

**Київський національний університет
імені Тараса Шевченка
Філософський факультет
Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України
Центр гуманітарної освіти НАН України**

**Читання пам'яті Івана Бойченка – 2018
Людина. Історія. Господарство**

**Всеукраїнський круглий стіл
(26 жовтня 2018 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

**Київ
«Знання України»
2018**

УДК 122(063)
Ч-69

Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
(протокол № 5 від 26 листопада 2018 року)

Редакційна колегія:

А. Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України (голова);
А. М. Єрмоленко, д-р філос. наук, проф., член-кор. НАН України;
В. А. Рижко, д-р філос. наук, проф.;
М. І. Бойченко, д-р філос. наук, проф. (відп. секр).

Адреса редакційної колегії: 01601, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; (+38044) 239 34 57

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

Ч-69 **Читання пам'яті Івана Бойченка – 2018. Людина. Історія. Суспільство : Всеукр. круглий стіл** (26 жовт. 2018 р.) : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – Київ : Знання України, 2018. – 83 [1] с.

УДК 122(063)

Анатолій Єрмоленко,
директор
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України (м. Київ)

СОЦІАЛЬНЕ КОНСТРУЮВАННЯ VS КОМУНІКАТИВНЕ ПОРОЗУМІННЯ У РЕФОРМУВАННІ СУСПІЛЬСТВА

Дякую за запрошення взяти участь у роботі Круглого столу в рамках філософських читань пам'яті Івана Бойченка. Адже Іван Васильович тривалий час працював у нашому Інституті філософії, досить плідно розробляючи проблематику філософії історії та соціальної філософії. Одна із рубрик круглого столу має заголовок «Межі соціального конструювання людини», що є важливою проблемою для соціальних і гуманітарних наук. Справді, питання, якою мірою людина і суспільство можуть бути цілеспрямовано і раціонально сформовані, чи можна їх взагалі перетворювати як об'єкт і використовувати як засіб, є вкрай важливим і для соціальної філософії, особливо за часів суспільних перетворень.

Відповідь на це запитання набуває неабиякої значущості й актуальності у зв'язку з реформуванням нашого суспільства, визначення ціннісних орієнтирів його інституційних змін. Поняття реформи, реформування є хіба що не найуживанішими у політичному лексиконі можновладців, mass media, громадських організацій і просто пересічних громадян. Сам термін «реформа» походить від лат. *reformatio* («re-» і «form»), що дослівно можна перекласти як «зміну форми», тобто перетворення, змінення. Це поняття є одним із найважливіших понять соціальних наук, воно означає перетворення соціальних відносин, інституцій, норм і цінностей, що на противагу революції докорінно не змінює фундаментальних основ суспільства. Особливо проблема реформ актуалізується в часи трансформацій, перебудови суспільства. Тут чатують пастки й небезпеки, які свого часу зауважив Карл Мангайм у книжці «Суспільство за доби перебудови», коли популізм в умовах демократії перетворюється на ліфт, що приводить до влади ірраціональні сили, як воно й сталося у Німеччині після націонал-соціалістичного перевороту.

Для українського суспільства питання реформ пов'язано з проблемою його модернізації. Якщо вважати радянську добу певною мірою процесом

демодернізації й рефеодалізації, то модернізація українського суспільства концептуально означає: 1) побудову новоєвропейських інституцій в умовах, коли 2) розвинені суспільства витворюють постмодерні інституційні форми і 3) ці перетворення відбуваються в умовах глобалізації. Скориставшись концептом «модерну як незавершеного проекту», що його німецький соціолог Рихард Мюнх запровадив на протигагу Габермасовому «модерну як незавершеного проекту», нашу модернізацію слід розглядати, з одного боку, як «навздогінну модернізацію», з другого – як «випереджувальну модернізацію», з огляду на ті процеси, які відбуваються в світі. Відповідно слід визначати й зміст та спрямованість тих реформ, які проводяться в українському суспільстві, як процес модернізації.

Отже, головна проблема полягає не в тому, чи треба робити реформи, а в тому, *яких саме реформ потребує суспільство*, і які саме реформи воно *повинно* робити. Можливо, від деяких реформ варто й відмовитись. Адже реформування під впливом популізму нерідко перетворюється на деформування (на протигагу реформам тут доречним було б слово «деформи», якого, на жаль, бракує в українській мові). До того ж зі змінами влади в нашій країні не тільки змінюється зміст реформ, а й (часто-густо) навіть вектор їхнього спрямування.

Свого часу президент України Леонід Кучма заявив: «скажіть, що будувати, я побудую». Це пострадянський синдром монологічної відповідальності можновладця, начебто суспільство можна побудувати, чи сконструювати на кшталт того, «як кухар готує страву» (Юрген Габермас), що своєю чергою є наслідком розуміння практики як доцільної предметно-перетворювальної діяльності, сформульованої Карлом Марксом у «Тезах про Фоєрбаха». Ця парадигма у наших можновладців і досі залишається чинною, адже про перетворення, які пропонує уряд, громадянське суспільство здебільшого дізнається останнім, як то кажуть, «із газет». У ліпшому разі уряд переймається інформуванням суспільства *post factum*, і тут за роботу беруться так звані політичні технологи, хизуючись тим, що для них суспільство – це об'єкт, засіб або ресурс. Така собі соціальна технологія, або соціальна інженерія, фундатором і протагоністом якої був Ленін.

Звісно, людина як природна істота грає в суспільстві певні ролі, а в мережі функціонально-системних зв'язків є певною функцією, а тому може бути використана як засіб, ресурс або об'єкт. Навіть Кантів категоричний імператив в одній із редакцій вимагав не ставитись до іншої людини *тільки* як до засобу. Оце «тільки» означає, що Кант був реалістом і розумів неунікність використання інших людей як засобів, наголошуючи при цьому на нередукованості людських стосунків і відносин до такого відношення. Отже,

найголовніше – це питання про міру такого використання іншої людини. Із цього випливає також запитання, хто має визначати «що будувати» і «що конструювати», і як досягти в цьому визначенні згоди.

Адже для того, щоб реформи були справжніми й ефективними, громадянам треба бути не пасивними об'єктами, а активними суб'єктами цього процесу. Тому потрібна не патерналістська відповідальність, де рішення приймають «за» учасників суспільних перетворень, а егалітаристська відповідальність, де рішення приймаються «разом» з учасниками проведення реформ. Це спільна відповідальність із чіткими процедурами обговорення й ухвалення рішень щодо ключових проблем суспільства. А це потребує й іншого розуміння практики, яка вже не редукується тільки до цілераціональної дії, утворюючи моральну прагму дискурсу. Уже стало, мабуть, банальним твердження про роль громадянського суспільства, однак тут не може бути іншого шляху, як його розвивати, оскільки саме громадяни мають визначати, які саме реформи проводити, а від яких слід утриматись.

Ще однією проблемою є питання про методологічні засади визначення напрямку і змісту проведення реформ. І тут крім пастки популізму, що за опертя має фактичність, чатує ще одна пастка, небезпека «натуралістичної хиби». Адже, спираючись на фактичність, на те, що є, навряд чи можна реформувати застарілі соціальні структури. За приклад правитиме обговорення Конституційної реформи, коли можна було чути, що з Конституції треба вилучити положення про те, що «Україна є соціальною державою», оскільки, мовляв, це положення суперечить фактичним даним соціологічних досліджень. Але, спираючись на фактичність, за такою логікою треба записати в Основному Законі як норму корупцію, крадіжку, введення в оману тощо, бо вони, на жаль, стали вже фактичною реальністю нашого суспільного життя.

Реформуючи нормативну систему суспільства, треба мати на увазі, що соціальні, правові, моральні норми мають не тільки фактичний, дескриптивний, а й (насамперед) контрфактичний, прескриптивний вимір: «норми не описують, норми приписують». І навіть, коли норми сформульовані у стверджувальному вигляді, як, скажімо в Преамбулі нашої Конституції: «Україна є...», це твердження – насамперед нормативна вимога. Однак у нормативності також криється небезпека, пастка «ідеалістичної хиби». Адже, беручи за основу тільки ідеальне, тобто те, яким суспільство має бути, реформи можуть наражатись на те, що є, викликаючи спротив суспільства, що стане на заваді втілення їх у життя. Тому, коли йдеться про визначення змісту й напрямку реформування суспільства, треба в методологічному плані пройти між Сцилою реального (фактичного) й Харибдою ідеального (контрфактичного).

Важливим чинником і має стати аргументативний дискурс як складник деліберативної демократії, тобто демократії обговорення, або дорадчої, дискурсивної демократії. Це відносно нова форма демократії, яка є певною реакцією на кризу представницької демократії в розвинених країнах світу, що її сучасний британський соціолог Інголфур Блюдорн зауважив як «симулятивну демократію». Така симулятивна демократія має місце і в нашій країні, коли відбувається чимало обговорень, ток-шоу у mass media, де тематизується велика кількість питань і проблем, але немає чітких правил і процедур їх проведення. Здебільшого політичний опонент в цих обговореннях розглядається не в термінах партнера в дискурсі, а в бінарних опозиціях «друг-ворог», що є головними визначеннями сфери політичного у Карла Шміта.

І навіть досягнена згода здебільшого постає у вигляді «хибного», або «симулятивного» консенсусу. Це може бути згода, отримана засобами маніпуляції свідомістю й комунікаціями громадян, це може бути й змова, тобто домовленість, спрямована проти третьої сторони тощо. У цьому плані й потрібен аргументативний дискурс як засіб тестуванням того, у який спосіб досягнена згода: чи дотримуються учасники дискурсу встановлених правил і процедур, чи не зазнають вони внутрішнього чи зовнішнього тисків (Габермасова вимога єдиного примусу – найвагомішого аргументу), чи відповідає вона таким головним домаганням значущості, як а) зрозумілість; б) правдивість; в) істинність; г) нормативна правильність (Дитрих Бюлер).

У цьому тестуванні треба зауважити неабияку, навіть особливу роль інтелектуалів, зокрема представників соціальних наук – теоретичної соціології та соціальної філософії, які мають виконувати функцію «соціологічного просвітництва» (Ніклас Луман). Своєю чергою й філософія має не просто доносити до громадян думку (хоча й це завдання є вкрай важливим), просвітлюючи їх розум, а насамперед бути «хранителькою раціональності», носієм «габітусу розуму» (Юрген Габермас) аргументативного дискурсу за тими правилами й вимогами домагання значущості, про які йшлося.

Микола Тур,
професор кафедри філософії
Київського університету імені Бориса Грінченка (м. Київ)

ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ В ЛАБІРИНТАХ ЛЕГІТИМАЦІЇ

Суть «історичного» становить уявлення про тяглість соціального буття в часі. Збереження та осмислення соціального досвіду в темпоральних модусах плину часу з минулого через теперішнє в майбутнє становить історичну свідомість. Тож історична пам'ять – це складний феномен духовності, що змістовно містить інформацію про індивідуальний або колективний досвід буття людини в світі.

Історична пам'ять несе в собі значний соціальний потенціал (соціокультурна основа життєвого світу, джерело індивідуальної і колективної ідентичності, чинник соціальної інтеграції та консолідації соціуму, важлива інстанція легітимації (делегітимації) державної політики, презентант нації як самобутнього етносу, що має свою історію, цінує її, пам'ятає свої перемоги і поразки, щоб дістати з них уроки на майбутнє). Саме тому вона становить предметний інтерес з боку багатьох гуманітарних, зокрема й філософських наук, передовсім – практичної філософії, філософії політики, філософської антропології.

Інтерес до історичної пам'яті актуалізується на переломних моментах історичного розвитку нації (соціуму). У кризових ситуаціях державотворчого процесу, коли нація опиняється на історичному роздоріжжі, загострюються екзистенційні питання, саме пам'ять про золоту добу власного етносу, своїх героїв, їх звитягу та жертви надихає нову генерацію на подальший розвиток.

В когнітивному сенсі історична пам'ять це - знання про минуле, історія як наратив.

Долучаючись до методології соціології знання феномен історичної пам'яті як знання можна тлумачити амбівалентно. З одного боку – як пояснення об'єктивованої соціальної реальності, а з іншого – як процес творення цієї реальності, своєрідний соціальний конструктивізм. Інституціональний світ як об'єктивація людського досвіду в оптиці історичної пам'яті народу може отримувати когнітивну обґрунтованість, легітимацію, або ж, навпаки критичне неприйняття – делегітимацію.

В легітимаційній функції історична пам'ять може виступати в ролі ідеології або утопії. У першому випадку історична пам'ять постає засобом державної політики пам'яті, чи панівних політичних сил з метою утвердження (консервації) соціального статус-кво і навіть набувати тоталітарних ознак, прагнучи видати окреме за загальне. Утопія, навпаки, виражає прагнення пригноблених соціальних верств та груп змінити чинне суспільство в напрямку омріяних

ціннісних та цивілізаційних орієнтирів, накладаючи в такий спосіб ідеальну модель майбутнього.

Історична пам'ять в своїй структурі окрім когнітивної компоненти (знання), містить й інші елементи, зокрема, культурологічну (звички, традиції, норми, образи, символи) та психологічну (емоційні піднесення від перемог, переживання болю від страждань та образ, відчуття сорому від зрад та поразок тощо).

Попри відмінність в реалізації легітимаційної функції спільну основу ідеології і утопії становить їх трансцендентність щодо реального стану справ у суспільстві. Вони обидві також містять неабиякий потенціал колективного несвідомого.

Когнітивний, культурний і психологічний наративи історичної пам'яті, якщо вони артикульовані і вербалізовані, набувають концептуалізації у формі історії як науки про минуле, яка інституціоналізується як переможна версія серед інших можливих моделей історичної пам'яті (маючи на увазі акценти в інтерпретації історичних фактів).

Значення звернення до історії окреслює тріада Е.Трьольча: це – «засіб розуміння ситуації сьогодення, встановлення його меж в минулому і продовження в майбутнє».

Сутнісною ознакою історичної пам'яті є її динамічний характер. Вона може бути актуальною, що повсякчас підживлюється згадуваннями в соціальній практиці (освіті, науці, художньому творчості, фольклорі) та маргіналізованою, коли деякі сторінки її відсуваються свідомо чи випадково на периферію свідомості, а то й цілеспрямовано замовчуються (піддаються цензурі) чи перекручуються. Так виникає процес забування.

Фрагменти історії які повсякчас згадуються в мас-медійному полі та досліджуються науковцями, часто залежать від кон'юнктурних міркувань релевантних характеру політичного режиму, ціннісних кодів існування, міжнародного вектору розвитку тощо. Відтак державна політика в галузі історичної пам'яті часто визначається принципом: хто контролює минуле, той визначає й майбутнє. Тоді із стратегічних міркувань темпорального модусу теперішнього виникає спокуса витягти із історії одне або інше і зробити його козирною картою в політичних іграх.

У цьому разі історики починають виконувати політичне замовлення, торкаючись тих або тих історичних подій, персоналій, розробляючи їх як соціальний капітал розв'язання теперішніх завдань, легітимації національно-державної політики. Це обертається переписуванням історії, як традиційно більш-менш усталеної історичної картини минулого.

Переписана (оновлена) історія претендує на визнання, щоб з часом увійти в аннали історичної пам'яті народу. Вона вже сама потребує легітимації в межах

інших інституціональних ціннісних (ідеологічних) систем легітимації, таких як демократія, лібералізм, консерватизм, ідея прав людини тощо.

Критерієм легітимації оновленої історії не може слугувати чинник істинності в описі та інтерпретації подій минулого. В соціально-гуманітарних науках досягти об'єктивності важче, ніж в природничих, оскільки б це означало звільнитись від оцінок, що в принципі неможливо. Звернення історика до минулого неминуче відбувається з перспективи власної суб'єктивності (ціннісних засад, рівня обізнаності та інтересів). Відтак історична пам'ять – як знання про минуле збагачується новими інтерпретаціями. Однак у цьому разі йдеться про історію як історію ідей (Р.Колінгвуд), а не фактів. Позицію неklasичної історіографії виразно презентує гранично провокаційна теза Ф.Ніцше: нема фактів, є інтерпретації. Але це аж ніяк не означає, що слід свідомо спотворювати факти, або нехтувати ними. Історик, презентуючи певний ракурс звернення до історичних подій, надаючи їм власну інтерпретацію, має усвідомлювати, що пропонує лише один із багатьох можливих поглядів. Претензія на абсолютну істинність його тут принаймні недоречна.

Вищезазначені положення виняткової гостроти набули для нашої країни, коли на кону історії стоять питання національної безпеки, ствердження національного суверенітету, становлення і розвиток національної держави, пошуку своєї ідентичності та ствердження себе в міжнародному просторі. Проте державна політика щодо новішої історії нашої країни, її національних героїв, що здійснюється з благих міркувань, скоріше розбурхує соціальні пристрасті всередині країни та примножує число ворогів назовні. Керуючись тезою про те, що історію пишуть переможці, деякі політичні сили відверто монополізували право інтерпретації історичної пам'яті. Тим самим беззастережно демонструється монологічна позиція, яка здатна не консолідувати народ, а скоріше продукувати розірвану ідентичність його. Адепти цієї позиції діють за моделлю: я знаю, що потрібно українському народу, яким має бути справжній український патріот.

Коли державна влада брутально втручається в життєвий світ людини – як соціокультурний обшир смислів, ціннісних кодів, переконань, традицій тощо, нав'язуючи законодавчо чи потугою мас-медійної пропаганди певні ідеологічні кліше, темники, акценти і т.п., відбувається його системна колонізація. Під тиском системних чинників порушується його соціокультурна репродукція, що спричиняє деструктивні явища: на рівні індивіда – криза ідентичності; на рівні культурної репродукції – втрати свободи і зростання соціального відчуження; на рівні соціальної інтеграції – настання стану соціальної аномії.

Монологічно-волюнтаристським способом Інститутом історичної пам'яті здійснюється процес декомунізації та десов'єтизації в країні, коли накладається табу на пам'ять про історичний етап розвитку країни за 70 років у складі СРСР. Звісна річ, це робиться з огляду на вищі цілі – остаточно відірвати країну від

вектору «руського миру» й спрямувати в європейський цивілізаційний вимір. Мета – шляхетна, навіть, - смисложиттєва. Проте подібна політика актуалізує стару як світу проблему: чи будь-які способи і засоби гідні для досягнення цілком моральної мети?

В інтерпретації подій новітньої історії вкрай важливо не попасти під вплив гри пристрастей, політичних інтересів окремих соціальних класів та спільнот, пам'ятаючи метафоричний вислів Гегеля: «Сова Мінерви вилітає в сутінках». Це – застереження для філософів. Попри те, що кожен з них є представником свого часу, він не має писати «сірим по сірому». За марнотою того, що відбувається, за мінливим, - бачити незмінну субстанцію, намагаючись досягнути суще. В екстраполяції цього на питання історичної пам'яті, виявлення субстанційної сутності буде полягати в дотриманні максимально вираженої позиції дослідника, що співзвучна безсторонності раціонального, яке еквівалентне універсальному

Очевидно, що звернення до чинника історичної пам'яті за умов розірваної країни і цивілізаційних ціннісних кодів потребує визначення з філософською етичною моделлю поведінки. Саме універсалістська етика передбачає трансцендування за межі локального інтересу, свого ТУТ і ТЕПЕР, керуючись етичним принципом безсторонності, що має гарантувати універсальну справедливість. За умов визнання в західному світі політики мультикультуралізму, яка спирається на цінності поваги до Іншого, толерантності, свободи вияву відмінного, інакшого та ін., гармонізувати вектори універсальне/контекстуальне уможлиблює дискурсивно-етична стратегія комунікативної практичної філософії.

Дискурсивно-етичний етос звернення до історичної пам'яті передбачає як апіорну передумову не лише право на участь в обговоренні, а й свободу на можливість власної інтерпретації складних питань історії. Монологічна позиція у цьому відношенні по-суті є спробою приватизувати право на інтерпретацію історичної пам'яті, використати її потенціал із стратегічною метою – метою досягнення певних, передусім, політичних переваг, поставитись до контрагентів комунікації як до об'єктів, якими маніпулюють.

Дискурсивно-етична культура історіографії пам'яті про минуле передбачає насамперед відмову від монологічної позиції інтерпретатора, щоб вийти в інтерсуб'єктивний вимір рівноправного діалогу. Але насправді рівноправним такий діалог може бути у разі неухильного дотримання низки апіорних умов його інституціоналізації та ведення. До таких умов належать апіорні принципи: комунікації, апіорі домагань значущості, трансцендентальної аргументації, трансцендентальної комунікативної спільноти та трансцендентально-прагматичне апіорі.

Попри значний утопічний потенціал зазначених умов дискурсивно-етичної стратегії, все ж вона здатна виявляти свою дієвість на зразок

регулятивного принципу за умови правової інституціоналізації відповідних процедур соціальної комунікації з обговорення й прийняття рішень з важливих питань історії на засадах інтерсуб'єктивного порозуміння усіх зацікавлених. Субстанційною підвалиною демократії як політичної форми правління є соціальна комунікація, діалог. В демократичному суспільстві при прийнятті рішень в деліберативному процесі вагу має лише форма чи процедура обговорень. Дискурсивно-етична методологія в її трансцендентально-прагматичній версії (Апель) підсилює цей процедуралізм вимогою здійснювати рефлексивне прояснення неспростованих передумов до кожного окремого випадку аргументації, що уможливорює уникнути перформативних суперечностей в дискурсивному процесі.

В останні десятиліття в світі чимдалі стає помітний ренесанс національно-державних настроїв, зростання націоналістичних рухів. Коли національно-патриотичні сили в Україні проводять політику реабілітації героїв УПА, вони діють на засадах етноетики доброго життя (Арістотель) і тим самим мимоволі зачіпають інтереси країн-сусідів. Дискурсивно-етична методологія уможливорює гармонізувати універсалізм етики справедливості з етноетикою, надаючи водночас пріоритет універсалізму справедливості у разі його конфлікту з контекстуальним інтересом індивіда чи окремої спільноти. При цьому обмежуючим регулятивним орієнтиром учасників дискурсу має бути спільна відповідальність щодо апріорі визнаної норми прав людини. Водночас будь-які обмеження інтересів індивіда чи окремих спільнот мають розроблятися консенсуально у відкритому дискурсі усіх зацікавлених сторін.

Ангела Бойко,
*завідувач кафедри філософських і політичних наук
Черкаського державного технологічного університету (м. Черкаси)*

КОНЦЕПТ ТВОРЕННЯ ЖИТТЯ: СОЦІАЛЬНІ СМИСЛИ

Життя людини є класичним проявом соціального та індивідуального. Тому логічно виникає питання життя творчість як творення життя є соціально орієнтованим процесом (контекст «для суспільства») чи індивідуально, особистісно орієнтованим процесом (контекст «для себе?»).

При ближчому розгляді зміни соціального обумовлені змінами на індивідуальному рівні. Запропоновані контексти орієнтують на зміни суспільства через усвідомленні дії його членів, кожного індивідуума, або зміна суспільства через зміни саме особистостей, пасіонаріїв, яким відводиться місія провідників до інновацій.

На наш погляд процес творення власного життя індивідом, і від так – прояв індивідуального в соціальних конструктах має кілька віх.

Сценарій життя обирається людиною самостійно, тому доцільно використати поняття саме «життєтворення», передбачаючи вагому *творчу* складову даного процесу. Формуючи власне життя будь яка людина враховує збудовану особисто картину світу, відшуковуючи (формує) власне місце в світі.

Даний контекст співвідношення соціального та індивідуального актуалізації *поняття смислу* (сенсу життя). Звідси логічно постає теза про життєтворчість як осмислення свого буття.

Варто наголосити, що осмислення власного життя здійснюється з урахуванням особисто сформованих *ціннісних орієнтирів*. Такий підхід передбачає наявність своєрідної особистої ієрархії цінностей. Вісью якої можуть і не бути соціально визнані загальнолюдські цінності та ідеали.

Творення життя передбачає також здатність або наявність у індивіда *життєвої енергії*, що може реалізовуватися в здатності приймати рішення, брати на себе відповідальність, орієнтуватися в нестандартних ситуаціях, обирати найбільш оптимальні рішення в складних життєвих обставинах.

Поєднання соціального та індивідуального передбачає участь в такому процесі інших особистостей, таким чином – соціальне корелюється з поняттям «спів-», на кшталт: співучасть, співтворчість тощо.

Окремо доцільно зазначити, що процес творення життя набуває своєї суперечливості і невизначеності саме в умовах трансформації суспільства, пошуків напрямку суспільного розвитку. Соціальна нестабільність, відсутність соціальної перспективи, невпевненість у завтрашньому дні, втрата більшою частиною населення довіри до владних структур – це фактори втрати смислів, особливо складно за таких умов молоді, яка знаходиться в стані пошуку власної системи координат та її співвідношення із суспільним запитом на певні якості особистості.

В умовах трансформації українського суспільства здійснюються пошуки форм і сфер самореалізації сутнісних сил індивідів, які зорієнтовані на особистий вибір, особисту відповідальність. Ці нові ціннісні орієнтації активніше засвоюються молодими людьми. Але психологія патерналізму, прояви соціальної апатії, схильність до досягнення успіху за допомогою соціально несхвалюваних методів – все це становить зворотній бік сучасної молодіжної свідомості, демонструє її амбівалентність.

Такий стан, за якого люди втрачають орієнтири життя і страждають від почуття втрати сенсу життя та спустошеності, В.Франкл назвав екзистенційним вакуумом.

Все це зумовлює необхідність глибокого вивчення гуманітарними та філософськими науками – соціальною філософією та філософією освіти тут не

виняток – причин та шляхів подолання екзистенційної кризи, кризи життєвих цінностей, осмислення існуючих моделей соціально-економічної поведінки і – відповідно до них – життєвих стратегій.

Павло Кутуєв,
завідувач кафедри соціології
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського» (м. Київ)

Дарья Макаренко,
старший викладач кафедри соціології
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського» (м. Київ)

Олексій Северинчик,
старший викладач кафедри соціології
Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського» (м. Київ)

ДЕРЖАВА, ЩО СПРИЯЄ РОЗВИТКУ: ВЧОРАШНЯ ІСТОРІЯ ЧИ ЕЛЕМЕНТ МОДЕРНОГО СОЦІУМУ?

Успішне формулювання та втілення політики розбудови держави, що сприяє розвитку, є можливим лише за умови дослідження аналогічних процесів в інших суспільствах, врахування неповторності кожного «історичного індивідуума» та детального аналізу розмаїтих моделей і стратегій досягнення модерного суспільного порядку та стабільного розвитку. За такого підходу зверхній свідомий та підсвідомий апріоризм, закорінений у євроцентричній інтелектуальній традиції, втрачає свою легітимність. Розвиток за умов відсталості робить імперативом пошук не стільки відповідників, скільки заміників інституційного профілю піонерів. Відомо, що категорію заміника (substitute) розробив А. Гершенкрон з метою обґрунтування критики Марксової формули, яку німецький мислитель висунув у «Капіталі»: індустріально розвиненіша країна пропонує менш розвинену картину її прийдешнього. Через свою відсталість розвиток країн, що модернізуються, фундаментально відрізняється від модерних суспільств, і, радше за все, ці відмінності великою мірою «є наслідком застосування інституційних інструментів, які не мають аналогу в розвинених індустріальних суспільствах» (Gerschenkron 1962, 7). С. Кузнец так само вказує на ускладненість виникнення системи координат

сучасного економічного зростання, оскільки пошук заміни елементам притаманним лідерам, тобто європейській цивілізації, є нелегким (Kutuev 1997).

На витоки концепції держави, що сприяє розвитку, натрапляємо вже у Гоббса, який вважав, що фізично здорових людей треба «примушувати працювати; щоб вони не могли відмовлятися через брак роботи, необхідно заохочувати всілякі промисли, такі як судноплавство, землеробство, рибальство та всі галузі промисловості, які потребують робочих рук» (Гоббс 1991, 270).

У XVIII столітті втручання держави до економічного розвитку обґрунтовував А. Гамільтон, наполягаючи на тому, що «капітал є самовільний та несміливий тоді, коли йдеться про започаткування чогось нового. Державі варто підвищувати рівень упевненості капіталістів, які завжди є обережними та далекосяжними, допомагаючи їм долати перепони, що трапляються на шляху кожного експерименту» (Woo-Cumings 1999, 19). У XIX столітті ідеї, суголосні з принципами парадигми держави, що сприяє розвитку, формулювали Ф. Ліст та Г. Кері. Б. Каммінгс вважає, що Японія завдячує своїм піднесенням не А. Сміту, а теоріям саме цих мислителів (Cumings 1999).

Втім, практичні дії, що асоціюються з політикою держави, що сприяє розвитку, поширюються ще задовго до того, як вони стали предметом теоретичної рефлексії. Наприклад, за свідченням Аррігі, який висуває власну версію світ-системного аналізу, витриману у Веберовому ключі, правлячі кола Англії XVI століття не були пасивними отримувачами дарів історії: «...Ретроспективний погляд на дії Єлизавети I дають підстави твердити, що інвестування нею здобичі, отриманої у війні з Іспанією, в стабілізацію фунту стерлінгу та створення акціонерних компаній задля розвитку зовнішньої комерційної та територіальної експансії стало найкращою інвестицією, яку вона могла б зробити» (Arrighi 1994, 316-317). Подальша колонізація Індії, хоч і не стала вирішальним фактором індустріальної революції, допомогла Британії викупити свій національний борг у голландців.

Теоретизування представників дослідницької програми держави, що сприяє розвитку, передусім відбувається у рамках Веберової системи координат. Але це своєрідний Вебер, Вебер чимось подібний до Маркса структураліста: у теоретизуванні «державоцентристів» німецький мислитель постає як аналітик динаміки об'єктивних економічних та політичних структур, натомість, ідеативний вимір його дискурсу переважно ігнорується (не дивно, що серед поборників цієї школи популярним є роботи історика О. Гінце, які розглядали міждержавні конфлікти як рушійну силу розвитку інституцій модерної європейської держави). Попри свою пильну увагу до Східної Азії, яка впродовж останнього століття була основним «постачальником» держав, що сприяють розвитку, прихильники однойменної дослідницької програми навіть побіжно не згадують про цивілізаційну специфіку цього регіону. Природно, що інтелектуальний рух на захист центральності держави, з одного боку,

протиставляє свою емпіричну, порівняльно-соціологічну орієнтацію «великій теорії» Парсонсового ґатунку, з іншого – пориває із соціологічним нормативізмом на користь послідовно структурного ухилу. Найпослідовніше ці теоретико-методологічні принципи знайшли свій відбиток у програмовій праці Т. Скочпол «Держави і соціальні революції», у якій американська дослідниця спонуковує пояснювати суспільні трансформації, одним із різновидів яких є соціальні революції, проблематизуючи виникнення (але не творення ідеологічним авангардом) революційної ситуації всередині режиму. Наступним кроком має стати ідентифікація об'єктивно детермінованих та комплексних переплетінь різноманітних дій груп, що є відмінно розташованими. Саме ці переплетіння та обопільні дії визначають форму революційного процесу та дозволяють новому режиму набирати силу. Таку комплексну взаємодію факторів можна досягнути виключно шляхом виняткової зосередженості на інституційно детермінованих ситуаціях та відносинах груп всередині суспільства за рівночасного аналізу взаємодії поміж суспільствами у рамках міжнародних структур, що постійно розвиваються у всесвітньо-історичному контексті.

«Прийнявши такий безособовий та несуб'єктивний погляд, який наголошує на типових відносинах між групами та суспільствами, - робить умовивід Скочпол, - ми пристаємо на позицію, яку можна узагальнено називати структурним поглядом на соціокультурну реальність» (Skocpol 1994, 18). Скочполів підхід, хоч і був своєрідним «запереченням заперечення» важливості ролі держави структурно-функціоналістськими та плюралістичними теоріями, водночас був неспроможний взяти до уваги вплив динаміки ідей на структурні зміни. Власне цей гандж - а радше засліпленість, яка є логічним вислідом такої теоретичної орієнтації - переслідує усіх прихильників розташування держави у центрі соціологічного аналізу. Як засвідчила полеміка поміж Т. Скочпол та В. Сьюелом, виключно структурний аналіз залишає «за дужками» дуальну природу структури, а відтак, нездатний досягнути роль ідеологій у конституюванні та інституціоналізації соціального порядку. З плином часу Скочпол пом'якшує свої формулювання щодо первинної ролі структур у детермінації соціально-політичних змін, але запровадження нею ідеологічних факторів до свого аналізу має ситуативний характер та не проходить на рівні синтезу (Sayer 1992, 1411) Обговорюючи чинники іранської революції, яка потолочила режим шаха Реза Пехлеві, Скочпол оперує таким фактором, як моральна упевненість, та формулює несподіваний і необґрунтований висновок про логічну суголосність пояснення успішної революційної розбудови держави, посиляючись на роль духовних лідерів, з одного боку, та її «державоцентристською» системою координат – з іншого.

Відтак, у межах дослідницької програми держави, що сприяє розвитку, завжди залишається відкритим питання про критерії відокремлення необхідних та достатніх передумов радикальних суспільних змін.

Не можна оминати увагою існування зв'язку між теоріями держави, з одного боку, та політичними традиціями територій, які вони концептуалізують – з іншого. Адже американська держава інтерпретувалася переважно за допомогою концепції плюралізму, латиноамериканська - теорій залежності, а для країн Східної Азії було розпропаговано категорію держави, що сприяє розвитку. Попри всю свою умовність, така типологія фіксує ключові відмінності як у структурі, так і культурі бюрократичних машин вказаних регіонів.

Обговорюючи інституції держави, що сприяє розвитку, вкрай недоцільно нехтувати тим фактом, що численні лідери країн третього світу надихалися радянською стратегією розвитку (достатньо лише згадати індійську комісію з планування та південнокорейські п'ятирічні плани), ґрунтовними рисами якої були: центральне всеохоплююче планування, державна власність на засоби виробництва, масовані державні інвестиції на підтримку індустріалізації та пріоритетний розвиток важкої промисловості. Досвід спізнілого розвитку яскраво засвідчив, що ефективні результати приносило сполучання державного втручання з використанням ринкових механізмів. Ще одним потужним імпульсом діям держави, що сприяє розвитку, став досвід піднесення Східної Азії. До японського «вундеркінда» у 1960-1980-ті роки прилучилися так звані «азійські тигри» або «банда чотирьох» - Гонконг, Сінгапур, Південна Корея й Тайвань. Успіх цих країн, які на початковій стадії розвитку можна було зарахувати до напівпериферії (Японія) та периферії («тигри»), піддав сумніву жорстко-детерміновану бінарну диференціацію світу, що висувалася теоретиками залежності та розвитку недорозвитку, а також став викликом світ-системному аналізу з його наполяганням на тому, що розвиток є лише грою з нульовою сумою.

Далеко не усі країни, що стали на шлях розвитку із запізненням – переважно через індустріалізацію – були пасивними одержувачами «дарів» від розвинених країн, які передавали їм застарілі технології, що загалом вимагають екстенсивних витрат праці. Деякі з цих «спізнаних» держав виявилися надзвичайно проактивними з огляду на свою здатність до інституційних та політичних інновацій. За допомогою державних субсидій індустріалізовані країни Півдня трансформували приватний сектор своїх економік, наближуючи його до високотехнологічних зразків Півночі.

А. Гіршман, який був піонером студіювання розвитку суспільств, розташованих поза географічним ареалом Заходу, також пріоритезував здатність націй та їхніх громадян організовуватися з метою досягнення розвитку. Він справедливо відзначав, що за допомогою подібної зосередженості та беззастережної вмотивованості «ми фокусуємося на специфічних процесах розвитку в сучасних слабозвинених країнах, а саме на факті, що вони є спізнаними. Ця умова робить їхній розвиток менш спонтанним

та більш контрольованим процесом порівняно з тими країнами, де цей процес розпочався раніше» (Hirshman 1958).

Втім, важливо, що обидві позиції ігнорують роль суспільства – соціетальної спільноти – яке під впливом політичного суспільства здатне надати підтримку, а з нею й легітимність «командам змін» (Дж. Ватемурі), які радикально реформують апарат держави та її політики розвитку, часто послуговуючись утопічною вірою у ринок як своїм дороговказом.

Не можна не погодитися із висновком відомого британського дослідника радянського «реального соціалізму» А. Нова, який стверджує, що постленінські країни успадкували від попереднього режиму викривлену структуру промисловості, яка, окрім того, є екологічно небезпечною та позбавленою засобів комунікації та інфраструктури. Адекватність неоліберальної моделі за рецептами рейганоміки та тетчеризму умовам постленінізму є більш, ніж сумнівною, позаяк навіть в умовах західних держав ядра капіталістичної світ-системи, висліди політики «нових правих» були далекими від економічного успіху: «Рейгану вдалося за вісім років перетворити Сполучені Штати з найбільшого у світі кредитора у найбільшого в світі боржника...» (Nove 1992, 44). А проте важливою частиною виборчої програми Р. Рейгана була обіцянка збалансованого бюджету.

Відданість (дуже часто кон'юнктурна) постленінських еліт антиплановій ідеології спонукає їх запозичувати моделі розвитку з підручників з вільної ринкової економіки, але за умов, коли існує гостра нестача приватного капіталу, нехтуючи уроками Японії та Південної Кореї (Nove 1992).

Переважній більшості країн третього світу було необхідно розбудувати нові національні держави, які мали заповнити вакуум, що лишився після вивільнення від колоніальної влади. Натомість, постленінські суспільства загалом і Україна зокрема потребують не стільки розбудови абсолютно нової держави, скільки реструктуризації розгалуженої системи залишених у спадок попереднім режимом інституцій, які мають адаптуватися відповідно з вимогами нових імперативів – політичної демократії, ринку та безпосередньої взаємодії із капіталістичною світ-економікою (глобалізацією, якщо скористатися популярним у наш час термінологічним жаргоном).

Постленінські політичні утворення – як свого часу постколоніальні режими третього світу – повинні забезпечити політичну стабільність (за Г. Ротом, вона, політична стабільність, є першочерговим завданням, позаяк за її відсутності досягнення у всіх інших сферах, таких як соціальний та економічний розвиток, є хисткими), аби закореніти нові зразки влади та нові політичні механізми розв'язання конфліктів поміж різними сегментами суспільства.

Щільно пов'язаним із цим є завдання творення політичної та національної спільнот, об'єднаних спільним відчуттям приналежності до одного цілого. Врешті, від правлячих кіл нових держав в обох випадках очікується розробка та

втілення програми економічного розвитку, обіцянка якого, разом із іншим принциповим фактором прагнення незалежності – боротьбою за визнання (як окреслив цей феномен А. Гонет), була одним із мотиваторів масової (у випадках певних країн) мобілізації та колективної дії задля досягнення незалежності.

В Україні розбудова демократичної держави, що сприяє розвитку, яка використовувала б увесь спектр методів, притаманних владі як феномену (від примусу до кооперації, позаяк, за переконанням М. Гаугарда, «реальна» влада, як емпіричний феномен, існує у континуумі, екстремумами якого є конфлікт та консенсус) (Haugaard 1997), ускладнюється пануванням успадкованої від ленінського режиму патримоніальною бюрократичною культурою та поглибленими практиками організаційної корупції.

Список використаних джерел

- Гоббс Т. (1991) Левиафан. Гоббс Т. Соч.: В 2-х т. М.: Мысль, 1991. Т. 2.
- Arrighi G. (1994) *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Time*. L.: Verso, 1994.
- Cumings B. (1999) Webs with No Spiders, Spiders with No Webs: The Genealogy of the Developmental State. In: *The Developmental State*. Ed. by M. Woo-Cumings. Ithaca; L.: Cornell University Press, 61-92.
- Gerschenkron A. (1962) *Economic Backwardness in Historical Perspective: A Book of Essays*. Cambridge: The Belknap Press.
- Haugaard M. (1997) *The Constitution of Power: A Theoretical Analysis of Power, Knowledge and Structure*. Manchester: University of Manchester Press.
- Hirshman A. (1958) *The Strategy of Economic Development*. New Haven: Yale University Press.
- Kutuev P.V. (1997) Public Service Ethos in Ukraine. In: *Professionalization of Public Servants in Central and Eastern Europe*. Edited by J.Jabes. Bratislava; Tallinn: NISPAcee, 94-100.
- Nove A. (1992) Some Thoughts on Plan and Market. In: *State and Market in Development: Synergy or Rivalry?* Ed. by L. Putterman, D. Rueschemeyer. Boulder; L.: Lynne Rienner Publishers.
- Sayer D. (1992) A Notable Administration: English State Formation and the Rise of Capitalism. In: *American Journal of Sociology*. 1992. Vol. 97. № 5. 1411
- Skocpol T. (1994) *Social Revolutions in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woo-Cumings M. (1999) Introduction: Chalmers Johnson and the Politics of Nationalism and Development. *Developmental State*. Ed. by M. Woo-Cumings. Ithaca; L.: Cornell University Press.

*Віктор Зінченко,
завідувач відділу інтернаціоналізації вищої освіти
Інституту вищої освіти НАПН України (м. Київ)
ORCID 0000-0001-9729-6861
ResearcherID K-6835-2012*

СОЦІАЛЬНА УТОПІЯ ЯК ФОРМА СОЦІАЛЬНОГО ПІЗНАННЯ ТА ТРАДИЦІЇ ПРОСВІТНИЦТВА І ПРАКТИКИ СТІЙКОГО СУСПІЛЬНОГО РОЗВИТКУ

Кожний новий етап розвитку суспільства, економіки та виробничих сил вимагає перегляду меж реальних можливостей, які відкриваються перед людством. Утопія, або сукупність вимог, які виражені в певному соціальному проекті і як спосіб мислення та дії, історично змінює свої межі від епохи до епохи. Абстрактна можливість стає реальною, а реальна може стати абстрактною чи не відвратною можливістю. Проекти соціальної перебудови і відповідні їм форми суспільних рухів, які в трактуваннях буденної свідомості розглядаються як «утопічні», в умовах розвинутого індустріального суспільства постають як адекватний їм вияв соціально-політичного реалізму. Розвиток знань, виробничих сил, науки відкриває можливість реалізації вимог, які виходять з істинних потреб людини.

«Утопія» у неомарксизмі, зокрема, в «Критичній теорії суспільства» є не тільки проектом буттєвої та суспільної перебудови, яка «одномірній», «інтегрованої» свідомості здається нездійсненою, а й провідним методологічним принципом: принцип дійсної революційної критики і принцип революційно-критичної дії, які мають трансцендуючий характер. Як відзначав Герберт Маркузе, бути «утопістом», означає бути справжнім реалістом, який прагне у своїй суспільній практиці і мисленні вийти за межі існуючого суспільства і реалізувати ті можливості, які знаходяться у дійсності. Але ці можливості оцінюються масовою, «інтегрованою» свідомістю як «неможливість», а отже, і як «утопія». «Кінець утопії означає заперечення ідеям і теоріям, які використовують поняття утопії у цілях зрадництва (Denunziation) історично-суспільних можливостей» (Marcuse 1989, 15).

Гасло «Будьте реалістами: вимагайте неможливого!» є виразом політичного реалізму. Він показує, що ми більше взагалі не можемо говорити про будь-яку утопію, бо поняття утопії спугує тепер тільки тому, щоб зрадити дійсні можливості або презентувати їх як нездійсненні. Гасло ясно мовить про те, що на сучасному рівні виробничі сили, якщо тільки використати їх

раціонально і в інтересах свободи людини, надають такі можливості для щастя і свободи людини, які взагалі не існували в історії (Gorz 2004, 84).

Бути справжнім реалістом можливо, тільки будучи «утопістом» в очах «інтегрованої в Систему» більшості. Подібний «утопізм» є істинним критерієм антибуржуазної революційності, це форма радикального заперечення стабільності і всесилля сучасного «одномірного» псевдодемократичного експлуатаційного суспільства. Це засіб регулювання сформованих у масовій свідомості стереотипів, які дозволяють увічнювати принципи панування і підкорення.

Навпаки, те, що «інтегрований» індивід вважає «реалізмом» є нічим іншим, як типовим конформізмом, апологією існуючого стану речей. «Реальний», начебто розумно-раціональний характер сучасного суспільства «масового споживання» є ілюзорним, це суспільство є ірраціональним, нав'язуючим людині хибні потреби. Справжня свобода – за його межами, це свобода, яка розкривається в утопії, є розумною і можливою.

Політична система розвиненого індустріального суспільства прагне інтегрувати в себе усі наявні сили заперечення. Водночас, країни-аутсайтери, країни – «сировинні додатки» можуть бути за певних історичних обставин динамічною революційною силою світу в його прогресі до свободи, справедливості, солідарності.

Якщо в економічно розвинених країнах з постійно зростаючим рівнем життя ідея свободи, що надихала усіх революціонерів і усі революції, є заглушеною, то там, де гноблені повстають проти системи, ця ідея особливо гостро сприймається і є широко розповсюдженою. «Тут поряд з революційним уявленням про свободу існує необхідність боротьби за саме існування» (Kurz 2011, 61). Однак, для якісних суспільних змін є необхідною взаємодія між «третім світом» і «першим світом», щоб процес звільнення від гніту, агресії чи експлуатації прийшов до свого завершення, причому вирішальна роль у цьому процесі належить розвиненим країнам: «Сила прикладу та ідеологічна міць революції може принести плоди тільки в тому випадку, якщо зовнішня структура і єдність капіталістичної системи почнуть розпадатися. Панцир експлуатації повинен бути розірваним у його найбільш сильній ланці» (Marcuse 1989, 81-82).

Існують і об'єктивні передумови, і реальні соціальні сили заперечення системи, і реальність самого акту заперечення за умови, що індивід зуміє перебороти регресивну інерцію системи і виховати в собі волю до боротьби.

Створення і задоволення потреб, які увічнюють закріпачення експлуатованих і обумовлюють інтеграцію в систему пов'язані з таким культивуванням інстинктів, які забезпечують стійкий інтерес до існуючої

системи. Тому радикальна зміна, яка перетворить існуюче суспільство у вільне, повинна досягти такого виміру людської екзистенції, який майже не враховувався в теорії Маркса, – саме «біологічного» виміру або сфери, в якій виявляються життєві потреби людини та їх задоволення. У тій мірі, в якій ці потреби та їх задоволення відтворюють життя і поработіння, саме звільнення передбачає зміни саме у цьому вимірі, тобто «інші інстинктивні потреби, інші реакції тіла і духу» (Marcuse 1989, 34)

У розвиненому суспільстві завдяки матеріальним і людським ресурсам, якими воно володіє, завдяки технологічному прогресу існують об'єктивні передумови для звільнення суспільства, для збільшення вільного часу, для зміни співвідносин між вільним і зайнятим часом, завдяки чому вільний час із самоцілі перетвориться у засіб звільнення нині пригнічених людських можливостей. Сьогодні існують усі матеріальні та інтелектуальні сили, необхідні для здійснення вільного суспільства. «Є можливим усунення бідності і жебрацтва; є можливим усунення відчуженої праці; є можливим усунення того, що я назвав «надпригніченням» (Marcuse 1969, 12). Однак за наявності об'єктивних передумов для радикального перетворення суспільства є недостатніми суб'єктивні умови.

Це пов'язано з тим, що індивіди є відчуженими, на них здійснює тиск «апарат переконування», який контролює і спрямовує усі їхні прагнення та дії за допомогою витончених засобів. А це в свою чергу відбувається тому, що система прагне захистити себе від потенційно існуючого радикального заперечення, яке криється в її надрах. Ця система «передчуває», що здійснення власних потенційних можливостей було б для неї кінцем, так як розв'язало б саморуйнівні процеси, а зміна співвідношення між вільним і робочим часом в кінцевому рахунку призвела б до ліквідації існуючої держави, привілейованих інститутів і привілейованих класів. Звідси і спротив панівних сил та інститутів, їхня протидія прояву самих об'єктивних можливостей. «Технічний процес моделюється. Спрямовується, контролюється, гальмується, відхилюється з урахуванням його політичної ваги як інструменту планування. Звільнювальні потенції пригнічуються, і свідомо увічнюється більш не необхідний стан необхідності» (Marcuse 1995a, 111).

Панівні класи продукують «репресивну терпимість», яка захоплює опозиційні сили і полягає у гнобленні за допомогою свідомого допущення правлячими колами опозиційних виступів з боку експлуатованих. Випробування, яким піддається система у результаті опозиційних виступів, що відбуваються в рамках самої системи, викликають нову мобілізацію її економічних, політичних та культурних сил і лише допомагають її

пристосуванню, сприяють виробленню нею нових захисних засобів, збільшують її здатність до виживання.

У репресивному суспільстві терпимість (толерантність) є також *репресивною*. Панівний клас перетворив усі демократичні завоювання у простий інструмент панування, за допомогою яких паралізує найбільші радикальні революційні сили.

«Згідно діалектичного положення, ціле визначає істину не в тому смислі, що ціле існує до і над своїми частинами, а в тому, що його структура і функція визначають кожну особливу умову і відношення. Так в репресивному суспільстві навіть на прогресивні рухи чатує небезпека перетворення на свою протилежність, якщо вони погоджуються з правилами гри» (Marcuse 1995b, 95). Наприклад, реалізація політичних прав (як-то: учать у виборах, публікація листів у пресі, петиції органам влади, демонстрації протесту та інші ненасильницькі дії) слугує в суспільстві тотального управління лише посиленню цього управління, бо підтверджує наявність демократичних свобод, які в дійсності давно змінили свій зміст і втратили свою дієвість. У такому випадку декларовані свободи (слова, зборів, думки тощо) стають інструментом збереження рабства.

Боротьба за свободу приречена на поразку, якщо погодиться з «правилами гри» і повірить в «чисту терпимість». «*Репресивна терпимість*» поступово переходить у «*нетерпиму репресивність*», як тільки опозиційні сили виходять за рамки безпечних для системи «свобод», межі яких передбачливо окреслені панівною меншістю.

У свій час Г. Маркузе, прогнозуючи тенденції суспільного розвитку, зазначав, що «світ вимагає закінчення нинішньої історії. Це передбачає певне заперечення існуючих систем, як на Заході, так і на Сході, хоча цілком різним способом: на Заході – як заперечення трудової моралі, принципу обміну, приватної власності на засоби виробництва, на Сході як заперечення бюрократичного авторитарного панування, політики сили» (Marcuse 1995a, 77).

Революція також не зможе зробити цього, якщо вона, хоча і змінюючи інститути суспільного базису, але на новому базисі увічніює історично віджилу систему потреб і все більше розширює і закріплює її в ході «прогресу». Саме внаслідок збереження старих потреб та їх задоволення продовжується існування репресивної системи. Виробництво повинно виходити з нових цінностей.

Для цього є необхідною «революція до революції»: соціальної революції має передувати революція в людині, радикальна зміна усіх аспектів її мислення і світосприйняття. Це питання просвітництва, освіти та виховання.

Зрозуміло, що новий соціальний устрій повинен змінити і характер потреб та моралі особистості початкове ще до свого суспільного втілення. Необхідною є радикальна зміна системи потреб, яка стала вирішальним

фактором мобілізації, закріплення і відтворення «репресивно-демократичної системи». Це означає радикальну зміну людської природи і структури інстинктів у суспільних взаємовідносинах, в яких людина розглядає саму себе і все оточуюче як товар і продукт обміну. Перетворюючи цю структуру, необхідно трансформувати не тільки суспільно-політичні інститути, економіку, а і «покінчити з тоталітарністю традиційної культури, десублімація якої є вирішальним аспектом цього розриву» (Marcuse 1993, 70).

Список використаних джерел

- Gorz A. (2004) *Kritik der ökonomischen Vernunft*. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft. Hamburg: Rotbuch Verlag, 388 S.
- Gorz A. (2006) *Wege ins Paradies*. Thesen zur Krise, Automation und Zukunft der Arbeit. Hamburg: Rotbuch Verlag, 157 S.
- Kurz R. (2011) *Schwarzbuch Kapitalismus*. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft. München: Ullstein, 456 S.
- Marcuse H. (1969) Aggressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft In: *Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft*. Mit Beiträgen von Herbert Marcuse, Anatol Rapoport, Klaus Horn, Alexander Mitscherlich, Dieter Senghaas und Mihailo Marković. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag (2-te Auflage), 3-14.
- Marcuse H. (1995a) *Das Ende der Utopie*. Berlin: Verlag Neue Kritik, 190 S.
- Marcuse H. (1979) *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 191 S.
- Marcuse H. (1993) *Kritik der reinen Toleranz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1993, 127 S.
- Marcuse H. (1995b) Repressive Toleranz In: Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Herbert Marcuse: *Kritik der reinen Toleranz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 91-131.
- Marcuse H. (1989) *Versuch über die Befreiung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 133 S.

Світлана Пустовіт,
завідувач кафедри філософії
Національної медичної академії післядипломної освіти імені П.Л. Шупика
(м. Київ)

РОЛЬ ІНДИВІДУАЛЬНОГО МІФУ ПАЦІЄНТА В СУЧАСНИХ УЯВЛЕННЯХ ПРО ЗДОРОВ'Я

Міфи виконують важливу роль в житті людини і суспільства: вони спрямовані на цілісне світосприйняття та духовно-практичне оволодіння дійсністю, вони мають важливі онтологічні, когнітивні і аксіологічні функції. Індивідуальні міфи пацієнта, внутрішня картина хвороби, інтрацептивні відчуття своєї тілесності мають велике значення у збереженні людиною здоров'я, досягненні нею «безпечного рівня здоров'я», вище від якого не проявляються ні ендогенні чинники ризику для здоров'я, ні маніфестовані форми захворювань (в той же час при виході з «безпечної зони здоров'я» відбувається самозапуск патологічного процесу) (Апанасенко 2018). Саме тому свого часу З. Фройд цілком свідомо здійснює включення міфологічних структур свідомості у дослідницьку частину психоаналізу, що дає можливість почати говорити про своєрідну «міфологічну саморефлексію» пацієнта, міф як центральну метафізичну проблему розуміння внутрішнього світу та чинник самоідентифікації особистості.

Міфи виконують важливу роль в житті людини і суспільства: вони спрямовані на цілісне світосприйняття та духовно-практичне оволодіння дійсністю, виконують важливі онтологічні, когнітивні і аксіологічні функції. Міфологія виникає як результат добудови світу до цілісності, немає такої ранньої історичної доби, коли б людство вдовольнялося уривками або фрагментарними уявленнями про світ. Людина, істота принципово обмежена, намагається мислити безмежність універсуму в просторі і часі, вона створює засоби, що можуть передати, відобразити в умовах нашої матеріальної обмеженості те незречене, апофатичне, нумінозне, що не перекладається адекватно мовою повсякденного досвіду, і в пошуках чого завжди знаходиться філософія (Менжуліна 1998). Можна стверджувати, що міф є вогнищем людських форм і кінцевим принципом наших пошуків конкретно-загального образу істини, яку найбільш адекватно можна передати засобами міфотворчості.

Детальне вивчення міфічної свідомості як автономної символічної форми культури свого часу було проведено німецьким філософом-культурологом Е. Кассілером, якій вважав, що міф, так саме, як і мова, мистецтво, наука, є способом духовного життя людини і «об'єктивації» внутрішньої (у вигляді свідомості) і зовнішньої (у вигляді мови) дійсності (Кассілер 2001). Більш того,

він вважав, що в ХХ столітті намітився поворот від логосу до міфу, від раціонального до есхатологічних очікувань та ірраціональних вірувань. Це відбувається тому, що в **умовах суспільства ризику та глобальних небезпек, інвазивних біомедичних технологій, людина як ніколи потребує відновлення цілісного, холістичного підходу до дійсності, дійсності своєї тілесності та самості.**

Традиція розуміння міфу як особливої форми психічної активності, індивідуального символічного світосприйняття була продовжена З. Фройдом та К. Г. Юнгом та їх послідовниками – представниками неофройдизму, трансперсональної та глибинної психології, які вбачали в міфі втілення несвідомих психічних комплексів, але по-різному трактували зміст цих комплексів та їх значення для психофізичного та духовного здоров'я людини. Методологія психоаналізу дозволила виявити певні закономірності міфологізації тілесності в медичних практиках. В результаті такого підходу стало зрозуміло, що індивідуальний міф пацієнта є будується на певних психологічних складових і є дуже важливим феноменом, він може призводити, з одного боку, до неприйняття і відчуження суб'єкта від хворобливої тілесності (своєї і чужої), її стигматизації та девальвації, з іншого, - легітимації хворобливої тілесності, її психологізації і медикалізації.

Міф - це спосіб проективної творчості та тотальна форма людського буття, що забезпечує цілісність картини світу. Міфологічні структури свідомості пацієнта виступають в якості: інструменту моделювання власної тілесності; способу розкриття унікальних можливостей цієї тілесності з метою пізнання світу та самого себе; вбудовування власної тілесності в повсякденні соціальні практики; шляху до посилення резервних можливостей свого організму, отримання задоволення та насолоди від життя.

Внутрішній пейзаж, мозаїка, контекст переживання свого власного тіла є канвою, основою, «онтологією» всіх інших переживань, пов'язаних із об'єктами зовнішнього світу. Цінність цих переживань у їх цілісності та символічній багатозначності, незважаючи на те, що вони можуть живитися з різних джерел: образне мислення, фантазії, сімейні звички та традиції, соціальні медичні практики, наукові знання, психологічні особливості особистості. Ці переживання, сприймаючи тілесність феноменологічно, як власне річ та внутрішню реальність, самі стають певного роду реальністю для здійснення чергового рівня рефлексії, вивчення та дослідження, розуміння природи та сутності хвороби та здоров'я, зведення до мінімуму явищ ятрогенії, медичних помилок, для грамотної побудови відносин лікар-пацієнт.

Сучасна людина має пристосовуватися до подій малоймовірних, неочікуваних, вміти жити та виживати в умовах суспільства ризику та глобальних загроз. В той час коли доказова медицина часто-густо демонструє кризу довіри особистості по відношенню до суспільства та безпорадність

«математичного підходу» в розкритті причин та лікуванні розладів (патогенез яких виходить за рамки суто фізіологічних змін), суб'єктивний досвід стає тією реальністю, робота з якою висвітлює нові горизонти та можливості для терапевтичного процесу, розробки нових моделей та концепцій здоров'я, удосконалення існуючих на ґрунті більш кращого розуміння життєвого світу пацієнта, стилю його життя та способу присутності у світі.

У 20-21 ст. саме поняття людини було докорінно переосмислено у світлі досягнень філософської антропології, герменевтики, феноменології та екзистенціалізму, а есенціалістські, «сутнісні» підходи до визначення природи людини поступилися місцем: «екзистенціалам»; модусам спів-існування людини разом з іншими людьми, тваринами, природою, суспільством; феноменології тілесності та уявленням про відкритість життєвого світу людини зовнішнім небезпекам. У центрі філософії медицини і здоров'я опинилися такі феномени людського життя як співпереживання, тілесність, біль, страждання, вина, травма. Поняття здоров'я та хвороби в глобалізованому міжнародному співтоваристві набуло глибокого екзистенціального сенсу і почало асоціюватися з тривогою, безпорадністю, самотністю, занедбаністю, неможливістю отримати вчасну та якісну медичну допомогу, страхом випадкового інфікування та невиліковних, хронічних та орфанних захворювань (Зонтаг 2012).

Сучасні концепції здоров'я (психосоматична біоетична, валеологічна) об'єднує спільна мета – прагнення до персоналістичної спрямованості терапевтичного процесу та холістичного розуміння пацієнта як автономної та відповідальної особистості, яка, перш за все, має «турбуватися про саму себе» (М. Фуко). Індивідуальні медичні міфи виконують роль інтегрального чинника, що дозволяє: 1) по перше, знайти точку перетину та порозуміння для різних концепцій здоров'я; 2) перейти на якісно вищий рівень вивчення психодуховних та тілесних практик пацієнта для покращення терапевтичного процесу; 3) створити нову модель для розуміння природи людини.

Під «індивідуальним міфом пацієнта» (індивідуальний медичний міф) я розумію його індивідуальний повсякденний досвід та практику, спрямовані на розвиток здоров'я, збереженні людиною власної цілісності та самості в умовах суспільства ризику і обмеженості життєвого часу. Індивідуальні медичні міфи складаються з наративів, метафор, асоціацій, символів, наукових і повсякденних понять, забобонів, опіній, переживань власної тілесності, узагальнюючі життєвий досвід, вони можуть бути трагічними і призводити до хвороби і смерті, або життєстверджуючими - породжувати психодуховні і психофізичні практики зміцнення життєвих сил особистості.

Індивідуальні міфи пацієнта включають також внутрішню картину хвороби (ВКХ). Оригінальна психофізіологічна модель ВКХ свого часу була створена Г.А. Аріної та А.Ш. Тхостовим (Тхостов 2002; Николаева 2009). Автори запропонували розглядати ВКХ як особливу форму пізнавальної діяльності

(соматорецепції) пацієнта, спрямовану на подолання хворобливих неприємних відчуттів та активне позбавлення страждань від хвороби. Було запропоновано розглядати ВКБ як складне психологічне явище, структуру психіки, що включає в себе чотири рівні відображення хвороби: 1) рівень відчуттів; 2) емоційний (емоційні реакції хворого на окремі симптоми, захворювання в цілому і його наслідки; 3) інтелектуальний (комплекс знань хворого про своє захворювання, його роздуми про причини і можливі наслідки хвороби; 4) мотиваційний (особистісний сенс хвороби і її наслідків), що супроводжується зміною поведінки, способу життя і актуалізацією діяльності з повернення і збереження здоров'я.

Ця модель або концепція хворого пацієнта як суб'єкта, що керується в свої стратегії збереження здоров'я внутрішньою інтрацептивною картиною хвороби, має багато спільного з концепцією індивідуального міфу пацієнта, яка пропонується нами для обговорення, а саме, вона: 1) є продуктом пізнавальної творчої діяльності автономного суб'єкта, який прагне до самостійного аналізу та вивчення закономірностей власного патофізіологічного стану; 2) її метою є розкриття смислу, розуміння хвороби як феномену, усунення або полегшення її симптомів та проявів - неприємних локальних відчуттів (біль, дискомфорт, печіння, здавлювання та ін.); 3) інтегрує різні рівні психіки в певну цілісність, мета якої збереження або відновлення психофізичної ідентичності - певного статусу, який суб'єктивно розглядається як стан «здоров'я». Існування живої свідомості та тілесності пацієнта, існування живих наративів та уявлень ґрунтується на екзистенційному досвіді пацієнта, на досвіді випробування життям, якій, в певному сенсі, є досвідом *натураліста*. Але на відміну від нашої концепції індивідуальних міфів пацієнта вона має й певні обмеження: 1) здебільше гносеологічну та психосоматичну спрямованість; 2) акцент на інтрацепції (внутрішніх станах та соматичних відчуттях); 3) зорієнтованість на «подолання хворобливих станів», «боротьбу з хворобою», як тим, що знаходиться в опозиції до «здоров'я».

Хоча в повсякденному житті ми часто не помічаємо своєї тілесності, в неї є багато способів себе виявити. На відміну від російських вчених ми б не пропонували ділити внутрішню картину тілесності пацієнта на хворобливу і нормальну. Така дихотомія відображає, перш за все, сцієнтистські налаштування. Все залежить від системи координат, від тієї моделі здоров'я, яку ми беремо на озброєння. Нам видається найбільш плідною в цьому плані визначення концепція здоров'я, як *відновлення (recovery)*, яка досліджувалася американським психіатром П. Деган: «Відновлення не означає лікування. Скоріше, відновлення - це ставлення, позиція і спосіб наближення до викликів часу (Deegan 1996, 97)», «Мета (відновлення) - здійснити наше покликання більш глибоко, більш повно стати людиною... унікальною, чудовою, неповторною» (Deegan 1996, 92). Таким чином, одужання або відновлення -

процес, спосіб життя, установка, а також шлях до вирішення повсякденних проблем.

В концепціях здоров'я, що базуються на міждисциплінарній методології дослідження, здоров'я виступає як *цінність, життєвий досвід, досвід тілесності, життєвий шлях, буття, що саморозкривається, свобода, співбуття*. Тут здоров'я - не почуття і не бажання, не можливості і не потреби, а умова і свобода бути «тут і зараз», проживати кожен мить суб'єктивного життя як унікальну і неповторну подію, спосіб здійснення суб'єктивних паттернів активності і розуміння, факт співприсутності в світі людей і речей.

Індивідуальні медичні міфи – це не тільки перцептивні відчуття, емоційні стани, та їх рефлексія, інтелектуальна обробка з метою «виживання»; не тільки внутрішня мова та тимчасовий психофізичний стан суб'єкта, що звернувся за медичною допомогою, але й повсякденна практика оволодіння технологіями виживання; спосіб опрацювання, обробки багатовимірного інформаційного контенту щодо традицій та технологій збереження здоров'я; позитивний досвід щодо збереження та збільшення свого здоров'я; втілення принципу солідарності (обмін пережитим досвідом та практиками між людьми). Це також розповідь суб'єкта про ставлення до самого себе, своєї сім'ї, інших людей, до різноманіття терапевтичних традицій, концепцій та уявлень (наукових та повсякденних).

Кожна людина має свій неповторний стиль життя, просякнутий духом міфотворчості щодо історії становлення власної тілесної ідентичності, доречності застосування сучасних та традиційних концепцій здоров'я, терапевтичних практик, медичних технологій тощо, що є онтологічним підґрунтям та змістом індивідуальної біографії та життєвого світу. Індивідуальні медичні міфи посідають особливе місце в картографії міфів. Здоров'я неможливо без захисного психологічного середовища, в якому одне з важливих смислових центрів посідає живий міф, завдяки якому буття набуває сенсу (Демчог 2004, 32). Міф дозволяє усвідомити, що в нас прихована унікальна творча сила, здатна створювати реальність, необхідну для саморозкриття і реалізації духовних потенцій та смислів.

Міфологічне мислення сприяє усвідомленню тілесності не як предмету або об'єкту, наприклад, як в доказовій медицині, а як способу людського існування та чинника людської долі. В свою чергу саме здоров'я і хвороба - два полюси, що є ключом до розуміння тілесності як переживання людиною своєї присутності в світі як тілесної істоти. Саме ці переживання складають основу індивідуальних медичних міфів, навколо яких формуються індивідуальні практики та стилі життя щодо збереження власного здоров'я та «боротьби з хворобами».

Індивідуальний міф має велику силу впливу, особливо, коли мова йде про екзистенційні виміри життя. Міфічне світосприйняття підпорядковане

фундаментальним законам формування змістів свідомості, її структурування, формування мислеобразів. Духовна людська природа породжує «елементарні думки міфу» (Кассирер 2001), в свою чергу індивідуальні міфи являють собою «наближення до абсолютної істини, яку неможливо виразити словами» (А. Кумарасвами). Вони пред'являють себе як щось вигадане, але правдиве. Внутрішня правдивість міфу - це психологічна правда, що вимагає свого осмислення в контексті внутрішніх констант, екзистенціалів особистості. Медичному міфу пацієнта, як правило, неможливо «поставити діагноз», для нього немає лікування - він не оповідає про факти. Це фантазія, «бажана брехня», основна історія, гіпнотичний транс, гра ідентичності, яка може як надихати, так і приводити у відчай. Це кінокартина внутрішньої реальності людини, її внутрішній екран. Міф трансформує старі цінності і пропонує нові орієнтири: прекрасно мати чорний колір шкіри, бути жінкою, літній вік – це добре і т.ін. (Парис 2012). Однак, міфічному мисленню також властиві конкретність, здатність до узагальнення та класифікації, логічного аналізу (К. Леві-Стросс).

В індивідуальних медичних міфах можна побачити зародження сучасних феноменологічних та екзистенційних уявлень про особистість, що відтворює «з себе» свої власні підстави життя, стає «цікавою» для інших. Однак, міфічне в медичному дискурсі формує також й специфічні «інтенції» свідомості, що очікує і захоплює все патологічне і хворе. Індивід починає орієнтуватися на уявлення про можливе захворювання і, відповідно, на необхідні «профілактику» і «лікування» - трансформацію своєї тілесності. В результаті формується «іпохондричний дискурс» і «іпохондричний пацієнт», мета якого - «надмірна, гіпертрофована турбота про себе, своє здоров'я». Одним з основних міфів, що живлять «іпохондричного пацієнта», є релігійний міф про «хвороби як кару, відплату за порушення певних табу, куштування від дерева пізнання». «Турбота про себе» заміщує собою отримання задоволень, трансцендентних вимірів, містичного і релігійного досвіду, громадського обов'язку, соціальних ролей, гендеру, професійних практик - всього того, що відтворює цілісного суб'єкта (Тхостов 2009, 38).

Подальше вивчення індивідуальних медичних міфів буде сприяти усуненню негативних наслідків медикалізації хвороби та здоров'я в суспільстві та в особистому житті. Сьогодні необхідна реабілітація позитивної дефініції міфу в медичному контексті, в якій філософсько-методологічний аналіз набуває важливого значення.

Список використаних джерел

- Апанасенко Г. (2018) Медицина: здоров'я чи бізнес? У: *Дзеркало тижня*. 2018. № 39 (385) від 28 жовтня, С.12.
- Демчог В. (2004) Самоосвобождающаяся игра. М.:ООО «Издательство АСТ», 403 с.

- Зонтаг С. (2012) *Хвороба як метафора*. СНІД та його метафора.- К.: Вид-во Жупанського, 162 с.
- Кассирер Э. (2001) *Философия символических форм*. Т. 1 : Язык / Э. Кассирер. М. ; СПб.: Университетская книга, 271 с.
- Менжуліна Л. (1998) Міфоаналіз: вступ до критики темного розуму. К.: [б.в.], 85 с.
- Николаева В.В. (2009) Динамика как показатель кризиса развития личности в условиях болезни. В: *Психосоматика: телесность и культура* /Под ред. В.В. Николаевой. М.: Академический проект, С. 140-160.
- Парис Ж. (2012) *Мудрость психики: Глубинная психология в век нейронаук*. М.: Когито-Центр, 334 с.
- Тхостов А.Ш. (2002) *Психология телесности*. М.: Смысл, 287 с.
- Тхостов А.Ш. (2009) «Забота о теле» как социокультурный феномен. В: *Психосоматика: телесность и культура* /Под ред. В.В. Николаевой. М.: Академический проект, С. 38.
- Deegan P. (1996) Recovery as a Journey of the heart In: *Psychiatric Rehabilitation Journal*, 1996, P. 92.

Михайло Бойченко,
професор кафедри теоретичних і практичних дисциплін
Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ)
ORCID – 0000-0003-1404-180X

СОЦІАЛЬНЕ КОНСТРУЮВАННЯ: СИСТЕМНІ РАМКИ І СОЦІАЛЬНЕ ПРОГРАМУВАННЯ ЯК АЛЬТЕРНАТИВА І БАЗИС СОЦІАЛЬНО-КОНСТРУКТИВНИМ ДІЯМ СУБ'ЄКТА

Варто чітко розрізняти вживання терміну «конструктивізм» у рамках двох відмінних парадигм у соціальному пізнанні: парадигмі, яка базується на теорії дії, та парадигмі, яка базується на теорії комунікації. Свого часу ми вже окреслили головні відмінні риси цих двох парадигм на прикладі аналізу системного підходу у соціальному пізнанні (Бойченко 2010).

У першому варіанті конструктивізм постає як втілення волі до влади, настанови панування суб'єкта над світом, – настанови, яку послідовно критикував свого часу Мартін Гайдегер у другому томі своєї праці «Ніцше» у розділі «Європейський нігілізм» (Хайдегер 2006). Тут конструктивізм постає як втілення інструментального розуму, одна з його основних версій. Цю логіку можна простежити за працями представників франкфуртської школи соціальних досліджень Макса Гокгаймера (Горкгаймер, 2006) та Юргена Габермаса (Habermas 1981). У такому витлумачення конструктивізм постає як

нерідко як певна маніпулятивна практика, хоча й необов'язково: творець не маніпулює, він лише пропонує те, що можуть використовувати або не використовувати згодом інші. Питання полягає лише у мірі співвідношення нового, створеного і того вже готового, заданого матеріалу, який був використаним для цієї творчості.

У другому варіанті, зовсім інше розуміння конструктивізму отримуємо у теорії комунікації: тут конструювання відбувається на надіндивідуальному, соціально-системному рівні, і навіть окремі модифікації соціального конструювання, які створюють окремі індивіди, набувають сили лише на інтерсуб'єктивному рівні, передусім завдяки втіленню колективних дій у інституційних та організаційних формах.

У будь-якому разі соціальне конструювання сприймають зазвичай як процес і результат діяльності соціального творця-конструктора, хоча мова йде завжди про когось більшого за повноваженнями за окрему особистість: вже кантівське поняття трансцендентального суб'єкта ставить питання про ті пізнавальні сили, які діють в людині, але сама людина як емпіричний суб'єкт виступає тут швидше об'єктом. Як стверджував німецький філософ Імануїл Кант, конструктивна дія уяви, яка сполучає дані розсудку і чуттєвості здійснюється, як правило, без обов'язкового залучення свідомості людини (Кант). Лише критична настанова створює ситуацію людини творця, але ця настанова потребує спеціальних вольових зусиль, які навіть у Канта мають надіндивідуальне джерело – Бога. За Кантом, хіба лиш мистецтво, точніше творчість генія можна до певної міри вважати винятком з цього правила – винятком, який лише підтверджує правило. І то, витвори генія потребують інтерсуб'єктивного визнання, як і будь-які наші судження – для набуття ними сталої нормативності.

Втім, цей коперніканський переворот у оцінці вирішальної ролі людських пізнавальних сил у творенні того, що ми звикли називати об'єктивним світом, зустрічаємо, як зауважує Ернст фон Глазерфельд, ще раніше – а саме у творчості видатного італійського філософа Джамбатіста Віко (Glaserfeld 2000, 29). Так, ще більше, ніж за півстоліття до Канта у Віко читаємо: «...якщо смисли є (активними) здатностями, то звідси випливає, що ми створюємо кольори, у яких бачимо, смаки, у яких смакуємо, звуки, у яких чуємо, холодне та гаряче, у яких відчуваємо на дотик» (Vico 1858, Kapitel VII § 3). Таким чином, серійний характер цього коперніканського перевороту свідчить, що не лише геній Канта, чи геній Віко, - хоча й вони необхідні і незамінні, а сама еволюція людського пізнання неминуче вела до визнання тих фундаментальних обставин людського пізнання, які не лише відкрилися для їхньої абстрактної реконструкції у філософських моделях, але для численних емпіричних підтверджень у експериментах сучасної науки.

У спеціальному колективному монографічному дослідженні, присвяченому темі конструктивізму, німецькі філософи звертають увагу на специфічні риси цього методологічного підходу, серед яких варто звернути увагу щонайменше на такі дві. З одного боку, один з основоположників радикального конструктивізму, австрійський та американський теоретик Гайнц фон Ферстер, звертає увагу на те, що цей підхід більшою мірою позначає саме творчу функцію пізнання: більшою мірою людина не стільки відтворює, знаходить системні зв'язки у світі, скільки створює те, чого раніше не було, буквально «винаходить» системні зв'язки (Foerster 2000). З іншого боку, такий винахід не є одноразовим актом відкриття генія: кожного разу, використовуючи те чи інше поняття, ми застосовуємо певні дії, які реконструюють те, що воно позначає: «Той, хто діє, зазвичай завжди прагне той опір (Widerstand), який перешкоджає або заважає його діянню, роз'яснити або описати як самостійний «предмет» (Gegenstand); але те, що він тут роз'яснює і описує, завжди є фазами його власного діяння, і ті поняття, які він застосовує для прояснення і опису, є поняттями, які вибудовуються винятково у перебігу його власного переживання і діяння, а їхні складові є нічим іншим, як такі, що могли би бути знайдені і сформовані у його власному світі переживань (Erlebenswelt). Світ об'єктивних перешкод, онтичних бар'єрів, між якими ми діємо, переживаємо, а також іноді досягаємо своїх цілей, залишається фундаментально недоступним і таким, що не піддається опису. Хто гадає, що у межах власної свободи поведінки пізнав онтичну дійсність, той потрапляє в оману, як водій, який місце заправки вважає кінцем дороги» (Glaserfeld 2000, 30-31).

Слід зауважити, що конструктивізм не лише наголошує на принциповому еволюціонізмі пізнавального процесу, але й підкреслює роль особистого досвіду як досвіду-переживання (Erleben) у здобутті знань. Життєвий світ, світ життя (Lebenswelt) перетворюється на світ переживань, або якщо завгодно – життєсвіт перетворюється на «пережиттєсвіт». Це не означає, що для здобуття знань людина не потребує інших, але інші постають саме через конкретно-досвідні переживання інших, а не через абстрактно-загальне поняття Іншого: інші постають і як частина того непізнаваного світу як речі-в-собі, і як інстанція підтвердження власного досвіду у режимі встановлення когерентності досвідів через їхнє взаємне пристосування – взаємні асиміляцію і акомодацию (Glaserfeld 2000, 33-36). Тут знаходимо конструктивістську відповідь на питання щодо стосунку комунікативної дії до інструментальної: на наш погляд, комунікативна дія є різновидом і похідною від інструментальної дії. Тому з такого погляду химерно виглядає критика конструктивізму з позицій комунікативної філософії: нібито конструктивізм як інструментальна дія є відхиленням і певного роду аберацією комунікативної дії.

Спеціально у згаданій колективній монографії розглядає соціальний конструктивізм Петер Гайль – але специфічно, не те, як конструктивно влаштований соціум, а конструювання соціального конструктивізму як соціальної теорії, тобто намагається вийти на рівень соціального конструктивізму через мета-рівень. При цьому він прагне зберегти індивідуалістичний погляд на соціальне конструювання, навіть взявши за основу соціального конструктивізму теорію соціальних систем. Тоді закономірно особистість у своїй поведінці виявляється між двома недосяжними полюсами: раб систем і пан систем (Hejl 2000, 109), а на практиці це означає прийняття на себе відповідальності за об'єктивність та модернізацію – тією мірою, як це залежить від нашого діяння і мислення, а це лиш дає нам кращі шанси «конструювати кращу реальність згідно наших власних критеріїв» (Hejl 2000, 144). На наш погляд, це дозволило би зробити соціальну реальність більш комфортною, однак аж ніяк не панувати у ній, нехай навіть частково. Таким чином, звернення до теорії соціальних систем з позицій теорії особистості (нехай навіть препарованої еволюціонізмом та іншими досягненнями теорії систем, як у Гайля) швидше призводить до ускладнення умов реалізації свободи людини – на щастя, передусім у теорії, але ця теорія може утримувати декого від плідної практики.

Повністю інший підхід до розуміння соціального конструктивізму пропонує теорія соціальних систем німецького теоретика Нікласа Лумана: в ній взагалі знімається протиставлення комунікативної та інструментальної дії, оскільки сама дія з базису соціального життя перетворюється на складову, похідну від комунікації як принципово надіндивідуального, надособистісного утворення. Якщо конструктивізм, базований на теорії дії, виявляється неминуче особистісно орієнтованим, постійно залучає здобутки психології та наближених до неї наук, таких як фізіологія, соціальна психологія тощо, то конструктивізм, базований на теорії комунікації, апелює до теорії соціальної самоорганізації, яка виявляє надособистісні, власне соціальні механізми самовідтворення комунікації та відповідно – усіх створених у ній соціальних єдностей.

У теорії соціальних систем Лумана традиційну роль суб'єкта виконують соціальні системи – саме вони, а не люди-індивіди, визначають базовий зміст та кінцеве призначення комунікації (Луман 2007). Про це пише також, зокрема, Габермас, критикуючи теорію соціальних систем Лумана за прихований суб'єктивізм (Габермас 2001). Хоча ці системні характеристики, на наш погляд, неможливо пояснити словником теорій особистості: зміст можна краще пояснити мовою функціоналізму, а не аксіології, а призначення більше піддається осягненню з позицій аутопоетичних систем, а не цільових характеристик, однак це особливий нормативний словник, який задає рамку будь-якого можливого соціального конструювання: для того, щоби створене

людиною увійшло в соціальну комунікацію, воно має відповідати матричним вимогам системного забезпечення комунікації. Це все одно, що якщо ми хочемо, щоби нас точно і безпомилково зрозумів іноземець, то маємо опанувати мову, якою він говорить: інакше всі наші зусилля виявляться марними. Але якщо у випадку з мовою ми можемо припустити якісь ерзаци, недолугі замітники експлікованого мовного вираження смислу – наприклад, жести, малюнки тощо, то системи охоплюють собою від самого початку усі можливі виражальні засоби, а тому вони не мають альтернативи для уможливлення комунікації.

Саме система, за Луманом, може бути конструкцією у найвищому ступені – адже вона здатна до самоконструювання. У випадку соціальної реальності такою системою виступає не індивід, а системно самоорганізована комунікація: «І навіть перед сваволею початку, як в системі Гегеля, надається перевага сваволі в просуванні теорії вперед. Так виникає самонесуча конструкція. Її слід називати «теорією систем». Однак, якби хотіли зберегти незмінними інші ознаки конструкції і водночас елімінувати поняття системи, то слід було би винайти дещо, що могло би виконувати його функцію і займати його місце в теорії. Це було би дещо надто близьке до поняття системи» (Луман 2007, с. 19). Тут варто зауважити, між іншим, що конструктивізм як метод соціального пізнання якнайкраще відповідає своєму об'єкту, який також самоконструюється: інша справа, що не в усьому ці два типи конструювання подібні, хоча й пізнавальне конструювання є різновидом і похідною загального соціального самоконструювання.

Втім, це зовсім не означає, що Луман вважає конструювання ідеальним методом пізнання. Так, надаючи латентну критику вчення Габермаса, тобто не називаючи його прізвища, іронічно висміює прийом презентації презентацій, причому такий, що відбувається на рівні теорії, не апелюючи по-справжньому до соціальної емпірії: «Теорія дії реконструюється як теорії структури, теорія структури – як теорії мови, теорія мови – як теорія тексту, теорія тексту – як теорії дії» (Луман, 2007, с. 16). Це вказує на те, що конструктивізм можна витлумачувати і застосовувати по-різному, причому не завжди доречно і адекватно. Особливо небезпечним є відрив від реальних процесів соціальної комунікації або ж штучне звуження цієї комунікації до її ідеалізовано змодельованої наукової комунікації.

Зовсім інше важливе питання полягає у наступному: коли метод конструювання вживають напряму і у з орієнтацією на близькі практичні результати, а коли опосередковано і з очікуванням стратегічного виграшу? Якщо ми говоримо про понятійне і метафоричне застосування конструктивності, то лише на перший погляд, тільки один з варіантів – суб'єктивістський чи соціально-системний – може бути завжди понятійним,

а інший неминує має бути завжди метафоричним. Кожен з цих варіантів допускає обидві можливості його опрацювання: лише варто зважувати на те, що якщо один з них приймають як понятійно обґрунтований, то інший неминує виявиться метафоричним. Також слід взяти до уваги, що лише поверхневий підхід може розглядати як єдино правильний лише понятійне або лише метафоричне витлумачення соціальної конструктивності. Якщо понятійний підхід, здається, не потребує особливих виправдань і є доволі звичним як для філософії, так і для науки, то метафоричний також не можна недооцінювати як важливий пізнавальний засіб, який може набувати цілком академічного рівня використання. Метафора дає можливість описати ті об'єкти, які ще не набули, вже втратили, або виглядають як такі, що принципово не піддаються чіткому структуруванню і вичерпному функціональному опису. І це далеко не завжди стратегічні перспективи – не так вже й рідко метафора краще передає повноту переживання, яке впливає на прямі дії з цілком практичними результатами. Слід лише так само рішуче відкидати спроби імітувати метафоричне використання конструктивізму у соціальному пізнанні, як рішуче відкидаємо спроби імітувати понятійний аналіз, коли спостерігаємо «творення» непотрібних, пустих за змістом і плутаних за смисловими зв'язками термінологічних неологізмів.

Варто зауважити, що діяльність людини у надскладному соціумі з позицій теорії дії можна уявити у подібі гігантського механічного годинника з соціальними системами у ролі великих коліщат та соціальними інститутами та організаціями у ролі коліщат маленьких може полягати не лише у кращому змащуванні обертання цих коліщат та пришвидшенні та уповільненні їх обертання. За великим рахунком усі соціально-детерміністські теорії, у тому числі й класичний марксизм приходять до такої моделі соціального розвитку. Парсонс намагався розширити ці пояснювальні та прагматичні можливості: він вважав, що людина здатна також додавати нові коліщата, або замінити маленькі іншими маленькими, але не міняти головні принципи дії самого механізму – чотири базові функції (Парсонс 2011). Заслуга Лумана полягає у тому, що він здолав цей механіцизм. Вже у дослідженні функціонування соціальних організацій він вводить принцип програмування – людина здатна запропонувати соціальним системам пере налаштувати програму виконання соціальних завдань – навіть якщо глобально ці завдання змінити неможливо у близькій перспективі (Луман 2011) (адже в еволюціонізмі ніколи не можна говорити «неможливо в принципі»).

Так, раціональність функціонування кожної з соціальних систем виглядає для окремої людини непохитною, однак те, як цю раціональність можна використати на власну користь, людина має можливість не просто використати ті опції, які пропонують соціальні організації, які обслуговують соціальні

системи, але й додати до них нові, власні опції. Кращий шлях для цього – надати цим новим опціям організаційного формату, ще кращий – інституційного формату, а найкращий – системного. Тобто, запропонувати нові правила здійснення соціальної комунікації – такі, які дадуть більше вигоди кожному її учаснику.

Список використаних джерел

- Бойченко М.І. (2010) Теорія дії та теорія комунікації як граничне обґрунтування системного підходу у соціальному пізнанні. В: *Практична філософія*. К., 2010. № 1 (35), 11-16.
- Габермас Ю. (2001) *Філософський дискурс модерну* /пер. з нім. та комент. В. М. Купліна. К. : Четверта хвиля, 424 с.
- Горкгаймер М. (2006) *Критика інструментального розуму* /пер. з нім. М. Култаєвої. Київ : ППС-2002, 282 с.
- Кант І. (2000) *Критика чистого розуму* / Пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. К. : Юніверс, 504 с.
- Луман Н. (2011) *Поняття цілі і системна раціональність: щодо функції цілей у соціальних системах* / пер. з нім. М.Бойченка та В. Кебуладзе. К.: Дух і Літера, 336 с.
- Луман Н. (2007) *Социальные системы. Очерк общей теории* / пер. с нем. И. Д. Газиева ; под ред. Н. А. Головина. СПб. : Наука, 648 с.
- Парсонс Т. (2011) *Соціальна структура і особистість* /пер. з англ. В.Верлоки і В.Кебуладзе К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 338 с.
- Хайдеггер М. (2006) *Ницше: в 2-х т.* /пер. с нем. А. П. Шурбелева. М.: Владимир Даль. Т.2, 458 с.
- Foerster H. (2000) *Von Entdecken oder Erfinden. Wie läßt sich Verstehen verstehen?* In: *Einführung in den Konstruktivismus*. München Zürich: Piper Verlag. 5-te Aufl., 41-88.
- Glaserfeld E. (2000) *von Konstruktion der Wirklichkeit und Begriffs des Objektivität.* In: *Einführung in den Konstruktivismus*. München Zürich: Piper Verlag. 5-te Aufl., 9-40.
- Habermas J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main, 642 S.
- Hejl P.M. (2000) *Konstruktion der sozialen Konstruktion. Grundlinien einer konstruktivistischen Sozialtheorie.* In: *Einführung in den Konstruktivismus*. München Zürich: Piper Verlag. 5-te Aufl., 109-146.

Анастасія Аветисян,
аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії
Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ)

ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ПОНЯТТЯ ІНТЕНЦІЙНОСТІ В ЕСТЕТИЦІ МІКЕЛЯ ДЮФРЕНА

Мікель Дюфрен (1910-1995) – представник феноменологічної естетики, який, так само як і Морис Мерло-Понті, базував своє вчення на основі термінології Едмунда Гусерля, але не боявся відходити від базових настанов трансцендентальної феноменології. Він вважав Гусерлеву концепцію інтенційності оновленням картезіанської суб'єкт-об'єктної дихотомії – хоча вона зберігає дистанцію суб'єкта і об'єкта, стосунки між ними змінюються. З одного боку, об'єкт завжди являється як інтенційний, з іншого, *cogito* є трансценденцією, тобто певного роду проекцією об'єкта. Таким чином, акценти інші: стосунок об'єкта до суб'єкта може бути визначальним для останнього. Разом із тим, екстериорність об'єкта свідчить про неможливість його редукції, а *cogito*, будучи повернутим річчю, зберігає свою самість. Отже, Дюфрен вважає поняття інтенційності важливим здобутком феноменологічної філософії в аналізі досвіду, і досвіду естетичного зокрема. Це поняття краще за інші описує взаємність інтенцій суб'єкта і об'єкта бачення – і саме воно відкриває перспективи для епістемологічних висновків на матеріалах антропологічної емпірики.

У фундаментальній праці «Феноменологія естетичного досвіду» [Dufrenne, 1967] Дюфрен береться за розробку поняття естетичного досвіду. Цей досвід неможливо описати в термінах оптики – Дюфрену є близьким розуміння Мерло-Понті бачення як досвіду залученості тіла у світ, тому, звісно, досвід естетичного не може бути зведений до побаченого. Естетичний досвід є початком, вихідним пунктом, де людина, змішана з речами, відчуває свою приналежність світові. Говорячи словами Мерло-Понті, «світ не перед нами, він навколо нас» (*le monde est autour de moi, non devant moi*) (Merleau-Ponty 1964, 36). І для Дюфрена, цей досвід близькості із речами нам стає доступним тільки з естетичного переживання.

Естетичне сприйняття Дюфрен називає королівським сприйняттям, тому що воно хоче бути незалежним і від спокуси уяви, потенція якої завжди оточує об'єкт, і від бажання розуміння, що прагне редукувати досвід до понятійних детермінант. Глядач, що дивиться на мистецький артефакт, повністю присвячує себе його епіфанії (*épiphanie*) – перцептивна інтенція, що необхідно супроводжується відчуженням. Дюфрен йде далі і стверджує, що, таким чином, естетичний досвід являє собою феноменологічну редукцію у чистому вигляді –

будь-яка зацікавленість, віра у світ у цей момент підважується. Світ концентрується в об'єкті. Тобто ми бачимо не світ навколо нього (або по іншу сторону того, що ми бачимо) але світ, іманентний присутності об'єкта, що стає доступним в міру його виразності, експресивності, і в міру готовності суб'єкта його побачити (Дюфренн 2007).

Дюфрен підхоплює ідеї Мерло-Понті щодо тілесної уможливленості бачення – контакт суб'єкта і об'єкта є об'єднанням інтенційностей, що вони спрямовують одне на одного. Разом із тим, аби бути здатним відповісти на заклик художнього об'єкта, глядач має бути підготовленим.

Афективне *a priori* естетичного досвіду одночасно визначає і суб'єкт, і об'єкт. Воно вже є включеним у поняття інтенційності (взаємної) – стосунок між річчю і споглядачем, який визначається цим поняттям, передбачає не лише те, що споглядач спрямований, відкритий до речі, але й що щось від речі, від об'єкта вже міститься в суб'єкті до цієї зустрічі, до цього досвіду.

На думку Дюфрена, таке розуміння інтенційності – як акту спорідненості, співспрямованості одне до одного суб'єкта і об'єкта споглядання – дозволяє уникнути її натуралістичного і ідеалістичного тлумачення. З одного боку, суб'єкт, за такого розуміння, не протиставляється світові, він є його частиною, а з іншого, світ не є повністю залежним від суб'єкта, конституювання речі і Я відбувається обопільно (Dufrenne 2009).

Отже, Мікель Дюфрен переосмлює інтенційність як одностороннє явище (від людини до речі), наголошуючи, що у акті естетичного переживання, обидва його учасники відкривають одне в одному повноту взаємної присутності.

Список використаних джерел

- Дюфренн, М. (2007) Эстетика и философия. *Хрестоматия. Эстетика и теория искусства XX века* (ред. Н.А. Хренов, А.С. Мизунов). Москва: Прогресс. С. 151-162.
- Dufrenne M. (1967) *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. PUF, Paris. (I).
- Dufrenne, M. (2009). *The Notion of the a priori*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press. 289 p.
- Merleau-Ponty M. (1964) *L'oeil et l'esprit*. Paris: Les Éditions Gallimard. Retrieved from http://classiques.uqac.ca/classiques/merleau_ponty_maurice/oeil_et_esprit/oeil_et_esprit.pdf

В'ячеслав Артюх,
доцент кафедри філософії
Сумського державного університету (м. Суми)

ПРО ТЛУМАЧЕННЯ КАТЕГОРІЙ ІСТОРИЧНОГО МАТЕРІАЛІЗМУ ВОЛОДИМИРОМ ЮРИНЦЕМ

20-ті роки були тим періодом, коли більшовицький варіант марксистської філософії лише починає утверджуватися, сталінський інтерпретативний канон, який остаточно перетворив цю філософію в ідеологічну закостенілу догму ще не склався і тому деяке розмаїття інтерпретацій було можливе. Головне, що філософська думка в цей період функціонувала як не вироблення нових, а лише як інтерпретація вже наявних ідей. І саме на рівні інтерпретацій можна говорити про елементи творчості в більшовицькому варіанті марксистської філософії.

Одним із найвідоміших марксистських філософів у советській Україні цього періоду був Володимир Юринець (1891–1937). У зв'язку з публікацією російського перекладу першого (1924 р.) і другого (1921 р.) розділів «ранньої» роботи Маркса й Енгельса «Німецька ідеологія» (1845-1846), а потім і її «повного» виходу в 1932 році перед українськими філософами-марксистами постала проблема актуалізації змістового наповнення основних понять цієї праці. В. Юринець у своїх статтях подає свій варіант інтерпретацій таких категорій матеріалістичного розуміння історії як «ідеологія», «самовідчуження», «опредметнення», «товарний фетишизм».

Ідеологія. Ідеологія у нього, по-перше, на духовному рівні відображає інтереси панівних прошарків суспільства, по-друге, вона має ілюзорний характер («хибна свідомість») тому, що впирається врешті-решт у відчужений характер праці при капіталізмі. У ленінському тлумаченні, коли той говорить про «наукову ідеологію», «ідеологія» розповсюджується на колективну свідомість експлуатованого робітничого класу. І, далі, як ідеологія робітничого класу вона позбавляється ілюзорного характеру. Саме такі протилежні тлумачення змістовного наповнення «ідеології» («хибна», ілюзорна свідомість / «наукова» ідеологія) створює ту ситуацію смислової напруги, яку філософи цієї доби намагаються долати через застосування категорії діалектичної суперечності. В. Юринець у статті «“Німецька ідеологія” Маркса й Енгельса у зв'язку з деякими питаннями діялектичного й історичного матеріалізму» (1927), щоб довести, що ідеологія є не лише «ілюзорна свідомість» вдається до інтерпретації відповідних фрагментів з «Німецької ідеології». Він доходить висновку, що Маркс і Енгельс вказали, по-перше, на передумову виникнення моменту ілюзорності в ідеологіях, а це виникнення поділу праці на фізичну та духовну (Юринець 1930а, 38). Розподіл праці приводить до того, що тепер уже

філософи-ідеологи можуть уявляти, ніби думка має таку ж саму реальність як і матеріальна дійсність. Саме усамостійнення сфери духовності приводить до непомічання її залежності від сфери матеріального виробництва, абсолютизації царини «чистої думки» і, як наслідок, перекрученого бачення соціального буття. По-друге, Маркс і Енгельс вказали на джерела ілюзій. Ними постають високий рівень суперечності між продуктивними силами та виробничими відносинами. Саме тоді представники панівних класів втрачають «всяку історичну орієнтацію» (Юринець 1930а, 40) і сама соціальна реальність в їхній свідомості набуває ілюзорних рис. Ще одним джерелом ілюзій постає слабкий розвиток продуктивних сил (Юринець 1930а, 40). Та суспільна свідомість не обов'язково неправильно відображає реальність («свідомість *може*, а не *мусить* стати ілюзорною» (Юринець 1930а, 39)). Оскільки свідомість є не чим іншим як усвідомленням наявної практики і цей момент адекватного, «невивихненого» зв'язку між свідомістю і праксисом Маркс і Енгельс, на думку В. Юринця, закріплюють за історично прогресивним класом – робітничим, то можна говорити й про «пролетарську ідеологію», «більшовицьку ідеологію» чи «наукову ідеологію». Як бачимо, В. Юринець у марксовому розумінні ідеології особливу увагу акцентує на парі опозиційних категорій «істина-хиба», хоча в «Німецькій ідеології» зустрічається й інший вимір смислового наповнення «ідеології». Мова йде про те, що «ілюзія» не тотожна «хибі», а ілюзорний характер ідеології породжується самою реальністю й існує у її складі, а не привноситься кимось ззовні, тобто не з життєвого досвіду. Це, швидше, *самоілюзія* реальності, породжена, з одного боку, частковим і обмеженим характером людської практики, далі – центрування людиною свого партикулярного способу існування, ну й потім винесення його поза межі своєї частковості. У цьому непомічанні людиною частковості й історичності її власного буття і розуміння його як загального – суть ідеологічного саообману (ілюзії).

Як би там не було, але рівень ідеологічної надбудови саме через зв'язок з економічним базисом позбавляється самостійного значення і саме на рівні цієї «останньої інстанції» (Енгельс) можна стверджувати, що «тільки з дійсного процесу життя ми можемо зрозуміти й вивести, з'ясувати розвиток ідеологічних відсвітів і відзвуків цього життя» (тут В. Юринець схвально цитує Маркса) (Юринець 1933а, 205).

Ідеологія як система раціоналізованих уявлень про суспільство, що ще й виправдовує та легітимізує конкретний соціальний порядок має двосторонні «відносини» з економічним базисом: крім того, що ідеологічні феномени можуть мати самостійне значення вона ще мати й зворотній вплив на економіку. Тому розуміння надбудови та ідеології як її складової лише як одновекторного відображення економіки у духовні форми, як своєїрідної «фотографії» економічного базису В. Юринець характеризує, критикуючи

історіософію Д. Донцова, як «сплутування детермінізму з фаталізмом» (Юринець 1930а, 208).

Відчуження. Іншим поняттям, зміст якого активно тлумачиться українськими марксистським філософами цієї доби є поняття відчуження (самовідчуження). За К. Марксом в експлуататорських суспільствах і продукти людської праці, й сам процес праці та й «сутнісні сили» людини стають чужими цій людині і починають панувати над нею. Відчуження всіх цих елементів постає як самовідчуження людини. Самовідчуження В. Юринець визначає як «рух людських самовідношень», що уявляється «як рух речей» (Юринець 1927, 262).

Людина, існуючи по-людськи, не може не працювати, результатом такої праці постає створення предметів, як результатів людської дії. Предмет – це опредметнена праця. Опредметнення – це процес втілення в предметові людських знань, умінь і навиків. Предмет тоді – це продовження самої людини, це «людський» предмет. І лише на тих етапах людської історії, де існує приватна власність на засоби виробництва і, як наслідок, експлуатація людини людиною опредметнення для експлуатованих прошарків суспільства виступає як втрата вироблених ними ж предметів. Вироблений предмет постає як чужий їм і зв'язки людини з таким відчуженим предметом в умовах приватновласницьких суспільних відносин – це панування світу предметів над людиною. Приватновласницькі міжлюдські відносини породжують розуміння опредметнення лише як реалізацію людиною своєї власницької корисливості. Не лише предмети, ставши чужими, починають панувати над людиною, перетворюючи її в засіб, а себе в мету, а через привласнені, але насправді чужі предмети встановлюється й ситуація такого виду міжлюдських відносин як експлуатація, тобто панування людини над людиною. При капіталізмі не лише предмет, а й сам процес його створення – праця, відчужується від творця предметів. Тобто, сам процес праці як дія, що виходить із самої людини постає як щось зовнішнє по відношенню до робітника, вона викликає почуття незадоволення і сприймається як примус. Навпаки, людина відчуває себе вільною лише тоді, коли вона не працює. Тому рух до комунізму у В. Юринця – це подолання ситуації самовідчуження. У статті «Філософська генеза Маркса» він пише: «Концепція самовідчуження... об'єднується у Маркса з комунізмом, як з практичним рухом, що має за мету знищення світу, ворожого для робітника, і створення світу, в якому його праця буде вільним виявом його ініціативи, здатності, таланту; знищення самовідчуження – це знищення праці як примусу» (Юринець 1933b, 100).

Тут же він пояснює, в якому напрямку «молодий» Маркс змінив розуміння категорії «самовідчуження» в порівнянні зі своїми вчителями – Гегелем і Фюрбахом та пов'язане з ним поняття «практичного руху». «Самовідчуження Гегеля полягало в опредметненні *суб'єктивних* змістів і ставленні себе в залежність від цих змістів, в чому й полягає пізнавчий процес.

Самовідчуження у Фоєрбаха йшло по гегелівській лінії, але притиск він ставив на факті відривання *людських* зміслів від людини і творення фантастичних дійсностей» (Юринець 1933b, 99).

Рух до комунізму можливий не через зміну своєї внутрішньої суб'єктивної дійсності, а через практичну дію (революцію) до зовнішньої по відношенню до людини соціально-політичної реальності.

Опредметнення, уречевлення, фетишизація. Определення на етапі приватновласницьких капіталістичних відносин не лише породжує ситуацію відчуження, а ще й конкретизується як уречевлення («орічевлення» – у В. Юринця), тобто коли відносини між людьми постають у вигляді відносин між предметами. Ну, а одним із виявів уречевлення постає феномен фетишизації предметів: світ вироблених людиною предметів уявляється «живим», перед ними схиляються і їм поклоняються як якимось кумирам, так ніби вони володіють «силою». Міжлюдські відносини опредметнюються, а предмети оживають – така ситуація постає як результат самовідчуження людини в умовах капіталістичної дійсності. В. Юринець говорить не лише про схиляння перед предметами чи уречевлення міжлюдських відносин, але про «фетишизацію всіх культурних процесів» (Юринець 1930b, 109) на сучасному етапі розвитку буржуазного типу суспільства. Та на різних етапах розвитку капіталізму фетишизація виконувала різні функції.

«Фетишизація певних природніх і суспільних законів була на світанку розвитку буржуазного суспільства стимулом цього розвитку. Переконавання, що новий лад не є витвором людей, а виникає із якихось глибших позалюдських сил, що він не є конвенціональний, а природній закон, окрилювала розмах нової кляси, була однією з форм плодотворних самоілюзій. «Невблаганні закони» капіталізму, які розглядали як закони природи, створювали обстанову бойового оптимізму, історичного радісного піднесення, притаманного першій половині 19-го сторіччя. Але хід часу, коли стеля капіталізму почала вищірюватися небезпечними щілинами, – справа змінилася до ґрунту. Орічевлення стало виправданням злого сумління буржуазії. Біологічні, расові теорії суспільства були вже не формами ідеологічного наступу (як би це виглядало на перший погляд), а оборони перед атакою марксизму» (Юринець 1930b, 109).

Та «орічевлення» (фетишизація) притаманна не лише капіталістичному суспільству, вона можлива і в «системі пролетарської культури» доби соціалізму. На думку В. Юринця гіпертрофована увага до економічної складової історичного матеріалізму у конкретних умовах будівництва соціалізму в «советській» Україні може стати «джерелом нових фетишизацій» (Юринець 1930b, 109). Приміром, на рівні художньої творчості, коли молоді українські поети, захопившись зображенням величі економічного зростання, «могутнього ритму праці Херсону, Одеси, Маріуполя» забули про людину – це також

«фетишизм – хвороба орічевлення суспільних взаємин, спадщина буржуазної психіки» (Юринець 1928, 256).

Комуністичне суспільство – постеконічне суспільство. Може тому В. Юринець, так прагнучи його, й акцентує особливу увагу на позаекономічних факторах розвитку людської історії.

Список використаних джерел

- Юринець В. М. (1927) Хвильовий як прозаїк. У: *Червоний шлях*. 1927. № 1, 253-268.
- Юринець В. (1928) *Павло Тичина. Спроба критичної аналізу*. Харків: Книгоспілка, 115 с.
- Юринець В. (1930а) *Філософсько-соціологічні нариси*. Харків: ДВУ, 235 с.
- Юринець В. (1930б) До проблеми соціалістичної культури (Вступ до книги «Микола Бажан»). У: *Червоний шлях*. 1930. № 2, 106-118.
- Юринець В. (1933а) Значення «Німецької ідеології» Маркса-Енгельса для філософської генези марксизму. У: *До п'ятидесятиріччя смерти Карла Маркса*. Філософський збірник. Харків: Пролетар, 1933, 204-222.
- Юринець В. (1933б) Філософська генеза Маркса. У: *До п'ятидесятиріччя смерти Карла Маркса*. Філософський збірник. Харків: Пролетар, 1933, 19-110.

Ганна Бесєдіна,
аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії
Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ)

ОСВІТА ЯК СОЦІАЛЬНА ПРАКТИКА

Поняття «соціальні практики» стрімко набирає популярності у колі соціально-гуманітарних досліджень. Усе більше дослідники звертаються до буденного світу з його характерною динамічністю в пошуках основ структури і функціонування суспільства.

На сьогоднішній день одним з найперспективніших напрямків сучасних соціально-філософських досліджень є практико орієнтовні теорії. Досі йдуть суперечки про те, чи є достатньо підстав для того, щоб об'єднати практико орієнтовні дослідження у потужний дослідницький напрямок, чи існує той спільний знаменник, який можна взяти за основу і створити дієву методологію для вирішення актуальних соціально-філософських проблем. Певні труднощі полягають і в тому, що ті дослідники, чиї підходи так чи інакше відносять до практико орієнтовних теорій, не мають єдиного визначення поняття практики.

Наприклад, Алесдер Макінтайр, відомий англо-американський філософ, до чийх інтересів входять проблеми політичної філософії і етики, у своїй праці

«Після чесноти» визначає практику через зв'язок з мораллю. Певною мірою Макінтайр наслідує свого вчителя, Аристотеля, який на початку «Нікомахової етики» пише наступне: «Усяке мистецтво й усяке вчення, і в рівній мірі вчинок (πραξις) і свідомий вибір, як прийнято вважати, прагне до певного блага. Тому вдало визначити благо як те, до чого все прагне» (Аристотель 2018). Уже з цього положення робимо висновок, що практика для Аристотеля – це певна усвідомлена діяльність, спрямована на досягнення певного блага, що відповідає конкретно цій діяльності. Найвищим благом для людини у Аристотеля виступає евдемонія (eudaimonia), визначення якого наближене до поняття щастя. Проте eudaimonia (щастя) – це не якась певна «метафізична примара», а реальний стан який актуалізується в процесі «сродної праці».

Макінтайр в певній мірі виходить з положень Аристотеля і визначає практику як усвідомлену людську діяльність, спрямовану на досягнення внутрішнього блага цієї діяльності. Він наводить приклад з навчанням дитини гри в шахи. При умові, якщо дитина сідає за гру, не бажаючи цього, а її корисливою метою є солодощі, які їй пообіцяли за участь і перемогу у шаховій партії, тоді бажання нею перемоги і та діяльність, яку буде здійснювати дитина для досягнення цієї перемоги, не можна визначити як практику. Бажання перемоги навчання гри у цьому випадку не є благом, благом для дитини є солодощі, Макінтайр називає їх зовнішнім благом, зовнішнім щодо практики гри в шахи. У той момент, коли актора до діяльності спонукає внутрішнє благо, у випадку з шахами це є майстерність гри у шахи, тоді така діяльність перетворюється на практику (Макінтайр 2000).

Саме прагнення внутрішніх благ, досягнення яких є благом і для інших людей, і підпорядкування своєї діяльності взаємовідносинам з іншими учасниками практики, дозволить суспільству по-справжньому стати моральним. Натомість, прагнення зовнішніх благ, серед яких Макінтайр називає матеріальну вигоду, престиж, популярність, статус тощо, досягнення яких не залежить від певної конкретної практики, призводить до втрати моральності, нівелює значення практик і закриває шлях до досягнення вищості і майстерності. Разом з цим зовнішні блага, як правило, індивідуальні, тобто чим в більшій мірі ними володіє одна людини, тим менше їх залишається для інших, і лише результати діяльності, орієнтованої на внутрішнє благо, стають суспільним надбанням (Макінтайр 2000).

Безперечно цей підхід є надзвичайно важливим для переосмислення людської діяльності, і смислу людського існування. Проте Макінтайр не є «типовим» представником практико орієнтованих теорій, ми звернулися до нього швидше з метою якнайповніше описати визначення практики у сучасному соціально-філософському дискурсі.

В основу практико орієнтованих теорій великою мірою лягли ідеї Людвіга Вітгенштайна (зокрема пізнього) і Мартіна Гайдегера. До представників

практико орієнтовних теорій зараховують Мішеля Фуко, Ентоні Гіденса, Хьюберта Дрейфуса, П'єра Бурдьє, Лорана Тевено, Люка Болтанськи тощо (Rouse 2007).

Філіп Коркюф у праці "Нові соціології" зазначає, що спільною рисою цих нових соціологій є віра у те, що такі явища, як знання, смисл, людська діяльність, влада, мова, соціальні інститути та історичні трансформації відбуваються через безпосередню включеність у практику, і є компонентами поля практики, що виглядає як зв'язок взаємопов'язаних практик (Коркюф 2002).

Бурдьє визначає практику як певну рутинізовану діяльність, яка, як зазначає філософ не може бути зведена ні до об'єктивного цілеспрямованого перетворення соціального світу, ні до суб'єктивного досвіду свідомості, а є дійсним здійсненням (об'єктивних і суб'єктивних) соціальних структур. У найзагальнішому вигляді практика є подія соціального світу, але ж подія, в свою чергу, є похідне від зміни. Отже, можна сказати, що практика є зміною соціального світу виробленим агентом (Бурдьє 2001).

Мішель Фуко пропонує свій підхід до визначення практики. Філософ пов'язує мовні структури із соціальною і суспільною практикою. Він аналізує історичні події і доходить висновку, що сприйняття того чи іншого феномену що відбувається у суспільстві і те, що вважають нормальним чи не нормальним, прийнятним або злочинним, залежить від умов, в яких формувалося це суспільство. Тому рутинізовані практики в межах певного суспільства набувають своєї логіки і значення лише в цьому конкретному суспільстві, і здаються нелогічними або ж навіть абсурдними для непосвячених у ці смисли. Ця ідея стала основоположною в його теорії (Фуко 2004).

Складно описати усе те різноманіття теорій, які зробили практику головним об'єктом досліджень. Проте врахувавши таку яскраву тенденцію у сучасному соціально-філософському дискурсі, ми повинні серйозно переглянути свої погляди на формування освітнього процесу. Безумовно, освітній процес – важлива частина інтегрування кожного нового покоління у суспільство, у систему тих культурних і соціальних зв'язків, які склалися протягом століть.

На сьогоднішній день у зв'язку з такими масштабними процесами як глобалізація, міграція, розвиток гендерних досліджень, збільшення політичної напруги у тих чи інших регіонах, загроза екологічної катастрофи, гостра економічна нерівність, розгортання кампанії по боротьбі з різного роду дискримінацією, розвиток електроніки тощо, як ніколи актуальними стають питання про мету і засоби освіти.

Виходячи з основних положень практико орієнтовних теорій, про неможливість створити всеохоплюючу теорію для пояснення соціальних явищ, про силу таких інкорпорованих структур, як, наприклад, габітус у Бурдьє, які на

підсвідомому рівні частково або повністю керують нашою діяльністю, а також про заангажованість дослідника тієї ситуацією, в якій він перебуває тощо, можна зробити висновок, що сучасна інституційна система освіти повинна будуватися на певних положеннях. В першу чергу, потрібно чітко усвідомити, які цілі переслідує освіта, які саме цінності потрібно впроваджувати для досягнення певних позитивних результаті, також потрібно розуміти наскільки ці цінності будуть актуальними в майбутньому в умовах швидкої зміни ціннісно-світоглядних орієнтирів. Система освіти має перебувати у постійній саморефлексії, усвідомлювати те, що вона також заангажована тим контекстом, в якому вона формувалася, а також шукати відповіді на те, чому ті чи інші нововведення не виправдовують себе на практиці. Можливо, проблема не в теоретичних положеннях і хибних орієнтаціях, а саме в процесі реалізації, в процесі практикування. Колись відомий бразильський педагог і психолог Пауло Фрейре у свої революційній праці «Педагогіка пригноблених» написав, що не дивлячись на усю вдавану, як зазначає автор, милість сильних цього світу, різноманітну матеріальну і грошову підтримку, пригноблені залишаються пригнобленими (в тому числі і в освіті). Чому? А тому що структурам, які мають владу, вигідно тримати «пригноблених» в маргінальному стані, вигідно не розвивати критичне мислення, вигідно, щоб пригноблений залишався у положенні «жебрака» з простягнутою рукою. Насправді ж благом для пригноблених стала б боротьба зі своїм становищем через працю, яка б змінила світ (Фрейре 2018, 38).

Фрейре пояснює причину стабільності стану пригноблення тим, що пригноблені сприймають себе у зв'язці з гнобителями, вони вважають їх чимось вищим, тим, чие місце, при можливості прагне зайняти пригноблений. Вихід з такої ситуації Фрейре вбачає у практикуванні свободи. Тільки через свободу людина отримує людську повноцінність, а ця свобода не з'являється нізвідки, вона породжується в боротьбі. Під боротьбою мається на увазі плекання (практикування) критичної свідомості з метою подолати ситуацію пригноблення і сформуванню нову ситуацію з «усеохопною людяністю» (Фрейре 2018, 39).

Проте формування нових практик – це поступовий процес, який вимагає стабільного і покрокового практикування. Знаючи про особливість формування соціальних практик, людство може поступово корегувати свою діяльність з метою вирішення нагальних проблем.

Список використаних джерел

Аристотель (2018) Никомахова етика [Електронний ресурс] / Аристотель – Режим доступу до ресурсу: <http://www.civisbook.ru/files/File/Aristotel.Nikomakhova.pdf>.

- Бурдые П. (2001) Практический смысл /пер. с фр.: А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин, Н. А. Шматко; Отв. ред. пер. и послесл. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя, 562 с.
- Коркюф Ф. (2002) Новые социологии /пер. с фр. Е. Д. Вознесенской, М. В. Федоровой; науч. ред. Н. А. Шматко. М: Институт экспериментальной социологии; СПб: Алетейя, 172 с.
- Макинтайр А. (2000) *После добродетели*: Исследования теории морали/ пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Академический Проект, 256 с.
- Фрейре П. (2018) Педагогика угнетенных /пер. с англ. Никитина И. В., Мальцева-Самойлович М. И. М: ООО «Издательская Группа «Азбука-Аттикус», 42 с.
- Фуко М. (2004) *Археология знания* /пер. с франц. СПб.: Гуманитарная Академия, 416 с.
- Rouse J. (2007) Practice Theory. In: S. Turner and M. Risjord (eds.) *Handbook of the Philosophy of Science, Volume 15: Philosophy of Anthropology and Sociology*, London: Elsevier, 499- 540.

Бойченко Наталія Михайлівна,
професор кафедри філософії
Національної медичної академії
післядипломної освіти ім. П.Л.Шупика (м. Київ)
Researcher ID: W-6344-2018
orcid.org/0000-0001-8793-7776

«КОНСТРУЮВАННЯ» ЛЮДИНИ: ПРИНЦИП ПЕРЕСТОРОГИ У СОЦІАЛЬНІЙ БІОЕТИЦІ

Інтенсивний розвиток сучасних біомедичних технологій та практик, їх орієнтованість на вирішення проблем людського здоров'я та благополуччя спричинили появу цілого ряду етичних дилем та актуалізували деякі проблеми біоетичного й деонтологічного характеру, які вже були виявлені раніше. Доволі широке коло означених проблем складають так звані проблеми «human engineering»: починаючи з пренатальної діагностики й допоміжних репродуктивних технологій і закінчуючи експериментами з ембріональними та стовбуровими тканинами. Межі етичної дозволеності подібного експериментування постійно стають предметом обговорення як серед спеціалістів медичній галузі, так і серед філософів та спеціалістів з етики й біоетики. Про небезпеку від активного впровадження біотехнологій (явну та приховану) свого часу вже говорив Ф. Фукуяма (Fukuяама 2002). Він зазначав, що в медицині вже давно застосовуються принципи еugenіки та застерігав від

надмірного захоплення у галузі допоміжних репродуктивних технологій. Існують й більш спеціальні дослідження, що присвячені аналізу етично та морально допустимого у галузі репродуктивної генетики (Anton 2016; Odling-Smee, Ledford&Reardon 2015; Soniewicka 2018)

На теренах нашої держави вже здійснювалися вдалі експерименти з репродуктивних методик. Вперше в Україні у січні 2017 р. репродуктологам одної з клінік вдалося досягти вагітності (у пацієнтки з тривалим безпліддям) завдяки пронуклеарному переносу ядер батьків в еноклейовану (позбавлену власного ядра) донорську яйцеклітину. Суть методу полягала в тому, що пацієнтці було проведено перенесення її та чоловіка ядер в донорську яйцеклітину, яка в свою чергу була позбавлена ядра. В результаті була отримана «реконструйована» яйцеклітина, що мала генетичний набір ядерної ДНК від матері й батька (приблизно 25000 генів) і цитоплазматичної ДНК від донора (37 генів), тобто дитина має «трьох батьків». Наявність ДНК від трьох осіб було підтверджено під час обстеження дитини під час вагітності в лабораторіях України та Німеччини (УНІАН 2018). На нашу думку, сам факт генетичного конструювання викликає доволі багато питань як етичного, так і медичного характеру. Мова йде перш за все про те, що існують певні ризики для здоров'я майбутньої дитини, які неможливо передбачити чи усунути (Beauchamp&Childress 2013). Доволі сумнівно виглядає заклик до дотримання принципів «роби благо» та «не зашкодь» у прихильників такого роду допоміжних репродуктивних технологій. З точки зору біоетики лишається відкритим також і питання про повноту інформації та про наслідки самої процедури пронуклеарного переносу, про неможливість калькуляції ризиків, що викликає сумнів що до можливості сімейної пари дати повноцінну інформовану згоду на народження дитини з чужорідною ДНК зважаючи на усі перераховані фактори (Mitalipov&Wolf 2014).

Незважаючи на те, що ризики від неконтрольованого застосування біотехнологій протягом останніх десятиліть були доволі високими, зростаючі темпи прогресу в цій галузі (від низької вартості експериментів з ДНК до швидкого синтезу генів, редагування генома тощо) доводять, що медичні біотехнології вступають в нову сферу зрілості, що стосується як корисного їх застосування, так і більш тривожних ризиків, з якими це застосування пов'язано. Хоча певні ризики залишаються гіпотетичними, але, на думку багатьох дослідників, краще бути активним та враховувати ризики, ніж очікувати, якогось ускладнення, а потім намагатися усунути шкоду (Nowotny&Testa 2010).

Зважування та врахування ризиків «конструювання» людини може здійснювати крізь призму міждисциплінарних досліджень що стосуються не

тільки зміцнення й підтримки здоров'я людини, але й можливості виживання людства завдяки застосуванню біоетичних, моральних імперативів та цінностей. Такий шлях пропонує соціальна біоетика. Цей напрямок соціального розгортання біотичних знань активно розробляється білоруськими та молдавськими дослідниками (Соціальна біоетика 2018). Соціальна біоетика проголошується не тільки соціальною стороною біомедичної етики; вона трактується науковцями як втілення постійного впливу біоетики на суспільство й навпаки, їх взаємодія та глибинна сутнісна модифікація. Означена взаємодія соціуму та біоетики відбувається за допомогою двох різновекторних напрямків. З одного боку: біоетизація соціуму – необхідне та послідовне становлення суспільної моралі по відношенню до всіх рівнів живої матерії, в тому числі Життя, Смерті та Здоров'я людини – зараз і у майбутньому. З іншого боку відбувається своєрідне пристосування, адаптація біоетики до потреб суспільства; трансформація її ціннісного підґрунтя, перетворення та модифікація її норм та принципів відповідно до соціальної дійсності.

Окреслюючи дану проблему, слід зазначити, що проблему «конструювання» людини варто розглядати звернувши пильну увагу на один з важливих принципів клінічної та науково-дослідної діяльності, що має регулятивний характер та окреслює поле діяльності лікаря-дослідника в умовах невизначеності та несприятливого розгортання подій. Мова йде про принцип «перестороги» (precautionary principle), який ще у 2004 році ВОЗ проголосила ключовим принципом у збереженні громадського здоров'я та безпечному розвитку суспільства (The precautionary principle 2018). Центральна проблема в реалізації принципу перестороги дуже часто визначається як «розсудливий підхід до ризику»; прийняття цього принципу доволі часто сприймається як щось негативне, як заборона деяких наукових досліджень, перепона на шляху до нових знань та прогресу. Варто зазначити, що принцип перестороги дуже тісно пов'язаний з поняттям відповідальності та одним з ключових принципів біоетики «не зашкодь». Відповідальність як лікаря, так і науковця (не залежно від галузі знань) є одним з фундаментальних положень професійного кодексу, який унормовує загальноприйняті положення щодо професійної діяльності тих чи інших професійних об'єднань (Етичний кодекс вченого 2018; Етичний кодекс лікаря 2018).

Проблема відповідальності соціального суб'єкта більш повно розкрита у монографії «Філософія історії» Бойченка І. В. (Бойченко 2000), ми ж наголошуємо на необхідності усвідомлення лікарями та науковцями міри своєї відповідальності. Широке застосування принципу перестороги обумовлено високим ступенем ризику в медицині й науковій діяльності та передбачає необхідність обережного ставлення лікаря (науковця) до проблеми вибору

цілей і засобів, задля уникнення або зменшення морально неприйнятних ризиків. Під ризиками маємо на увазі те, що може загрожувати життю або здоров'ю людей; або ж нанести серйозну чи практично непоправну шкоду не тільки людям, але й усьому живому. Тут доречно згадати екологічний імператив Г. Йонаса: «Дій так, щоб наслідки твоєї діяльності були сумісні з підтримкою справді людського життя на Землі» (Йонас 2001, 45). Отже, керуючись нібито найкращими намірами – отримати генетично здорових нащадків, подовжити життя, усунути спадкові хвороби чи отримати «чудодійні» ліки – науковці та лікарі мають чітко розуміти, що людина не є механічною сукупністю генних чи інших біологічних, соціологічних чи навіть духовних характеристик; і очевидно, що не лише її «конструювання» не є лінійним чи хоча би програмованим процесом, але й навряд чи є «конструюванням» у звичному нам сенсі слова.

Список використаних джерел

- Бойченко І.В. (2000) *Філософія історії*: Підручник. К.: Знання, 723 с.
- Етичний кодекс вченого України* (2018). – Retrived from: <https://www.znu.edu.ua/etychnyj-kodex-uchenogo-Ukrajiny.pdf> – Title from the screen. – Accessed: 19.10.2018.
- Етичний кодекс лікаря* (2018). – Retrived from: http://meduniv.lviv.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=197&Itemid=206&lang=uk. – Title from the screen. – Accessed: 20.10.2018.
- Йонас Г. (2001) *Принцип відповідальності*. У пошуках етики для технологічної цивілізації. К. : Лібра, 399 с.
- Соціальна біоетика сквозь призму глобальної біоетики* (2018) / Ред. Мишаткіна, Т.В., Мельнов, С. Б.,Цырдя, Т. Н. Минск: ИВЦ Минфина, 518 с.
- УНІАН: В Україні вперше народилася дитина «від трьох батьків»* (2018). – Retrived from: https://ivf.com.ua/news/3_parent_baby_unian/ – Title from the screen. – Accessed: 20.10/2018.
- Anton, R. (2016) On recent advances in human engineering: Provocative trends in embryology, genetics, and regenerative medicine. In: *Politics and the Life Sciences*, 2016, 35(2), 54-68. doi:10.1017/pls.2016.17.
- Fukuyama, Francis. (2002) *Our Posthuman Future*. Consequences of the Biotechnology Revolution. Farrar, Straus and Giroux, New York, 270 p.
- Mitalipov, Shoukhrat, Wolf, Don P. (2014) Clinical and ethical implications of mitochondrial gene transfer In: *SCIENCE & SOCIETY*. VOLUME 25, ISSUE 1, P5-7, 2014 <https://doi.org/10.1016/j.tem.2013.09.001>
- Nowotny, H., Testa, G. (2010) *Naked genes: Reinventing the human in the molecular age*. MIT Press, 2010. 152 P.

- Odling-Smee, L., Ledford, H., and Reardon, S. (2015) "Genome editing: 7 facts about a revolutionary technology". In: *Nature News*, November 30, 2015, doi:10.1038/nature.2015.1886
- Beauchamp, Tom L., Childress, James F. (2013) *Principles of biomedical ethics*. New York ; Oxford : Oxford University Press, cop. 2013. 7th edition. 454 p.
- Soniewicka, Marta. (2018) The Moral Philosophy of Genetic Counseling: Principles, Virtues and Utility Reconsidered. In: *The Ethics of Reproductive Genetics: Between Utility, Principles, and Virtues* /Ed. Soniewicka, Marta. Springer, 2018. P. 33-49 DOI: 10.1007/978-3-319-60684-2_3
- The precautionary principle: protecting public health, the environment and the future of our children* (2018). – Retrived from: http://www.euro.who.int/__data/assets/pdf_file/0003/91173/E83079.pdf. – Title from the screen. – Accessed: 21.10.2018.

Віталій Брижнік,
провідний науковий співробітник
відділу інтернаціоналізації вищої освіти
Інституту вищої освіти НАПН України,
доцент кафедри філософії
Київського університету імені Бориса Грінченка (м. Київ)

ДІАЛЕКТИКА СОЦІАЛЬНОЇ ІДЕОЛОГІЇ ТА ГРОМАДСЬКОЇ ДУМКИ ЯК ОДНА З ТЕМ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ТВОРІВ ТЕОДОРА АДОРНО

Соціально-філософські твори представників критичної теорії суспільства (Франкфуртська школа) можуть виконати роль важливого елемента сучасної західної соціальної теорії, котру можна назвати «критикою ідеології». Ці німецькі мислителі із самого початку своєї дослідницької діяльності, яка розпочалася наприкінці 20-х років ХХ сторіччя і відбувалась під егідою Інституту соціальних досліджень, при Франкфуртському університеті, у своїх роботах здійснили ідейний, неомарксистський напад на вчення тих авторитетних мислителів, твори яких або теоретично зміцнювали в тодішніх німецькому суспільстві позиції буржуазної ідеології, або зумовлювали пасивне ставлення людини до впливу цієї ідеології на її свідомість.

Після відновлення в повоєнній Західній Німеччині роботи Інституту соціальних досліджень, після повернення його співробітників із США, куди вони

вимушено емігрували після отримання нацистами влади в Німеччині, в ідейній боротьбі проти ідеологічного впливу на колективну свідомість повоєнних європейців найактивніше себе проявив Теодор Адорно – один із чільних представників Франкфуртської школи. Слід зауважити, що до свого повернення до зруйнованої Німеччини, Адорно разом із Максом Горкгаймером, очільником Інституту соціальних досліджень, опублікував «Діалектику Просвітництва» (1947) – соціально-філософське дослідження явищ капіталістичного суспільства, що дійшло індустріальної стадії свого розвитку, діалектично-історична єдність яких зумовила прихід до влади над європейськими суспільствами носіїв дегуманізованих авторитарних ідеологій. Таких адептів ідеологій політичного екстримізму, нічим, і ніким не стримана діяльність яких у межах певної країни призводить, за відсутності відповідних соціальних інститутів, до безкарного політичного свавілля, до політичних і військових злочинів (Adorno 1947).

У повоєнний період своєї діяльності, дослідницької і викладацької, Адорно у своїх численних філософських роботах значною мірою конкретизував причини, що сприяють поширенню та зміцненню позицій у суспільності соціальної ідеології індустріального суспільства. У цей період Адорно, активно долучившись до процесу денацифікації повоєнної ФРН, опублікував низку своїх творів, у яких критично дослідив такі чинники впливу «культуріндустрії» капіталістичного суспільства на людську свідомість, як телебачення, кінематограф, засоби масової інформації, музику, літературу тощо – увесь інструментарій індустрії бездумних розваг, ідеологічна сукупність яких формує людську свідомість саме як «фальшиву», тобто сфальшовану зовнішнім агресивно-ідеологічним впливом на неї. Ідейна суть Адорнової статті «Додаток до вчення про ідеологію» (1954), що була опублікована в той період, доводить, що філософ використовував у своїх роботах поняття німецького марксизму «*falsches Bewusstsein*» саме в сенсі «фальшивої свідомості», що сфальшована іззовні (Adorno 1977a), жодним чином не як «хибну свідомість», що традиційно вживають у соціально-теоретичних текстах, теоретично наслідуючи російський вираз «ложное сознание». Можна впевнено стверджувати, що важливим моментом тих філософських робіт Адорно було критичне визначення залишкового впливу дегуманізованої ідеології німецького націонал-соціалізму на суспільство Західної Німеччини, яке відбудовувало своє промислове виробництво та економіку, які були зруйновані військовими діями.

Розгляду залишкового впливу нацистської ідеології на колективну свідомість тодішніх західних німців був присвячений публічний виступ Адорно, опублікований за назвою «Що означає «опрацювання Минулого?»», який він прочитав восени 1959 року. У цій роботі Адорно продовжив тематику принципового оновлення освітнього процесу в ФРН, розпочату в попередньому

виступі «Теорія напівосвіти» (1959). За Адорно, основною метою названого оновлення має постати здійснення в суспільстві ідеї демократії; засобами – повторна освіта як самоосвіта його активних дієвців, яких філософ запропонував зрозуміти прихильниками ідеї демократії, а також і носіями колективної пам'яті про Минуле; основним завданням – виховання «політичного повноліття» представника нової, демократичної молоді ФРН, який, володіючи знанням про Минуле, має відбутися активним учасником перетворення своєї батьківщини на демократичну країну (Адорно 2018). Однак, на заваді демократичним перетворенням у посттоталітарному суспільстві стає громадська думка, опінія людей, свідомість яких залишається під впливом тоталітарної ідеології. Адорно розглянув процес ідеологічного фальшування громадської думки у своїй статті «Опінія Омана Суспільство» (1961).

У названому творі Адорно, диференціювавши із самого початку «думку», «опінію» окремої людини, та «громадську думку», перелічив ті чинники ідеологічного впливу на них, що формують їх як «патологічні». Такими чинниками він назвав: періодичні друковані видання, під поверховою поміркованістю яких прихований ірраціоналізм людей, котрі мають над суспільством відповідну владу (Adorno 1977b, 573); соціальний нарцисцизм когнітивно пасивних людей, котрий негативним чином дається взнаки особистим судженням окремої людини, як однієї з них (Adorno 1977b, 575), а також унеможлиблює її особисте долання меж свого безпосереднього життєвого досвіду, і залишає її ідейно недотичною до будь-чого сутнісного, ідеального (Adorno 1977b, 577-579); стійкість у суспільстві примітивних марновірств, що проявляється у вигляді захоплення астрологічними прогнозами (Adorno 1977b, 580) (розгляду причин марновірства сучасної людини Адорно присвятив наступну свою роботу, що має назву «Марновірство з других рук» (1962) (Adorno 1977c); догматизм, зокрема й релігійний, особистого мислення окремої людини як результат єдності названих чинників, що напевно відчужує даного суб'єкта від особистого пошуку істини (Adorno 1977b, 582-589); явище націоналізму, яке, маючи форму інтегральної ідеології, є сфальшованим сурогатом любови людини до своєї батьківщини (Adorno 1977b, 589-590). У підсумку Адорно зазначив, що така діалектика елементів соціальної ідеології безпосередньо зумовлює бездумну покірність і цілковиту лояльність пересічного члена суспільства будь-якій соціальній чи політичній владі, що вочевидь зміцнює панівний статус останньої в суспільстві (Adorno 1977b, 591). Відтак справжність громадської опінії залишається сумнівною доти, допоки остання залишається під впливом названої соціальної ідеології. Дієвим засобом подолання останнього Адорно назвав особисту опінію такої людини, яка має

духовну силу протистояти тотальному ідеологічному усупільненню (Adorno 1977b, 595).

Розгляд суті громадської думки Адорно продовжив у невеликій статті «Дослідження громадської opinii та публічна відкритість» (1964), яку філософ написав як додаток до соціально-теоретичної роботи «Структурні перетворення у сфері відкритості» (1962), докторської дисертації свого вихованця Юргена Габермаса. Адорно в цій роботі, постулювавши взаємовплив «публічної відкритості» та «демократії» як природний, охарактеризував «публічну відкритість» культурною часткою економічних узаємин буржуазного суспільства. Філософ указав на те, що «відкритість», яка залучена до економічного процесу суспільства споживання, перебуваючи в цих межах, постає звичною складовою підприємницької діяльності й виконує роль посередника, який зумовлює поширення інформації як товару. У цьому процесі партикулярні інтереси власників засобів масової інформації нівелюють особисті прагнення інших людей, що перетворює їх на «пасивну аудиторію», унеможлививши тим самим їхнє когнітивне «повноліття» (Adorno 1977d, 533-535). У такий спосіб відбувається перетворення приватного (партикулярного) інтересу на громадський, що має вигляд маніпулятивної за суттю форми подання інформації реципієнту, а отже в цілому, за Адорно, це також унеможлиблює й об'єктивність дослідження громадської opinii. Однак, на думку мислителя, названу об'єктивність із часом можна відновити за допомогою ідеологічної opinii, котра як критична спроможна приникнути в ідеологічне підґрунтя й діалектично змінити його наслідки (Adorno 1977d, 537).

Міркування Теодора Адорно про діалектичні взаємини соціальної ідеології та громадської думки є цілком актуальні для нашого суспільства. У посттоталітарному суспільстві потрібно розуміти, що не кожний палкий промовець, вдягнений у камуфляж речника громадянського суспільства, представляє власну opiniiю. А найчастіше він сумлінно відпрацьовує ідеологічні гроші, які йому заплатив сучасний мас-медійний чи політичний «маґнат», вітчизняний, або ні. Однак, якщо використовувати ідейно-емансипаційний потенціал соціально-філософських творів Адорно, можна доволі легко визначити справжність особистих демократичних поглядів окремої людини. Ця справжність стає зрозумілою через явну очевидність особистих зусиль цієї людини, яка застосує їхній максимум, свідомо в такий спосіб здійснюючи в суспільстві ідею демократичного врядування, і свідомо залучається до розбудови нашого суспільства саме як громадянського, як відкритого суспільства.

Список використаних джерел

- Адорно Т. (2018). Що означає «опрацювання минулого» /пер. з нім. В.Брижніка. У: *Філософія освіти. Philosophy of Education*, 22(1), 6-24. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2018-22-1-6-24>.
- Adorno Theodor W., Horkheimer Max (1947) *Dialektik der Aufklärung*. – Amsterdam: Querido, 310 S.
- Adorno Theodor W. (1977a) Beitrag zur Ideologienlehre. In: Adorno Theodor W. *Soziologische Schriften I*. – Fr. am M. : Suhrkamp Verlag, 457-477.
- Adorno Theodor W. (1977b) Meinung Wahn Gesellschaft. In: Adorno Theodor W. *Gesammelte Schriften*, Band 10.2: Kulturkritik und Gesellschaft II: Eingriffe. Stichworte. Anhang. Fr. am M., Hessen, : Suhrkamp Verlag GmbH & Co. KG, 573-594.
- Adorno Theodor W. (1977c) Aberglaube aus zweiter Hand In: Adorno Theodor W. *Soziologische Schriften I*. Fr. am M. : Suhrkamp Verlag, 147-176.
- Adorno Theodor W. (1977d) Meinungsforschung und Öffentlichkeit. In: Adorno Theodor W. *Soziologische Schriften I*. Fr. am M. : Suhrkamp Verlag, 532-538.

Златислав Дубняк,

*аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії
Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ)*

МАШИННА ТЕХНІКА І МОДЕРНА ТЕМПОРАЛЬНІСТЬ

Цікавим прикладом соціального конструювання людини є формування суспільством її темпорального сприйняття. Найбільш поширені теорії висвітлюють це явище через аналіз ідей або інститутів. Наприклад, досліджується, яку темпоральну модель задає християнське вчення, або як на темпоральність впливає капіталістична праця (Бауман 2004). Менш очевидним залишається матеріальний вимір такого конструювання. Повніше розуміння темпоральної структури сучасних західних суспільств вимагає уважнішого погляду на цю сторону реальності.

Матеріальна культура модерності серед іншого виділяється колосальним масштабом введення машинної техніки в організацію життя. Високорозвинені технічні пристрої створюють нові матеріальні умови існування у просторі та уявлення про простір. Люди ще традиційної культури діяли у просторі, який визначався значними обмеженнями людського тіла і уявлявся як найближче природне оточення (Гидденс 2011, 132). Уже люди модерної технізованої

культури послаблюють або зовсім стирають тілесні обмеження і починають уявляти простір як відкритий для повсякденних маніпуляцій (Гидденс 2011, 30). Трансформація простору спричиняється до аналогічної зміни темпоральності. Досвід і очікування, минуле і майбутнє вивільняються і по-новому засвоюються. Механічний годинник розбиває щоденні дії у просторі на велику кількість частин, у такий спосіб майбутнє відкривається і розширюється для планування. Автоматичний транспорт дозволяє швидко і вільно пересуватись у просторі, змінює організацію людських цілей, це утворює новий зміст і діапазон очікувань. Засоби дистанційного зв'язку руйнують просторові бар'єри, відкривають доступ до різноманітної інформації, а тому допомагають по-новому формувати досвід, тобто ідентифікувати своє минуле з певними ідеями чи сюжетами.

Проте поруч із звільняючим потенціалом модерної техніки існують її значні загрози. Головними з них є розщеплення і вихолощення темпоральності. Минуле, майбутнє і теперішнє можуть не тільки отримувати нову варіативність, наповненість і цілісність, але й обмежуватись, позбавляти смислу і взаємозв'язку. Машинній техніці властиво фрагментувати простір. А відповідно вона розриває зв'язок між минулим і майбутнім, створює фіктивні образи майбутнього, витісняє минуле, як це можна побачити у наслідках використання дистанційних засобів зв'язку і механічного годинника (Урри 2012, 184; Кастельс 2000, 429).

Тож сучасна західна культура пов'язана з подвійними наслідками. Одним із джерел цих наслідків є матеріальний порядок цієї культури та її просторова організація. Детальніше обговорення цієї теми повинне ставити філософські питання про критику й виправдання модерних культури і темпоральності.

Список використаних джерел

- Бауман З. (2004) *Глобализация. Последствия для человека и общества*. М.: Издательство «Весь Мир», 188 с.
- Гидденс Э. (2011) *Последствия современности*. М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 352 с.
- Кастельс М. (2000) *Информационная эпоха: экономика, общество и культура*. М.: ГУ ВШЭ, 608 с.
- Урри Дж. (2012) *Социология за пределами обществ: виды мобильности для XXI столетия*. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 336 с.

*Олена Жигилевич,
викладач
Київського інституту бізнесу і технологій (м. Київ)*

ДУАЛЬНА ОСВІТА ЯК ПРАГМАТИЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ ВИРОБНИЧОЇ ПРАКТИКИ У НАВЧАННІ

Дуальна освіта як здобуття освіти паралельно із виробничою діяльністю за тією ж спеціальністю, за якою студент здобуває освіту відкриває широкі можливості для надання вищій освіті нового соціального замовлення. Це виглядає як повноцінна заміна колишній уривчастій і неповній програмі виробничої практики лише у самому кінці навчання, як це було за традиційної освітньої програми.

Бізнес-освіта є одним із сучасних і найбільш перспективних напрямів надання економічної освіти у широкому сенсі слова, а саме як філософії господарства. Водночас, навіть побіжний огляд фахової економічної літератури показує, що сам академічний статус бізнес-освіти і досі залишається до кінця не проясненим. Так, бізнес-освіта нерідко розглядається також як елемент менеджмент-освіти, тобто особливий підвид теорії управління. Все це потребує, на наш погляд, зовнішньої, незалежної та неупередженої оцінки, яку, як загально визнано, може надавати філософія. Спробуємо окреслити основні обриси такої загальної філософської теоретико-методологічної позиції щодо бізнес-освіти та її місця у структурі різних суспільних наук, а згодом перейдемо до виявлення спеціальної позиції щодо цього питання, яку займає філософія освіти, котру ми розглядаємо як найбільш близьку до завдань бізнес-освіти загальну філософську теорію та методологію (Жигилевич 2017, 175).

Передусім, варто зазначити специфіку бізнес-освіти порівняно з економічною освітою: з одного боку, значна частина навчального матеріалу у них збігається, з іншого, їхні цілі і завдання часто виявляються відмінними. Так, кінцевою метою економічної освіти є оволодіння економічною теорією як формування у студента системи економічних знань, тоді як бізнес-освіта своєю кінцевою метою має, передусім, підготовку успішного бізнесмена (бізнесвумен). Для виконання останньої мети, як правило, зовсім необов'язково опанувати усією системою економічних знань – тут домінує практична орієнтація освіти, яка явно переважає і практично повністю витісняє складову так званої «фундаментальної науки», а отже і більшу частину класичної «фундаментальної освіти» (Жигилевич 2017, 176). Ось як характеризує українська дослідниця співвідношення економічної освіти та бізнес-освіти у США – країні, де бізнес-освіта отримала чи не найвищий ступінь розвитку

і демонструє переконливі результати: «Досліджуючи особливості підготовки фахівців економічного профілю в США, слід розрізняти поняття економічної освіти та бізнес-освіти. Економічна освіта має більш теоретичний характер і забезпечує підготовку фахівців для роботи в державних структурах, у той час як бізнес-школи навчають практиків для роботи у приватному секторі» (Велущак 2012, 172). Як бачимо, відмінність у цілях навчання у США пов'язана не стільки з теорією та практикою, скільки з роботою у різних сферах господарства: на макрорівні більше потрібна освіта, яка дає більш масштабне бачення функціонування економіки – а саме як цілісного господарства країни, а можливо навіть як складової світової економіки в усіх (або, принаймні їхній більшості) аспектах її розвитку. Така економічна освіта потрібна як керівникам великих державних підприємств та організацій, так і виконавцям-підлеглим – щоби краще розуміти як кінцеве призначення певних економічних процесів, так і місце і роль окремих працівників на різних ділянках великих виробництв. Тоді як бізнес-освіта потрібна більшою мірою для ведення власної, приватної справи, яка, звісно, також може набувати доволі великих масштабів, іноді навіть співмірних з економікою невеликих країн – однак, як правило, бізнесмени все ж є керівниками підприємств виробництва або обслуговування середнього та малого масштабу (Жигилевич 2017, 176).

При дослідженні бізнес-освіти з позицій філософії освіти необхідно від визначення загальних філософських ціннісно-світоглядних засад та основних принципів методології філософії освіти перейти до тих конкретних філософських методів дослідження, які сприятимуть розкриттю сутності бізнес-освіти. На нашу думку, підбір таких методів має відповідати двом критеріям: ціннісному та функціональному, тобто ціннісним і функціональним запитам самої бізнес-освіти. Таким чином, пізнання бізнес-освіти має виростати з розуміння її власної сутності, а не зовнішнім чином, наприклад, з порівняння з уже докладно дослідженим іншим видом освіти. Бізнес-освіта має розглядатися як у певному сенсі самодостатній феномен, що проявляється у особливому, характерному саме для цього типу освіти способі взаємозв'язку цінностей та функцій. Однак, перед тим, як перейти до опису цього взаємозв'язку, необхідно виявити ці функції та цінності. А тому слід визначитися, як саме варто застосовувати до бізнес-освіти ціннісний та функціональний аналіз (Жигилевич 2016, 159).

Що стосується теорії управління, яку на західний манер нерідко називають теорією менеджменту, то тут теж спостерігаються певні відмінності між управлінням приватним сектором і сектором державним. Більше того, у академічній сфері менеджмент має також свою специфіку, і хоча на заході нерідко здійснюють ротацию топ-менеджерів, переміщаючи їх з усіх трьох сфер

– приватної, державної та академічної – у кожному іншому, однак все ж це завжди певний ризик, і не завжди виправданий ризик. Тому, якщо ми говоримо про бізнес-освіту, то вона найбільше відповідає також і теорії менеджменту приватного сектору, хоча для цього вже є зовсім інші причини, ніж у випадку порівняння бізнес-освіти з економічною освітою. Так, у теорії менеджменту приватного сектору, на противагу сектору державному, а також значною мірою і сектору академічному, набагато більше заохочується спонтанність та ініціативність, з одного боку, а з іншого – наголошується на незрівнянно вищому ступені особистої відповідальності за якість результату (Жигилевич 2017, 178).

Ось як характеризує ступінь вимог до результатів виробництва у приватному секторі метод «шести сигм», визначення якому знаходимо у Енциклопедії: «Шість сигм (англ. Six sigma) – це один з методів управління процесами, заснований на проведенні статистичної оцінки фактів, даних процесу, систематичному пошуку і розробці заходів щодо підвищення рівня виходу придатної продукції, їхнього послідовного впровадження та подальшого аналізу безпомилковості процесів для збільшення задоволеності клієнтів. Назва походить від грецької букви сигма σ , яка позначає в статистичному аналізі поняття середньоквадратичного відхилення. Рівень безпомилковості виробничого процесу в цьому методі визначається за кількістю σ , яке представляє собою питома вага бездефектної продукції у відсотках на виході процесу. Процес з якістю 6σ на виході характеризує 99,99966% випадків без дефектів, або не більше 3,4 дефектів на 1 млн операцій» (ШЕСТИ СІГМ 2018). Хоча за взірць такого виробництва взяли роботу у корпорації «Моторола», тобто представника великої, транснаціональної корпорації, однак сам дух вимогливості і прагнення досягнути ідеалу у забезпеченні якості продукції властивий саме сфері бізнесу. Саме тут панує жорстка, а іноді навіть жорстока конкуренція – те, що практично відсутнє, або значно пом'якшене у державному та академічному управлінні (Жигилевич 2017, 179).

Таким чином, дуальність бізнес-освіти закладена значною мірою вже самим поєднанням у ній економічної освіти як теорії та менеджмент-освіти як своєрідної виробничої практики, до якої доволі нескладно додати елементи прямої участі у виробництві.

Список використаних джерел

- Велущак М. (2012) Структура вищої економічної освіти в США. У: *Порівняльна професійна педагогіка*. 2012. № 2, 169-174.
- Жигилевич О. Ю. (2017) Бізнес-освіта в структурі менеджмент-освіти та філософії господарства (філософсько-освітнє осмислення). У: *Вісник*

Харківського національного педагогічного університету. Серія: Філософія. Вип. 48 (1). Х., 2017, 170-181.

Жигилевич О.Ю. (2016) Ціннісний підхід та функціональний аналіз у дослідженні бізнес-освіти. У: *Мультиверсум. Філософський альманах*. Гол. ред. В.В. Лях. Вип. 9-10(157-158). К., 2016, 159-169.

ШЕСТЬ СИГМ (2018) В: *Энциклопедия производственного менеджера*. URL: <http://www.up-pro.ru/encyclopedia/six-sigma.html>

Наталія Коваленко,
асистент кафедри філософії
Національної медичної академії післядипломної освіти імені П.Л. Шупика
(м. Київ)

СПІЛЬНОСВІТ ПРИРОДИ ТА ЛЮДИНИ В КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНОЇ БІОЕТИКИ

Людство опинилось на межі, яка відділяє епоху техногенної цивілізації від абсолютно нового періоду історії, коли основною задачею людей стає боротьба за збереження життя на Землі, включаючи і саму людину. Драматичні наслідки необмеженого науково-технічного прогресу та вичерпання багатьох природних ресурсів і традиційних можливостей людського існування, кризова екологічна ситуація, поглиблення протиріч у стосунках людини з навколишнім світом, ускладнення характеру соціальних процесів – все це потребує введення нових ціннісних орієнтирів розвитку, аксіологічної переорієнтації у відношеннях між природою та суспільством.

Складний і суперечливий характер сучасної цивілізації все більше привертає увагу дослідників до аналізу проблем взаємодії природи, суспільства і людини та спонукає їх на пошук шляхів виходу людства з кризової ситуації. Так німецький філософ К. М. Маєр-Абіх обґрунтовує цілісний підхід – природний спільносвіт – це світ, в якому людина існує в співтворчості з іншими живими істотами, з іншими природними творіннями, які мають свою власну цінність, гідність, право, повагу та ін. Він наділяє людину, як провідного суб'єкта перетворення життя на нашій планеті, відповідальністю за збереження людства, за збереження природи у всіх її проявах, за спільносвіт (Маєр-Абіх 2004).

Сьогодні для відновлення рівноваги, гармонізації відносин людини і суспільства з природою потрібні додаткові зусилля, нові орієнтири теорії цінностей. Відповіддю на такий соціальний запит і стає біоетика і як нормативна дисципліна, і як прикладна етика, що регулює моральне відношення людини

до усього живого в масштабах біосфери. Біоетика як наука виживання відповідає потребам гармонійного розвитку суспільства, зберігає зв'язки з загальнолюдськими цінностями і уявляє собою новий етап у розвитку загальної теорії моралі. В подальшому на міждисциплінарній та мультидисциплінарній основі біоетика набуває статусу глобальної біоетики, яка включає медичну та екологічну біоетики (Potter 1988).

Глобальна біоетика виникає внаслідок усвідомленого прагнення людства до виживання шляхом збереження біосфери на основі об'єднання досягнень науки і практики з мораллю і духовністю, а також захисту природних контрольних механізмів біосфери. Медична біоетика як складова глобальної біоетики головним чином має короткострокові цілі. Вона дає вибір індивідам та лікарям можливість зберегти та продовжити життя шляхом використання біомедичних технологій. Екологічна біоетика має довгострокові цілі і спрямована на збереження екосистеми, яка могла б забезпечити неперервне існування людського роду. Довгостроковий аспект екологічної біоетики передбачає такі цінності як виживання виду, як існування та розвиток здорової екосистеми, контроль за народжуваністю, який дасть стабілізацію світової популяції (Potter 1988).

Суспільство і біоетика постійно взаємодіють, одночасно впливаючи друг на друга, відбувається накопичення, популяризація та пристосування біоетичного знання у соціумі. Таким чином, спостерігаємо виникнення та становлення неординарних процесів соціокультурної природи – біоетизація суспільства та адаптація біоетики. У науково-філософських дослідженнях формується новий науковий концепт – «соціальна біоетика» (термін Т. М. Цирді). Вона відображає різноманітні сфери взаємодії соціосфери та моральних принципів (норм і правил) біологічної етики. Біоетизація суспільства – це поінформованість соціума про зміст принципів і законів, правил та норм біоетики, про наукоємні технології та їх застосування. Таким чином, відбувається процес «входження» та вплив знань біологічної етики на соціосферу. «Біоетизація – це, перш за все, діяльність, яка спрямована на впровадження методологічних принципів і імперативів біоетики, її норм та правил у соціальне середовище...» (Социальная биоэтика 2018). Відповідно соціосфера реагує та дає «відповідь», яка веде до трансформації системи діяльності людини (біомедичної, науково-дослідницької, технологічної, генно-інженерної, інформаційної та ін.). Адаптація біологічної етики (як різновид соціокультурної адаптації) визначається пристосуванням до сприйняття певної частини населення моральних принципів та правил біоетики при наявності біоетичної толерантності.

В умовах техногенної цивілізації та глобальних перетворень світу вчені, науковці, філософи, правознавці, медики, педагоги убачають за необхідне ефективніше використовувати біоетичні норми та правила як регулятор

відносин між людьми, який відповідно до розширення кола відповідальності розширюватиме і сферу біоетики основ життя соціуму із природним довкіллям.

Список використаних джерел

- Маєр-Абіх, Клаус Міхаель (2004) Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту / Клаус Міхаель Маєр - Абіх; Пер., післямова та приміт. А. Єрмоленко. Київ: Лібра, 196 с.
- Социальная биоэтика сквозь призму глобальной биоэтики (2018) /* Междунар. Гос. Эколог. Ин-т им. А. Д. Сахарова Бел. Гос. Ун-та ; Т. В. Мишаткина, С. Б. Мельнов, Т. Н. Цырдя [и др.] ; под ред. Канд. Фил. Наук, проф. Т. В. Мишаткиной, д-ра биол. наук, проф. С. Б. Мельнова. Минск : ИВЦ Минфина, 518 с.
- Potter V.R. (1988) *Global bioethics: Building on the Leopold Legacy*. Michigan State University Press, 203 p.

Оксана Кожем'якіна,
*доцент кафедри філософських і політичних наук
Черкаського державного технологічного університету (м. Черкаси)*

СИНЕРГІЙНІ ЕФЕКТИ КУЛЬТУРИ ДОВІРИ

В умовах зростання кризових тенденцій сучасності питання узгоджених засад соціальності видається доволі актуальним, зважаючи також на суттєві парадигмальні зрушення синергетичного ґатунку та широке включення концепту синергії як інтегративної евристичної складової у міждисциплінарний науковий дискурс.

Концептуалізація культури довіри як узгодження особистісних, структурних та контекстних чинників підтримки та заохочення проявів довіри на всіх рівнях соціальної взаємодії, що стає виправданою та розповсюдженою практикою соціальної надійності та взаємопідтримки, увиразнює проблематику системних ефектів дієвості соціального середовища, зокрема, міри ризиковості, енергетичного і мотиваційного наповнення інтеракцій, численних контактів, суспільних відносин. Згідно дослідженням Петера Штомпки, розуміти культуру довіри слід насамперед з урахуванням наявних в суспільстві тенденцій переходу практик довіри від індивідуального через масовий на культурний рівень, що знаходить своє вираження у нормативності і взаємності правил дотримання зобов'язань та виявів порядності і чесності як обов'язкових суспільних фактів (Штомпка 2012, 292). Відтак, культурний рівень довірчих

взаємодій фіксує вироблення та дотримання певних правил підтримки чи застереження щодо довіри.

Важливою умовою виправдання та підтримки культури довіри є ціннісна спільність та колективне конструювання спільних значень, що демонструє по суті синергійну динаміку соціальності, увиразнюючи процеси взаємопідтримки, самореалізації та узгодження інтересів, що в цілому забезпечує системну гармонізацію.

Концепт синергії (від грецьк. *synergos* – *спільно діяти, сприяти, співробітничати*) відображає надзвичайно продуктивну спроможність ефективної колективної взаємодії у цілісній самоорганізаційній динаміці узгодженої діяльності множинних елементів. Важливою ознакою синергії є ефект комплементарної результативності, коли загальний системний результат значно перевершує суму окремо взятих результатів. Семантичне навантаження соціальної синергії передбачає не лише спільну діяльність, а й взаємопідтримку, допомогу, накладання зусиль, сприяння досягненню цілей інших, що загалом сприяє породженню нових ідей та форм, активізації мислення та діяльності (Coulter 1976).

Як відзначає С.С. Хоружий, з трьох репрезентативних ареалів синергії – богословського, антропологічного та синергетичного – провідним наразі постає саме антропологічний, виявляючи своєрідне «антропологічне розмикання» (Хоружий 2011). Під останнім розуміються процеси особистісного конститування, що зумовлюються зустріччю буттєвих горизонтів та взаємним узгодженням внутрішньої і зовнішньої енергій. Відтак важливими ознаками антропологічно-синергійної парадигми постають відкритість, готовність до відповідальної взаємодії, несилова узгодженість та спрямована активність, що має неабияке значення при аналізі чинників продуктивної соціальності.

Соціально-філософський ракурс аналізу синергійних ефектів культури довіри передбачає виявлення сутнісних характеристик довірчих взаємодій та смислових інваріантів у мережах досвіду успішних практик довіри на суспільному рівні. Загалом синергійна методологія дозволяє виокремити процеси різнорівневих узгоджених взаємодій та структурованості самоорганізаційної динаміки, виявляючи переваги зустрічі та взаємодоповнюваності внутрішньої та зовнішньої енергії.

Переваги синергійного підходу при аналізі суспільних процесів однією з перших помічає відомий культур-антрополог та етнолог Рут Бенедикт в своїй порівняльній соціології (Benedict 1934), основні ідеї якої викладено, зокрема, в працях її учня Абрахам Маслоу (Маслоу 1999). В ході дослідження специфіки обраних для аналізу чотирьох пар суспільств Р. Бенедикт, зважаючи увагу на доволі відчутну різницю в моделях соціальної інтеграції, виявляє корелятивні

із взаємною вигодою соціальні чинники. Одна культура в кожній парі вирізнялась тривожністю, переважанням сердитих та неприємних людей, відчутною агресією та ненавистю, інша – доброзичливістю, щирістю, прихильністю та симпатією. Для термінологічної фіксації наявних характеристик в якості пробних, попередніх Бенедикт використовувала поняття «упевнена культура» та «неупевнена культура», інтуїтивно фіксуючи незамінну роль довіри як можливості покладання на волю іншого в мережах інтеракцій.

Узагальнюючи результати порівняльних спостережень та підбираючи необхідні корелятивні критерії, Бенедикт доходить висновку про значущість саме внутрішніх функцій поведінки, що визначають специфіку соціального середовища на основі міри синергії. Суспільства, в яких власні індивідуальні інтереси збігались з інтересами всього суспільства, приносили спільну користь, долаючи полярність між егоїзмом та альтруїзмом, були названі вченою *високосинергійними*; суспільства ж, в яких переважають егоїзм, спостерігається домінація одних над іншими, нерівномірний та несправедливий розподіл спільних благ, належать до *низькосинергійних*.

Фактично ступінь синергійності суспільства визначається соціальною прийнятністю форм, завдяки яким задоволення власних потреб забезпечує також взаємну вигоду, і виключає засоби та цілі, що шкодять загалу. Ступінь синергійності суспільства визначає, таким чином, в якій мірі соціальні форми реалізації власних планів створюють сфери взаємної вигоди та виключають дії та їх результати, що здійснюються за рахунок інших. Високосинергійні суспільства, в яких переважає довіра, до мінімуму зводяться агресивність та підозра, а також існують механізми подолання приниження. Переважає такий соціальний порядок, при якому індивід одними й тими ж діями водночас досягає вигоди і для себе, і для групи. Таки чином досягається, слідуючи термінології Маслоу, гармонійне співпадання внутрішньої необхідності з зовнішньою, мотивів типу «я хочу» з «я повинен», що є ключовою умовою появи культури довіри. Низькосинергійні суспільства мають соціальну структуру, що породжує дії, спрямовані проти один одного, а вигода одного індивіда виявляється конкурентною перемогою над іншим.

Показниками синергійності також постають спосіб розподілення благ (зокрема, відчуття соціального захисту), а також кореляції між рівнем психологічної стійкості та визначальними якостями богів (підтримка, захист, допомога VS безжальне покарання, жорстокість). До *високосинергійних* засобів, таким чином, можемо віднести чинники, що сприяють формуванню та укріпленню культури довіри – унормовані альтруїзм, емпатія, взаємодопомога, філантропія, співробітництво, солідарність, доброзичливість, до *низькосинергійних* – чинники, що знижують довіру: агресія, переважаючий

егоїзм, жорстока конкуренція, помста тощо. Домінуючим відчуттям психологічних настроїв високосинергійних суспільств є відчуття підтримки, соціального захисту, безпеки, низькосинергійних – відчуття страху, тривожності, небезпеки.

Сучасні суспільства, за визначенням Маслоу, відносяться до суспільств зі змішаною синергією, тобто мають інституції, що формують культуру довіри як високу синергію (наприклад, добродійність), що виявляється у щедрості, надійності, доброзичливості, та інституції, що спричинюють формування культури недовіри, сприяючи появі суперництва як боротьби за обмежені ресурси, де лише один стає переможцем, інший (або інші) обов'язково програє.

Відтак, методологія соціальної синергії у концептуалізації інтегративних ресурсів культури довіри дозволяє виявити узгоджувальну самоорганізаційну динаміку та виокремити чинники соціальної впорядкованості і несилового узгодження інтересів, що конкретизується в розповсюдженні практик заохочення виявів довіри та її підтримки на різних рівнях, стимулюючи появу специфічної довірчої компетентності як ціннісної основи соціальності. Загалом синергія в культурі довіри постає актуалізованими можливостями результативної взаємодії, енергійними конфігураціями, узгодженням зовнішніх і внутрішніх ресурсів з контекстуальними обставинами, антропологічною відкритістю та готовністю до змін і нового досвіду, що загалом уможливорює системні ефекти емерджентності та успішної самоорганізаційної динаміки.

Список використаних джерел

- Маслоу А. (1999) *Новые рубежи человеческой природы* / пер. с англ. Г. Балл, А. Попогребского. М. : Смысл, 425 с.
- Хоружий С.С. (2011) Что такое *synergeia*? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы. В: *Вопросы философии*. – 2011. – № 12. – С. 19-37.
- Штомпка П. (2012) *Доверие – основа общества* / пер. с польск. Н. В. Морозовой. М.: Логос, 440 с.
- Benedict R. (1934) *Patterns of Culture*. Boston; New York: Houghton, Mifflin and Company, 260 p.
- Coulter N. A. (1976) *Human Synergetics*. New York : Prentice-Hall, Inc., 201 p.

Ольга Кушнір,
перший проректор
Київського інституту бізнесу і технологій (м. Київ)

СОЦІАЛЬНІ ЦІННОСТІ ЯК ОСНОВА СОЦІАЛЬНИХ СУДЖЕНЬ

Істина постає як цінність для науки, однак у суспільстві знань вона набуває цінності далеко за межами науки і у перспективі прагне охопити усіх членів суспільства. Будь-яке соціальне судження, яке претендує на прагматичний успіх лише виграє від звернення і опертя на істину як на цінність.

У англomовній філософії не випадково домінує аналітична традиція філософування, яка підпорядковує нормативність не функціональності, а істинності. Якщо у континентальній філософії концепт «суспільного договору» нерідко набуває конвенційного витлумачення, а самі домовленості важать нерідко більше за їхню відповідність обставинам (у сенсі ідеальності чи то апріорності – тобто зобов'язуючого характеру абстрактного щодо конкретного), то у англійській традиції здавна домінує емпіризм і розуміння істини тут гранично конкретне. У аналітичній філософії навіть сам термін «істина» прагнуть розглядати не як самодостатній, а лише як знак, який об'єднує реальні випадки істинності конкретних випадків використання висловлювань, які у такому використанні здобувають свою контекстуальну істинність. Таким чином, у аналітичній філософії починають розрізняти просту істинність знань та їхню обґрунтованість. Така обґрунтованість може мати у тому числі й соціальний вимір – тоді соціальний договір постає чимось значно більшим, аніж формальною конвенцією: домовленість можлива лише на шляху узгоджених дій щодо пошуку істини. Наочно цю логіку показує історична доля концепції суспільного договору, зокрема та версія, якої вона набула у філософії Джона Ролза.

Джон Ролз продовжує традицію суспільного договору, обираючи в якості осердя своєї філософської концепції проблему справедливості, що є підставою «добре організованої людської спільноти» (Ролз 2001, 29). Перш за все, слід зазначити, що Дж. Ролз здійснює уточнення поняття справедливості, виокремлюючи в ньому формальну та суттєву складову. Це важливий момент, адже більшість теоретиків, що працювала в руслі концепції суспільного договору, ніколи так гостро питання про поняття справедливості не ставила, розглядаючи його просто в якості необхідної умови суспільного стану. Між тим, розгортання філософської теорії навколо даного поняття без здійснення необхідних логічних операцій з його уточнення виявляється надто небезпечною стратегією, адже досить легко може призвести до абсолютизації лише одного його аспекту в якості обсягу поняття в цілому, призводячи до викривленого розуміння останнього.

Власне, коли ми говоримо про формальну справедливість, то нам йдеться про необхідність дотримання процедури ухвалення рішень, їх відповідність наявним нормативно-правовим актам, а також дотримання принципу неупередженості у справі застосування тієї чи іншої норми закону у кожному конкретному випадку. Однак, таке суто технічне витлумачення справедливості виявляється надто ненадійним, перетворюючи її всього-лише на надбудову до вже наявного законодавчого базису, іманентно передбачаючи забезпечення принципів рівності громадян у їх праві на життя та приватну власність вже в його межах. Однак численні розвідки представників філософії права, показали, що подібного роду апеляції до закону як запоруки збереження основних прав та свобод громадян є не більше, ніж поширеним забобоном. Сильним аргументом у справі розвінчання такого міфу виявилися підсумки філософської рефлексії тоталітарного досвіду ХХ століття, що призвели до нищівної критики принципів правового позитивізму, вказуючи на те, що принципова зосередженість на суто формальному аспекті законодавчої діяльності, абсолютизація її логічної складової, що виражається у вимогах щодо логічної несуперечності норм закону, дотримання вимог стосовно чіткості, ясності та однозначності його положень тощо, здатне призвести до того, що Г.Радбрух влучно називає «законним безправ'ям», вказуючи на те, що «позитивне...право, має перевагу й тоді, коли воно змістовно...недоцільне» (Радбрух 2006, 96). Це означає, що закон може прямо суперечити природним правам людини, легалізуючи їх потурання, перетворюючись тим самим на ефективне знаряддя боротьби із нею самою. Формальна справедливість в такому випадку перетворюється лише на один із чинників підтримання наявного стану справ у суспільстві, виявляючись цілком безсилою перед свавіллям «законного безправ'я», сліпо обґрунтовуючи його положення. В цьому сенсі апелювати лише до формальної справедливості в контексті суспільного життя означало б стояти на позиціях послуху системи (Ролз 2001, 99), уможливлуючи встановлення несправедливих принципів співжиття. Виявляється, що формальна справедливість може бути підґрунтям несправедливості.

В такому разі ідея справедливості має бути необхідним чином доповнена концепцією суттєвої справедливості, що ґрунтується на принципах природного права, а також в якості фундаментальних засновків власного функціонування визначає рівність рамкових умов суспільного співжиття для всіх його членів. Саме суттєва справедливість виявляється своєрідним ціннісним фоном в процесі укладання суспільного договору. Цілком зрозуміло, що важливого значення набуває і процедура ухвалення норм, які ляжуть в основу майбутнього суспільного стану, тобто дотримання деяких формальних вимог, що пов'язані з отриманням цілковитої згоди всіх індивідів, що готові підписати Договір, щодо його положень, розуміння громадянами їх суті тощо, однак важливо, щоб ці норми розроблялися на засадах суттєвої справедливості. Аби підсилити цю

вимогу, Дж. Ролз, розглядаючи процедуру укладання суспільного договору, здійснює суттєве її уточнення, доповнюючи концептом завіси незнання.

Якщо згадати Гобсову (Гобс 2000) та Локову (Лок 2001) версії договірної теорії, можна зауважити, що суспільний контракт постає як своєрідні рамкові умови, що визначають загальні принципи функціонування майбутнього суспільства. Дотримання природних прав майбутніх громадян, на яких наголошують ці автори, на думку Дж. Ролза, є необхідною, але не достатньою умовою справедливого співжиття, адже варто забезпечити вироблення таких норм, які б обумовили рівність можливостей доступу кожного члена суспільства до всіх можливих посад та інституцій в ньому, а також здійснення такого їх взаємоузгодження, яке б не надавало жодних принципових переваг одній посаді чи інституції в державі перед іншою, зазнаючи взаємоузгодження повноважень та взаємного обмеження влади між ними. Лише таким чином можна домогтися рівності громадян. Таким чином, аби пошуки нормативності не перетворилися на творення привабливої, але беззмістовної «брехні» (Франкфурт 2008), вони мають ґрунтуватися на серйозному прагненні громадян укласти суспільний договір: налаштованість на нормативність у взаєминах у своїй основі повинно мати взаємні пошуки і взаємне визнання істини, справедливості як істини і істини як справедливості. Ролз демонструє, що не буває абстрактної істини у суспільних відносинах – її творять самі громадяни. Справедливість не випадково виявляється тим місцем, де зустрічаються нормативність і істина – саме на засадах прецедентності, тобто з'ясування доречності формальних норм у конкретних випадках та творенні нової нормативності на основі цих випадків функціонує не лише британська традиція правосуддя, але й вся британська політична філософія, яка задає парадигму для англійської соціальної філософії.

Список використаних джерел

- Гоббс Т. (2000) *Левіафан* /пер. з англ. Р. Димерця, В. Єрмоленка, Н. Іванової, Є. Мірошниченка. К.: Дух і Літера, 606 с.
- Лок Дж. (2001) *Два трактати про врядування* /пер. з англ. О. Терех, Р. Димирець. К. : Основи, 265 с.
- Радбрух Г. (2006) Законне безправ'я та надзаконне право / пер. з нім. Є. Причепія, В. Приходька. В: *Філософія Права*. – К. : Тандем, 2006. – С. 91-109.
- Ролз Дж. (2001) *Теорія справедливості* / пер. з англ. О. Мокровольський. К. : Основи, 822 с.
- Франкфурт Г. (2008) К вопросу о брехне: Логико-философское исследование / пер. с англ. М. Ослона. М.: Европа, 120 с.

Марія Лігус,
*аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії
Київського національного університету імені Тараса Шевченка (м. Київ)*

ПЕРФОРМАНС ЯК РЕФЛЕКСІЙНИЙ АКТ САМОПРЕЗЕНТАЦІЇ

В історії дослідження феномену перформансу можна виокремити три соціально-філософські підходи. Перший підхід, представлений С. Фрісом та Е. Фішер-Ліхте, базується на розумінні перформансу як соціальної події, сенс якої полягає у презентації певних здібностей перформера аудиторії. Другий підхід, який репрезентують І. Гофман та Р. Шехнер, у соціально-філософському осмисленні перформансу ілюструє погляд на перформанс як звичне шаблонне виконання дії, реалізацію типізованих моделей поведінки з метою впливу на інших. Третій підхід, представлений роботами Дж. Александера, заснований на тлумаченні перформансу як колективної соціальної дії, що завжди постає як соціальна подія, основними характеристиками якої є її успішність чи неуспішність, автентичність чи штучність.

Усі ці концепції є фундаментом для розгляду перформансу як соціального феномену. Водночас жоден із цих підходів не враховує комплексно інші ключові характеристики перформансу як соціального явища, що має також комунікативний потенціал, зупиняючись на експлікації окремих його аспектів. Зокрема, конститутивними характеристиками перформансу є рефлексійність, відкритість, креативність, а також самопрезентація актора та аудиторії у перформансі.

Рефлексійність. Перформанс як соціальне явище, яке ініціюється та реалізовується за допомогою перформерів та аудиторії, передбачає певний намір учасників перформансу, що полягає у створенні та контролі вражень, трансляції ідей, колективному творенні сенсів. Так, перформер, а також аудиторія – усі, хто бере участь у створенні перформансу – мають усвідомлювати те, що вони роблять. Окрім того, рефлексійність характеризує здатність учасників перформансу критично ставитися до власних дій у процесі самопрезентації та аналізувати тут і зараз взаємозв'язок власних дій та реакції аудиторії на них. Сам перформанс також є формою рефлексії щодо соціальної дійсності. Перформанс є водночас і реакцією (спробою символічного переосмислення) на соціальну дійсність, і засобом її трансформації. За посередництвом учасників перформансу відбувається драматичне кодування і конструювання певних сенсів чи подій, створення наративу.

Відкритість. Зважаючи на те, що перформанс завжди передбачає взаємодію акторів та аудиторії, залучення аудиторії є конститутивним для перформансу. Перформанс є завжди творенням разом, що не може повторюватися однаковим чином у різний час. Саме тому не існує двох

однакових перформансів, адже колективне творення навіть за умови звернення до одного сценарію кожного разу буде унікальним. Згідно з Е. Фішер-Ліхте, хоч поведінку аудиторії певним чином можна передбачити або навіть керувати нею за допомогою певних стратегій постановки (реалізації перформансу), неможливо спрогнозувати результати дійства та міру його успішності, адже реакції та дії аудиторії не можна прорахувати повною мірою (Фішер-Ліхте 2004, 106). Виходячи із цього, ніхто одноосібно не здатний контролювати розгортання перформансу: його не можна концептуалізувати як точну реалізацію готового задуму.

Креативність. Не зважаючи на те, що з першого погляду, соціальні події мають справу з повсякденністю, повторюваністю, репрезентацією та типізацією соціальної дійсності, вони водночас не редукуються до сфери відтворення соціальних зразків-фреймів. Так, соціальні події можуть мати потенціал креативності. Перформанси як соціальні події, згідно з П. Сноу, презентують культуру за допомогою інструменту креативності – уяви як активності. Більше того, перформанс як креативний процес є інструментом «критичного дослідження культур, їхнього вдосконалення, рефлексії над ними, підтримання, і, що більш важливо, створення» (Snow 2010, 85]. Іншими словами, за П. Сноу, перформанс є ключовою умовою існування культур, адже перформанс передбачає візуалізацію можливостей, їхнє уявлення та втілення, тобто створення. У свою чергу, створення нового і поступ є запорукою існування та розвитку культур. Саме тому перформанс як креативна колективна соціальна дія уможливорює культурний поступ, що відбувається через рефлексію і трансформацію існуючих культурних норм і зразків.

Самопрезентація актора та аудиторії. У вузькому сенсі перформанс розглядається як репрезентація певного поведінкового зразку. З традиційної точки зору, репрезентація означає створення деякого образу, який дає уявлення про об'єкт, відображення об'єкта, але не безпосереднє, а опосередковане, тобто за допомогою певних ідей та образів. Відсутність об'єкта є умовою його репрезентації. Однак репрезентація не має бути визначальною характеристикою перформансу, адже перформери та аудиторія не створюють спектакль, а у першу чергу виражають себе у перформативній дії. Іншими словами, учасники перформансу не репрезентують предмети чи певні реалії, не створюють образи предметів, які не присутні у даний момент часу, не імітують певну активність для створення враження автентичності цієї дії, а проживають та втілюють символи за допомогою власного тіла чи слів з метою самовираження.

Обмін сенсами у перформансі уможливорюється фізичною співприсутністю учасників перформансу та їхній самопрезентаційній поведінці. Самопрезентація на відміну від репрезентації свідчить про присутність суб'єкту, що

презентується, а також його власну активність у створенні, зміні чи підтриманні певного враження про себе в інших учасників перформансу.

Таким чином, конститутивними характеристиками перформансу є рефлексивність, відкритість, креативність, а також самопрезентація його учасників. Рефлексивність перформансу означає здатність перформера усвідомлювати значення своїх дій, свою мету, критично оцінювати свої дії у процесі перформансу, а також переосмислення та інтерпретацію соціальної дійсності з метою її трансформації. Відкритість характеризує унікальність кожного перформансу як результату взаємодії та спільної творчості перформерів та аудиторії і як наслідок, неможливість заздалегідь точно прописати сценарій дійства. Результат перформансу не може бути визначений заздалегідь, а його сценарій може виступати як теоретичний фундамент, гарантій точної реалізації якого не існує.

Відкритий характер перформансу обумовлює його креативність. Так, перформанс створює іншу реальність за допомогою творчої уяви з метою перетворення дійсності та учасників перформансу. Зрештою, останньою із розглянутих конститутивних характеристик перформансу є самопрезентація його учасників. Самопрезентація, на відміну від репрезентації та презентації, означає присутність тут і зараз учасників перформансу, їхню активність у створенні сенсів за допомогою уяви.

Виокремлені характеристики перформансу як соціального феномену можуть стати фундаментом для розгляду перформансу як форми комунікації. Перформанс може виступати у якості наративу: перформанс є потребою висловитися людини, яка не лише розповідає історії (створює наратив), але живе у цих історіях; а також він стає вихідною подією створення суспільного наративу як процесу соціокультурного конструювання фактів. Окрім того, комунікативний потенціал перформансу може виражатися у взаємному обміні думками та переживаннями у вербальній та невербальній (тілесній) формах у процесі реалізації перформансу.

Список використаних джерел

- Фишер-Лихте Э. (2004) Перформативность и событие. В: *Театроведение Германии: Система координат / Сост. Э. Фишер-Лихте, А. А. Чепуров.* СПб.: Балтийские сезоны.
- Snow P. (2010) Performing society. In: *Thesis Eleven.* 2010. Vol. 103, № 1, 78-87.

Borys I. Ostapenko,
*docent of the Department of Philosophy at
Shupyk National Medical Academy of Postgraduate Education (Kyiv city)*

BOUNDARIES OF SOCIAL CONSTRUCTION OF MAN: GENETIC MANIPULATIONS AND SPIRITUAL RISKS

Great expectations much of the society has over genetics manipulations for social construction of man rely on several falsifiable assumptions. The first is that a genome is all man. The second is that combination of genetic manipulations and social enforcement may define the new man to the social-scientific specification. The third is that the man is a function of genome and social environment while without spiritual and intellectual freedom of choice. The fourth is that with innovative information and power technologies total control over the man is feasible. The fifth is that social manipulations are comprehensive while achievable by ruling elite. The sixth is that comprehensive and complete scientific knowledge on genetics is possible. Let briefly assess the assumptions.

Assumptions that a genome is all man is successfully falsified in the academic studies of identical twins separated at birth, for example as Professor Tim Spencer discovered: “Identical twins show us that in the nature-versus-nurture debate, there is no winner. Both have their role to play in shaping who we are” (Baggini 2015). Detailed observation of the academic studies of identical twins separated at birth reveal in some cases that nurture overcome genetic heredity. Other cases demonstrate that personal efforts and performance even at worth social conditions than that of better off twin elevate the performer to the convincing social and existential success. That is not to deny well observed similarities of many twins’ life manifestations. There is much strikingly common between the twins. But the domain of similarities is rather of appearance and intrinsic features some of which do demonstrate genetically assigned constrains to dimensions of possibilities. Though constrained variability of life expression of the individual genetics go beyond academic assumptions, genomics expectations and social imaginations. The expression of both twins exact same genome lives into different individual performance, existential incarnation and social achievements. Even though freedom of expression have its genetic and social range the possibilities are beyond human comprehension.

That is to add falsification of the third assumptions that the man is a function of genome and social environment while without spiritual and intellectual freedom of choice. The mentioned studies convince in otherwise: the twins studies reveal often dominating role of intellectual and spiritual individual freedom of choice and power of efforts.

Conjecture that combination of genetic manipulations and social enforcement may define the new man to the social-scientific specification face gruesome reality of compromised man in charge. The elites' ambitions to rule, to define, to specify, to control, to enforce stumble of lack of the elites' own integrity. Being the human being the elite is as capable as compromised like human race per se. Even with all mighty power and some level of performance the elites do fail within own group surprising public of its elitist faulty tower. It is not to underestimate though not to absolutize the very efforts the elite endorse to overrule human nature, individual freedom and social diversity.

Supposition that with innovative information and power technologies total control over the man is feasible represents itself in significant and alarming ways. Technological advancement reinforced by administrative power over the information flow and human everyday life manifest itself in financial, transportation, trade, economic, academic, media and other social performances. However it is far from comprehensive. Modern society is at war for its intellectual, spiritual, academic, financial, material, media and personal freedom. But though it is at the almost complete level it is as faulty as paranoid and it is as holey as self defeating. Being of human the elite is as faulty as human. Playing god virtually impress though practically disillusionize. That is to add to falsification that the social manipulations are comprehensive while achievable by ruling elite. It is not to underestimate the efforts to construct a post human society, to redefine the essence of human being, to substitute spiritual dimension of human life with virtual surrogates and physiological feast. Though new in technological expression the challenge is an old struggle for spiritual survival within hostile environment of well masked bestiality.

Finally, the hypothesis that comprehensive and complete scientific knowledge on genetics is possible raises questions on the scientific method that should provide society with convincing academic final declaration that the knowledge is complete indeed. Physicists would deny even such objective after the XX century scientific struggle of comprehensive and final scientific picture of material world. And if complete knowledge of human being nature is neither declarable nor feasible to reach than what kind of dice we are to play on ourselves? It might be considered risk for the "others" and the researchers and the elite are beyond the reach of danger. But been human being the aforementioned groups may found themselves betrayed or yielded by the more competitive mates for the tactical and strategic profit. It happened in past.

Theses bring us to conclusion that the struggle of social construction of man using genetic manipulations require to recognize the waging war on human race, raise the awareness of dangers and declare the spiritual risks academic society and whole society should face in the coming generations. Moreover, the challenge is to

define the boundaries of social construction of man beyond which the man would be no more. Here is risks not only to lose control over the genetic manipulations but even failure to comprehend and define what is the human being proper and where intrinsic boundaries draw in. Just look at the discussion over synthetic biology (Dabrock 2009). Human being obsession with scientific and technological playground remind a child with great doing abilities while no wisdom.

Who will manage to stop the child? How society of human being will manage to prevent its own substitution with synthetic life forms while it is so interesting to try?! Are the elites not part of the very play-ground even if of superior children? The more genetic and other technologies advance the more risks and direct responsibilities human being faces. Therefore it is the academic responsibility to continue professional and socially responsible research into the livable in dignity future.

Bibliography

- Baggini, Julian (2015) Do your genes determine your entire life? In: *The Guardian*, 2015. URL: <https://www.theguardian.com/science/2015/mar/19/do-your-genes-determine-your-entire-life> (25 October 2018).
- Dabrock, Peter (2009) Playing God? Synthetic biology as a theological and ethical challenge. In: *Systems and synthetic biology*. 2009 Dec; 3(1-4): 47–54. Published online 2009 Oct 10. doi: [10.1007/s11693-009-9028-5]. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2759421/> (25 October 2018).

Ярослав Петік,
аспірант

Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (м. Київ)

ЧИ МОЖЛИВА МАТЕМАТИЧНА ТЕОРІЯ СУСПІЛЬНИХ ПРОЦЕСІВ: ПОРІВНЯННЯ ПОГЛЯДІВ А. ШЮЦА ТА М. БРАТМАНА

В своєму есе «Соціальний світ та теорія соціальної дії» А. Шюц досліджує поняття соціологічної теорії та порівнює феноменологічний та формальний підходи до проблеми. Зокрема, він вказує на загальну тенденцію соціальних та гуманітарних наук до наслідування методів природничих наук і оцінює її негативно. Навзамін він пропонує феноменологічний аналіз мотивів та цінностей акторів як соціальних особистостей (Шютц 2003).

Він аналізує і успіхи формального підходу – наводить приклад економічної науки, яка досягла значних результатів, перейшовши він аналізу

цінностей до розгляду математичних моделей економічних процесів. Але будь-яка гуманітарна наука, яка спирається виключно на формально-математичний підхід приречена на кризу. Подальших успіхів можна досягти тільки повернувшись до аналізу цінностей.

Втім, така ідея зовсім не суперечить можливості застосування формального підходу у соціології чи в будь-якій іншій гуманітарній науці. Формальна модель не має бути обов'язково чимось статичним. В будь-якому випадку вона може переглядатися та модифікуватися. І така модифікація може відбуватися відповідно до ціннісного аналізу мотивів актора.

В іншому місці А. Шюц визначає ще одну слабкість формального підходу, а саме те що будь-яка складна формальна теорія відображає тільки один аспект явищ, які вивчаються гуманітарними науками. Тут теж можна заперечити, що є можливим застосовувати різні формальні моделі на одному рівні з поверненням до ціннісного аналізу. Ціннісний аналіз в такому випадку буде слугувати метатеорією для різноманітних формальних моделей. Таким чином, все залежить від того, як ми бачимо логіку і математику (формальні системи загалом) та ту роль, яку вони можуть займати відносно гуманітарних наук.

Для того, щоб проілюструвати, як феноменологічний підхід зовсім не суперечить формальному можемо порівняти ідеї А. Шюца з ідеями сучасного філософа М. Братмана. Роботи М. Братмана справили значний вплив на сучасну аналітичну філософію дії та формальну логіку.

А. Шюц стверджує, що мотив та дію актора можна зрозуміти тільки у спільному контексті, зокрема він вважає, що велику роль відіграє намір, а сама дія є проектом який втілюється у часі (Шюц 2003).

М. Братман вводить поняття інтенції, окреме від бажань та переконань, яке пояснює перехід від них до безпосередніх дій (Bratman 1987). Аналогія між феноменологічним поняттям «проекту» А. Шюца та формалізованим поняттям, яке згодом навіть було застосоване в логіці, очевидна.

Інтенція слугує містком між бажаннями та базою переконань індивіда з однієї сторони та безпосередніми діями з іншого. В різних теоріях вона не означає безпосередньої дії одразу, може відкладатися у часі що ще більшою мірою поглиблює схожість із феноменологічним поняттям проекту.

Крім того, в теорії М. Братмана окреслюється співвідношення переконань та дій, і таким чином будується певна спрощена картина психіка, схожа на ту що пропонується у феноменологічній філософії.

Головною ідеєю тез є те що феноменологічне розуміння соціальної дійсності чи дійсності в цілому зовсім не суперечить математичному розумінню, навпаки, вони можуть дуже продуктивно співпрацювати.

Список використаних джерел

Шютц А. (2003) Социальный мир и теория социального действия В: Шютц А. *Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии*. М.: Институт фонда “Общественное мнение”, 336 с.

Bratman, Michael (1987) *Intention, Plans, and Practical Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 208 p.

Олександр Поліщук,
декан факультету мистецтв
Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії (м. Хмельницький)

ПОТЕНЦІАЛ ТЕХНІЧНИХ ЗАСОБІВ У ФОРМУВАННІ КОЛЕКТИВНОЇ ДІЇ

Соціальна взаємодія, в результаті якої зароджується колективна дія, завжди перебувала в центрі уваги дослідників, починаючи ще з часів античності. Сьогодні, з науковими відкриттями у галузі техніки, розширюються і можливості комунікації, що є однією з нових форм організації колективної дії. При цьому варто відмітити і те, що в процесі взаємодії відбувається і адаптація, про яку в свій час говорив І. Бойченко. У зв'язку з цим, технічні засоби, що опосередковують можливості організації колективної дії, виводять соціальну взаємодію та адаптацію на новий рівень. Ключову позицію у цьому аспекті відіграє мережа Інтернет та різнопланові винаходи комп'ютерних і інноваційних технологій, які розширили можливості людини.

Отже, технічні засоби, комп'ютерні мережі, що утворюються завдяки Інтернету, стали потужним засобом у формуванні колективної дії віртуальних соціальних груп і сприяють швидкій адаптації. Їх поява призвела до нових форм спілкування, що опосередковуються технічними засобами.

Новизна Інтернету як технічно-комунікаційного феномену полягає у тому, що він дає можливість кожному індивідуальному джерелу інформації – окремій особі, організації, корпорації – сформулювати повідомлення та запропонувати його необмеженій кількості потенційних одержувачів, що в свою чергу сприяє організації колективної дії соціальних груп, які на перших етапах свого життя перебувають у віртуальній площині, але не позбавлені можливості перейти у реальне буття людини. Об'єднання користувачів у мережі Інтернет призвело до створення якісно нового соціального простору, де різними способами можлива комунікація та інтеракція партнерів, які розділені простором, належать до різних соціальних середовищ та систем, але здатні вступити в стосунки у межах нової комунікативної системи, що склалася. Прикладом

цього є організація різних волонтерських рухів, флешмобів, утворення різнопланових платформ.

Інтернет і сучасна техніка у сфері комунікації є універсальним каналом організації колективної дії, створюючи можливості для спілкування у новому середовищі. Вони, на думку Дж. Фрідланда та К. Роджерсона, «цілковито змінили ландшафт колективної дії» (Friedland&Rogerson 2009). Виникнення цього феномену в інформаційному суспільстві стало, як зазначає В. Хижняк, носієм альтернативних дискурсивних практик і нових форм колективної дії (Хижняк 2014, 13-16). Це нова платформа громадської саморганізації яка переходить з одного світу (традиційного) у віртуальний і навпаки «... виникнення і зміцнення соціальних зв'язків у формах груп солідарності та партнерства, а також територіальних спільнот. Поширення і освоєння інформаційних технологій сприяє трансформації цих утворень у мережеві (віртуальні) спільноти» (Социальные сети 2013, 206). З цього можна зробити висновок, що сучасні технічні засоби та Інтернет ініціюють зміни соціальної структури суспільства, створюючи нові спільноти, об'єднані за новими ознаками. Одними із таких спільнот є ті, що утворилися мережі. Сьогодні мережа формує моделі нової форми колективної дії – віртуальної дії інформаційного впливу. Всі вони організовуються завдяки техніці та Інтернету, ґрунтуючись на солідарності, як принципу людської взаємодії, вируючи у віртуальному світі і набравши критичної маси, мають можливість перейти у реальне традиційне буття людини у вигляді «вуличної демократії», флешмобів тощо.

Отже, поява цього феномену створила чимало додаткових можливостей соціальної взаємодії. Однією із таких є аналізований нами процес організації груп та рухів у соціальних інтернет-меражах.

Використовуючи Інтернет і технічні засоби як одне із досягнень комунікації, людина перемістила свої традиційні соціальні зв'язки у віртуальний світ. У цьому світі є неважливими статус людини, не те хто вона є – об'єднання відбувається навколо ідеї, проекту чи проблеми. Це значний ресурс розвитку суспільства у якому немає перешкод для взаємодії. У зв'язку з цим поряд із позитивними моментами організації колективної дії порушується і чимало негативних – антисупільні явища. Не дивлячись на це, людина постійно звертається до цього феномену у буденному житті. Причиною постійності є бажання володіти інформацією, спілкуватися, змінювати своє буття. В реальному житті в силу тих чи інших обставин це важко зробити. Однією з таких перешкод є час і простір. Зважаючи на ці особливості, яких не вистачає у традиційному світі комунікації, людина знаходить їх в інтернет-мережі, що ж причиною утворення соціальних мереж.

В XXI ст. термін «соціальні мережі» набув особливого розповсюдження не лише в наукових колах, а й у різних соціальних структурах, інститутах

суспільства. Однак, незважаючи на таку полонізацію суспільного буття, у суспільствознавстві досі немає єдиного підходу до розуміння дефініції «соціальні мережі». Вперше термін «соціальна мережа» було сформульовано Дж. Барнесом у 1954 р. в праці «Класи і збори в норвезькому острівному приході», що увійшла до збірки «Людські стосунки». Він запропонував схематично визначити соціальну мережу, як безліч точок, з'єднаних між собою лініями, де під точками розумілися окремі індивіди і соціальні групи, а лінії позначали природу їх взаємодії (Barnes 1954, 39-59). Інші дослідники (С. Вассерман та К. Фауст) говорять про те, що «соціальна мережа» – це соціальна структура, що складається із безлічі соціальних акторів і набору діадичних зв'язків між цими суб'єктами (Wasserman 1994, 12-26), які не є можливими без технічних засобів. Це не всі концепції, які розкривають розуміння соціальних мереж, але навіть вони засвідчують форму взаємовідносин, що виникають між її учасниками. Такі взаємовідносини, за допомогою технічних засобів, перемістившись із традиційного світу у віртуальний, стали причиною утворення електронних соціальних мереж, які, для зручності, називають «соціальними мережами».

З вищезазначеного можна зробити висновок, що соціальна мережа – це безмасштабна взаємодія при допомозі технічних засобів в мережі Інтернет вузлів, які утворюють соціальні актори, а ребра продукуються діадичною комунікацією між ними. Іншими словами – це соціальна структура, що складається з груп вузлів, якими є соціальні об'єкти і зв'язки між ними. Тобто соціальна мережа, наголошує Є. Патаракін, є платформою, на базі якої учасники можуть встановлювати відносини один з одним (Патаракин 2013). Отже, це дає підстави стверджувати, що соціальна мережа є частиною від цілого й сприяє взаємодії індивідів та утворенню колективної дії соціальних груп і рухів.

На думку фінансового аналітика Дж. Шуров'єскі, людина стрімко копіює свій світ, переносячи його у віртуальну реальність з усіма властивими йому культурними, соціально-економічними та політичними складниками (Шуровьески 2007). При цьому віртуальний світ дедалі більше впливає на світ традиційний. У цій ситуації аналітик акцентує увагу на тому, що феномен децентралізації, який ми спостерігаємо у формуванні флешмобів, дає додаткові можливості «розумним натовпам»: колективна дія такого натовпу є більш ефективною, ніж нав'язане із центру. Це підтверджується багатьма дослідниками, які наголошують на важливості мереж соціальних зв'язків, що дозволяють людям встановлювати контакти і взаємно координувати дії, обходячись без керівництва. Тобто стрімкий розвиток технічних засобів та Інтернету (в певному сенсі це найбільш наочна децентралізована система у світі) і взаємодіючих технологій, таких як спеціальний робочий обмін файлами, виразно продемонстрували можливості децентралізації (економічні, організаційні та інші).

Враховуючи особливості інформаційного суспільства і те, що Інтернет та технічні засоби сьогодні стали частиною життя людини, ми можемо стверджувати, що такий вид комунікації активізує колективну дію соціальних груп і рухів, спрямовану на зміну природи, суспільства, самого себе не лише певного регіону, а в межах континенту і Землі. Ця ситуація підносить колективну дію і сприяє якомога швидшому досягненню поставленої мети через залучення соціального ресурсу в межах Землі.

Таким чином, мережа, як новий засіб організації колективної дії і адаптації, яка виникла внаслідок розвитку комунікаційних технологій та Інтернету, на думку деяких дослідників, претендує сьогодні на те, щоб стати головним організаційним дизайном глобального майбутнього, оскільки має ряд переваг над ієрархічними структурами. Наприклад, зазначають, що мережі чутливі до змін зовнішніх умов і адаптивні з огляду на те, що комунікаційні технології дають змогу реагувати не зволікаючи у разі появи нових небезпек чи нових можливостей; інноваційні та високоефективні, оскільки вільний характер співробітництва знімає навантаження організаційної культури, підтримуване менеджментом традиційного типу, а низький поріг входу/виходу забезпечує додаткові можливості для залучення в мережеві проекти нових учасників і нових ресурсів, створює умови перетину різноманітних мереж та їхнього необмеженого розширення.

Список використаних джерел

- Патаракин Е. Д. (2013) Педагогический дизайн социальной сети Scratch. В: *Образовательные технологии и общество (Educationai Technology & Society)*. 2013. Том 16. № 2, 505-528.
- Социальные сети и виртуальные сетевые сообщества: Сб. науч. тр. (2013) / РАН. ИНИОН. Отв. ред. Верченков Л. Н. Эфременко Д. В. Тищенко В. И. Москва, 360 с.
- Хижняк О. В. (2014) Колективні соціальні дії суспільно-владних відносин: нові виклики. У: *Міжнародний науковий форум: соціологія, психологія, педагогіка та менеджмент*. 2014. Випуск 16, 16-13.
- Шуровьески Дж. (2007) *Мудрость толпы*. Почему вместе мы умнее, чем поодиночке, и как коллективный разум формирует бизнес, экономику, общество и государство. /пер. с англ. Москва: ООО «И. Д. Вильямс», 304 с.
- Barnes J. (1954) Class committees in a Norwegian Island Parish. In: *Human Relations*. 1954. № 7, 39-59.
- Friedland J., Rogerson K. (2009) How Political and Social Movements Form on the Internet and How They Change Over Time. Literature Reviews prepared for the Internet Radicalization Workshop. Research Triangle Park, North Carolina: Institute for Homeland Security Solutions, 2009, available at:

<https://sites.duke.edu/ihss/files/2011/12/IRW-Literature-Reviews-Political-and-Social-Movements.pdf> (дата звернення 26.10.2018 року).

Wasserman S. (1994) *Social Network Analysis in the Social and Behavioral Sciences. Social Network Analysis : Methods and Applications*. New York: Cambridge University Press, 12-26.

Олена Яковлева,
ректор
Київського інституту бізнесу і технологій (м. Київ)

БАГАТОМОВНІСТЬ ЯК ІНСТИТУЦІЙНИЙ ЧИННИК ЗДОБУТТЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Нагальним завданням є осмислити засади утвердження національної ідентичності українських громадян як у співвідношенні української культури з іншими національними та етнічними культурами, так і у внутрішньому культурному багатстві і розмаїтості самої української культури. Наочність ситуації зазначеного культурного розмаїття потребує його ціннісної концептуалізації, яка може здійснюватися багатьма шляхами, про що свідчить світовий досвід філософського дослідження аналогічних ситуацій у інших, передусім розвинених європейських країнах. Системні підстави для утвердження національної ідентичності за умов полікультурності сучасного українського суспільства можна виявити на засадах широкого порівняльного аналізу наявних концепцій такого утвердження та філософського узагальнення результатів цього аналізу (Яковлева 2015). Серед таких концепцій явно вирізняються інституційні. Ми хотіли би привернути увагу до такої специфічної соціальної інституції, як багатомовність. Але спочатку слід з'ясувати, чому вона набула такої актуальності.

Національна ідентичність може бути успішно віднайдена і утверджена сьогодні лише за умови чіткої орієнтації та вмонтування у глобальний політичний, економічний і культурний простір. Глобалізація невпізнано змінила світ за останнє століття. Але нові зміни, які очікують на нас у найближчі роки, навіть важко собі уявити. Вже не наші діти, а ми самі – або станемо іншими, або ж залишимося маргіналами нового суспільства.

Одним із тих, хто зумів зазирнути за горизонт, є професор К'ел Нордстрем та Йонас Рідерстрале. Широко відомою у світі стала їхня книга «Бізнес у стилі фанк. Капітал танцює під дудку таланту» (Nordström & Ridderstråle 1999). Ті, хто чув їхні судження раніше, знають, що багато з їх роздумів виявляються пророчими. *Про урбанізацію*. Ми знаходимося на початку найшвидшої

урбанізації в людській історії. До 2050 року замість сьогоднішніх 220 країн світу, буде 600 міст, в яких буде жити 80-85% населення планети. *Про капіталізм*. Ми знаходимося на порозі капіталізму версії 4.0, ми тільки намагаємо шляху, але, так чи інакше, капіталізм охоплює практично всі країни світу, і хоч він відрізняється в різних країнах, це як різні діалекти однієї мови – отже, ми повинні розуміти один одного, і вміти домовлятися. *Про технології*. Технології сьогодні керують усім: бізнесом, урядами, Ватиканом, системою цінностей. Технології = знання. Знання – більш дружнє поняття. *Експоненціальне зростання* – це нова парадигма, в якій ми повинні навчитися жити. Знання зростають по експоненті, тобто не стільки збільшуються за обсягом, скільки ускладнюються на кілька порядків за кожного разу все коротший час. Це важко сприймається нашою свідомістю. Свідомість «звикла» до лінійного росту (Nordström & Ridderstråle 1999).

Які завдання постають перед менеджером за таких умов? Стрімкі зміни у суспільстві і передусім у сфері економіки потребують спеціальних зусиль кожної людини щодо адаптації до них. Однак, далеко не кожен здатен бути менеджером стрімких змін – навіть для самого себе. Це формує потребу для кожної людини – і не у сфері економіки, а буквально в усіх аспектах суспільного життя – у наявності рішень, які може кожному запропонувати фахівець з управління стрімкими суспільними змінами. Таким має бути нині кожен менеджер, який розраховує на успіх.

Принциповий елемент європейської доктрини нової багатомовності – повне й безумовне зняття з порядку дня будь-яке обговорення, яке могло б бути інтерпретоване як зневага до рідної мови або применшення її значення. Мова йде не про заміну рідної мови шляхом відмови від неї на користь іншої або інших мов, а про доповнення комунікативного потенціалу, що його відкриває перед мовною особистістю її рідна мова, за рахунок можливостей інших мов, залучених у процесі освіти та/або життєдіяльності. Особливістю європейської мовної політики та практики слід вважати націленість на безконфліктність тієї моделі багатомовності, яка пропонується для впровадження в життя на території всього Європейського Союзу. Як відомо, феномен багатомовності може передбачати як безконфліктну, так і конфліктну парадигму. У першому випадку акцент робиться на суперництві мов, котрі беруть участь у формуванні багатомовного режиму мовних практик, а багатомовність розглядається, насамперед, як психологічний і/або соціокультурний тягар для окремої мовної особистості, колективу, мовної общини, суспільства. В другому перевага надається взаємодії різних мов, заснованій на суспільно-політичній толерантності, діалозі, співпраці, а також на позитивно-конструктивному сприйнятті багатомовності й її наслідків мовцями й їхніми групами. «Чиста», стовідсоткова безконфліктність у галузі міжмовних відносин та у різних моделях багатомовності у сучасному світі можлива хіба що

у теорії, проте аж ніяк ні в практичному житті. Досягнення відносно високого ступеню безконфліктності, якщо й можливе у ближчій перспективі в тому чи іншому мовному середовищі – національному або наднаціональному, – то неодмінно за умови максимально можливої деполітизації мовної сфери, а також категоричної відмови від привнесення до неї негативних історичних та/або історико-культурних конотацій. Осмислений у такий спосіб європейський контекст мав би спонукати чинники, задіяні у формуванні й реалізації державної мовної політики та у практичному застосуванні колективних й індивідуальних мовних практик в Україні, до внесення певних корективів до того набору задумів і заходів, який розглядається як єдино можливий і правильний в умовах інтенсивної трансформації державно-політичної, соціально-економічної, гуманітарної системи, здійснюваної на засадах відновленої національної державності (Яковлева 2017, 247).

Таким чином, шлях до успішного включення у глобальні структури для України варто шукати за допомогою такої інституції як багатомовність, а найбільш ефективною версією видається напрацьована у ЄС правова, політична, освітня та загалом культурна інституційна база забезпечення режиму багатомовності. А успішне відстоювання своїх інтересів у глобальному просторі підтверджує нове виправдання національної ідентичності. Крім того, багатомовність постає як інститут утвердження поліетнічної основи сучасної національної ідентичності – зі збереженням особливого статусу державної мови.

Список використаних джерел

- Яковлева О.В. (2017) Регіональний та європейський освітні контексти трансформації українського національного мовного простору В: *Гілея*. 2017. Вип. 116, 243-247.
- Яковлева О. В. (2015) *У лабіринтах багатомовності*. Багатомовність українського суспільства як регулятивний фактор освіти і виховання в системі ВНЗ у контексті світового досвіду: монографія [уточнене і доповнене видання]. К.: Видавництво KiM, 250 с.
- Nordström, Kjell A., Ridderstråle, Jonas. (1999) *Funky Business: Talent Makes Capital Dance*. Bookhouse Publishing, 256 p.

ЗМІСТ

Анатолій Єрмоленко. Соціальне конструювання vs комунікативне порозуміння у реформуванні суспільства	3
Микола Тур. Історична пам'ять в лабіринтах легітимації	7
Анжела Бойко. Концепт творення життя: соціальні смисли	11
Павло Кутуєв, Дарья Макаренко, Олексій Северинчик. Держава, що сприяє розвитку: вчорашня історія чи елемент модерного соціуму?	13
Віктор Зінченко. Соціальна утопія як форма соціального пізнання та традиції Просвітництва і практики стійкого суспільного розвитку	19
Світлана Пустовіт. Роль індивідуального міфу пацієнта в сучасних уявленнях про здоров'я	24
Михайло Бойченко. Соціальне конструювання: системні рамки і соціальне програмування як альтернатива і базис соціально-конструктивним діям суб'єкта	30
Анастасія Аветисян. Переосмислення поняття інтенційності в естетиці Мікеля Дюфрена	37
В'ячеслав Артюх. Про тлумачення категорій історичного матеріалізму Володимиром Юринцем	39
Ганна Бесєдіна. Освіта як соціальна практика	43
Бойченко Наталія Михайлівна. «Конструювання» людини: принцип перестороги у соціальній біоетиці	47
Віталій Брижнік. Діалектика соціальної ідеології та громадської думки як одна з тем соціально-філософських творів Теодора Адорно	51
Златислав Дубняк. Машинна техніка і модерна темпоральність	55
Олена Жигилевич. Дуальна освіта як прагматична реконструкція виробничої практики у навчанні	57
Наталія Коваленко. Спільносвіт природи та людини в контексті соціальної біоетики	60
Оксана Кожем'якіна. Синергійні ефекти культури довіри	62
Ольга Кушнір. Соціальні цінності як основа соціальних суджень	66
Марія Лігус. Перформанс як рефлексійний акт самопрезентації	69
Borys I. Ostapenko. Boundaries of Social Construction of Man: Genetic Manipulations and Spiritual Risks	72
Ярослав Петік. Чи можлива математична теорія суспільних процесів: порівняння поглядів А. Шюца та М. Братмана	74
Олександр Поліщук. Потенціал технічних засобів у формуванні колективної дії	76
Олена Яковлева. Багатомовність як інституційний чинник здобуття національної ідентичності	80

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**Читання пам'яті Івана Бойченка – 2018.
Людина. Історія. Господарство**

**Всеукраїнський круглий стіл
(26 жовтня 2018 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

В авторській редакції.

Підп. до друку 17.12.2018 р. Формат 60x84 1/16. Папір офс. Друк офс.
Умов.-друк арк. 4,88. Обл.-вид. арк. 5,21. Тираж 300 пр. Зам. № 1.

Видавництво та друк – ТОВ “Видавництво “Знання України”.
03150, м. Київ-150, вул. Велика Васильківська (Червоноармійська),
57/3, к.314. Тел. 287-41-45, 287-30-97.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК №217 від 11.10.2000 р.