний набір і планування *Адама Пулковського*

Відповідальний за випуск *Андрій Трач*

Підписано до друку 7.11.2003 р.

Формат 60x84/16. Папір офсетний.

Гарнітура Times NR. Друк офсетний.

Умов. друк. арк. 12,5. Обл. - вид. арк. 9,8.

Замовлення № 52.

Друк видавничо-поліграфічної фірми "Тріада плюс"

м. Львів, вул. М. Ангеловича, 28,

тел.: (0322) 98-17-49

