Герасименко М.

ІДЕЯ ТА ЇЇ ВТІЛЕННЯ: ФЕНОМЕНОЛОГІЯ НЕСПІВПАДІННЯ

Ідея як віддзеркалення світоглядних ідеалів апріорі не може співпадати зі своєю реалізацією у практичній сфері. Її співвідношення з реаліями дійсності нагадує співвідношення вічного двигуна та двигунів реальних. Але залишається відкритим питання щодо каузальності відмінностей ідей та їх втілення на рівні суспільної практики, факторів і чинників, які визначають величину відмінностей між потенціалом ідеї та її реалізованим сегментом.

Ключові слова: ідея, соціокультурна сфера, детермінанти, змістовні та формальні аспекти, причинно-наслідкові зв'язки, семантичний рівень, світоглядні орієнтири.

Адекватне й ефективне застосування будь-якого концепту нерозривно пов'язане з осмисленням його ідеї. Власне, сам термін «ідея» (з грец. «вигляд, образ начало») у філософії позначає форму духовно-пізнавального відображення закономірних зв'язків і відношень зовнішнього світу, спрямовану на його перетворення [9, *222*]. Особливістю ідеї є її здатність виявляти найбільш суттєві, визначальні риси об'єктивних процесів і явищ, створювати цілісний, еталонний образ предмета у пізнанні та творчості. Ідея відображає уявлення про ідеальну форму й зміст явищ і тенденцій, віддзеркалює загальне уявлення про предмет розгляду, визначає його зміст і сутність, основні принципи і місію, підкреслює його роль і місце в розвитку продуктивних сил суспільства.

Тому мета статті – виявити шляхом феноменологічного аналізу неспівпадання філософської категорії ідеї та її втілення.

Можна цілком погодитися з тезою, відповідно до якої «ідея – це універсальна форма, яка характеризує практику, спекулятивний дискурс і науковий пошук. На відміну від неї принцип не характерний для практичного інтелекту і діє здебільшого у сфері теоретичної думки. Основна своєрідність принципу (лат. – principium – основа) зводиться до того, що він конституюється в якості початкового засновку, на якому будується решта змісту концептуальної системи. Це положення робить принцип такою когніцією, яка позбавлена логічного обґрунтування у вигляді виведення з чого-небудь. Вкоріненість принципів античної геометрії розумною вірою виразилася в тому, що вчені називали їх аксіомами і постулатами. Втім, як і будь-який принцип, вони містили специфічну

раціональність. Принцип будується у вигляді чіткого судження і отримує виразне формулювання. Відтак, принцип підлягає суду розуму з точки зору законів логіки і правил граматики. Крім того, якщо у своїй теоретичній системі принцип закритий для критичної оцінки, то по відношенню до інших теорій він відкритий» [12].

Однією з форм теорії, її проблемно-спонукальним засновком, першоосновою та інтенцією є ідеал, а «її змістом постає деякий елемент узагальненої інформації. Це може бути емпіричне уявлення, наукове поняття, закон науки, художній образ, філософська категорія тощо. Ч. Пірс підкреслював таку ознаку ідеї, як її ясність. Тут мається на увазі змістовний аспект: неясність того, про що говорить ідея, різко знижує її шанси стати плідним початком. Когнітивний зміст ідеї повинен бути виразним і осмисленим резюме попередньо проведеного дослідження» [12].

Як аргументовано доводить В. Юлов, «ідея апріорі покликана виконувати функцію інструмента розв’язання тих чи інших теоретико-праксеологічних проблем. У науці доволі часто практикується своєрідний розподіл праці. Одні вчені виробляють загальні твердження (відображально-істиннісний аспект), інші прагнуть «отримати користь з принципу» (П. Ферма), тобто перетворюють їх на ефективні знаряддя (активна функція). Якщо Г. Лоренц отримав поняття локального (місцевого) часу, нові перетворення координат і ввів їх в електродинаміку, то плідні висновки з них продукував А. Ейнштейн. Ось чому «значення наукової ідеї часто полягає не в істинності її змісту, а в її цінності» (М. Планк). Дж. Дьюї влучно підмітив головну трудність такого процесу – на знаннях немає ярлика, який би вказував: «користуйтеся мною в такій-то ситуації». Мислителю залишається лише здогадуватися і з великим ризиком помилки вибирати якийсь фрагмент, оцінивши його в якості можливої і успішної ідеї. Народження ідеї завжди передбачає якусь форму творчості» [12].

Н. Бор наполегливо рекомендував теоретикам «орієнтуватися на розробку «божевільних» ідей. Тут слід враховувати той момент, що з точки зору раціональних побудов принципово нова гіпотеза повинна оцінюватися як щось суперечливе, ірраціональне. Таким чином, цілком очевидно в стиль сучасного наукового мислення закладається конструктивність ірраціональних сил свідомості. До традиційно ірраціонального зазвичай відносять міфи, езотеричне, знання на кшталт магії, алхімії тощо, тобто всю герметичну культуру. Позитивістське ігнорування впливу герметичної традиції на природознавство суперечить його реальній історії. Чимало наукових

дисциплін мають свої окультно-магічні прообрази: геомантія – геометрія, астрологія – астрономія, алхімії – хімія» [12].

Важко не погодитися з В. Віндельбандом: «Своєю багатоманітністю і великою кількістю форм філософсько-історичний процес зобов'язаний насамперед і в основному тій обставині, що розвиток ідей і логічне вираження загальних переконань здійснюється виключно завдяки мисленню окремих індивідів, яке – наскільки б тісно воно не було пов'язане зі світоглядом історичної групи і як би воно не поглиналося останнім – все ж містить дещо особливе, суб'єктивне та виразно індивідуальне. Залежність розробки філософських проблем від суб'єктивних умов життя окремих особистостей справляє ще більший вплив, ніж умови часу, національності й т.ін. Нема жодної філософської системи, яка виявилася б цілковито вільною від цього впливу особистості свого творця. Тому всі філософські системи є продуктами індивідуальної творчості. В цьому відношенні вони мають очевидну схожість із творами мистецтва» [4, *20*].

П. Копнін уподібнював ідею гносеологічному ідеалу, формі людського пізнання закономірностей руху об'єктивного світу, притаманній лише людській свідомості. Він зазначав, що особливість ідеї як форми знання полягає втому, що в ній втілено дві ключові особливості: по-перше, генерований теорією ідеальний об'єкт, по-друге, план, спрямований на його реалізацію. Так ідея набуває ознак гносеологічного ідеалу, а будь-яке знання для самоствердження на рівні об'єктивної дійсності має попередньо закріпитись у функціональному статусі ідеї.

За версією Ф. Анкерсміта, «під «ідеями» ми звикли розуміти думки та ідеали, які панували над масами і мали найбільше історичне значення для певної епохи, чому вони вважалися найбільш значущими компонентами культурної своєрідності. Між «ідеями» в розумінні практичної або теоретичної спряморваності та «ідеєю» в сенсі конструйованого нами в якості понятійного допоміжного засобу ідеального типу епохи існує істотний зв'язок: ідеальний тип суспільства набуває ознак або практичного ідеалу, до якого слід прагнути, або максими, котра регулює соціальні зв'язки» [1, *585*].

У часи Платона смислові параметри понять ідея та ідеал співпадали цілковито. Згодом відбулося їх понятійне розмежування, яке з часом набувало все більш рельєфних рис. На сьогодні вже стереотипною вважається теза К. Хорні: «На відміну від справжніх ідеалів ідеалізований образ статичний. Це – не мета, яку намагається досягти людина, а фіксована ідея, яка виконує функції об'єкта

обожнення. Ідеалам притаманна динамічна властивість: вони породжують прагнення наблизитися до них, слугують тією силою, котра необхідна для будь-якого зростання й розвитку. Ідеалізований образ – навпаки – є безперечною перешкодою для зростання, оскільки він або директивно заперечує недоліки, або нерефлексійно засуджує їх» [11, *73*].

Історична колізія повторного синтезу ідеї та ідеалу відбулася на етапі формування національних ідей – ідеальних образів буття нації, способів його самовдосконалення, світоглядних основ національного становлення в часі й просторі, особливої форми світобачення крізь призму національних цінностей та ідеалів. Як зазначає Лариса Нагорна, «в ідеалі національна ідея містить в узагальненому вигляді відповіді на запитання, заради чого живе нація, яким ціннісним орієнтирам віддає перевагу, як реалізує свій творчий потенціал в оточенні інших спільнот? Вона спроможна виконувати різноманітні функції: етнотворчу, інтегруючу, ідентифікуючу, аксіологічну, державотворчу, футурологічну та інші. У процесі своєї об’єктивації національна ідея проходить кілька стадій – від етнічної самоідентифікації людини через самовизначення окремих етнічних спільнот до усвідомлення цілісності соціуму і політичної значущості злагоджених зусиль» [7, *22*].

М. Вебер довів, що каузальні відносини між історично панівною ідеєю та тими компонентами історичної реальності, від яких абстрагується відповідний цій ідеї ідеальний тип, можуть набувати найрізноманітніших форм: «Ідеї, котрі дифузно панують над людьми певної епохи, можна осягнути лише у форматі ідеального типу, бо емпірично вони гніздяться в головах невизначеної і весь час мінливої кількості індивідів, тому набувають найрізноманітніших відтінків за формою і змістом. Наприклад, компоненти духовного життя середньовіччя, які асоціюються з «християнською вірою», складають хаос безмежно диференційованих, суперечливих зв’язків, думок і почуттів. Однак коли постає запитання, що ж у цьому хаосі було справжнім «християнством» середньовіччя, яким оперують як усталеним поняттям, то з’ясовується, що в кожному випадку ми послуговуємося створеним нами суто мисленнєвим образом – поєднанням догматів віри, норм церковного права та моралі, правил способу життя, об’єднаних нами в певну «ідею», в синтез, досягти якого без застосування типологічних понять ми взагалі не змогли б» [3, *586-587*].

Упродовж кількох попередніх десятиліть найбільш популярними, резонансними і суперечливими залишаються ідеї свободи і демократії,

а також їх втілення на рівні суспільної практики. Зокрема, узагальненим вердиктом А. Веллмера є теза, відповідно до якої «для Локка, Руссо, Канта, Гегеля, Маркса, Мілля, Токвіля, Юргена Габермаса, Чарльза Тейлора і Джона Ролза свобода – універсалістське поняття, тобто поняття, невіддільне від концепції загальних прав людини. Але тут згода закінчується – між мислителями існують розбіжності насамперед щодо питання, як належить розвивати ідею свободи: переважно з точки зору індивіда чи з позицій колективу» [13, *12*].

Ф. Хайєк наполягає, що свобода особистості несумісна з верховенством певної мети, котра підпорядковує собі життя всього суспільства. «Єдиним винятком з цього правила у вільному суспільстві є війна або інші локалізовані в часі катастрофи. Мобілізація всіх суспільних сил для усунення такої ситуації стає тією ціною, яку ми свідомо платимо за збереження свободи в майбутньому. З цього зрозуміло, чому безглузді фрази, що в мирний час ми повинні будемо робити те-то й те-то так, як робимо під час війни. Можна тимчасово пожертвувати свободою в ім'я більш міцної свободи в майбутньому, але не можна робити цей процес перманентним» [10, *13*]. Принцип, що ніяка мета не повинна стояти в мирний час вище інших цілей, Ф. Хайєк відносить і до актуальної задачі боротьби з безробіттям. «Немає сумнівів, що ми повинні докласти до її вирішення максимум зусиль. Проте, це не означає, що ця задача повинна домінувати над усіма іншими або, якщо скористатися крилатим висловом, що її треба вирішувати за будь-яку ціну» [10, *13*].

Індивідуалістські теорії «беруть у якості вихідного пункту ізольованих індивідів, які характеризуються певними природними правами і цілепокладаючою раціональністю: ці теорії прагнуть витлумачити політичні інститути як результат певного договору (контракту) між автономними індивідами. Термін «договір» тут не слід сприймати надто буквально. Свобода в цьому разі є, по суті, свободою робити те, що я хочу (яким би не було те, що я хочу робити), а природні права можна розуміти в сенсі визначення права Кантом у його «Метафізичних засадах вчення про право». Свобода в розумінні кантівської Freiheit der Willkur – це те, що часто називають «негативною» свободою, обумовленою загальним законом, який гарантує рівну свободу для кожного і становить основний зміст природних прав. Головне досягнення суспільного договору полягає в тому, що загальний закон у визначенні Канта стає позитивним законом, забезпеченим політичною владою, яка має силу карати, хто б не порушив права інших» [13, *13*].

На противагу цьому, «комуналістські теорії не тільки оскаржують основну антропологічну передумову індивідуалістських теорій, а й разом з нею індивідуалістське поняття індивідуальної свободи як такої. Оскаржувана антропологічна передумова – це поняття людського індивіда поза суспільством, індивіда, який, не конституйований шляхом соціалізації в якості учасника деякої інтерсуб'єктивної форми життя, приймається за відправну точку для політичної теорії. Якщо все ж людські індивіди по суті своїй є індивідами соціальними, якщо в самій своїй індивідуальності вони конституйовані і, так би мовити, просякнуті культурою, традиціями та інститутами суспільства, до якого належать, то їх свобода також повинна мати соціальний характер. Навіть як індивідуальна свобода ця свобода повинна мати колективний характер або, щонайменше, істотний колективний аспект, що виражає і виявляє себе в способі, яким індивід бере участь і робить внесок у колективну практику свого суспільства. Тоді початковим вмістилищем волі буде не ізольований індивід, а суспільство як середовище індивідуації через соціалізацію; свобода повинна мислитися як укорінена в структурах, інститутах, практиці та традиції більш розлогої соціальної цілісності» [13, *14*].

Вердикт Г. Гегеля про громадянське суспільство, в якому людина самоцінна, тобто має значення, оскільки вона є людиною, а не юдеєм, католиком, протестантом, німцем, італійцем і т. ін., – ніде в світі так і не набув статусу апріорного принципу громадянських прав. «І Нозік, і Габермас оперують якимись мегапринципами свободи, тобто принципами, які визначають лише формальні умови вільного суспільства без якогось конкретного змісту у вигляді інституційних структур, форм життя, форм об'єднання тощо. У Нозіка ці метапринципи суть принципи негативної свободи, зосередженої на правах власності. У Габермаса вони – принципи раціонального міркування. В обох випадках метапринципи свободи визначають не утопічний стан суспільства, а, як зауважує Нозік, «каркас для утопій», «метаутопію». В обох формальні умови свободи визначають умови де-факто плюралістичного суспільства: метапринципи регламентують, які умови повинні бути виконані, щоб конкретний зміст суспільних відносин було визнано законним» [13, *25*].

Свобода в сучасному світі спирається на нормативний дуалізм «негативної» та «позитивної» (колективної) свободи. Така діалектична інтрига вбудована в саму універсалістську ідею свободи. Попри домінування на рівні стереотипів негативного ставлення до негативної свободи, саме цей тип свободи гарантує рівну свободу для кожного, утворює основний зміст природних прав.

Стародавня Греція напрацювала величезний досвід демократії, концептуальним фундатором якої вважається Солон, який у 594 році до н. е. розпочав реформу державного ладу Афін. Щоправда, на перші письмові згадки про демократію можна натрапити лише в текстах другої половини V століття (Есхіл, Геродот) – знадобилося понад півстоліття для більш-менш комплексного осмислення реалій народовладдя. У період розквіту афінської демократії (при Периклі) громадяни збиралися сорок разів на рік. У зборах міг брати участь кожен вільний афінянин чоловічої статі, батьки якого – в свою чергу – також були корінними афінянами. Кожен громадянин міг запропонувати для обговорення будь-яке питання. Загальне число громадян дорівнювало приблизно 25 тисячам, а необхідний кворум складав лише 6 тисяч.

Попри стереотип про безправ'я жінок грецьких полісів, життю античної Греції було притаманно чимало елементів фемінізму. Це добре помітно на прикладі згадок Піфагора про те, що жіноча стать за своєю природою більш «побожна». Платон навіть наполягав на всеосяжному політичному рівноправ'ї жінок. Фемінізм у повній мірі був притаманний і культу Вакха: «Благородні матрони і дівчата, зібравшись великими групами, проводили цілі ночі на відкритих пагорбах у танцях, викликаних екстазом, у захваті, почасти алкогольному, але здебільшого містичному. Ця практика вельми дратувала мужів, але вони не наважувалися йти проти релігії» [8, *33*].

Е. Геллнер не відносить грецьке суспільство до індивідуалістичних, а називає його «сегментованим» на тій підставі, що його індивіди були справді вільними через їх залучення до спільноти, пронизані ритуалами і відносинами спорідненості [5, *21-22*]. З цього приводу треба зауважити, що така «залученість» індивідів, котра обмежує в певному сенсі їх свободу, ілюструє античну своєрідність грецького індивідуалізму, а не його принципово іншу природу. За своєю сутністю грецький індивідуалізм такий же, як і сучасний індивідуалізм.

Т. Веблен аргументовано довів, що коректне сприйняття демократії можливе лише в разі розгляду її крізь призму символічного капіталу. «Не випадково, – пише Е. Гідденс, – що в сучасному світі фактично не існує держав, які не називають самі себе «демократичними», хоча очевидно, що низка специфічних систем правління, котрі охоплюється цим терміном, доволі широка. Справа тут не просто в риториці. Держави, які вважають себе демократичними, завжди мають конкретні процедури залучення громадян до управління, яким би мінімальним не було таке залучення

на практиці. Чому? Бо правителі сучасних держав виявили, що ефективне управління вимагає активного мовчазної згоди підвладного населення, причому у формах, які не були можливі й необхідні в державах, що передували сучасним» [6, *343*].

Важливе значення для перспектив розвитку сучасного суспільства має взаємозалежність і взаємодія демократичних та бюрократичних інструментів функціонування соціуму. Як наполягає В. Варзар, «демократія може успішно функціонувати лише тоді, коли члени суспільства володіють специфічною (демократичною) політичною культурою (консенсусною, неконфліктною). Коли ж така культура суспільству не притаманна, то про демократію не може бути й мови навіть за наявності демократичних інститутів. Які ж фактори, що впливають на становлення демократичного режиму, визначають його стабільність, або, навпаки, стають причиною падіння? Прагнення дати відповідь на це запитання привела багатьох дослідників до визначення культурних факторів, які поряд з інституціональними, політичними та економічними розглядалися як одне з можливих пояснень» [2, *76-77*].

Уведений у науковий обіг Ж. Гурне (1712–1759), термін «бюрократія» спочатку тлумачився як система управління, за якою суспільні інтереси підпорядковуються інтересам чиновницької адміністрації. «У наш час цей термін має такі смислові значення: 1) адміністративна система, створена на постійній основі відповідно до певних традиційних професійних правил; 2) система правління, за якої вищі виконавські функції належать професійним адміністраторам, а не обраним представникам влади; 3) корпус державних професійних службовців, визначних окремою соціальною групою з певними інтересами і ціннісними орієнтаціями. Якщо раніше поняття «бюрократія» вживалося лише стосовно урядових установ, то зараз його використовують щодо будь-якої великої організації, котра має розгалужений штат управлінців. Цей термін використовується і в зневажливому значенні – для акцентування характерних вад бюрократичного адміністрування: рутини, байдужості, інертності, тяганини, неефективності, марнославства, агресивності та інших негативних проявів, що асоціюються з неефективним адмініструванням» [2, *78*].

Доволі поширеним є концептуальний напрям, відповідно до якого бюрократія як правління бюро протиставлялася репрезентативним системам правління. Натомість М. Вебер у праці «Господарство і суспільство» підкреслював, що бюрократія є найбільш раціональною формою здійснення влади у правовій державі, а бюрократична еліта замінила аристократичну тяганину: «Волюнтаристська влада,

заснована на примхах, емоціях і упередженості її носіїв, була замінена на правління експертів (професіоналів), покликаних ухвалювати оптимальні рішення. Інакше кажучи, ірраціональна адміністрація була замінена раціональною владою, а безпосередньо бюрократія почала персоніфікувати панування закону, а не людей» [2, *78-79*].

Спроба скласти перелік визначень демократії як форми правління, політичного режиму і способу життя привела Р. Даля до впровадження в науковий обіг терміну «поліархія», що означає форму правління більшості громадян (на противагу монархії та олігархії). «Концепція поліархії є неоелітистським варіантом плюралістичної демократії, за якої акцент робиться на плюралізмі інтересів груп і організацій, на змагальності їхніх шансів на перемогу, на здійсненні влади або на вплив на владу. Виходячи із взаємозв'язку між ідеальною та реальною демократією, з деяких невідповідностей у функціонуванні демократії у сучасному суспільстві, Р. Даль аналізує парадокси демократії. У наші дні розбіжності між цими двома значення демократії (емпіричною та ідеальною, метою та ідеалом) призвели до складного й неоднозначного визначення концепції демократії. Справді, демократія, по суті, є елітарною і прагматичною. Вона має як певні переваги, так і вади. Участь у здійсненні владних повноважень вимагає підбору осіб, що беруть участь в обговоренні й ухвалення рішень незалежно від рівні їхньої компетентності, підготовленості та спеціалізації. У цей контекст списується і функціонування сучасної бюрократії, котра науково обґрунтована М. Вебером як необхідний інструмент для організації раціонального й ефективного функціонування сучасного суспільства, а згодом стає нефункціональним, руйнівним фактором соціального механізму» [2, *77-78*].

Сучасні теорії демократії відзначаються різними підходами до інтерпретації кореляцій між демократією та «безіменним царством бюрократії» (за висловом Р. Арона), а також до пояснення причин посилення бюрократизму в суспільстві. Зокрема, «теоретики класичного елітизму (В. Парето, Г. Моска, Р. Міхельс) вважали, що правління обмеженої еліти іншою частиною суспільства (масами) є неминучим. Суть сформульованою ними концепції полягає в ідеї правління суспільством соціальною елітою, групою, класом чи партією, певними особистостями, які володіють особливими, винятковими якостями і здібностями» [2, *79*].

Згідно з Р. Міхельсом, демократія потребує особистої участі у прийнятті рішень усе більшої кількості людей, що досягається лише завдяки розширенню бюрократичного контролю над діяльністю політичних партій і профспілок, а також зосередженню влади в руках

невеликої групи осіб – бюрократів. Так демократія наражається на суперечність, яку неможливо подолати. Натомість «Г. Моска ставив під сумнів саме поняття «демократія», оскільки публічне правління зосереджується в руках домінуючих меншостей (еліти), а підлегла більшість (маси) свідомо чи неусвідомлено зважає на цю обставину. Він вважав, що будь-яка політична влада є олігархічною, вбачаючи в представницькому парламентському правлінні «вироджену форму демократії». На думку Г. Моска, демократія Аристотеля була, по суті, аристократичною для більшості членів суспільства (демосу). Нині ж демократія є маскуванням міноритарної влади, «плутократичної» демократії. Він вважав демократією утопією, міражем, у гонитві за яким некомпетентні маси, стаючи об'єктом маніпуляцій з боку демагогів, прокладають шлях диктатурі в її сучасних виявах (соціалізм та фашизм)» [2, *80*].

Ініціаторами реформування елітаризму шляхом його зближення з класичною теорією демократії були К. Мангейм (1893–1947) та Й. Шумпетер (1883–1950). Ці дослідники намагалися довести, що елітаризм та демократизм за певних умов можуть бути сумісними. Зокрема, Шумпетер вважав, що демократія існує там, де влада завойовується за допомогою боротьби за голос народу. Він виклав свої погляди у праці «Капіталізм, соціалізм і демократія» (1942). Політичну демократію він осмислює за аналогією з конкурентною боротьбою, що ґрунтується на інтересах економічного ринку, а політичний процес розглядав як процес ринковий, у якому виборці мають певний попит, а бюрократи і політики виступають з пропозицією. «Залишаючи за автономними елітами відповідальність за ухвалення політичних рішень, демократія сприймається ним як щось сумісне з бюрократичними, політичними та економічними інститутами» [2, *80*].

Підбиваючи підсумки багатовікового осмислення демократії, Р. Даль у праці «Про демократію» симптоматично зазначав: два попередні тисячоліття, упродовж яких демократія обговорювалася, дискутувалася, аналізувалася, ігнорувалася, підтримувалася, стверджувалася, реалізовувалася, руйнувалася і зазнавала аргументаційних атак, так і не принесли згоди щодо найбільш фундаментальних аспектів, котрі відносять до її сутності. Зрештою, аналогічне зауваження виявилося б цілком справедливим, якщо його екстраполювати на явище багатьох феноменів сучасної суспільної дійсності, які мають найвищий рейтинг вживаності й за всіма канонами формальної логіки мали б бути понятійно найбільш виразними, прозорими й несуперечливими.

Література

1. *Анкерсмит Ф. Р.* Возвышенный исторический опыт / пер. с англ. И.В. Борисова, Е.Э. Лямина, М.С. Неклюдова, А.А. Олейников, Н.Н. Сосна. – М. : Европа, 2007. – 612 с.
2. *Варзарь П.* Демократія і бюрократія: проблема сумісності // Політичний менеджмент. – 2010. – № 1. – С. 75-83.
3. *Вебер М.* «Объективность» познания в области социальных наук и социальной политики / Культурология. XX век. Антология. – М. : Юрист, 1995. – С. 557-603.
4. Виндельбанд В. Прелюдии. – М. : Кучково поле, Гиперборея, 2007. – 400 с.
5. *Геллнер Э.* Условия свободы. – М. : Ad Marginem, 1995. – 222 с.
6. *Гидденс Э.* Постмодерн // Философия истории. Антология. – М. : Аспект-Пресс, 1995. – 351 с.
7. *Нагорна Л.* Поняття «національна ідентичність» і «національна ідея» в українському термінологічному просторі // Політичний менеджмент. – 2002. – №2. – С. 18-26.
8. *Рассел Б.* История западной философии. В 2 т. – М. : Мысль, 1993. – Т. 1. – 512 с.
9. Філософський словник: [під ред. В. І. Шинкарука]. – Київ : Головна редакція УРЕ, 1986. – 800 с.
10. *Хайек Ф. А.* Дорога к рабству // Вопросы философии. – 1990. – № 12. – С. 6-14.
11. *Хорни К.* Наши внутренние конфликты. Конструктивная теория невроза // Психоанализ и культура. – М. : Юрист, 1995. – 623 с.
12. *Юлов В. Ф.* Научное мышление. Монография. – Киров: 2007. [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий. http://gtmarket.ru/laboratory/basis/6456.
13. *We11mer A.* Models of Freedom in the Modern World // The Philosophical Forum. –1989–1990. – Vol. XXI. – № 1-2. – Fall-Winter. – 612 p.

Герасименко Н. Идея и ее воплощение: феноменология несовпадения.

Идея как отражение мировоззренческих идеалов априори не может совпадать со своей реализацией в практической сфере. Ее соотношение с реалиями действительности напоминает соотношение вечного двигателя и двигателей реальных. Но остается открытым вопрос о каузальности различия идей и их воплощения на уровне общественной жизни, аспектов и факторов, которые определяют величину различий между потенциалом идеи, а также ее реализованным сегментом.

Ключевые слова: идея, социокультурная сфера, детерминанты, содержательные и формальные аспекты, причинно-следственные связи, семантический уровень, мировоззренческие ориентиры.

Herasymenko M. From an idea to its implementation: the phenomenology of a mismatch.

The idea as a reflection of philosophical ideals a priori cannot coincide with its implementation in practical field. Its relationship with reality resembles the ratio between perpetual motion engine and the real ones. But it remains an open question about causality differences of ideas and their implementation at the level of social practice, the factors that determine the value of the differences between the capacity of an idea and its implemented segment.

Keywords: idea, socio-cultural sphere, determinants, content and formal aspects, causal relationships, semantic level, philosophical orientations.

Стояцька Г.

«ПОДОЛАННЯ МЕТАФІЗИКИ»: КОНТРОВЕРЗИ ДЕКОНСТРУКТИВІЗМУ

У статті здійснено аналіз теоретичного потенціалу деконструктивізму щодо стратегії подолання західноєвропейської метафізики. Автор намагається окреслити деконструктивізм як один з етапів генезису західної філософії, яка прагне до самооновлення, як течію, що відображає не лише філософське сьогодення, але й гносеологічний спадок всієї попередньої філософської традиції. Окремо розглянуто проблему контраверсійності та суперечливості деконструктивізму як типу мислення, проаналізовано очевидну передчасність подібних висновків. Визначено, що потенціал деконструктивізму як філософської стратегії та типу мислення потребує свого осмислення в контексті трансформаційних перетворень сучасної філософії.

Ключові слова: деконструктивізм, подолання метафізики, логоцентризм, європейський раціоналізм, бінарні опозиції, мовлення, текст.

До деконструктивізму як до одного з найбільш резонансних сучасних філософських напрямків пильна увага науковців прикута вже близько п’ятдесяти років. Переважна більшість його концептуальних положень добре вивчена та продискутована, втім, досі неоднозначною залишається в сучасній оцінці потенціал деконструктивізму як інструменту самооновлення філософії, його уявна суперечливість стосовно центральної проблеми – подолання диктату європейської раціональності в статусі класичної метафізики та логоцентризму. Панує думка що головний ідейний натхненний та теоретик цього напрямку Жак Дерріда протягом своєї творчої діяльності змінив