

гарантій використання продуктів творчої праці як для суспільства, так і для самих творців. Наслідок відомий - десятки тисяч інтелектуалів і творчих людей покинули країну і продовжують її покидати. А про те, що саме вони складають "сіль землі", свідчить досить швидко надання їм громадянства у правових державах. Отже, "втікачі" є воістину громадянами, але у своїй вітчизні такого духовного статусу не мають. А та легкість, з якою держава їх відпускає і з якою постійно спрощує надання свого громадянства вихідцям із "близького" (? - кому і для кого) зарубіжжя, просто вражає необізнаністю найперше держслужбовцями і обраними до Верховної Ради за образом і подобою народу народними депутатами, щодо суті понять "громадянин", "громадянське суспільство", "правова держава".

Очевидно, що "право знати свої права і обов'язки" не підкріплене обов'язком розуміти їх зміст і вміти їх виконувати. Тож справді потрібно надавати кожному "правову допомогу", аби населення було в змозі утвердити в суспільстві систему правовідносин, без якої воно виглядає хаотичним і небезпечним. Його не сприймають як мешканці країни (? - вони ж ніколи ні в чому не були винними, бо на все була воля Бога, царя, партії, держави), так і цивілізовані держави - вони бояться країн з "перехідним" суспільством, члени якого не знають, куди вони "переходять". Не знає цього й держава, інакше вона б "кожному громадянину" подарувала в довічне й безкоштовне користування текст Конституції, а православна церква не продавала прихожанам Біблію, а, як це роблять протестанти, дарувала...

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – М., 1959. – Т.IV
2. Древнегреческая философия. – М., 1972. – Т.1

**КОРЖЕНКО В.В.**

#### **САМОВИЗНАЧЕННЯ ФІЛОСОФІЇ: АКТУАЛІЗАЦІЯ ЗАПИТУЮЧОГО РОЗУМУ**

Сучасний стан світової філософської думки вимагає від дослідника певної визначеності щодо власного розуміння філософії та філософствування, інакше втрачається можливість комунікації відносно помисленого. У цьому зв'язку менше проблем із західною філософією, оскільки вона, *по-перше*, відверто ідентифікує себе з наявними напрямками та школами, *по-друге*, надійно утримується у конкретному соціокультурному просторі, будучи його невід'ємним елементом, *по-третє*, прагне до абсолютної практичності (на основі широкого спектру відкритої, доступної суспільної інформації) і таким чином набуває дійсної цінності.

Інша справа із "пострадянською" філософією, яка ще не пододала своєї розгубленості, втратила власні орієнтири стосовно усвідомлення суспільного буття, набула нових негативних ознак "відсебеньок" (власно вигаданого) відносно осмислення нагальних людських проблем, частково втратила зв'язок з власною та світовою філософською традицією, тобто порушила зв'язок часів стосовно філософської культури та філософствування.


Первинна актуальна інформація про реальний стан суспільних справ, трансформаційних зрушень, економічних змін, політичних рухів, взагалі про наявне суспільне буття залишається закритою для звичайних громадян, прерогативою або монополією окремих політичних діячів (до того ж, не найкращих і не маючих найкращих намірів), відтак філософія принципово не може стати "практичною", затребуваною, не може виникнути навіть натяку щодо запиту на філософське помислення складних суспільних процесів. "Четверта влада" – так звані "незалежні" засоби масової інформації – більшою своєю частиною перетворюється у "вбивцю на замовлення", заливаючи "порнухою"

неугодних громадян чи обшукуючи та знищуючи небажану суспільну думку (“гроші не пахнуть”).

У філософських публікаціях прото- та посткомуністичного періоду, *по-перше*, знову і знову “оживають” пусті розмови з приводу філософії як науки (К. Любутін, Л. Мікешина, О. Нікіфоров, Д. Пивоваров і ін.), бо в іпостасі “науки про найбільш загальні закони розвитку...” вона справді не може второпати конкретну суперечливу дійсність трансформаційного суспільства (політично коментується одне, мається на увазі друге, а реалізується в суспільному бутті третє), *по-друге*, піддається сумніву дієвість діалектики як логіки мислення, запроваджуються активні пошуки її нових форм або іншої інтерпретації (В. Ахундов та ін.), *по-третє*, поширюються агностичні тенденції стосовно пізнання соціального буття, людської екзистенції, пропонуються не завжди прийнятні уявлення щодо соціальної істини (Д. Дубровський, І. Касавін, В. Колеватов та ін.), *по-четверте*, спостерігаються не коректні (принаймні не своєчасні) прагнення щодо творення єдиної науки про людину (В. Готт, Г. Ключаров, І. Фролов та ін.), адже спроби творення єдиної науки про природу, як відомо, зазнали невдачі. Проблема буття філософії посилюється її нездатністю позитивно ідентифікувати себе як навчальну дисципліну (П. Алексєєв, І. Ватин, Є. Волчек, В. Горбачов, В. Калашников, М. Росенко та ін.).

Наведені приклади можуть спонукати “безталанного” читача відмовитись від послуг філософії. Чи здатна насправді філософія помислити актуальні людські проблеми? Спробуємо коротко відповісти на це питання з погляду на попередньо проведений аналіз [див.: 5, 5 – 6, 13, 15 – 27 та 186 – 187].

Можна зустріти чимало спроб об’явити про “смерть” філософії. Причому, спокуса побачити її “смерть” приваблює мислителів в усі часи, включаючи і посткласичну добу [див.: 6]. Суттєвою проблемою сучасної філософії стає, на наш погляд, проблема її **практичності**. Легко помічається тенденція того, що вся посткласична філософія (позитивізм, “філософія життя”, екзистенціалізм, феноменологія, герменевтика, філософія марксизму тощо) своєрідно започатковує право на практичність та по-своєму домагається визнання власної практичності.

Чимало сучасних мислителів, посилаючись на Арістотеля, наголошують на можливості “метафізики” виключно після “фізики” (науки в сучасному розумінні). На їхню думку, метафізика є необхідною лише для осмислення “матерій”, які лежать за порогом фізичного світу, тобто після вирішення чисто фізичних проблем (саме так вважається за доцільне звернення до суджень про смисл і природу Всесвіту, місце і роль людини у світі тощо) [див.: 7, 164]. За такої світоглядної парадигми, на наш погляд, “відкривається простір” для розквіту позитивізму з усіма різновидностями нео-, пост- тощо, взагалі “практичної філософії” як методології науки, “філософії життя”, філософії техніки, філософії природознавства і т. ін. Разом з тим, унеможлиблюється здійснення соціальної філософії і філософствування, скажімо, в стилі Г. Гегеля, оскільки гегелівська філософія “хорошо прикладає слово до слова,  аргументує свої висновки М.М. Трубніков, – а не думку до діла” [4, 431].

Ще більш недоречним, з нашої точки зору, є звинувачення на адресу філософії-метафізики в нездатності “помітити” прості реальності суспільного життя. Немає сенсу піддаватися беззмстовній умоглядності, повчає читача відомий сучасний французький соціолог Жак Еллюль. Треба лише “...озирнутися довкола себе й констатувати певні очевидності, які випадають з поля зору надто розумних філософів” [див.: 8, 34-35]. Контраргументи щодо цього напрошуються самі собою. По-перше, справжня філософія-метафізика (приклад Гегеля) ніколи не залишає осторонь ні реальних суспільних фактів, ні суттєвих наукових досягнень. По-друге, ніхто й ніколи не може беззаперечно довіряти (як свідчать суспільна практика та соціальне пізнання) в досталі посіяним “очевидностям”, що постійно маячать перед людським взором. Можна наполягати на тому, що лише “справжньому помисленню” (М. Гайдеггер) стає доступною істина, відтак, зацікавленим

особам чи спільнотам в обмані громадськості не варто розраховувати на підтримку “занадто розумних філософів”.

Певний інтерес становлять і інші звинувачення на адресу “спекулятивної метафізики”, зокрема, виокремлюються такі її “негативні характеристики”:

- безперспективність метафізики, адже всі сучасні різновиди метафізичних систем, як вважається, у дійсності є модифікаціями поглядів Платона і Арістотеля [див.: 7, 196];

- заплутування метафізикою (в якості аргументу пропонуються окремі думки Д. Юма) актуальних життєвих проблем, що у дійсності нібито є простими, прозорими, зрозумілими [див.: там же, с. 221 – 229];

- ілюзорність, “бездосвідність” метафізики (“доказується” на прикладі філософії І. Канта), відтак, її неспроможність, нежиттєздатність [див.: 7, 230 – 236];

- неможливість для пересічного людського “Я” зрозуміти сутність метафізичного обґрунтування (логіку філософського мислення), усвідомити, на що можуть бути схожими правильні метафізичні відповіді [див.: 7, 221, 222];

- з одного боку, очікування від біології, психології, фізики нових переконливих пояснень щодо сутності людини і людського (редукціонізм) [див.: 7, 216 – 217], з іншого – повне заперечення стосовно поширення наслідків природничо-наукових знань на вивчення поведінки людини [див.: 7, 221 – 229].

Спостерігається також прагнення підмінити метафізичне знання науковим, “створити” філософський реалізм без субстанції та “абстрактних” метафізичних понять.

Не будемо докладно спростовувати зазначені “вади” філософії. Для того, щоб зрозуміти безпідставність перелічених претензій, звернемося до аналізу іншого. Неважко помітити, що термін “метафізичний” не є синонімом слів “нереальний” або “уявний” – саме на протилежному наголошують деякі фахівці [див.: 7, 164]. Визначення філософії метафізикою, перш за все, означає, згідно з Арістотелем, ще й представлення її “знанням заради знання”. Інакше кажучи, у Арістотеля йдеться про філософію (метафізику) як про знання (мудрість), що може задовольняти звичайну (природну) людську “чомучість” (активне, творче прагнення до пізнання світу). У зв’язку з цим, не можна обійти увагою питання щодо можливості збереження “недоторканої” чарівності античної “чомучості” в нових історичних умовах, адже ще в епоху Просвітництва людина, як відомо, вийшла із “юнацького віку” (втратила іманентну дитячу “чомучість”) й стала володарем свого власного розуму (І. Кант).

“Механістична картина світу” чи механістична філософська парадигма, що утверджується в суспільній свідомості з Новим часом і домінує аж до початку ХХ століття, врешті-решт негативно впливає на “чомучість” і людини, і людства, бо закони механіки пов’язуються її творцем (І.Ньютон) з “діючими” причинами (“сила діє”, “сили протидіють” і т. ін.). У такий спосіб описання “механістичного світу” передбачає відповідь на питання “як?”, а не “чому?”. “Чому?” поступово відходить на задній план, нібито втрачає актуальність.

До цього треба додати і безумовний авторитет класичної механіки, зусиллями якої технічний прогрес став набувати реальних, видимих рис (використання знання для покращання власного добробуту людини).

Щоправда *допитливому розуму* траплялося (всупереч зазначеному) знаходити і високу оцінку в тогочасній суспільній свідомості, оскільки наявне буття раз у раз вимагало від нього конкретного пояснення: “як?”, “для чого?” та “чому?”. Стає зрозумілим, що декартівське “*cogito ergo sum*” може бути доповненим “мислю самого себе”, тобто “творю себе сам” (І. Фіхте).

З урахуванням цього можна наполягати, що цінність “знання заради знання” (безтурботна “чомучість” людини) ніколи не втрачається повністю. Образно і влучно додає нам аргументації І. Кант. “Дві речі, – пише він, – наповнюють душу завжди новим і усе

більш сильним здивуванням і благоговінням, чим частіше і впродовж більшого часу ми обмірковуємо їх, – це *зоряне небо наді мною і моральний закон в мені...* Перший погляд на нескінченну множину світів начебто знищує моє значення як тваринної істоти, яка знову має віддати планеті (лише точці у всесвіті) ту матерію, із якої вона виникла, після того як ця матерія короткий час невідомо яким чином була наділена життєвою силою. Другий, навпаки, нескінченно підносить мою цінність як мислячої істоти завдяки моїй особистості, в якій моральний закон відкриває мені життя, незалежно від тваринної природи...” [3, т. 4, ч. 1, 499 – 500]. Кант без усякого сумніву вважає, що чуттєво-споглядальний та дискурсивний розсудок має надію не втратити безслідно первинну природну дитячу “чомучість”, відтак, може певним чином зберегти запит на “знання заради знання” та “спекулятивну метафізику”.

Нічого дивного немає в тому, що “в нашому світі, де дано усе, але ніхто нічого не пояснює, плідність моральної цінності чи метафізичної системи є безглуздим поняттям” (А. Камю) [2, 140]. Проте з’ясовується досить несподівана для сучасного розвинутого суспільства тенденція, від якої віє абсурдом: перешкодою свободній людській творчості, що виявляє себе в звичайній “чомучості”, в природному становленні людського “Я”, стає закріплена правом свобода людини. За подібних передумов, на наш погляд, зберігає перспективи розрахунок на відродження духу *раціоналізму*, культу Розуму, можливо, іншими народами і з іншим обґрунтуванням відповідно до конкретних суспільних задач, оскільки “...присипляючі нас істини відступають, як тільки ми розпізнаємо їх” [2, 126]. Принаймні одне судження, як підсумок історичного буття суспільства не викликає заперечення: “Відсутність *розуму* передбачає лише *силу* (курсивом виділено нами. – В.К.), панів і рабів, доки розум не переможе” [2, 317].

Як же “розбудити” розум? Як зробити його сприйнятливим до “чомучості”, а не потураючим “голому” прагматизму?

Відповіді на ці питання приховуються, на нашу думку, в природі філософського або “спекулятивно-метафізичного” мислення (згадаймо Сову Мінерви Г. Гегеля [див.: 1, т. 7, 17 – 18]). Досить образно на них відповідає і Б. Рассел: “Чому динозаври вимерли, – пише він в одному із своїх есе, – невідомо, але припускають, що вони майже не мали мозку... (були абсолютно нетямущими. – В.К.)” [4, 423].

Однак, полишивши емоції, слід акцентувати на очевидності проблеми пізнання людиною світу власного життя [див.: 5, 172, 182, 234 – 235]. Зрештою, для окремих народів ця проблема особливо актуалізується на рубежі третього тисячоліття. Звикнувши до характеристик істини як об’єктивної, відносної, абсолютної, конкретної (мова йде про одну і ту ж істину, про знання, що стосується одного і того ж явища), мислителі запроваджують так званий “епістемний”, науковий або *натурфілософський* підхід до істини, що цілком відповідає і є ефективним для пізнання природних, а не соціальних явищ. Навпаки, для “пізнання самої себе” людина має здійснювати, на наш погляд, інший підхід, що відповідав би сутності соціального пізнання, тобто “софійний” або власне філософський підхід [див.: 5, 25 – 26, 64 – 65, 234 – 235].

Можна погодитись з тим, що в історії дійсно неможливе передбачення (Р. Арон, П. Сорокін) і очевидним є заперечення єдності історичного процесу (А. Тойнбі), але тільки тоді і лише тоді, коли в культурі суспільних відносин та соціальному пізнанні панує так званий “здоровий глузд” (розсудок) “природної людини” [див.: 5, 37–38, 234], тобто є характерними “ліноші” до помислення або якісь інші причини, які підтримують та концервують нездатність до помислення ще не мислимого (до справжнього філософствування) [див.: 5, 15 – 16, 21, 23, 233].

У зв’язку із зазначеним, можна зважитись на висновок, що сучасна філософія, як і класична філософія в минулому, ще не стала володарською своєї власної історичної долі, не стала власне **соціальною філософією**.

Філософське осмислення реальних суспільних процесів потребує, на наш погляд, задоволення певних передумов, зокрема:

- щоб суспільне явище, сутність якого вивчається, розглядалось в контексті розвитку суспільного цілого, суспільного прогресу в цілому;
- щоб суспільні цілі, до яких має відношення згадане суспільне явище, виводились із об'єктивних тенденцій розвитку суспільства і історичних тенденцій субальтернації суспільного життя;
- щоб у смисл суспільного явища, яке потребує зусилля для осмислення, вкладалося усе ціле сучасної соціальної філософії;
- щоб дане суспільне явище розглядалося в контексті практично-перетворюючої діяльності людини, тобто зі зміною людським "Я" свого власного способу життя.

Підсумовуючи висловлене, можна наполягати на тому, що спекулятивна філософія (за Гегелем, метафізика), як непрактична, з точки зору розсудкового мислення чи здорового глузду, була б повністю забутою, поступившись дорогою натурфілософії, якби не одна суттєва "заковика". Поступово виявляється, що ні наука в її класичному розумінні, ні натурфілософія з її практицизмом принципово не здатні вирішувати проблему *буття-людини-у-світі*.

Відтак, філософія не лише здатна, а і повинна розглядатись в своїй сутності як неспокій, здатність людського духу "бити на сполох" на теренах відчужуючого буття, як занепокоєння людського "Я" щодо здійснення власної долі в людських умовах існування. Справжня філософія так чи інакше тяжіє до соціальної проблематики, поступово отримує статус *соціальної* філософії. Основною її специфічною особливістю стає наявність напруги помислення, тобто здійснення філософствування, коли виявляється очевидною "прірва" між конкретним світом (явищами людського буття) і мисленням. Соціальна філософія, за своєю сутністю, здатна набувати якісно нових форм, коли звертається до усвідомлення окремих проблем життєдіяльності людини. Вона видає себе через філософію людини, філософію суспільства, політичну філософію, філософію виховання, філософію права, філософію державного управління та ін., тобто актуалізує суто людське, оскільки без людини усе у світі втрачає сенс.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Гегель Г.В.Ф. Сочинения: В 14-ти т. – М. – Л., 1929 – 1959.
2. Камю А. Миф о Сизифе; Бунтарь / Пер. с фр. О.И. Скуратович. – Мн.: ООО "Попурри", 1998. – 544 с.
3. Кант И. Сочинения: В 6-ти т. / Под общ. ред. В.Ф. Асмуса и др. – М.: Мысль, 1963 – 1966.
4. Квинтэссенция: Философский альманах / Сост. В.И. Мудрагей, В.И. Усанов. – М.: Политиздат, 1990. – 447 с.
5. Корженко В.В. Філософія виховання: зміна орієнтацій. Монографія. – К.: Вид-во УАДУ, 1998. – 304 с.
6. Після філософії: кінець чи трансформація?: Пер. з англ. / Упоряд.: К. Байнес та ін. – К.: Четверта хвиля, 2000. – 432 с.
7. Поупкин Р., Стролл А. Философия. Вводный курс: Учебник / Под общ. ред. И.Н.Сиренко. – М.: Серебряные нити, 1998. – 512 с.
8. Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія: Навчальний посібник / Упоряд. В. Лях. – К.: Либідь, 1996. – 384 с.

*ДМИТРИЄНКО Ю.М.*

#### СОЦІАЛЬНА АКТИВНІСТЬ ПРАВОСВІДОМОСТІ

Розглядаючи останні дослідження актуальних проблем і завдань національного (духовного) правотворення, нагадаємо, що приблизно з середини ХХ ст., особливо інтенсивно на зарубіжному терені, складається усталена теоретична тенденція інтенсивного вивчення суспільних і соціально-правових процесів, їх динаміки, ураховуючи їх інформаційно-комунікативну основу, зокрема синергетичну щільність і активність у правовому і законодавчому полі певного соціуму. Це визначає нову модель синергетичного