

**НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г. С. СКОВОРОДИ**

На правах рукопису

РАТНИКОВА Олена Володимирівна

УДК 141.113:165.741(73)(043.3)

**ЕВОЛЮЦІЯ ІДЕЙ ПЛЮРАЛІЗМУ В АМЕРИКАНСЬКІЙ
ПРАГМАТИСТСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ**

Спеціальність 09.00.05 – історія філософії

ДИСЕРТАЦІЯ

**на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук**

Науковий керівник

Любимий Ярослав

Валерійович

доктор філософських наук,

професор

Київ – 2016

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ I. ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА І ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ЕВОЛЮЦІЇ ІДЕЙ ПЛЮРАЛІЗМУ В АМЕРИКАН- СЬКІЙ ПРАГМАТИСТСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ.....	11
1.1. Основні напрямки дослідження плюралізму.....	11
1.2. Методологія дослідження еволюції ідей плюралізму.....	26
Висновки до Розділу I.....	32
РОЗДІЛ II. КАТЕГОРІЯ «ДОСВІД» У ФІЛОСОФІЇ Ч.ПІРСА Й У ДЖЕЙМСА. СТАНОВЛЕННЯ КОНЦЕПЦІЇ ПЛЮРАЛІЗМУ.....	34
2.1. Передумови прагматизму і плюралізму у філософії Ч.Пірс.....	34
2.1.1. Сумнів, вірування й концепція сумніву-віри.....	35
2.1.2. Думка, віра та істина.....	51
2.2. Категорія «досвід» у трактуванні У.Джеймса.....	65
2.2.1. Плюралістичний універсум і онтологічний статус досвіду.....	68
2.2.2. Досвід та істина в трактуванні У.Джеймса.....	84
2.2.3. Релігійний досвід як досвід віри.....	99
2.2.4. Прагматистський досвід, статус волі й плюралізм.....	111
Висновки до Розділу II.....	119
РОЗДІЛ III. ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ СУЧАСНИХ ВЕРСІЙ ПЛЮРА- ЛІЗМУ.....	122
3.1. Досвід, плюралізм і онтологічна відносність у тлумаченні У.Куайна.....	122
3.2. Плюралістичні ідеї в неопрагматизмі Р.Рорті.....	137
3.3. Постмодерністський плюралізм і його особливості.....	154
Висновки до Розділу III.....	173
ВИСНОВКИ.....	176
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	179

ВСТУП

Актуальність дисертаційного дослідження. Останнім часом тема плюралізму стала особливо актуальною, принаймні, з трьох причин. По-перше, актуальність проблеми плюралізму пов'язана зі станом сучасного суспільства, яке характеризується дуже великою різноманітністю соціальних процесів, складністю будови й функціонування. По-друге, в сфері сучасної культури відбувається значне зростання культурних взаємозв'язків, виправдання їхньої різноманітності, що привело, зокрема, до такого феномену, як мультикультуралізм. По-третє, в сучасній науці, що характеризується високим рівнем розвитку її теоретичної компоненти, все більша увага приділяється множинності теоретичних інтерпретацій фактичних даних. При цьому часто вчені-теоретики стикаються з ситуацією вибору, коли в одній і тій же предметній галузі конкурують безліч теоретичних систем.

Процеси світового розвитку початку ХХІ ст. продемонстрували тісний взаємозв'язок таких важливих сторін сучасної цивілізації, як інтернаціоналізація та глобалізація. Іншими словами, сучасна цивілізація (і Україна як її частина) вступила в епоху, для якої найбільш імовірним (або прийнятним) способом її буття стає не однозначність, а плюралізм різних оцінок, теорій і цінностей. Процеси ж переходу України від тоталітарного та авторитарного суспільства до демократичного та багатопартійного супроводжується поширенням лібералізму і плюралізму, що породжує різноманітні труднощі такого переходу.

Ідеї плюралізму доволі популярні в наші дні – у філософії, культурології, політології та в інших сферах. Сьогодні значеннєвий контекст терміну «плюралізм» значно розширився. Плюралізм перестав бути чисто філософським поняттям, і його можна зустріти в найрізноманітніших галузях знання. Проте плюралізм, що стверджує правомірність пріоритету різноманітності на протигагу єдності, сам неоднозначний у своїх трактуваннях і оцінках.

Однак, достатньо широкому колу сучасної філософської літератури про плюралізм не вистачає, на наш погляд, також компаративного аналізу цього важливого явища сучасної духовної культури, яке пережило істотну еволюцію за

останнє сторіччя. Виникає проблема адекватної оцінки як самого феномена плюралізму взагалі, так і його сучасних трансформацій. Ускладнює труднощі і та обставина, що «плюралізм» часто переплітається з такими поняттями, як «релятивізм», «досвід», «істина», «прагматизм».

Подолати до деякої міри означені труднощі може звернення до історії питання, до джерел і передумов сучасних трансформацій плюралізму.

У цьому зв'язку виникає низка питань. Насамперед, яким є характер плюралізму, представленого у сучасних його версіях? Які сфери буття він охоплює? Чим відрізняється сучасний плюралізм від раннього плюралізму, наприклад, такого, який представлений у прагматизмі У.Джеймса або Ч.Пірса? І взагалі, яку роль відіграв прагматизм у значному поширенні плюралістичних ідей?

Дійсно, серед найпоширеніших ідей сучасної західної філософії багато хто правомірно відзначає ідеї плюралізму. Існує навіть думка, що сучасне суспільство хворе на плюралізм. Багато в чому ідеї плюралізму пов'язують із поки ще доволі популярним постмодернізмом, прихильники якого вважають розробку концепції тотального плюралізму своєю новацією. У цьому зв'язку виникають такі питання. Чи дійсно всезагальний плюралізм є постмодерністською новацією, що відображає істотну рису сучасного суспільства, чи це соціальна хвороба, чи природний стан суспільства, що кардинально змінилося?

В цей час проблематика плюралізму і релятивізму вельми широко досліджується багатьма авторами як в нашій країні (зазначимо праці В.Андрущенка, А.Єрмоленка, М.Кітова, В.Лук'янця, Я.Любивога, В.Ляха, В.Пазенка, Н.Поліщук, М.Поповича, О.Соболь та ін.), так і закордоном (праці І.Касавіна, В.Лекторського, В.Поруса, Х.Патнема, К.Попера, Н.Решера, Р.Рорті, П.Фейєрабенда та ін.). При цьому вказана проблематика набула особливо широкого розповсюдження у філософії прагматизму. Тим не менше, важливе питання про те, наскільки трансформації останнього впливали на зміну змісту плюралізму, на наш погляд, є вельми актуальним і проаналізовано недостатньо. Детальний аналіз основних напрямків цих досліджень представлений у першому розділі дисертації.

Дане дослідження присвячене, головним чином, спробі провести історико-філософський аналіз еволюції ідей плюралізму (на матеріалі американського прагматизму) і виділити найбільш суттєві моменти цієї еволюції.

Ступінь наукової розробленості теми дисертаційного дослідження.

Передумови плюралізму мають давню історію. Якщо співвідносити ідеї плюралізма з ідеями релятивізму, то відлік цієї історії можна починати навіть від софістів. Пізніше трохи більш виразно про плюралізм писали Г.Ляйбніц і Х.Вольф. Однак, найбільше чітко плюралізм став оформлятися у філософії американського прагматизму (Ч.Пірс, У.Джеймс, Ф.Шиллер, Д.Дьюї). Потім у неопрагматизмі Р.Рорті та його послідовників, а також у філософському постмодернізмі ідеї плюралізму одержали подальший розвиток.

На формування й розвиток ідей плюралізму вплинуло також поширення в культурі й науці другої половини ХІХ ст. ідеї відносності; відзначимо також вплив «нових філософів», таких як Ф. Ніцше. Але особливе значення в поширенні ідей плюралізма має саме прагматизм.

Сучасні дослідження плюралізму досить різноманітні; їх можна розділити, принаймні, на п'ять напрямків – онтологічне (роботи А.К.Блінова, В.В.Семенова, Л.Г.Червонної, М.Шильмана, Г.Башляра, Н.Гудмена, У.Куайна, К.Поппера та ін.), епістемологічне (роботи Н.С.Автономової, І.Т.Касавіна, М.Г.Кітова, С.Б.Кримського, В.О.Лекторського, Л.О.Мікешиної, М.В.Поповича, В.М.Поруса, Х.Патнема, Н.Решера, Р.Рорті, Х.Сайгела, П.Фейєрабенда, Д.Харіса та ін.), методологічне (роботи С.Введенського, С.Б.Кримського, В.А.Ладова, В.О.Лекторського, В.М.Поруса, І.З.Шишкова, П.Фейєрабенда та ін.), соціально-культурне (у тому числі культурно-філософське) (роботи С.С.Аверінцева, Г.К.Ашина, О.А.Громової, А.М.Єрмоленка, В.О.Лекторського, В.С.Лук'янця, В.В.Ляха, А.В.Момджяна, Г.В.Осипова, Пазенка, М.В.Поповича, А.В.Посадського, А.П.Циганкова, Дж.Александера, Ж.Гурвича, Р.Даля, Н.фон Крейтора, Д.Рісмента, Д.Трумена та ін.) і світоглядне (роботи М.Г.Кітова, Ф.В.Лазарева, В.О.Лекторського, Я.В.Любивога, Н.П.Поліщук, Р.Барта, Л.Вітгенштайна та ін.).

У ряді досліджень ідеї плюралізму співвідносяться з ідеями релятивізму (роботи І.Т.Касавіна, С.Б.Кримського, О.А.Мамчур, Л.О.Мікешіної, Пазенка, М.В.Поповича, І.Рассохі, К.Поппера, Н.Решера, Р.Рорті, П.Фейєрабенда та ін.). Слід указати також на близькість даної проблематики до фундаментальної категорії «досвід». Цей зв'язок був і залишається предметом багатьох досліджень філософів. Крім У.Джеймса, Ч.Пірса, У.Куайна та Р.Рорті, у дисертації також відмічаються публікації Й.Касавіна, В.Лекторського, Л.Мікешіної, Ф.Фокеєва, Р.Фрейджера, Д.Фейдимена та ін., а також роботи українських авторів – А.Богачева, М.Мінакова, В.Кабуладзе та А.Панича.

Проте, проведений аналіз публікацій про плюралізм свідчить про те, що в них все-таки не вистачає, на наш погляд, компаративного аналізу цього значного явища, що істотно еволюціонувало за останнє сторіччя.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана в межах науково-дослідної програми «Філософія постмодерну: ретроспективний аналіз та сучасні інтерпретації», державний реєстраційний номер 0112U001695.

Мета і завдання дослідження. Метою роботи є з'ясування особливостей еволюції ідей плюралізму в американській філософії прагматизму, виявлення основних етапів і тенденцій на шляху його еволюції. Ця мета передбачає розв'язання таких завдань:

- провести огляд сучасних досліджень феномена плюралізму і виявити основні напрямки цих досліджень;
- виявити передумови прагматизму і плюралізму у філософії Ч.Пірса, а також їхній розвиток і трансформації у філософії У.Джеймса, У.Куайна, Р.Рорті і філософському постмодернізмі;
- проаналізувати потенціал ідеї деабсолютизації в американському прагматизмі в плані її впливу на формування й розвиток плюралістичних концепцій;
- встановити зміни в змісті категорії «істина» в процесі еволюції американського прагматизму; зіставити ці зміни з трансформацією ідей плюралізму і релятивізму;

– охарактеризувати специфіку ідей плюралізму в процесі розгортання «лінгвістичного повороту» у філософії взагалі і при аналізі прагматики мови й «мовних ігор» як це мало місце в американському неопрагматизмі Р.Рорті та У.Куайна, а також у філософському постмодернізмі;

– проаналізувати зміст категорії «досвід» і його еволюцію в контексті прагматизму і плюралізму; дослідити, якою мірою зміни в змісті категорії «досвід» вплинули на формування концепції плюралізму.

Об'єкт дослідження: американський прагматизм.

Предмет дослідження: еволюція ідей плюралізму в американському прагматизмі (на прикладі творчості Ч.Пірса, У.Джеймса, У.Куайна та Р.Рорті).

Теоретико-методологічною базою дисертації є праці українських і західних дослідників, присвячені розробці проблем прагматизму як у загально-філософському, так і в соціокультурному плані. При аналізі зазначених проблем використовувалися теоретичні положення і висновки як англomовної критичної літератури з проблем американського прагматизму, так і літератури українською та російською мовами.

Під час проведення дослідження застосовано загальнонауковий метод порівняльного і структурного аналізу, насамперед, для розрізнення особливостей ідей плюралізму (і з'ясування механізмів трансформації цих особливостей) у прагматизмі Ч.Пірса, У.Джеймса, У.Куайна та Р.Рорті та деяких прихильників філософського постмодернізму. При цьому в дисертації використовувалися системний підхід для виявлення причинно-наслідкового зв'язку трансформації ідей плюралізму. В ході дослідження автором застосовано також інші загальнонаукові методи і загально-логічні прийоми пізнання, такі як: аналіз, синтез, індукція, дедукція, порівняння, аналогія. Використання системного методу дозволило подати еволюцію ідей плюралізму з погляду різних, але взаємозалежних методологічних підходів.

Застосовано також філософські принципи та методи, наприклад, принцип історизму для цілісного, генетично пов'язаного уявлення про еволюцію ідей плюралізму, а також про історичну долю американського прагматизму взагалі.

Наукова новизна одержаних результатів. У процесі аналізу основних філософських текстів американського прагматизму виявлені особливості еволюції ідей плюралізму; визначені основні етапи і тенденції його еволюції. Це дозволило розробити історико-філософську реконструкцію еволюції ідей плюралізму в американському прагматизмі.

Вперше в сучасній українській філософії:

– з'ясовано, що в процесі переходу від класичної до неklasичної парадигми в філософії прагматизму відбувається усвідомлення ідеї багатоманітності способів світовідношення людини, що втілюється в основних його версіях (онтологічній, епістемологічній, методологічній та соціально-культурній);

– показано, що в процесі критики прагматизмом кореспондентної концепції істини яскраво виявилися такі риси, як відносність і контекстуальність, що вказують на можливість переходу до більш ліберальної – когерентної концепції істини. По мірі розвитку прагматизму відбувається помітна релятивізація істини, що вплинуло на розширення сфери плюралізму;

– встановлено, що крім тісного зв'язку з прагматизмом та ідеєю відносності, плюралізм у своїх трансформаціях пов'язаний також з ідеєю контекстуальності. Особливо яскраво це проявилось у філософії Р.Рорті та філософському постмодернізмі при розгляді прагматики мови і «мовних ігор», коли вони розглядаються як базові елементи мови як такої. При цьому плюралізм «мовних ігор» проявляється через контекстуальність, когерентність та можливість різноваріантного тлумачення істини.

Уточнено зміст категорії «досвід». Продемонстровано якісне розширення і збагачення змістом категорії «досвід» з тенденцією до більш інтенсивного освоєння соціокультурної сфери в процесі розвитку ідей плюралізму. При цьому в усіх версіях досвіду присутні (правда, з різною «питомою вагою») три його фундаментальні аспекти (виміри) – онтологічний, методологічний і соціокультурний (зокрема, релігійний).

Дістало подальший розвиток ідеї деабсолютизації в американському прагматизмі (в онтологічній, епістемологічній та соціокультурній сферах) і

поширення ідеї відносності у взаємозв'язку з ідеями плюралізму, які пронизують творчість розглянутих у дисертації філософів;

– показано, що ще в ранньому прагматизмі (Ч.Пірс, У.Джеймс) проявилися антиутилітарні, не спрямовані на отримання матеріальних вигод, настанови неопрагматизму, зокрема, твердження Ч.Пірса та У.Джеймса стосовно того, що результатом подолання сумніву має бути пізнання як засіб відновлення вірування;

– прослідковано лінію розвитку ідей плюралізму в американському прагматизмі від плюралізму гносеологічного, зумовленого кардинальною відмінністю досвіду емпіричного та раціонального (в праці У.Джеймса «Всесвіт з плюралістичної точки зору») та світоглядно-соціокультурного (в праці У.Джеймса «Багатоманіття релігійного досвіду») до плюралізму методологічного в теорії онтологічної відносності У.Куайна, і до методологічного плюралізму Р.Рорті, що визнає рівноправність різних точок зору в мовних іграх, а також рівноправність інтересів та поглядів множини різноманітних індивідів у соціумі, що має бути обґрунтуванням свободи та демократії;

– обґрунтовано положення про те, що поняття пристосування та адаптації (що йдуть від біологічного дарвінізму через психологізм до соціокультурної та лінгвістичної сфер) є одними з ключових у прагматизмі, що приводить до основних версій плюралізму.

– у процесі проведеної рефлексії над різноманіттям сучасних досліджень феномена плюралізму виявлено п'ять основних напрямків цих досліджень (онтологічне, епістемологічне, методологічне, соціально-культурне, світоглядне) і показана якісна їхня своєрідність.

Науково-теоретичне і практичне значення одержаних результатів.

Основні положення і висновки дисертації сприятимуть формуванню світоглядної позиції, адекватної сучасному суспільству та культурі. Зміст і висновки дисертації можуть бути використані в науковій і педагогічній роботі: у викладанні загальних курсів історії філософії; при читанні спеціальних курсів з історії американського прагматизму; при читанні основного курсу з історії зарубіжної філософії в університетах на філософських факультетах, а також у

практиці проведення семінарських занять; у курсах соціокультурного профілю, що торкаються теми плюралізму; у подальшому вивченні проблеми людини.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійним дослідженням, хід та висновки якого втілюють власну наукову позицію автора, а основні положення викладені в 10 авторських наукових публікаціях, 5 з яких є фаховими.

Апробація результатів дисертації. Основні положення роботи було висвітлено в доповідях і виступах на таких міжнародних та всеукраїнських конференціях: «Дні науки філософського факультету КНУ – 2009» (Київ, 2009), II Міжнародна науково-теоретична конференція «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності» (Житомир, 2009), X Міжнародна науково-практична конференція «Гуманізм та освіта» (Вінниця, 2010), VII міжнародні Таврійські читання «Анахарсіс» (Симферополь, 2011), «Філософія, освіта та освіченість: Історія і сучасність: XXIII Читання, присвячені пам'яті засновника Львівсько-Варшавської філософської школи К. Твардовського». Міжнародна наукова конференція (Львів, 2011), «Дні науки філософського факультету КНУ – 2012» (Київ, 2012), II Міжнародна конференція «Знання. Освіта. Освіченість» (Вінниця, 2014), «Етика та естетика в сучасному людському світовідношенні: XXVII Читання, присвячені пам'яті засновника Львівсько-Варшавської філософської школи К. Твардовського». Міжнародна наукова конференція (Львів, 2015), а також на засіданнях відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г. Сковороди НАН України.

Структура дисертаційного дослідження зумовлена логікою розкриття теми і послідовного розв'язання поставлених завдань. Дисертація складається з вступу, трьох розділів, що включають у себе 5 підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації – 201 сторінка, з них 176 сторінок основного тексту. Список використаних джерел становить 23 сторінки і налічує 304 найменування, з них 46 – іноземними мовами.

РОЗДІЛ І. ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА І ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ЕВОЛЮЦІЇ ІДЕЙ ПЛЮРАЛІЗМУ В АМЕРИКАНСЬКІЙ ПРАГМАТИСТСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

1.1. Основні напрямки дослідження плюралізму

Тема плюралізму досить популярна в сучасних дослідженнях і дискусіях, і притому далеко не лише філософських. Термін «плюралізм» останнім часом використовують дуже широко – від економіки до літературознавства. Хоча сам цей термін вперше з'явився, вочевидь, у текстах Х.Вольфа (який протиставив свою онтологічну і світоглядну позицію монізму), справжнього наповнення змістом він досяг значно пізніше. Здавалося б, великого попередника Вольфа – Г.Ляйбніца – також можна було б віднести до прихильників (онтологічного) плюралізму, оскільки він постулював існування безлічі різноманітних, але «рівноправних» монад. Монади, на його думку, бувають мінеральні, рослинні (душі рослин), тваринні (душі тварин), і людські (душі людей). Однак, Ляйбніца все-таки не можна вважати плюралістом навіть в онтологічному аспекті, тому що він оголошував Бога Верховною монадою, яка поєднує всю безліч нижчих монад, у тому числі й душ людей. Строго кажучи, Ляйбніц – моніст, оскільки є Бог, який усе створив. Тим більше, він є й моністом методологічним.

Джерела ідей плюралізму (або все-таки – релятивізму? Див. про це далі), очевидно, слід шукати в античності – у софістів і перших скептиків. Далі необхідно відзначити вплив гуманізму і романтизму та їхні ідеї цінностей [217, с.474-493]. У цю епоху спостерігаються перші кроки становлення і відносної суверенізації гуманітарно-наукового знання. Відносну самостійність знаходять перші гуманітарні науки – історія, лінгвістика та ін.

Також набули широкого поширення в культурі та науці другої половини XIX ст. ідеї **відносності**. На це вплинули, з одного боку, «нові філософи» типу Ф. Ніцше, а з іншого – успіхи неевклідових геометрій і нових наукових концепцій немеханістичного штибу. У філософії такі процеси можна кваліфікувати як перехід до некласичного (по відношенню, наприклад, до ідеалів німецької

класики) типу філософствування. Однак, особливе значення в поширенні ідей плюралізму має **прагматизм**.

У другій половині XIX ст. намітилися істотні зміни в духовній культурі Європи і Америки. Зокрема, великий вплив мали філософські ідеї Ф. Ніцше. Виявилася також тенденція до радикального перегляду традиційних поглядів на природу знання та істини: інтелектуальна діяльність стала в усе більшій мірі розглядатися не як спрямована на поняттєве відтворення об'єктивної дійсності, а як засіб «проектування» успішних дій з метою досягненню певних цілей «зацікавленого суб'єкта». Ця тенденція одержала свій розвиток і відносно завершення у філософському вченні прагматизму, створеному, в основному, зусиллями трьох видатних американських мислителів – Чарльза Пірса (1839-1914), Вільяма Джеймса (1842-1910) і Джона Дьюї (1859-1952). Переважне поширення прагматизм і плюралізм одержали в США. Як справедливо пише Н.С.Юліна, відома дослідниця сучасної американської філософії, «у жодній країні плюралізм не розглядається як національна цінність і не культивується системою освіти в такій мірі, як це має місце в США» [256, с.9]. Інший сучасний дослідник цілком справедливо писав, що американський прагматизм «за ступенем радикальності питань, що піднімаються, цілком міг суперничати з філософією Ніцше» [79, С.55]. Філософії Пірса та Джеймса (стосовно теми плюралізму) буде присвячений наступний розділ дисертації.

У сучасній інтерпретації під плюралізмом мають на увазі «філософський напрямок, що стверджує, що світ складається з багатьох принципово різних, незалежних і незвідних одна до одної субстанцій, першооснов, першосутностей» [119, с. 251]. У наведеному визначенні відбиті світоглядна і онтологічна сторони плюралізму, однак він буває також гносеологічним, методологічним, політичним, культурним і т.п. У гносеологічному плані з плюралізмом може асоціюватися деяке «неблагополуччя» теорії, наприклад, при виникненні в ній парадоксів. Взагалі, плюралізм трактують іноді як окремий випадок еkleктики. До плюралізму нерідко звертаються, коли не вдається послідовно провести моністичну інтерпретацію досліджуваних явищ. Під методологічним же плюралізмом мається на увазі прагнення «...пояснити досліджуваний об'єкт

взаємодією безлічі незалежних і не пов'язаних між собою начал» [119, с.251]. Прикладом плюралізму, що так розуміється, може служити багатofакторний підхід до дослідження людського суспільства. Ситуація ж, коли в демократичному суспільстві допускається нормальне співіснування і діяльність різних партій, є реалізацією політичного плюралізму. Можна спостерігати аналогічну ситуацію й у сфері культури – культурний плюралізм. Те, що існують різноманітні види плюралізму, по-справжньому було усвідомлено лише у ХХ ст.

Історію же плюралізму слід починати, вочевидь, з ідеології софістів. Вони першими розробили (нехай ще не настільки послідовно) і застосували принцип плюралізму думок. Відомий вислів Протагора «Людина є міра всіх речей» є концентрованим вираженням софістичного плюралізму. Цей вислів припускає як свою неявну підставу ідею однаковості (аксіологічної нейтральності) як у позитивному, так і в негативному сенсі. «В якості сучасного тлумачення плюралізму, – пише один з авторів, – можна розглядати філософський постмодернізм. Будучи концентрованим вираженням світогляду сучасності, постмодерністська філософія розбудовує модель радикального плюралізму. На відміну від софістики, принцип плюралізму доведений у постмодернізмі до логічної межі, до своєї протилежності, тобто до прямого заперечення індивідуальності» [248, с.10].

Одну з важливих причин поширеності ідей плюралізму останнім часом можна пов'язати зі «складним становищем», яке склалось в сучасному світі. От що писав з цього приводу один з adeptів плюралізму і релятивізму П. Фейєрабенд: «складне становище, що складається в результаті несподіваних і непередбачуваних змін, вимагає різноманітних дій і відкидає аналіз, що спирається на правила, які встановлені заздалегідь без врахування умов історії, які постійно змінюються» [229, с.148-149].

Існує досить велика (причому, не обов'язково тільки чисто філософська) література, присвячена дослідженню та/або опису ідеї плюралізму. Зважаючи на те, що феномен плюралізму (або релятивізму) можна обговорювати на різних рівнях, ми виділимо тут п'ять **тематичних напрямків** дослідження ідей плюралізму: а) онтологічний; б) епістемологічний; в) методологічний; г) соціокультурний та

культурно-філософський; д) світоглядний. Ці напрямки не ізольовані один від одного. Особливо вкажемо на більш тісний зв'язок онтологічного і світоглядного, епістемологічного і методологічного, соціокультурного і культурно-філософського.

а) Онтологічний напрямок. У рамках цього напрямку досліджень плюралізм протиставляється філософському монізму в контексті проблеми першооснови і трактування субстанцій. А в Оксфордському філософському словнику онтологічний плюралізм визначається як «неспівставні описи світу, жоден з яких не є більш фундаментальним по відношенню один до одного» [259, с.290-291]. Автори з «Всесвітньої енциклопедії: Філософія ХХ століття» пов'язують ідеї онтологічного плюралізму з філософським модернізмом як «некласичним типом філософствування, радикально дистанційованим від класичного інтелектуальним допущенням можливості плюрального моделювання світів і – відповідно – ідеєю онтологічного плюралізму» [39, с.480].

Ще задовго до монадології Г.Ляйбніца вже існувала своєрідна плюралістична картина буддистів, згідно з якою світ розглядався у вигляді потоку незліченних динамічних і реальних елементів буття – дхарм [253, с.199-262; 256]. Про плюралізм субстанцій пишуть і філософи ХХ ст. Наприклад, Г.Башляр підкреслює «фундаментальну відносність речовини, яка, уже в зовсім іншій, ніж колись, формі, підриває колишнє розуміння речовини як якогось абсолюту» [10, с.219]. В свою чергу, К.Попер відстоював правомірність і «рівноправність» трьох субстанцій-світів (і в цьому плані свою позицію відносив до плюралізму), але різко заперечував гносеологічний плюралізм (релятивізм) у своїй статті «Міф концептуального каркаса» [187, с.558-593].

Іншу версію онтологічного плюралізму (релятивізму) розбудовував У. Куайн [105]. Ця версія заснована на доведеній ним принциповій невизначеності перекладу однієї лінгвістичної системи на мову іншої. Більш докладно його позиція буде розглянута в п.3.1.

Загалом кажучи, джерела і підстави плюралізму можна знайти в гетерогенності об'єктивного світу, у його різноманітності, складності, безлічі випадкових, індивідуальних (унікальних) подій і факторів, і це все фіксує онтологія [244, с.129]. Ретроспективно аналізуючи, наприклад, філософію Платона і його

послідовників, один з авторів описує так званий «плюралістичний монізм» [212, Розділ 4]. Відмітим, що різні марксистські інтерпретації протиставлення «монізм – плюралізм» описує в своїй монографії Н.П.Поліщук [180]. А серед сучасних американських філософів більше за інших онтологічним аспектам плюралізму приділяв увагу Н.Гудмен [15; 44; 267]. У своїй відомій книзі «Способи створення світів» [44; 264] він розвинув ідею У.Джеймса про «плюралістичний Всесвіт» (про яку піде мова далі, у п.2.2.1.). Досліджуючи конструктивістські системи, він показав, що вони можуть бути засновані на найрізноманітніших передумовах. Важливо усвідомити при цьому, що немає екстралогічних незмінних даних, спираючись на які можна створити надійну реконструкцію логіко-філософського знання.

Онтологічний плюралізм знаходить своєрідне втілення в сфері історії, при аналізі описів минулого [105]. В історії філософії (особливо останнім часом) онтологічний плюралізм сполучається з прагматизмом; у практику входить навіть словосполучення «плюралістичний прагматизм» [182, с.110]. Як буде відзначено в цьому розділі далі в п. (д), онтологічний плюралізм багато в чому «перетинається» зі світоглядним плюралізмом.

б) Епістемологічний напрямок. До нього можна віднести публікації Н.С.Автономової, М.Г.Кітова, С.Б.Кримського, О.А.Мамчур, Л.А.Мікешиної, М.В.Поповича, В.М.Поруса, Х.Патнема, Н.Решера, П.Фейерабенда та ін. [2; 92; 103; 136; 142; 186; 189; 200; 229; 286; 290]. Епістемологічний (когнітивний) плюралізм має ряд аспектів. Насамперед, ця позиція має відношення до виправдання співіснування різних концепцій, гіпотез, моделей, і навіть виправданню множинності істин, причому у всіляких сферах пізнання – від науки до поезії. Хоча, наприклад, у мистецтві та гуманітарному знанні в цілому ідея плюралізму присутня досить давно, однак у природознавстві ця ідея (і ідея релятивізму) часто сприймається як відхилення від раціональності [142, с.432; 270; 301]. Відомий російський філософ В.М.Порус визнання «плюралізму істини» розцінював як наріжний камінь релятивізму [188, с.51], як ще більш різкий крен до релятивізму, ніж допущення «плюралізму раціональностей» [188, с.47].

Дійсно, у рамках епістемологічного напрямку досліджень плюралізму (і релятивізму) категорії істини приділяється значна увага [276; 290; 263; 280; 285] та ін. Див. також зовсім нещодавно опублікований у США збірник статей під заголовком «Істина та плюралізм: Сучасні дебати» (Truth and Pluralism: Current Debates, N. Y., 2013) [303]. Тематичний спектр статей збірника досить широкий. Наведемо хоча б деякі їхні назви: «Істина, успіх і проста детермінація плюралізму» [303, с.113-122], «Плюральність плюралізмів» [303, с.123-156], «Дефляціонізм, плюралізм, експресіцизм, прагматизм» [303, с.263-277], «Чи повинні ми бути плюралістами по відношенню до істини?» [303, с.278-297]. «На мою думку, – писав Х.Патнем, – істина як поняття не має іншого змісту, крім правильної застосовності суджень (за сприятливих умов). Ви запитаєте, які ж ці сприятливі умови? Їх занадто багато, і я не можу виразити їх у деякій узагальнюючій теорії. Істина так само плюралістична, неоднозначна і відкрита, як ми самі» [286, с.198]. Літературознавці ж, що вивчали, наприклад, творчість російського поета срібного століття В.Брюсова, доводять активне використання ним ідеї множинності істин [139]. Тут же можна відзначити прихильність до ідей плюралізму, неоднозначності і множинності описів, властивих творчості В.В.Розанова (наприклад, він вітав однакову цінність кожного з 12 художніх описів чорного дрозда).

Необхідно також відмітити нещодавно опубліковану збірку [199], в якій релятивізм і плюралізм розглядаються з точки зору епістемології та соціокультурних дисциплін, а також робиться акцент на необхідності їхнього розрізнення.

Епістемологічний плюралізм виправдовує прийнятність конкуруючих теорій. Таку прийнятність багато хто вважає «стратегемою сучасного мислення»: «Людський розум повинен сьогодні сприймати ідею конкуруючих теорій як свою головну стратегему – і як інтенцію, і як культуру мислення, адекватну новій історичній ситуації» [26]; див. також обговорення «плюралізації систем знань» [98]. Під час обговорення плюралізму в гносеологічному плані навряд чи можна обійтися без врахування ідеї відносності. До кінця XIX ст. поширення ідеї відносності помітно вплинуло на активізацію і розширення ідей плюралізму.

Плюралізм у гносеології та методології науки, відстоюючи тезу про пріоритет множинності істин, абсолютизує одну з рис науки ХХ ст. – існування конкуруючих одна з одною концепцій, багатоваріантність розвитку сучасного теоретичного знання.

Ще одну реалізацію когнітивного плюралізму можна виявити під час обговорення проблеми **раціональності**, коли усвідомили припустимість співіснування різних типів раціональності й можливість різних підходів до проблеми раціональності взагалі. Дуже яскраву позицію в цьому плані займав відомий філософ науки П.Фейєрабенд, який стверджував, що наука може дати не коректне пояснення явищ, а їхні різні альтернативні пояснення за допомогою хибних теорій [162, с.399]; тому потрібно прагнути до плюралізму теорій, а не до єдиного дійсного пояснення, яке в принципі недосяжне, як і нездійсненна єдина універсальна раціональність (див. також [70]). В.М.Порус також вказував на плюралізм раціональностей, який функціонує (як він вважав) у реальній пізнавальній практиці поряд з «раціональним монізмом» [189, с.130].

Гносеологічний плюралізм нерідко співвідносять й з таким феноменом, як еkleктика [124]. «Найбільш очевидний спосіб бути плюралістом, – пише інший автор, – це бути еkleктиком» [161, с.113]. Плюралізм у гносеологічному плані тісно пов'язаний (а нерідко ототожнюється) з **релятивізмом**, який досліджується і обговорюється багатьма авторами. Назвемо хоча б деяких: І.Т.Касавіна, О.А.Мамчур, Л.А.Мікешину, І.Рассоху, К.Попера, Н.Решера, Р.Рорті, П.Фейєрабенда [84; 136; 142, с.384-476; 187; 196; 200; 204; 229]. Різноманіття в сфері знання і пізнання, а також «рівноправність» у цьому різноманітті, часто трактуються неоднозначно, маючи на увазі контекст поняття «плюралізм», яке нерідко змішується (або навіть ототожнюється) з поняттям «релятивізм» у тих самих ситуаціях. Частіше це стосується соціокультурних контекстів, наприклад, під час обговорення культурної значимості яких-небудь концепцій або теорій [34; 78, с.116-117, 139], або стилю мислення в епоху глобалізації [76, с.171], коли релятивізм, антидогматизм мислення часом сполучається з плюралізмом методології: різноманітність ракурсів бачення (відносність, релятивізм) однієї й тієї ж складної проблеми і плюралізм шляхів (у різних культурах) її розв'язання.

Втім, серед авторів, що сповідують релятивізм і пишуть про нього, можна зустріти й такий пасаж, що належить П.Фейєрабенду: «Релятивізм Протагора розумний, тому що він звертає увагу на плюралізм традицій і оцінок» [229, с.494]. Пишуть також і про релятивізм як основу плюралізму (див., наприклад: [33]).

Якщо ж мати на увазі строгу науку (наприклад, математизоване природознавство), то про релятивізм говорять зазвичай в негативному плані, хоча й допускають можливість майже рівноправного співіснування в окремих ситуаціях безлічі концепцій, моделей, гіпотез і т.п., що належать до одній і тій же предметній області.

Ми вважаємо, що до деякої міри послабити труднощі з виявленням статусу релятивізму і плюралізму може допомогти звертання до історії питання, до джерел і передумов ідей сучасного плюралізму. Історично «релятивізм» як гносеологічне (епістемологічне) поняття сформувалося раніше (вочевидь, ще з часів софістів – див.: [196; 84]), ніж поняття «плюралізм», хоча останнє й набуло пізніше більш широкого розповсюдження в сферах, далеких від гносеології. Оскільки питання різноманіття в сфері знання й пізнання обговорюються частіше все-таки в контексті релятивізму, то гносеологічний релятивізм має сенс розглянути трохи докладніше.

Деякі автори, співвідносячи релятивізм і науку, цілком справедливо вказують на те, що «слід враховувати, що існують і об'єктивні передумови змін розуміння природи в ролі релятивності знання в релятивізму – це зміна типу раціональності та образу самої науки, від класичної до некласичної та від модерну до постмодерну» [142, с.423-424]. У цьому зв'язку досить чітку позицію у відношенні епістемологічного релятивізму займає відома російська дослідниця О.А.Мамчур [136]. Насамперед, епістемологічний релятивізм вона визначає як (курсив О.Мамчур – О.Р.) «доктрину, згідно з якою серед безлічі точок зору, поглядів, гіпотез і теорій щодо *того самого об'єкта* не існує *єдино вірної*, тієї, яка може вважатися адекватною реальному стану справ у світі. Та й шукати її не потрібно, вважають релятивісти, оскільки всі ці точки зору і усі ці теорії є рівноправними і рівноцінними» [136, с.14].

Відзначимо два моменти в її позиції. По-перше, вона настійливо рекомендує не змішувати релятивність знання і релятивізм. Релятивність – це «відносність наших знань до тієї або іншої парадигми або культури, до того або іншого типу раціональності, у рамках яких це знання виникає і функціонує. Релятивність, звичайно ж, властива науковому знанню. Відомо, наприклад, що в різних культурах, на різних етапах розвитку науки існували різні поняття числа, так само як і різні концепції атомістики. Релятивність перетворюється в релятивізм, коли стверджують, що концепції числа або концепції атома, сформульовані в різних культурах, рівноцінні, і серед них немає переважної» [136, с.14-15]. По-друге, О.А.Мамчур виділяє три різновиди епістемологічного релятивізму: 1) персоналістський, 2) когнітивний і 3) культурний. Перший сходиться до Протагора, його знаменитої тези, що мірою всіх речей виступає людина. Слідування (1) веде до психологізму в трактуванні наукового знання. «Суть когнітивного релятивізму, – продовжує Мамчур, – у твердженні, що в науковому пізнанні не існує критеріїв адекватності наукових теорій дійсності, у зв'язку з чим вибір між різними концепціями і теоріями єдино вірної виявляється неможливим: усі вони є рівноцінними і рівноправними» [136, с.17]. Представником когнітивного релятивізму є відомий американський філософ Р.Рорті, якому буде присвячений параграф 3.2. даної дисертації. Суть же позиції (3), тобто культурної версії епістемологічного релятивізму, полягає в «твердженні, що характер і зміст наукового знання не просто несуть на собі відбиток тієї культури, у рамках якої воно виникло і функціонує, а повністю визначаються, детермінуються цією культурою» [136, с.17]. Такої точки зору дотримувався, наприклад, О.Шпенглер, а також соціологи пізнання, такі як Д.Блур, С.Фулер, та ін.

Згадаємо тут і позицію відомого американського філософа німецького походження Ніколаса Решера, який, до речі, називав свою філософію ідеалістичним прагматизмом. А автор статті про нього у філософській Інтернет-Енциклопедії називав його систему прагматичним ідеалізмом, який «поєднує собою елементи європейського континентального ідеалізму з американським прагматизмом» [277], що запропонував своє бачення ролі суб'єктного фактора (вивчаючи, зокрема, статус у суспільстві такого феномена, як консенсус [290]) і

межі когнітивного релятивізму [200]. Він також описував види релятивізму, які визначаються на основі ставлення до раціональності.

Звернемо увагу ще на одну концепцію, пов'язану з епістемологічним релятивізмом і ідеєю відносності. Мова йде про так званий інтервальний підхід, що розробляється М.М.Новосьоловим і Ф.В.Лазарєвим [154; 112]. Суть його зводиться до своєрідного трактування багатомірності мислення (яка відображає багатомірність світу і онтологічний плюралізм), коли в значеннєвому полі абстракції (або поняття) виділяється якась область (інтервал), що визначає застосовність цієї абстракції. Наявність такого інтервалу свідчить про відносність абстракції або поняття. Абсолютизація ж цієї відносності веде до релятивізму. Додамо до сказаного, що «інтервальний підхід виправдовує плюралізм істин у науці» [233, с.66] (серед великої кількості матеріалів цієї збірки виділяється розділ, присвячений застосуванню інтервального підходу в соціо-гуманітарних науках). Більше того, «поворотом наукового пізнання від абсолютного до відносного (релятивізм)» була названа одним з авторів така «стилеутворююча тенденція», яка характерна для науки XX – XXI століть [226, с.199].

в) Методологічний напрямок ідей плюралізму охоплює публікації таких авторів, як С.Введенський; В.А.Ладов; В.М.Порус; І.З.Шишков та ін. [27; 111; 189; 250; 177]. В сучасній науці, особливо там, де мають справу з дослідженням складних нелінійних систем, цілком доречно говорити про методологічний плюралізм, наприклад, у теоретичній біології [179; 159], або в географії [153].

В плані методології більшої популярності набули погляди П. Фейєрабенда, тому що його відзначений раніше когнітивний релятивізм переростає в методологічний. Фейєрабенд розробляв крайню форму релятивізму, що одержала назву "методологічний анархізм". Розвінчуючи міф про Універсальний Метод і Єдину Раціональність, він і закликав до «методологічного анархізму». Останній пов'язаний з його девізом «anything goes!» («припустимо все»), а також «з необхідністю зупинити духовне виродження і репресування свободи» [189, с.35]. Досить випукло «методологічний анархізм» (як методологічний плюралізм) ілюструється наступною цитатою самого Фейєрабенда: «Єдиним принципом, що не перешкоджає прогресу, є принцип "припустимо все". Ідея методу, що містить

тверді, незмінні й абсолютно обов'язкові принципи наукової діяльності, стикається зі значними труднощами при співставленні з результатами історичного дослідження» [229, с.153]. зазначимо, що, описуючи його позицію, один з дослідників вдало співвідносить її з філософією К.Попера і його фолібілізмом, кваліфікуючи цю позицію як «фолібілістський плюралізм» [250, с.173]. Погоджуючи «методологічний анархізм» з економікою, один з авторів пише, що «принцип необмеженої проліферації відкрив дорогу методологічному плюралізму, який знайшов багатьох прихильників в економічній науці» [27].

Відзначимо ще одну важливу складову позиції Фейєрабенда. Його методологічний плюралізм (релятивізм) проявився не тільки в методології науки, але також і в тому, що він поряд з історико-науковими передумовами прагнув враховувати психологічні та соціально-політичні фактори розвитку знання.

Методологічний плюралізм (у тому числі «анархізм» Фейєрабенда) органічно вписався у постмодерністську філософію, де поняття плюралізму є одним з ключових (див. про це докладніше далі в п.3.3.).

г) Соціокультурний напрямок. Плюралізм може виступати принципом облаштування суспільства, згідно з яким стверджується виправдання різноманіття суб'єктів економічного, політичного, правового і культурного життя суспільства. Отже, тут сфера плюралізму особливо широка. В соціально-політичному плані під «плюралізмом» можна розуміти концепцію, що виправдовує реалізацію (і демонстрацію) різних, інваріантних позицій, думок, точок зору в умовах спільної діяльності і спілкування з приводу питань і завдань, особистісно значущих для кожного і принципово важливих для суспільства в цілому. У політико-правовій теорії поняття плюралізму означає один з фундаментальних принципів облаштування громадянського суспільства і правової держави, згідно з яким повинне забезпечуватися різноманіття форм і суб'єктів соціокультурної діяльності. Політичний плюралізм в основному пов'язаний з розвитком демократії. Приблизно таку позицію сповідують Г.К.Ашин, Е.А.Громова, В.А.Лекторський, А.В.Момджян, А.П.Циганков та ін. [8, глава 9; 41; 123, с.21-31; 145, с.183-215; 242]. Багато авторів вважають, що класичними роботами з проблем плюралістичної демократії є праці Д.Трумена, Д.Рісмена, Р.Даля [46; 47].

Багато авторів використовують термін «плюралізм» для характеристики сучасного суспільства і вказують на те, що таке (плюралістичне) суспільство – це образ високорозвиненого соціокультурного життя людства [190; 158, с.299-317]. Відомий сучасний соціолог Дж.Александр, розбудовуючи свою концепцію культурної соціології, вказує на принципові її сенси, серед яких особливе місце посідає «соціологічний плюралізм», що становить її загальну світоглядну основу [211]. Ідеї плюралізму можуть стати основою для формування адекватної соціальної теорії [24].

Якщо говорити про джерела соціального плюралізму, то, вочевидь, слід відзначити позицію У. Джеймса, який в свій час не раз вказував, зокрема, на зв'язок між плюралізмом і демократією як виправдання вибору з безлічі можливостей – див.: [279, с.23-24; 261]. Якщо ж говорити про сучасну ситуацію, то, наприклад, В.А.Лекторський у статті «Толерантність, плюралізм і критицизм» [123, с.21-31] обговорює «питання про плюралізм і толерантність, яке сьогодні є одним з основних для політичної філософії» [123, с.21]. Розглядаючи проблеми демократичного устрою суспільства, сучасні соціологи і політологи часто до термінів «суспільство», «демократія» додають епітет «плюралістична» [77; 103]. Крім того, ідеї плюралізму пов'язані й з тенденцією до інформаційного суспільства [20]. Існує і негативна позиція відносно соціального плюралізму, згідно з якою плюралізм – «це інструмент приховання істини, потужний засіб маніпулювання суспільною свідомістю» [141].

В соціокультурному напрямку можна також виділити дослідження, присвячені розповсюдженню ідей плюралізму в сфері права [218; 216, с.198-203; 94; 276; 247]. В сучасній духовній культурі плюралізм дуже часто асоціюється з постмодернізмом, в якому можна, наприклад, «виділити такі риси, як плюралізм і те, що безпосередньо з нього випливає – фрагментарність, децентрація, мінливість, контекстуальність, невизначеність, іронія, симуляція; прагнення взяти під сумнів науку і техніку, критика принципів науки, раціоналізму взагалі й традиційних орієнтирів на філософсько-наукове осмислення світу...» [148, с.229]. Більш докладно про все це піде мова в параграфах 3.2. і 3.3. В серед течій, що передують культурному плюралізму, але ідейно пов'язані з ним, часто називають

романтизм [1, с.196], який мав вплив на художню творчість [38; 63]. Багато в чому культурний плюралізм втілений у так званому мультикультуралізмі [4; 88; 135; 149; 192; 223] – позиції, згідно з якою визнається рівноправним співіснування різних культур у тому самому співтоваристві. У контексті мультикультуралізму ідеї плюралізму активно обговорюються в комунікативній філософії Ю. Хабермаса [32].

Ідеї плюралізму знаходять своє місце і в галузі релігії [134; 152; 201; 228]. Так, сучасний богослов Скотт Теллі стверджує, що «у нашій культурі став домінувати плюралізм. Сучасна плюралістична культура – це “шведський стіл” вірувань, виборів і світоглядів» [228]. Трапляються і різко-оціночні судження стосовно ідей плюралізму [95]. Хоча деякі автори займають позицію, близьку до релігійного плюралізму [92], все ж значна їх частина дотримується ортодоксальних поглядів і вельми критично ставиться до ідей плюралізму взагалі [133]. З культурним плюралізмом асоціюється аксіологічний релятивізм (плюралізм цінностей). [36, с.136; 34]. У дослідницьке поле аксіосфери потрапляє і етичний плюралізм [268; 252, с.241-245]. Плюралізм цінностей відстоював і відомий західний філософ І.Берлін [13, с.55-58].

Деякі автори у своїх публікаціях демонструють негативне ставлення до ідей соціокультурного плюралізму [72; 163, с.9], або акцентують увагу на деструктивності плюралізму, коли той пропагує «політичну дезорієнтацію і виправдання безпринципності» [155] (У плані марксистської критики плюралізму – див. також [176] і збірку [180]).

Обговорюваний тут соціокультурний напрям має також історичний аспект (див. плюралізм О.Шпенглера і А.Тойнбі – плюралістично-циклічний підхід до історії), а також історико-культурна концепція євразійців – Н.С.Трубецького, П.Н.Савицького та ін. [213, с.172-178]. Останнім часом до історичного плюралізму призводить ситуація, коли ставлять під питання саму можливість надійного історичного знання [249].

д) Світоглядний напрям. В певному смислі цей напрям можна розглядати як узагальнюючий всі попередні чотири напрямки. Зокрема, його прихильники зазвичай пов'язують плюралізм як із природою філософствування взагалі [92; 116, с.53-61], так і зі сферою методології (див. докторську дисертацію

Н.П. Поліщук [181]). У соціальному плані світоглядний плюралізм розглядається як один зі шляхів вирішення суспільних проблем, як фактор оптимізації суспільних відносин [214]. У свій час такі ідеї були неприйнятні для радянської ідеології, а невизначеності, що панували в суспільстві, як і сам плюралізм, оцінювались з марксистських позицій негативно [156, с.7]. Зустрічаються автори, які прямо пишуть про «плюралізм філософствування», а сам плюралізм розглядають як атрибут філософського дискурсу [101].

Обговорюючи світоглядний плюралізм, навряд чи можна пройти повз трансформації, що відбуваються в характері та способах мислення. Одна з важливих тенденцій сучасного мислення – це «розчарування в безумовних орієнтирах культурної історії й схильність до мозаїчного, калейдоскопічного і плюралістичного бачення світу і місця людини в ньому» [189, с.291].

Проте, існують описи і дослідження плюралізму, що не зводяться до виділених п'яти напрямків нашого розгляду плюралізму. Так, досить складно підвести під якусь рубрику, наприклад, плюралізм у лінгвістиці (Л.Вітгенштайн, Р.Барт та ін. Див. також [102; 189, с.305]).

Зі сказаного вище, крім іншого, впливає, що «плюралізм» у наш час перестав бути чисто філософським поняттям. Проте, плюралізм, що стверджує правомірність пріоритету різноманітності й множинності на противагу єдності, сам неоднозначний у своїх трактуваннях і оцінках. Достатньо широкому колу сучасної філософської літератури, що безпосередньо належить до плюралізму ([123, с.21-32; 142, с.426-468; 189, с.34-36; 111, с.12-14; 41, с.1-4] та ін.), все-таки не вистачає, на наш погляд, компаративного аналізу цього значимого явища, що перетерпіло істотну еволюцію за останнє сторіччя. Виникає проблема адекватної оцінки як самого феномена плюралізму взагалі, так і особливо деяких його версій. Зокрема, це стосується постмодерністської його версії. Тим більше, що ідея плюралізму, наприклад, у постмодернізмі, є однією з ключових ідей, і їй буде присвячений спеціальний параграф дисертації.

Ускладнює ситуацію також відзначене раніше змішання плюралізму з релятивізмом у одних і тих самих ситуаціях. Це зустрічається частіше в соціокультурних контекстах. Проте, у філософській літературі статус плюралізму,

зміна цього статусу від ідеї або феномена до концепції або філософської течії, а також характер його трансформацій, – все це майже не досліджувалося належним чином, за винятком, можливо, монографії Л.Н.Столовича [221].

Вже відзначалося, що плюралізм і релятивізм одержали значне поширення у філософії прагматизму. Однак, набагато рідше обговорюється те, наскільки трансформації останнього впливали на зміну змісту плюралізму. У цьому ж плані, порівнюючи європейський філософський суб'єктивізм з прагматизмом, Рорті писав: «Якщо суб'єктивізм витлумачує пізнання як *представлення* в значенні владно засвідчуваної суб'єктом представленості суцього, яка не підлягає запереченню, то прагматизм мислить у принципово інших категоріях – категоріях філософського плюралізму і критицизму» [206, с.264].

Говорячи про тісний зв'язок плюралізму (і релятивізму) з прагматизмом, навряд чи можна пройти повз вказівку ще на один зв'язок. Мова йде про категорію «**досвід**», досить містку за сенсом і багату змістом. Ще з часів Декарта і Бекона про досвід можна було говорити, принаймні, у трьох розуміннях. По-перше, про досвід у сенсі досвідних (емпіричних) **даних**, у тому числі чуттєвих. По-друге, про досвід як дослід, як особливий, емпіричний **метод** (будь то спостереження, вимірювання або експеримент). По-третє, про досвід у сенсі духовного «багажу» особистості, її культурного надбання.

Протягом історії філософії, науки і культури зміст категорії «досвід» не залишався статичним, як, втім, і трактування співвідношення відзначених трьох розумінь.

Зв'язок категорії «досвід» з прагматизмом (а також з плюралізмом і релятивізмом) був і залишається предметом численних досліджень філософів, причому не тільки стосовно ідеї плюралістичного, невизначеного, мінливого і у той же час пластичного, всесвіту У.Джеймса. Крім позицій тих філософів (Ч.Пірса, У.Джеймса, У.Куайна, Р.Рорті), які будуть обговорюватися далі у відповідних параграфах дисертації, відзначимо публікації з цієї проблематики П.Ф.Казначеева, І.Т.Касавіна, В.А.Лекторського, Л.А.Мікешиної, Ф.В.Фокеєва, Р.Фрейджера, Д.Фейдімена та ін. [80; 82; 85; 123; 142; 235; 237, с.238-276], у тому числі й українських авторів. Серед останніх згадаємо недавні монографії

А.Богачова, М.Мінакова і В.Кебуладзе [17; 86; 144], а також дискусію на сторінках журналу «Філософська думка» [234] і рецензію О.Панича [160]. Різні версії зв'язку категорії «досвід» з прагматизмом властиві філософії всіх чотирьох розглянутих тут мислителів, а також і філософії постмодернізму, про яку піде мова в п.3.3.

На завершення цього розділу відзначимо деякі найбільш значущі публікації, присвячені філософській творчості Ч.Пірса, У.Джеймса, У.Куайна, Р.Рорті та постмодерністів. Це роботи С.Л.Бурмістрова, І.Д.Джохадзе, І.П.Ільїна, В. Кірющенко, І.П. Красенкової, П.Куслія, В.С.Лукьянця, Я.В.Любивога, Н.П.Поліщук, І.Н.Сидорова, О.М.Соболь, Ф.В.Фокеєва, Н.С.Юліної, Х.Йоаса, Ч.Мисак, Дж.Павелски, Є.Рейнольдса, Р.Фрейджера, Л.Фрідмана, С.Хаака [22; 23; 60; 75; 89; 99; 109; 129; 130; 182; 215; 235; 236; 237; 256; 257; 265; 269; 277; 278; 279; 292] та ін.

У даному дослідженні подальший аналіз становлення і розвитку ідей плюралізму концентрується навколо чотирьох основних американських прагматистів – Ч.Пірса та У.Джеймса (Розділ II), а також У.Куайна, Р.Рорті та філософського постмодернізму (Розділ III). У параграфі 2.1., присвяченому Ч.Пірсу, обговорюються передумови прагматизму і плюралізму через призму категорії «досвід» і його критики декартівського трактування сумніву й істини. Далі, у параграфі 2.2., контекст категорії «досвід» продовжується в процесі аналізу філософської творчості У.Джеймса, його трактування плюралістичного універсуму, істини, релігійного досвіду і статусу волі. Третій розділ присвячений аналізу еволюції ідей плюралізму після так званого «лінгвістичного повороту» у філософії та – як наслідок – трансформації американського прагматизму. У параграфі 3.1. цього розділу розглядається трансформація ідей плюралізму у зв'язку з розробкою У.Куайном концепції онтологічної відносності. Потім, у параграфах 3.2. і 3.3., розглядається позиція Р.Рорті та постмодернізму стосовно подальших трансформацій ідей плюралізму. Ми свідомо не відвели спеціальний параграф ще одному видатному представнику американського прагматизму – Дж.Дьюї. Хоча він і є вірним продовжувачем прагматистської лінії в її новій інструменталістській формі (а Куайн і Рорті вважали його своїм вчителем, що ми

ще відзначимо в подальшому викладі), у його філософській творчості, на наш погляд, ідеї плюралізму були виражені все-таки не настільки явно та опукло.

1.2. Методологія дослідження еволюції ідей плюралізму

Представлений у попередньому параграфі огляд сучасних досліджень ідей і концепцій плюралізму показує, наскільки широко розповсюджені ці ідеї в суспільстві і в духовній культурі.

Методологія дослідження багато в чому залежить від онтології і, зокрема, від світоглядної картини світу. Досягнення небесної механіки XVII століття породили механістичну картину світу. Відкриття й вдале практичне застосування того чи іншого методу призводить до його абсолютизації й екстраполяції на відповідну картину світу й пояснюючу цей метод предметну (за Е.Гуссерлем – «регіональну») онтологію.

Складність проблеми плюралізму була усвідомлена ще з часів формування християнської догматики у перших століттях нової ери у положенні, що триєдність Бога (Отця, Сина та Святого Духа) є таїнством, тобто такою сферою реальності, що важко дається розумінню, однак в цю триєдність необхідно вірити. Імпліцитно («за замовчуванням») передбачалося, що єдність та різноманіття щільно пов'язані між собою. Сама «методологія» розгляду світоглядного питання набувала статусу такого явища, що з погляду теології є невловимим для розуму.

Одним з методологічних підходів, за допомогою якого намагалися розв'язати проблему плюралізму став філософський раціоналізм Нового часу. Однак парадигмальний підхід університетської філософії, яка була впливовою досить довгий час, дещо спрощував цю проблему. Вважалося, що у розв'язанні певних онтологічних і гносеологічних проблем Б.Спіноза був моністом, оскільки констатував існування єдиної субстанції, яка утворює основу видимого різноманіття світу, – з чим можна цілком погодитися. Р.Декарта часто-густо називали дуалістом, оскільки він визнавав дві субстанції – мислячу та протяжну. Проте, для випускника єзуїтського коледжу Р.Декарта вищою реальністю у світі був Бог. Цей імпліцитний монізм Р.Декарта на противагу його експліцитно-

концептуальному дуалізму розгорнув його ідейний послідовник Б.Спіноза. Різниця у підходах Р.Декарта та Б.Спінози є світоглядно-методологічною.

Вплив парадигм університетської філософії відбився і на тлумаченні філософської позиції Джорджа Берклі, який був попередником радикального емпіризму У.Джеймса. Починаючи від Д.Дідро, дослідники звертали увагу на обґрунтування Дж. Берклі [12, с.149-360] методології суб'єктивного ідеалізму, випускаючи з уваги, що він як єпископ проповідував (у подорожі по тогочасних США) верховенство єдиного Бога і був насправді об'єктивним ідеалістом, що видно з його праці «Сейріс, або ланцюг філософських роздумів та досліджень» [12, с. 465-507].

Світоглядна картина світу й методологія при розгляді проблеми плюралізму щільно переплелися в філософській системі Г.В.Ляйбніца.

Саме він в філософії Нового часу вважається представником плюралізму завдяки своїм відомим працям «Монадологія» та «Досвід теодицеї про благість Божу, волю людини та причину зла». Монади, з погляду Г.В.Ляйбніца є простими субстанціями, тому вони незнищені, вічні, можуть разом утворювати складні субстанції [120, с. 413-414]; головною їх властивістю є те, що вони замкнені в собі та їм притаманні сприйняття (перцепція) та устремління отримувати все нові сприйняття [120, с. 416]. Разом з тим, існує лише один Бог і його, на думку Г.В.Ляйбніца, достатньо. Субстанції (монади) як малі божества можуть взаємодіяти лише ідеально завдяки наперед встановленій Богом гармонії [120, с. 427]. Ляйбніцевський плюралізм духовних субстанцій не заперечує Бога як будівничого нашого світу. Проте, в єдиному універсумі існує багато світів, що наповнені нескінченно різноманітними способами, і ми живемо в найкращому із світів, бо якби не було найкращого з усіх світів, Бог не закликав би до існування жодного [121, с. 135-136, 283, 400]. Світоглядно-методологічна ідея Г.В.Ляйбніца про різноманітність наповнення світів відзивається в сучасній науці думкою про те, що у різних можливих Всесвітах можуть діяти різні константи й закони природи, але у нашому світі вони є напрочуд (як вражаючий надзвичайно малоймовірний випадок) збалансованими й узгодженими, що приводить до його

більш-менш стабільного існування та виникнення життя (що також з погляду науки є вражаюче малоімовірною випадковістю) й розумної цивілізації.

Якщо гносеологічно-онтологічний плюралізм Г.В.Ляйбніца ґрунтується на світоглядно-методологічній базі класичного раціоналізму, то плюралізм У.Джеймса спирає свою методологію на гносеології радикального емпіризму й антропологічному підході. Всесвіт, на думку У.Джеймса, сприймається по різному різними особами в залежності від їхнього менталітету, що в решті-решт впливає з їхньої антропологічної будови, характеру й виховання [56]. Так, раціоналісти є людьми, схильними до аскетизму й ідеалістичних поривань. Емпірики є гедоністами та скептиками [57, с. 5-13]. Тому, в залежності від різних поглядів різних людей Всесвіт може виглядати досить плюралістично, – або з точки зору раціоналізму, або з точки зору радикального емпіризму. Також Всесвіт може виглядати досить плюралістично в залежності від індивідуального та групового (конфесійного) релігійного досвіду. Метод філософського осягнення світу виявляється тут залежним від конкретного життєвого досвіду та світогляду індивідів та груп індивідів.

Стереотипи університетської філософії приписують У.Джеймсу спрощене, вирване з контексту, розуміння істини як того, що корисно людині. Однак випускається з поля уваги, що з погляду У.Джеймса найбільш корисним для людини є перебування у віруванні, а не меркантильні та утилітарні мотиви. Потреба у пізнанні виникає тоді, коли виникає сумнів у віруванні та відповідній правильності дій, і людина тимчасово припиняє діяльність й переходить до пізнання; і якщо пізнання істинне, завдяки йому відновлюється вірування і людина відновлює власну діяльність. Метод філософствування виявляється тут пов'язаним з не лише з картиною світу, але й з її духовними устремліннями й практичними потребами.

Показовим стосовно співвідношення онтології та методології є концепція онтологічної відносності У.Куайна. Можливість інтерпретації однієї теорії за допомогою методологічного інструментарію іншої свідчить про відносність і методу, і онтології, при умові, що вони приводять до одного й того ж практичного

результату. Але істину в цьому контексті треба розуміти не як кореспондентну, а як когерентну.

З позиції універсальної ідеї адаптації, будь який індивід, людська популяція, цивілізація може використовувати різні методи пояснення реальності та різні моделі діяльності, – практика відбирає найкращі з них. Проте може бути низка теоретичних методів, що є рівнозначними в результатах їх практичного застосування при дотриманні однакових соціальних (та менеджеріальних) умов. При цьому слід мати на увазі, що адаптативні переваги мають ті людські популяції, етноси та цивілізації, в яких добре розвинені світоглядно-духовні цінності, а також людський та соціальний капітал.

Однією з головних методологічних особливостей даного дослідження є широке застосування методів порівняльного і структурного аналізу. В цьому плані не випадково багатоманітність сучасних досліджень ідей і концепцій плюралізму ми структурно розділили на п'ять основних напрямків (онтологічний, епістемологічний, методологічний, соціокультурний і світоглядний). І в подальшому викладі ми будемо намагатись розрізнити аспекти творчості аналізованих американських філософів у відповідності з проведеним структурним розподілом.

Враховуючи те, що еволюція ідей плюралізму тісно пов'язана зі становленням і розвитком американського прагматизму, ми в подальшому зосередимо своє дослідження на аналізі філософської творчості найбільш значущих його представників – Ч.Пірса, У.Джеймса, У.Куайна і Р.Рорті.

В дисертації також використовується і компаративістський підхід як один з основних в даному дослідженні. В його рамках американська прагматистська філософія (як одна з філософських основ плюралізму) в контексті світового історико-філософського процесу може бути правильно зрозуміла та оцінена в тому випадку, коли буде враховано такі складові:

– по-перше, компаративістський підхід є частиною (стороною, аспектом) загальнонаукового порівняльно-історичного методу, який знаходить своє специфічне відображення в галузі філософії;

– по-друге, компаративістський підхід в методології історико-філософського пізнання не є тотожним компаративістській філософії як самостійному розділу (галузі, виду) історико-філософської науки ні в часовому, ні в змістовному плані;

– по-третє, компаративістське вивчення європейської та американської філософії дозволяє враховувати ідею саме компаративістського аналізу філософських ідей плідною та перспективною;

– по-четверте, компаративістський метод дозволив об'єднати в межах єдиної методології різні аспекти еволюції ідей плюралізму в американській філософії прагматизму.

Компаративістський метод використовується для розрізнення особливостей ідеї плюралізму (і) в американському прагматизмі, а також у деяких прибічників філософського постмодернізму (насамперед, Ж.Дельоза). Також цей метод використовується для виявлення механізмів трансформації вказаних особливостей, і він, як нам здається, дозволить в деякому роді об'єднати в рамках єдиної методології різні аспекти еволюції ідей плюралізму в американській прагматистській філософії.

Компаративістське дослідження еволюції ідей плюралізму, представлене у третьому розділі дисертації, показує, з одного боку, специфічну трансформацію плюралістичних ідей в прагматизмі Ч.Пірса і У.Джеймса, яка відбулася в процесі соціокультурних змін, і з другого, – вплив «лінгвістичного повороту» в філософії 30-х років ХХ ст. на згадану еволюцію.

В процесі порівняльного аналізу дослідження ідей і концепцій плюралізму ми не ігноруємо ті з них, які вельми критично оцінюють феномен плюралізму і його роль в культурі і науці, а також в сфері освіти. Мова йде, перш за все, про моністично (у тому числі матеріалістично) орієнтовані концепції, дискурс яких, як правило, характеризується односторонністю і нерідко межує з догматизмом.

В дисертації використовується також системний підхід, що дозволив дозволить, як ми сподіваємось, представити еволюцію ідей плюралізму з точки зору різноманітних, але взаємопов'язаних і взаємно доповнюючих один одного методологічних підходів. У взаємодії з системним підходом використовувався також і історичний метод, у тому числі для виявлення, крім решти, причинно-

наслідкового зв'язку трансформації ідей плюралізму та історичної долі прагматизму загалом.

Розглядаючи в дисертації (в параграфах 2.1., 2.2., 3.1., 3.2.) основні версії плюралізму, ми будемо орієнтуватись на виявлення не лише їхніх нових рис (які виникають при переході від одного етапу еволюції до іншого), але й інваріантів, що збереглись.

В ході дисертаційного дослідження, поряд зі вже відзначеними підходами і методами, застосовуються також і традиційні загальнонаукові методи і загальнологічні прийоми пізнання, такі як: абстрагування, узагальнення, індукція, дедукція, аналіз, синтез, аналогія.

Важливою особливістю проведеного дослідження є застосування своєрідного принципу доповнюваності, згідно з яким будь-який альтернативний світоустрій не заперечується, а обмежується сферою його дії. Широкий соціокультурний характер феномена плюралізму наперед визначив необхідність комплексного підходу, який дає можливість використовувати досягнення сучасної соціології, політології, культурології та інших галузей гуманітарного знання.

Теоретичними джерелами дослідження виступали, насамперед, твори філософів-класиків, а також праці сучасних вітчизняних і закордонних філософів, прямо чи побіжно пов'язані з осмисленням ідей і концепцій плюралізму. Використану в роботі над дисертаційним дослідженням літературу можна розділити, хоча й доволі умовно, на п'ять груп. Це, по-перше, класичні праці аналізованих в дисертації прагматистів – Ч.Пірса, У.Джеймса, У.Куайна та Р.Рорті;

– по-друге, праці інших філософів-класиків – Платона, Аристотеля, Ф.Бекона, Дж.Лока, Р.Декарта, Г.Ляйбніца, Б.Спінози, Д.Юма, І.Канта, Г.Гегеля, Ф.Ніцше, Г.Спенсера, А.Бергсона, Г.Башляра, Б.Рассела, Дж.Дьюї, Л.Вітгенштайна, Ж.-Ф.Ліотара, Ж.Дельоза, К.Попера, П.Фейєрабенда, І.Лакатоса, Х.Патнема, Н.Решера та ін.;

– по-третє, праці українських філософів, які в своїх дослідженнях прямо чи побіжно освітлювали ідеї плюралізму – А.С.Богачова, В.Р.Дуйкіна, В.Кебуладзе, М.Г.Кітова, С.Б.Кримського, В.С.Лук'янця, Я.В.Любимого, М.А.Мінакова, О.Панича, С.М.Повторєвої, Н.П.Поліщук, М.В.Поповича, Д.П.Сепетія та ін.;

– по-четверте, широкий спектр історико-філософських досліджень, присвячений аналізу філософського спадку Ч.Пірса, У.Джеймса, У.Куайна, Р.Рорті та постмодерністів – праці А.С.Богомолова, С.Л.Бурмістрова, А.Ф.Грязнова, І.Д.Джохадзе, В.А.Ємеліна, І.П.Льїна, П.Ф.Казначєєва, В.Кірющенко, І.П.Красненкової, П.Кучлія, Ю.К.Мельвіля, В.М.Поруса, В.П.Руднева, В.Ф.Самсонова, І.Н.Сидорова, Л.Н.Столовича, Ф.В.Фокеєва, М.А.Шестакової, Н.С.Юліної, Ж.Бодрійяра, Дж.Вейза, В.Вельша, Д.Геураса, Н.Гудмена, Х.Йоаса, Ч.Мисак, Дж.Павелскі, Р.Перрі, А.Раззак'ю, Б.Рамберга, А.Рейнольдса, М.Сендботе, Р.Фрейджера, Л.Фрейдмана, П.Фейдімена, С.Хаак;

– по-п'яте, філософські праці, що прямо чи побіжно стосуються проблем плюралізму і прагматизму, тобто праці С.С.Аверінцева, Н.С.Автономової, А.Валантеюса, Е.Ш.Галімової, Н.Гараджі, Е.А.Громової, В.Б.Губіна, В.М.Діанової, І.Т.Касавіна, Н.С.Кірабаєва, Г.Д.Левіна, В.А.Лекторського, А.Г.Майкова, В.С.Малахова, О.А.Мамчур, Н.Б.Маньковської, Л.А.Мікешиної, А.В.Момджяна, Н.В.Мотрошилової, А.А.Печьонкіна, Н.С.Прігоди, Л.Г.Червонної, І.Берліна, Р.Грілло, Р.Даля, Х.Зандкюлера, І.Картера, Н.фон Крейтора, М.Лінча, А.Мак-Грата, Н.Педерсена, К.Райта, К.Свойєра, Ч.Тейлора, А.Тоффлера, Дж.Харріса, Д.Едвардса та ін.

Висновки до Розділу I

1. У представленому огляді досліджень різних аспектів ідеї плюралізму дана класифікація цих досліджень, розділена на п'ять якісно своєрідних напрямків – онтологічний, епістемологічний, методологічний, соціокультурний й світоглядний. При цьому було показано, що виділені напрямки не ізольовані один від одного.

2. При розгляді епістемологічного напрямку досліджень ідеї плюралізму виявлена нетотожність понять «релятивізм» і «плюралізм». Були наведені аргументи на користь того, що з поняттям «плюралізм» більшою мірою асоціюються онтологічні й соціокультурні контексти, у той час як з поняттям «релятивізм», – відповідно, епістемологічні й методологічні.

3. Обґрунтовано твердження, по-перше, про тісний зв'язок прагматизму й плюралізму з категорією «досвід» і, по-друге, про те, що досвід має, принаймні,

три відповідні його змісти – онтологічний (досвід як дані), методологічний (досвід як метод) і соціокультурний (досвід як «духовний багаж» особистості). Висловлений намір слідувати зазначеному зв'язку протягом подальшого дисертаційного дослідження.

4. З'ясовано, що метод філософського осягнення світу залежить, окрім іншого, від онтологічних вподобань філософа, запропонованої ним картини світу, сповідуваних ним духовних устремлінь та виявлених ним практичних потреб.

РОЗДІЛ II. КАТЕГОРІЯ «ДОСВІД» У ФІЛОСОФІЇ Ч. ПІРСА ТА У. ДЖЕЙМСА. СТАНОВЛЕННЯ КОНЦЕПЦІЇ ПЛЮРАЛІЗМУ

Хоча джерела ідей плюралізму, як ми вже відзначали, корінням ідуть в античну філософію, значного імпульсу у його розвитку (і розширенні, особливо в соціокультурному плані) додав прагматизм. Тому даний розділ присвячений першим представникам цієї нової філософської течії – Чарльзу Пірсу та Уільяму Джеймсу.

Як відомо, прагматизм виник в 70-і роки XIX ст. у США та існував як окремий філософський напрямок аж до другої світової війни. Для американської філософії кінця XIX ст. все більшою цінністю ставав життєвий і практичний успіх людини. Саме явне введення «людського виміру» у філософію прагматизму поклато початок новому переосмисленню місця людини у світі. Крім іншого, прагматизм відрізняється різноманіттям варіантів, об'єднаних прихильністю до емпіризму і досвіду, який тлумачиться, насамперед, не в плані споглядального теоретичного ставлення до світу, а в контексті активної діяльності людини. Перед нею відкривалося широке поле можливостей; при цьому людина тепер могла не просто самостійно обирати цілі та способи їх досягнення, але й відповідати за наслідки свого вибору. На початку XX ст. прагматизм набуває широкого впливу в галузі філософії.

Починаючи з 60-х – 70-х років XX ст., інтерес до філософії прагматизму знову зростає, і він трансформується в **неопрагматизм**; проблематика його активно засвоюється і використовується багатьма філософськими течіями, а також у різноманітних сферах суспільної практики.

У даному розділі ми розглянемо становлення концепції плюралізму через виявлення тих особливостей раннього прагматизму, які сприяли цьому становленню. Серед таких особливостей значна увага буде приділена поняттю **досвіду**, яке для прагматизму є одним із ключових.

2.1. Передумови прагматизму і плюралізму у філософії Ч. Пірса

Філософію Ч.Пірса ми будемо далі розглядати, головним чином, у двох аспектах – з погляду його концепції сумніву-віри й у плані його двоїстого трактування істини. Ми вважаємо, що ці два аспекти найбільшою мірою необхідно враховувати при аналізі розвитку категорії «досвід» і становлення прагматизму і плюралізму.

2.1.1. Сумнів, вірування і концепція сумніву-віри

Історично прагматистська доктрина багато в чому виросла з полеміки Ч.Пірса проти раціоналізму Декарта, а також з перегляду традиційного розуміння досвіду. Однак, не можна недооцінювати характер духовної ситуації, у якій відбувалося формування поглядів Пірса. Як відзначає Роберт Бурч, автор статті про Пірса у Стенфордській філософській енциклопедії, в культурі того часу домінували в основному три мислителі – Г.Гегель у філософії, Ч.Лайель у геології та Ч.Дарвін у біології, й ідеєю, яка їх поєднувала, була ідея **розвитку** [260]. Така духовна атмосфера не могла не вплинути на творчу еволюцію Пірса.

Полеміка Пірса з Декартом займає одне з центральних місць у двох його ранніх статтях («Питання щодо деяких здатностей, приписуваних людині» [169] і «Деякі наслідки з чотирьох нездатностей» [170]), опублікованих в «Журналі спекулятивної філософії» в 1868р. Об'єктом своєї критики Пірс робить три основні принципи Декарта: а) методичний сумнів, б) інтуїцію і в) критерій істини (істини як ясності та виразності ідей). Для подальшого розгляду нам особливо будуть важливі два поняття з першого і з третього принципу – тобто поняття **сумніву та істини**, – трактування яких Пірс радикально переглядає у своїй філософії, відкриваючи дорогу прагматизму і плюралізму. Сумніву буде присвячений даний п. 2.1.1., а істині – наступний п.2.1.2.

Декарт, як відомо, надавав сумніву статус всезагального і радикального принципу. Згідно цього принципу у людській свідомості немає жодного абсолютно достовірного, вільного від будь-яких сумнівів факту. Пірс же займає позицію, протилежну по відношенню до точки зору Декарта, і трактував сумнів

психологічно, тобто як фактичний сумнів, який опанував реальним, емпіричним суб'єктом.

Хоча становлення психологізму виходить за рамки предмету даної дисертації, відзначимо проте, що глибокий аналіз розвитку психологізму в філософії, починаючи з картезіанства і англійського емпіризму XVII – XVIII ст., дається в монографії сучасного українського філософа І.М.Гояна [35]. «Психологізм XIX ст., – писав цей автор, – значною мірою зростає на ґрунті відповідного розв'язання психофізичної проблеми, тобто проблеми співвідношення душі (свідомості) і тіла, духовної і матеріальної субстанції» [35, с.15]. Пірс заперечував можливість універсального сумніву, на чому наполягав Декарт. Своє заперечення Пірс ґрунтував на тому, що такий сумнів на практиці не може мати місця, тому що людина практично не може сумніватися у всьому на світі.

Також Пірс відмічав, що написати на папері слова «Я сумніваюсь» – це ще не означає відчувати дійсно реальний сумнів. При цьому він вважає, що сумніватися також легко, як, наприклад, говорити неправду. Людина може сумніватися в чому-небудь, але лише в тому випадку, якщо в неї є реальні (тобто психологічні або емпіричні) **підстави** для цього. Даючи, проте, досить суб'єктивне трактування декартового сумніву, Пірс вважав, що картезіанський принцип радикального сумніву навряд чи слід вважати базовим положенням для філософії: адже звичайний сумнів по природі своїй не веде до рішучої **практичної** дії. Дійсно, він є важливим, але тільки в якості проміжної стадії, оскільки сумнів – це «єдина безпосередня мотивація боротьби за досягнення стану переконаності» [166, с.103]. Нормальна, практична людина, за словами Пірса, сприймає сумнів як стан незадовільний і навіть хворобливий: вона прагне позбутися сумнівів і досягти більш комфортного стану, який вона називає **віруванням** (або в іншому перекладі – **переконанням**).

Взагалі, з однозначним трактуванням слів «вір» і «вірування» можуть бути труднощі. Англійське слово «belief» вживається ширше, ніж українське або російське слово «віра». Воно означає також і «думка» і «переконання», хоча для кожного з цих слів є особливі англійські еквіваленти. Іноді його краще

перекладати як «вірування». «Слово «віра», – писав Пірс, щоправда, в одній з пізніх своїх статей, – повсюдно використовується тільки як позначення стану, протилежного сумніву, безвідносно до ступенів упевненості або до природи пропозицій, що вважаються дійсними, тобто «вірними»» [172, с.305]. Сучасні дослідники розрізняють, принаймні, два англомовні вживання слова «віра» – як «belief» і як «*faith*». От що пише з цього приводу Д.Г.Лахуті, відомий російський методолог науки і перекладач праць К.Попера (курсив автора – О.Р.): «Труднощі представляють для перекладу споріднені терміни *to believe* і *belief*. Перший з них можна перекласти як *вірити, бути переконаним, припускати, вважати, дотримуватися думки*; другий, відповідно, як *вірування, переконання, думка*. Неважко помітити, що в ряді перекладів, що приводяться, зменшується ступінь прихильності суб'єкта *своєму belief*: від *I believe in God* («я вірую в Бога», порівн. похідне слово *believer* – віруючий) через *I am ready to die for my beliefs* («я готовий померти за свої переконання») до *Well, I believe that...* («Взагалі-то я дотримуюся думки, що...»). Перше з цих значень можна вважати синонімом англійського *faith* («віра»), останнє – синонімом англійського *opinion* («думка»)» [115, с.355]. Деяко іншу трактовку проблеми перекладу слова *belief* пропонує один із авторів «Європейського словника філософій: Лексикона неперекладностей» – Сандра Лож'є [127, с. 226-232]. Вона звертає увагу на еволюцію змісту цього слова від суб'єктивного до об'єктивного його значення, акцентуючи увагу на «процес об'єктивізації [127, с. 226].

Підкреслимо ще раз ту обставину, що однією з важливих особливостей філософії Пірса є те, що феноменам сумніву та віри він надає відчутний **психологічний** відтінок і тому не випадково співвідносить їх з відповідними станами свідомості.

Критикуючи картезіанське трактування сумніву, Пірс висуває принципово інше розуміння самого мислення. У Декарта сумнів був передумовою і ніби «прологом» адекватного пізнання світу, а мислення спрямоване **назовні** – це мислення про світ, воно має об'єктивний зміст і пізнавальне значення. У Пірса ж мислення має, скоріше, **внутрішнє** значення. Воно пов'язане, головним чином, з **психічними** процесами і станами і, як правило, замкнене в сфері забобонів,

вірувань і сумнівів реальної людини. Так, кажучи про системність мислення, він вказує на ту обставину, що «його (мислення – О.Р.) єдиний рушійний мотив, ідея і функція полягають у тому, щоб виробляти вірування, і все те, що не має відношення до цієї мети, належить до якихось інших систем відносин» [171, с.274]. Або в іншому місці, говорячи про внутрішнє значення мислення (курсив мій – О.Р.): «Єдина функція думки полягає в тому, щоб виробляти *звички до дії*» [171, с.276], а «результат мислення є акт воління» [171, с.275]. Питання ж про об'єктивний зміст мислення має для Пірса другорядне значення. Звідси випливає і його негативне ставлення до безпосереднього знання або інтуїції.

Декарт приймав інтуїцію як джерело перших засновків достовірного, логічно обґрунтованого знання, його абсолютно істинних начал. «Під інтуїцією, – писав Декарт, – я маю на увазі ... безсумнівне розуміння ясного й уважного розуму, яке породжується одним лише світлом розуму...» [48, с.84].

Для раціоналіста Декарта, як і, наприклад, для Б.Спінози, «порядок і зв'язок ідей ті ж, що й порядок і зв'язок речей» [220, с.320]. Тому логічне міркування, що виходить з достовірних засновків і слідує законам мислення, розкриває і відтворює раціональну структуру світу. Пірс, як логік, готовий прийняти ідею пізнання як логічного зв'язку суджень і понять, що послідовно впливають одне з одного, тобто як процес мислення. Але, на відміну від Декарта, його не цікавить у цьому випадку відношення зв'язку ідей до зв'язку речей; його турбує тільки порядок і зв'язок ідей, оскільки саме вони, згідно з Пірсом, становлять основний зміст свідомості. Він не ставить питання про досягнення достовірного знання, і проблема перших начал або посилок і способи їх досягнення залишаються в нього поза полем зору. Однак, в інших випадках – наприклад, у природничо-наукових контекстах – він звертається до традиційної **кореспондентної** концепції істини (див. про це в наступному п.2.1.2.).

Тим самим, згідно з Пірсом, будь-яке знання може бути визначене тільки через інше знання, воно може впливати лише з іншого знання. Тому немає перших засновків або начал знання, але всякому знанню передують інші знання. Процес пізнання не має початку, але він не має й кінця і полягає лише в постійному переході від одного знання до іншого.

Для Декарта знання виражалося в ідеях (судженнях), істинних у тій мірі, у якій вони є ясними і виразними. Проти цієї тези Декарта Пірс категорично заперечує. Він стверджує, що Декарт не враховував різницю між ясною ідеєю та ідеєю, яка лише здається ясною, що питання проясніть ідеї не може бути вирішений інтуїтивно, лише шляхом споглядання ідеї розумом.

Якщо для Декарта ідея (думка) була носієм знання, то основна теза, яку захищає Пірс, говорить, що ніяка ідея сама по собі не містить знання. Їй треба, так би мовити, «виявити себе» **через свої наслідки** і, в остаточному підсумку, «виявити себе» у **практичних діях**. Тут вже недалеко й до його знаменитої прагматистської тези (названої пізніше принципом Пірса).

Таким чином, у результаті критики Декарта Пірс дійшов висновку про те, що:

- 1) не існує методичного сумніву як універсального пізнавального і практично значимого принципу;
- 2) у нас немає здатності інтуїції як перших засновків достовірного знання, але всяке знання логічно визначене попередніми знаннями.

Представляючи раніше критику Пірсом картезіанської концепції сумніву, ми відзначили, що одним з її результатів виявився крен у бік **психологізму**. Сумнів для Пірса – це стан нерішучості, невизначеності, коливання між різними альтернативами. Пірс вводить і емоційну характеристику сумніву як стану неспокійного і тривожного, як стану, що викликає роздратування [166, с.101].

Психологізм у філософії Пірса проявився і в його трактуванні **досвіду**: він відштовхувався у своїй філософії не від поняття Бога або Абсолюту, а від поняття досвіду в розумінні емпіричних даних і діяльності по їх одержанню, що багато в чому відповідало його природничо-науковим інтересам і устремлінням. До того ж, досвід – це завжди **досвід людини**; саме людина є його суб'єктом, і людина стає в Пірса онтологічним центром світобудови, а антропологія і теорія пізнання в його філософії утворюють концептуальне ядро, що служить базисом і джерелом методології розв'язку всіх інших філософських проблем.

Небагато забігаючи вперед, відзначимо, що специфіка розуміння досвіду Пірсом полягає також і в тому, що досвід у нього ніяк не структурований. Усе в досвіді випадково, і немає ніяких стійких закономірностей, які були б іманентно

властиві самому світу. У цьому проглядається так звана концепція **тихізму**, про яку піде мова трохи далі.

Вже зі сказаного можна відзначити своєрідність гносеологічної позиції Пірса і труднощі оцінки цієї своєрідності. На це звертає увагу, зокрема, вже згадуваний Р.Бурч зі Стенфордської філософської енциклопедії; «Пірс, – відзначає Бурч, – завжди був реалістом кантіанського “емпіричного” виду, але не кантіанським “трансцендентальним реалістом”. Його реалізм подібний тому, який Х.Патнем назвала “внутрішнім реалізмом”.... Пірс був також реалістом у зовсім іншому розумінні цього слова: він був реалістом або анти-номіналістом у середньовічному розумінні» [260].

Як вважав Пірс, пізнання буде істотно залежати від **віри**, тобто від упевненості людини в тому, що картина реальності, сформована нею для себе, дійсна і адекватно відображає саму реальність. Ця ідея походить, загалом кажучи, ще від Канта, від його **концепції прагматичної віри**. Згідно з цією концепцією, прагматична віра – це «така випадкова віра, яка, однак, лежить в основі дійсного застосування засобів для тих або інших дій» [81, с.601], тобто це своєрідна компенсація поточного незнання для успішної дії людини в конкретній ситуації.

Феномену віри Пірс додав психологічного відтінку, розглядаючи її як **готовність діяти** певним чином, як впевненість, переконаність в успіху цієї дії. Тим самим, акцент цього американського філософа на **діяльності** з'явився однією з найважливіших передумов майбутнього прагматизму.

Пірс відзначав, що ми розрізняємо відчуття сумніву і відчуття вірування (belief). Їхня практична відмінність полягає в тому, що саме вірування керують нашими устремліннями і формують наші дії. Відчуття впевненості є більш-менш вірним свідченням встановлення деякої **звички**, яка буде визначати подальші дії. В емоційному плані вірування він характеризував як спокійний і приємний психологічний стан. Саме такий стан, згідно з Пірсом, може стати основою успіху практичних дій. Тут, у свою чергу, вже можна углядіти передумови прагматизму.

Сумнів же є неприємним, станом незадоволеності, якого людина всіма силами прагне позбутися і перейти в стан вірування (у сенсі переконаності, упевненості в чому-небудь, а не обов'язково релігійної віри). Таким чином, і

сумнів, і вірування впливають на нас, хоча й по-різному. Вірування не відразу змушує діяти, але ставить нас у такі умови, що ми будемо діяти певним чином, якщо до того буде привід. Сумнів же відразу стимулює дії, поки він не буде переборений. Сумнів, як правило, реально, життєво, обумовлений конкретними обставинами і конкретною ситуацією. Правда, Пірс чітко так і не експлікував ознаки такої ситуації, пізніше це зробив у своїх роботах Дж.Дьюї.

Розглядаючи джерела прагматизму і позицію Пірса стосовно віри, звернемо увагу також на точку зору позитивістськи орієнтованого англійського психолога Олександра Бена (1818–1903). Тут же відзначимо, що взагалі джерела прагматизму – будь то стосовно Пірса або Джеймса – багато в чому пов'язані з психологією. Більше того, в одній з недавніх публікацій можна прочитати навіть і таке: «Прагматизм можна сміливо назвати національною психологією США» [255]. Відповідно ж до думки О.Бена, віра – це «те, на підставі чого людина готова діяти» [161, с.75]. Цей британський психолог спробував поставити вірування в більш тісний зв'язок з **практичною** дією і в такий спосіб установити більш надійний критерій віри. (Курсив мій – О.Р.) «Віра, – писав Бен, – ... по суті відноситься до дії, тобто до воління... Готовність діяти на підставі того, що ми стверджуємо, скрізь визнається єдиним, справжнім і непогрішним критерієм віри... Готовність діяти є, таким чином, тим, що робить віру чимось більшим, ніж ідея уяви (fancy)» [264, с.423]. О.Бен розглядав готовність діяти, скоріше, як ознаку або своєрідний критерій віри. Пірс же перетворив готовність діяти певним чином у **єдиний** зміст віри-переконання.

Зміст віри (вірування), у якій би формі воно не виражалось, вичерпується **дією**, яку готовий вчинити, суб'єкт, що вірить (переконаний). Мислення ж розглядається Пірсом з самого початку, як такий, що має лише допоміжну функцію стосовно дії. Якщо, наприклад, дві людини дотримуються, здавалося б, зовні різних переконань або вірувань, але готові діяти на їхній основі однаковим чином, то, згідно з Пірсом, ніякої істотної різниці між їхніми переконаннями немає. Взагалі, перші прагматисти – як Ч.Пірс, так і У.Джеймс – розглядали мислення як частину безперервного процесу **діяльності**. Рефлексивні здатності людини вивчалися ними, головним чином, у зв'язку з забезпеченням продуктивної

поведінки з пристосування до змін навколишнього середовища (про важливість ідеї пристосування, адаптації – див. далі).

Діяльнісний підхід до розуміння мислення помітно вирізняє позицію Пірса, і в цьому плані цілком можна погодитися з думкою В.Кірющенка, описаній в його біографії американського філософа (курсив Кірющенка – О.Р.): «Саме думка, що прагне до дії, до *збагненої* дії – саме і становить, за Пірсом, основний пафос прагматизму в його логічному і математичному розумінні» [90].

Людина, з погляду Пірса, прагне будь-що позбутися неприємного стану сумніву і досягти приємного і спокійного стану віри. Перехід від стану сумніву до стану віри Пірс називає **дослідженням**, яке здійснюється мисленням і нерідко навіть ототожнюється з ним. З так витлумаченим дослідженням він зв'язує зусилля, спрямовані на подолання сумніву і досягнення віри [174, с.244-245]. І, таким чином, він доходить висновку, який далі має фундаментальне значення для всієї прагматистської доктрини: єдина і найважливіша функція думки полягає в тому, щоб досягати стійкого вірування (переконаності).

Мислення, тим самим, спрямоване на задоволення не стільки чисто пізнавального інтересу, скільки на прагнення до стабільності вірування і, так би мовити, до «когнітивного спокою». Пірс вважав, що людина прагне до одержання стійкого вірування незалежно від того, чи буде це вірування істинним або хибним. І якщо в людини склалось стійке вірування, то саме **вона**, сама людина обов'язково вважатиме його істинним.

Крім успадкування кантівської концепції прагматичної віри, Пірс протягом певного часу розглядав свою філософську діяльність як розвиток вчення Канта про категорії і науковий метод [42, с.103]. Цей розвиток полягав, крім іншого, у трактуванні категорій (і загальних понять у цілому), як таких, що припускають ті або інші **вірування** (beliefs), в основі яких знаходяться закріплені **звичкою** диспозиції (схильності) до дії.

Уводячи в контекст обговорення поняття звички, Пірс міркував приблизно так. Оскільки людина живе у світі й змушена діяти в ньому, вона виробляє різні типи дій або **звички** діяти, відповідні до різних обставин. Ці звички, що замінюють людині тваринні інстинкти і, принаймні, частково виростають з них, будучи

усвідомленими, утворюють те, що Пірс називає **вірою**, або **віруванням**. Іншими словами, віра – це пов'язана зі звичкою готовність діяти певним чином.

Поняття звички Пірс використовує і при розгляді **законів природи**, борючись з «механіцизмом», концепцією, що допускає можливість зведення до законів класичної механіки. І тому не випадково він ввів у свій поняттєвий апарат термін «закон звички (law of habit)» [292, сс.16, 20, 23-25, 52-59, 159-175]. Пірс заперечував «механічну» концепцію законів природи. Згідно з цією концепцією, закон є «грубим фактом», сумісним, в остаточному підсумку, з жорстко-детерміністичним механічним рухом; задаватися ж питанням, чому існує один закон, а не інший, значить порушувати питання, на яке немає і не може бути розумної відповіді. Проте, немає ні одної реальної ситуації, яка повністю описувалася б у термінах такого роду законів: «В будь-який час зберігається елемент чистого випадку, і він залишається доти, поки світ не став абсолютно досконалою раціональною і симетричною системою, де нарешті, у нескінченно далекому майбутньому, зуміє викристалізуватися розум» [161, с.77].

Тут проглядається ідея «**тихізму**» (греч. *tuche* – випадок), тобто вчення про істотну роль випадковості в еволюції (і в досвіді взагалі) і про незвідність усіх змін до механічних закономірностей. Фундаментальну роль випадковості Пірс закладає і у питання про сутність законів природи. «Тепер я, – писав Пірс, – припушу, що всі відомі закони є обумовленими випадковістю і покладаються на інші, самих набагато менш твердих законів, також обумовлених випадковістю і так далі в нескінченний регрес; далі ми повертаємо більш невизначене буття природи законів, і в такий спосіб ми бачимо можливість невизначеної апроксимації до повного пояснення природи» [304, с.551-552]. Тим самим, своїм тихізмом Пірс виступав проти твердої однозначності механістичного детермінізму, що віддавав перевагу не випадковості, а необхідності. Як пише Є. Рейнольдс, один з дослідників творчості цього американського філософа, Пірс відстоює «...гіпотезу, що світ по суті індетерміністичний» [292, с.11]. Більше того, для Пірса «...не існує законів природи, які були б абсолютно точні» [292, с.11].

Ідея тихізму, яка пронизує потім всю історію прагматизму (будучи також однією з передумов плюралізму), позначає тут, принаймні, три речі:

- **метафізику**, згідно з якою світ розбудовується, як казав Г. Спенсер, – від «хаосу безособових почуттів» до «раціональної і симетричної системи»,
- **філософію науки**, для якої закони природи є не більш ніж статистичними регулярностями і
- **теорію пояснення**, у якій «закон *par excellence* є річчю, що потребує розуму», – на противагу звичайному погляду, для якого «пояснення» означає «віднесення до закону» [161, с.76-77].

Зазначимо, що в останній третині ХІХ століття філософія (і метафізика) Спенсера користувалася великою популярністю серед інтелектуалів і натуралістів [292, с.7-14]. У США першим шанувальникам Г.Спенсера і його метафізики «тихізму» імпонували не стільки натуралізм його онтологічних і космологічних поглядів, скільки всеосяжний характер його філософії, що охоплює системою загальних принципів усе різноманіття буття, його заклик до фактичності й науковості, особливо, у контексті нових досягнень науки. До того ж, «американізація» ідей Спенсера йшла також і в релігійному напрямку (саме релігія й наука були двома полюсами американської філософії): агностицизм часто замінювався теїзмом, об'єктивні закони космічної еволюції – божественним провидінням [256, с.16-21].

Додамо до сказаного, що в природничо-наукову картину світу ХІХ століття поступово входить випадковість і статистичність, розробляються ймовірнісно-статистичні способи опису природних об'єктів.

В дусі «тихізму» Пірс трактував і досвід; він вважав, що досвід не має структури; у ньому все випадково і немає ніяких внутрішньо властивих йому законів. Тому орієнтуватися в такому Всесвіті, опираючись тільки на нього самого, неможливо. Крім того, навіть якщо в самій природі існують якісь абсолютно необхідні відносини між об'єктами, у людського інтелекту цілком може не вистачити сил для їхнього пізнання. І тому пізнання в кожному разі буде істотно залежати від **віри**, тобто від упевненості, переконаності людини в адекватності її картини світу. Як ми вже відзначали, ця ідея багато в чому

походить від кантівської концепції **прагматичної віри**. І не випадково останню вважають однією з передумов прагматизму.

Серед передумов прагматизму далеко не останню роль відіграє і Пірсова концепція «сумніву-віри». Більш того, її багато хто вважає навіть засадничою для всієї прагматистської доктрини Пірса. У свій час, в 1897 р. У.Джеймс у публічній лекції «Філософські концепції та практичні результати» звістив про появу нового філософського напрямку – прагматизму, джерела якого він виявляв у ранніх статтях Пірса. Перша з цих статей називається «Закріплення вірування» [175, с.106-119]. Вона починається з обговорення питання про зв'язок розвитку логіки з розвитком природничих наук. Всі ми, відзначав у ній Пірс, розрізняємо відчуття сумніву і вірування (beliefs). Практична їх відмінність полягає в тому, що саме вірування керують нашими устремліннями, формують наші дії і наш досвід. Почуття впевненості є свідченням встановлення деякої **звички**, яка буде визначати (як своєрідні правила, закон) наші подальші дії. Сумнів же є неприємний стан людини, від якого вона прагне позбутися і перейти в стан вірування (у сенсі переконаності, віри-belief, упевненості в чому-небудь, але не в сенсі ірраціональної релігійної віри-faith, або іншого ірраціонального трансцендентного стану).

Ця концепція Пірса, в свою чергу, спирається на трактування пізнання і мислення, за якою мислення розглядається також і як **приспосувальна** діяльність організму. Приспосувальна функція мислення протиставляється чисто пізнавальній функції, і вона стає ключовою в прагматизмі. Тут прослідковується зв'язок з **еволюційними** ідеями Ч.Дарвіна. Основні ідеї еволюції – ідеї мінливості і природного добору – Пірс застосував для осмислення пізнавальної діяльності людини, яка одержала при цьому своєрідне біологічне трактування. Забігаючи вперед, відзначимо, що подібне трактування пізнання буде властиве і У.Куайну в його біологізаторському підході до епістемології.

Відзначимо, що дослідження Дарвіна, а також теорія еволюції взагалі, були «ключовою темою» науки і культури того часу. Це пов'язане, зокрема, з тим, що відсутність власне оригінальних у цьому плані філософських систем, а також та обставина, що релігія уявлялась недостатнім фундаментом для розв'язання

політичних і правових проблем, – все це змушувало американських філософів шукати нове обґрунтування їх філософських конструкцій. І таким обґрунтуванням обираються – Пірсом, Джеймсом і їх послідовниками – принципи та ідеї тогочасної науки.

Повернемося, однак, до концепції «сумніву-віри» Пірса. Говорячи про те, що віра – це готовність діяти певним чином, слід мати на увазі наступні міркування. Якщо дві різні ідеї (вірування) викликають ті самі дії, ту саму поведінку, то, на думку Пірса, ніякої різниці між ними немає, це та сама ідея (вірування), тільки виражена різними словами (Див.: [168, с.342-375]). Якщо розглядати віру в психологічному плані, то з точки зору пірсової концепції, вона є спокійним і задовільним станом свідомості. Проте, цей стан може порушитися і змінитися станом сумніву, рівнозначним припиненню дії.

Описуючи віру-переконання, Пірс високо оцінює її **цілісність**: «Цілісність віри корисніше, ніж будь-яке окреме вірування, і що уникати дослідження підстав якого-небудь вірування з остраху, що воно може виявитися прогнилим, у такій же мірі аморально, як і невігідно» [175, с.115].

Як відмічалось вище, сумнів у Пірса розглядається як антитеза вірі; він, нагадаєм, є неспокійним і неприємним станом свідомості. Зусилля ж, які направлені на подолання сумніву та досягнення віри, Пірс, називав дослідженням, хоча і нерідко ототожнював його з процесом мислення. Мислення, вважав він, «береться до роботи», насамперед, у випадку виникнення актуального сумніву, що перешкоджає нормальній дії. Тоді починається пошук способу відновити вірування або віру, яка є не що інше, як готовність або звичка діяти. За сумнівом, вважав Пірс, – якщо є підстави взяти під сумнів колишні вірування – іде дослідження (у розумінні Пірса), яке є стадією боротьби за досягнення нового переконання-вірування і яке повинне мати безпосереднє відношення до бажаної мети майбутньої діяльності. Коли ж ми зауважуємо, що дослідження з такою метою не пов'язане, то ми від нього відмовляємося. І тоді знову настає період сумнівів і пошуків, а за ним відбувається формування **думки**, причому такої думки, яка керує дією, яка – при її успіху – може стати твердим переконанням. Взагалі, орієнтація на діяльнісний аспект поведінки людини на шляху від сумніву

до вірування-переконавання – характерна риса позиції Пірса, що відкриває пряму дорогу до прагматизму. У цьому ж напрямку працює і його ідея апеляції до майбутньої діяльності, що пізніше стане трактуванням досвіду як «вікна в майбутнє».

Може здатися, відзначав Пірс, що людина прагне до «правильної думки», але це не більш ніж метафізична ілюзія: насправді, вважає він, нам завжди потрібні тільки тверді переконавання, без яких не може бути успішної дії. Аргументація на користь цієї тези в Пірса витримана в стилі європейського позитивізму. «...Ніщо ззовні сфери нашого знання не може служити нам об'єктом, тому що, якщо щось не впливає на свідомість, це щось не може виступати в якості мотивації докладання розумових зусиль. Я схильний вважати, що ми прагнемо знайти переконавання, про яке, в силу того ж бажання, не можемо не думати як про істинне. Ми, однак, вважаємо істинним кожне наше переконавання...» [166, с.103-104]. Пірс виводить звідси, що всі методи дослідження суть не що інше, як способи зміцнити віру (як переконавання), і тому вони мають, скоріше, психологічну, ніж гносеологічну або онтологічну підставу.

Відзначимо ще раз відмінність між відчуттям сумніву і відчуттям вірування. Відчуття вірування пов'язані з укоріненими звичками, сумнів же не має подібної особливості. Як відзначалося раніше, сумнів – це стан занепокоєння і незадоволеності, що змушує діяти з метою його усунення, що породжує бажання перейти до стану вірування – спокійного і вдоволеного. Сумнів, зусилля для його подолання – це стимул для дослідження і дій з досягнення мети.

Таким чином, і сумнів, і вірування, як вважав Пірс, чинять на нас помітний вплив, хоча по-різному і у різному ступені. Вірування не відразу змушує діяти, але ставить нас у такі умови, що ми будемо діяти певним чином, якщо до того буде привід. Сумнів же відразу стимулює дії, поки воно не буде переборено. Сумнів повинен бути реальним, життєвим, обумовленим певною ситуацією. Правда, Пірс ще не експлікував ознаки такої ситуації – пізніше це зробив (у вже більш розвиненому прагматизмі) у своїх роботах Дж.Дьюї.

Говорячи про дослідження як про процес переходу від стану сумніву до стану вірування, Пірс мав на увазі, однак, не тільки наукове дослідження. Про це

тут буде сказано трохи пізніше. Що ж стосується власне наукового дослідження, то, як показав він у своїх методологічних текстах, таке дослідження проходить три стадії. По-перше, стадію **абдукції**, тобто висування поки ще необґрунтованої, несподіваної гіпотези, що є головним творчим внеском вченого. По-друге, стадію дедукції, що полягає у виведенні з висунутої гіпотези наслідків і перевірці формальної правильності (насамперед, несуперечності) даної процедури. І, по-третє, стадію індукції, коли на основі статистичних даних зіставляються і перевіряються наслідки. Розробляючи ідею абдукції, Пірс зробив значний вклад в методологію наукового пізнання. І тут можна погодитися з Н.П.Поліщук, яка, розглядаючи абдукцію, відзначала, що її особливістю «є те, що вона припускає творче використання людського пізнання в широкому діапазоні соціальних і природних явищ, яке виходить за межі індукції і дедукції.» [183, с.36]. При цьому, якщо гіпотеза була вірною, то в результаті перевірки вона перестає здаватися несподіваною. Мета дослідження – «тверда думка». Це поняття, судячи з деяких заяв Пірса, для нього важливіше навіть, ніж поняття істини.

У цьому плані доречно звернути увагу на **методевтику** як нормативну науку в системі знань, структурованій Пірсом [140, с.68; 144, с.123-124]. Методевтика вивчає методи, які повинні застосовуватися при дослідженні, викладі та використанні істини. Методевтика зосереджена на застосуванні знаків і аргументів для створення звичок і форм вчинків, які спрямовані на досягнення логічності і прояв твердих переконань, характер яких не викликає сумнівів. Поява твердих переконань пов'язана з бажанням подолати сумніви, які заважають мисленню. Досвід на цьому рівні описується приблизно таким чином, що щоразу, коли феномен викличе сумнів у наших звичках, ми переглядаємо правила наших звичок і змінюємо свій досвід, установлюючи нові звички. Враховуючи сказане, «методевтика – це студія, зосереджена на вивченні спроможності до досліджуваного, або на зростанні змістів мислення в дії» [144, с.126].

Пірс вважає науково виправданим розгляд взаємодії сумніву і вірувань як у повсякденному пізнанні, де представлені не свої «методи», а, скоріше, нестрогі прийоми закріплення вірувань, так і в справжньому науковому пізнанні, де

виробляються власні способи закріплення вірувань, що не залежать від довільних думок, що і не зводяться до спрощених правил переходу від сумніву до вірувань.

Отже, основа всієї концепції «сумніву-віри» – це твердження про те, що головна мета дослідження (або мислення на шляху до віри-переконавання) полягає в усуненні сумніву і досягненні вірування. «Діяльність думки, – писав Пірс, – збуджується за допомогою сумніву і знаходить своє завершення у віруванні, яке досягається. Таким чином, виробництво вірування є єдина функція мислення» [173, с.122]. Керівними принципами процесу переходу від сумніву до стану вірування (цей перехід Пірс не випадково ж називав дослідженням) є загальні ідеї, з якими пов'язані людські дії. Цей перехід описується Пірсом як з його **психологічного** боку, так і в **логіко-методологічному** плані. З психологічного боку сумнів – це неприємний, незадоволений стан, від якого ми всіма силами прагнемо позбутися і перейти в емоційно-спокійний, задоволений стан готовності до дії, тобто в стан вірування. Необхідно підкреслити, що американський філософ не розривав «строгу» логіку (у розвиток якої він вніс чималий вклад) і психологію мислення. Перед ним не було жорсткої альтернативи вибору між психологізмом міллівського типу і антипсихологізмом кінця XIX – початку XX ст., коли його найбільш послідовними представниками були Г.Фреге і Є.Гуссерль.

Проте, повністю виключити «чисте», незацікавлене пізнання з духовного життя людини навряд чи можливо. Тому прагматизм, насамперед в особі Пірса, пропонує свою інтерпретацію пізнання. Якщо людина зацікавлена не в «чистому» пізнанні, а в досягненні стійкого вірування і у знаходженні душевного спокою, то результати мислення слід оцінювати не як істинні або хибні у формально-логічному плані, а як «хороші» чи «погані», як задовільні або незадовільні залежно від того, наскільки вони наближаються до мети. Виникає питання – як щонайкраще можна задовольнити головний інтелектуальний інтерес людини – досягти стійкого, «твердого» вірування?

Тверда думка, або вірування, повинне бути відповідним чином закріплене. Можливі, на його думку, чотири способи досягнення і закріплення вірувань, переваги і недоліки яких він зіставляє у вже згадуваній статті «Закріплення вірування» [175, с.110-116]. Він вживає тут термін «метод», і цьому присвячений

п'ятий розділ статті. При цьому автор статті підкреслює, що вибір способу закріплення вірування, в принципі, байдужий. Краще, однак, щоб такий спосіб був не індивідуальним, а соціальним, що забезпечує одноманітність вірувань, тоді він принесе найбільший ефект.

Перший спосіб досягнення і закріплення вірувань, описуваний Пірсом, орієнтує людей використовувати **метод завзятості**, якому властиві такі переваги, як сила, прямота, простота; у цілому, завжди корисніше в щось вірити, ніж взагалі не вірити. Другий спосіб – це **метод авторитету** (який так само, як і перший, є все-таки психологічним по своїй природі) має чималі переваги перед методом завзятості. Цей метод, вважає Пірс, допускаючи одні вірування й не допускаючи інші, допомагає досить довго зберігати в тому або іншому суспільстві мир між різними віруваннями, і при цьому «метод авторитету завжди буде керувати масою людства» [175, с.115]. Третій спосіб досягнення і закріплення вірувань – це **ап'іорний** (метафізичний) методгрішить довільністю створюваних систем і на практиці мало чим відрізнявся від методу завзятості. І, нарешті, четвертий – це **метод науки**, і його Пірс вважає найбільш ефективним (серед чотирьох, описуваних у статті) способом досягнення і закріплення вірувань. Основною гіпотезою цього методу Пірс вважав визнання об'єктивного існування реальних речей і їх властивостей. Ці «реальності» впливають на органи чуття відповідно до постійних законів сприйняття. Метод науки Пірс описує в такий спосіб: «Його основна гіпотеза ... така: є реальні речі, властивості яких зовсім не залежать від наших думок про них; ці реальності впливають на наші почуття відповідно до постійних законів, і, хоча наші відчуття так само різні, як різні наші відносини до об'єктів, ... ми можемо за допомогою міркування встановити, якими є речі в дійсності й по істині. І кожна людина при достатньому досвіді й міркуванні буде приведена до того самого дійсного висновку» [175, с.113-114].

Учений живиться надією досягти **єдиної думки для всіх людей**, незалежно від конкретних умов їх діяльності і їх особистих особливостей. Пірс віддає пріоритет науковому методу, хоча вважає, що повною мірою довести існування «незалежної реальності» неможливо, – як, втім, не можна й переконливо спростувати цю тезу. До того ж, повсякденна практика не породжує щодо цього

методу такої безлічі сумнівів, які виникають щодо трьох інших методів закріплення переконань. І тому цей метод виявляється включеним Пірсом у концепцію «сумніву-віри» у якості одного з можливих способів закріплення переконання-віри. Пірс, як вчений, цьому методу віддає перевагу.

Пріоритет, що віддається Пірсом науковому методу, відбився далі в одній з основних установок прагматизму, яка, за його словами, покликана виразити «дух лабораторії», характерний для вченого, дослідника, пов'язаного з реальним життям.

Оскільки головне поняття наукового методу – поняття «реальності» – проясняються лише в другій статті Пірса «Як зробити наші ідеї ясними» [171], то центр ваги пояснення даного методу також переноситься в цю статтю. Він підкреслює не тільки епістемологічну, але й **моральну** сторону наукового методу, що суттєво вплине згодом на становлення прагматизму. Це – одна з тих новацій, які відрізняють нову філософську течію, що наразі формується. Успіх у науці, відзначав Пірс, передбачає гідну моральну поведінку. Ідеали логіки «дослідження» він зближав з ідеалами моралі. У цьому плані Пірс дійсно прагнув зблизити знання (і, особливо, наукове знання) з життєвим досвідом людини. Цю думку буде далі розбудовувати У.Джеймс своєю ідеєю досвіду «живого життя».

Якщо спробувати дати інтегральну оцінку двох обговорюваних ранніх статей Пірса 1877-1878 років [173; 175], то можна встановити їхню загальну головну тему – відношення знання, переконання і дії. Розгляд цього відношення – одна з важливих передумов становлення прагматизму. Пірс виходив з тези, яку вважав самоочевидною: «Логічне міркування добротне, коли воно таке, що дає правильний висновок з вірних посилок – і ніяк інакше» [166, с.96]. Однак, вважав він, і вірне міркування вартує небагато, якщо людина не **керується в житті** (у своїх діях) висновками, які можна одержати на основі правильних посилок при дотриманні логічних правил. Потрібно не тільки (а часом – не стільки) уміння міркувати певним чином, але й бажання думати і мати здатність приймати певні положення як **керівництво до дії**. Хіба не очевидно, міркував Пірс, що нашими бажаннями управляють і нашими діями керують безпосередньо зовсім не міркування, а **переконання**, яким би не було їхнє джерело? Не випадково, як зазначено в прикладі, що наводиться самим Пірсом, релігійні мусульманські

фанатики в Сирії та Ірані з секти «гірського старця» громили відмінно озброєні і навчені англійські війська. Якщо філософія не звертає уваги на такі життєві факти, то гріш їй ціна, вважав Пірс [175, с.109].

Однак, повернемося до обговорення передумов прагматизму і плюралізму, до вчення Пірса про досвід, віру та істину.

2.1.2. Думка, віра та істина

У філософії Ч.Пірса, як і у всьому прагматизмі, категорія істини є однією з ключових. Розглядаючи метод науки як найбільш прийнятний спосіб закріплення вірування, Пірс часто визначав поняття істини як ясне, виразне, незаперечне на даній стадії знання (на відміну від наступних версій прагматизму, що визначає істину як корисне і навіть вигідне). Він наполягав на тому, що істина повинна бути визначена в термінах сумніву-віри.

У контексті істини одне з основних положень прагматизму виглядає так: питання про істинність або хибність (у їхньому традиційному розумінні, тобто в руслі кореспондентної концепції) ідеї, вірування або думки (думки як переконання) знімається і замінюється питанням про їхню **здатність долати сумнів** і далі – здатність до **адаптації**. Пірс пише про це так: «Ми прагнемо не просто до думки, але до істинної думки. Але піддайте цю фантазію випробуванню, і вона виявиться необґрунтованою. Тому що варто тільки досягти твердого вірування, як ми будемо повністю задоволені, незалежно від того, чи буде вірування істинним або хибним... Найбільше, що можна стверджувати, – це те, що ми шукаємо таке вірування, про яке ми думали б, що воно істинне. Але ми думаємо, що кожне наше вірування істинне, і насправді, твердження це є лише тавтологія» [175, с.110].

Функція і мета думки або дослідження, як відзначалося раніше, полягають у подоланні сумніву і досягненні віри, так що «коли сумнів, нарешті, припиняється, – байдуже яким способом, – то ціль міркування досягнута» [283, §324]. Пірс усвідомлював, що часто думки або вірування, які усувають сумніви людей, не мають нічого спільного з істинним знанням у традиційному сенсі

відповідності знання дійсності, і він спеціально вказує на те, що спосіб, яким досягається вірування, зовсім байдужний. У словах «спосіб байдужний» – суть концепції «сумніву-віри», що підтверджується й іншим, цілком яким роз'ясненням Пірса (курсив мій – О.Р.): «Єдина мета дослідження є встановлення думки. Ми можемо уявляти, що цього для нас недостатньо...», однак, «ми шукаємо не просто думку, але *дійсну думку*», що стає переконанням [174, с.245].

Інтерпретуючи метод науки, Пірс доходить висновку, що вищого ступеня ясності ідеї можна досягти, лише чітко і виразно вказавши на її **значення**. Він визначає значення поняття, розглядаючи його поза безпосереднім відношенням до об'єкта. Для нього характерне зведення значення до сукупності **практичних наслідків** використання цього поняття: зміст (значення) ідеї або поняття полягає в тих практичних наслідках, які вони викликають. Більше того, він визначав і прагматизм як вчення про те, що кожне поняття є поняттям про мислимі практичні наслідки.

Пірс міркує приблизно так [171]. Для забезпечення успіху в розв'язанні метафізичних суперечок необхідно усвідомити сенс і призначення мислення – звернути увагу на ті функції, які виконує мислення в повсякденному житті, тобто в досвіді. Усяка нормальна людина, зовсім не замислюючись про це, визначає «речі» досвіду як сукупність усіх тих впливів, які речі ці спричиняють (наприклад, лимон – це предмет жовтий, прохолодний, шорсткуватий, кислий, довгастий або круглий, має вагу і т.д.). Далі, необхідно поширити це (і таку «реальність речей») на сферу об'єктів думки (тобто розкривати зміст думки, перераховуючи всі можливі наслідки використання, застосування даної думки в досвіді). У підсумку основа для метафізичних суперечок зникне: у практичній сфері певна єдність досягається ніби сама собою.

У цьому плані характерний наступний приклад, що наводиться Пірсом. Католики століттями сперечаються з протестантами щодо таїнства прездійснення. Католик вважає, що вино і прісний корж, які використовуються в церковному причасті, у момент причастя реально перетворюються в кров і тіло Христа. Протестант з цим не згоден, він трактує причастя з використанням прісного коржа і слабого вина тільки як символізацію духовного з'єднання з Богом. Однак,

вважає Пірс, якщо порушити питання про вино (або хліб) практично, то він повинен звучати так: чи є дана речовина вином? Якщо вона, ця речовина, має ті чуттєві якості, які, за нашим переконанням, повинне мати вино, якщо вона робить певний відчутний результат, який повинне робити вживання вина, – то ця речовина є вино і ніщо інше. «Говорити ж про що-небудь, що воно має всі чуттєві ознаки вина, але насправді є кров, – це безглуздий жаргон» [171, с.278], – заявляє Пірс.

Така постановка питання перебуває поза простором теологічних проблем. У досвіді, вважає Пірс, не можна допускати «надсубстанціалізації», плутати речі чуттєві з речами надчуттєвими; ідею чуттєвої речі слід визначати через чуттєві ж наслідки її практичного використання. Більше того, Пірс формулює досить важливий загальний висновок: «Для нас неможливо мати у свідомості ідею, яка не була б пов'язана з мислимим відчутним впливом якої-небудь речі. Ідея про що-небудь є ідеєю відчутного впливу цього «щось», і якщо ми уявляємо, що маємо іншу ідею, то займаємося самообманом, приймаючи відчуття, що супроводжує думку, за частину самої думки. Абсурдно стверджувати, що думка має яке-небудь значення, ніяк не пов'язане з її прямою функцією. Якщо католики і протестанти згодні з приводу всіх мислимих відчутних ефектів зазначених елементів причастя тепер і в майбутньому, то вони помиляються, уявляючи, що мають у цьому сенсі які б то не було реальні розбіжності» [166, с.137-138].

До цієї своєї тези Пірс робить досить докладну примітку, щоб попередити її «скептико-матеріалістичне» тлумачення. Він навіть зв'язує свої ідеї з євангельським висловленням Ісуса Христа: «По справах їхніх пізнаєте їх» – і закликає не трактувати їх чисто «в індивідуалістичному ключі».

Той же прийом Пірс пропонує застосовувати, прояснюючи зміст наукових термінів. Так, довести ідею ваги до ясності – значить обмежити її зміст тією чуттєво-наочною властивістю, що тіла, які нічим не підтримуються, падають. Філософи ж без кінця сперечаються про «природу реальності» – але суперечка ця, вважав Пірс, негайно стане безглуздою, якщо визначити реальність як властивість об'єкта не залежить від тієї ідеї, яку ми про нього маємо. Тому, наприклад, «сон має реальне існування в якості ментального феномена, якщо хтось дійсно бачить його.

Те, що йому сняться певні речі, зовсім не залежить від того, що хто-небудь думає з цього приводу. Навпаки, якщо взяти до уваги не сам факт сновидіння, а речі, які сняться, то ці останні зберігають свої властивості винятково в силу того, що такими їх побачили уві сні. Тим самим, ми можемо визначити реальне як те, чії властивості незалежні від того, що хто-небудь може про них думати» [171, с.289], – відзначав Пірс. На його думку, ті ж підстави дозволяють вважати реальним і законтяжіння – адже його істинність не залежить від того, чи вважає хтось його істинним або хибним. В одному з листів леді Уелбі філософ пише: «Якщо Ви вірите в те, що сучасна наука робить які-небудь відкриття загального характеру, то тим самим Ви вірите, що відкрите в такий спосіб загальне є щось реальне, і тому, усвідомлено чи ні, встаєте на позицію схоластичного реалізму. І від цього розв'язання залежить не тільки наука в цілому, але також Істина і Чеснота. Номіналізм і все, що за ним стоїть, суть знаряддя Диявола, якщо такий існує. Це хвороба, яка майже звела з розуму бідного Джона Мілля, тужливий погляд на світ, у якому все, що можна любити, поважати або розуміти, вважається вимислом» [167, с.327].

У підсумку, Пірс, крім іншого, закладаючи основи прагматизму, у такий спосіб сформулював принцип, який одержав потім назву **«принципу Пірса»**, або **«прагматистської максими»**: «Розгляньте, якого роду наслідки, що можуть мати практичне значення, має, як ми вважаємо, об'єкт нашого поняття. Тоді наше поняття про ці наслідки і є повне поняття про об'єкт» [173, с.125]. При цьому треба мати на увазі, що як термін «об'єкт», так і термін «річ», Пірс трактує в дуже широкому сенсі. Тому «принцип Пірса» може бути витлумачений по-різному і застосований як у логіці, так і в прикладній науці, як у теології, так і в сфері бізнесу. Сам же філософ основну функцію свого принципу вбачав у визначенні понять. Тому він і обмовлявся, що, приміром, власне теологічний аспект суперечки протестантів з католиками ним не розглядається. Приблизно таке ж відношення стосується, загалом кажучи, і всіх проблем метафізики. Додамо до сказаного, що «прагматична максима Ч.Пірса, – як пише Н.П.Поліщук, – несе на собі відбиток позиції «лабораторного філософа», яким він собі вважав і чим пишався. У ній переплелися його дослідницькі інтереси як логіка, вченого експериментатора й філософа прагматиста» [183, с.32]. Крім того, принцип Пірса,

маючи значний методологічний потенціал, пізніше виявився здатним трансформуватися в принцип спостережуваності, який зіграв важливу роль у становленні некласичної фізики ХХ століття [131, с.146].

Цей принцип дозволив раціонально осмислити поняття через виявлення можливих наслідків його вживання в тому або іншому значенні для реальної життєвої поведінки людей, або це може бути визначене (наприклад, у науці) за допомогою фіксації експериментальних ефектів. Останні ж – потенційно зводяться до можливих дій, і в цьому, очевидно, можна углядіти передумову наступного неопозитивістського верифікаціонізму. За твердженням Пірса, «ми осягаємо предмет нашої думки, розглядаючи ті його властивості, які приблизно мають практичне значення; наше уявлення про ці властивості й створює в цілому поняття даного предмета» [38, с.567]. Мова поки ще не йшла про одномірне редукування істини до «корисності». Істина знайшла в Пірса якість «вчинення» – і як «згода абстрактного твердження з ідеальною межею, до якого нескінченне дослідження привело б думки вчених», і як «віра, що викликає дії, які ведуть нас до певної мети») [38, с.567]. Така своєрідна подвійність – одна з важливих особливостей трактування істини Пірсом.

Зазначимопринагідно, що в послідовників Пірса в оцінці і розвитку розглянутої його «прагматистської максими» на перший план висувався або її теоретичний аспект (у результаті з'явився «логіко-інструменталістський» прагматизм, найвиднішим представником якого був Дж.Дьюї), або більш «приземлений», так би мовити, емпіричний його аспект, що веде до тієї галузі прагматизму, яку персоніфікував У.Джеймс.

Визначення істини в термінах сумніву і віри означає, що істина ототожнюється з віруванням (переконанням), і якщо ми віримо (переконані) у якусь пропозицію, то питання про те, чи не хибна вона, взагалі втрачає зміст. Співвідносячи істину і вірування, Пірс пише в одній з центральних своїх статей: «Людина, яка визнає, що існує така річ, як істина, що відрізняється від неправди лише тим, що, будучи втілена в дійсності, вона повинна, при повному розгляді, привести нас до того пункту, до якого ми прагнемо, а не убік від нього, і, переконана у цьому, все-таки насмілюється не знати істину і прагне уникнути її,

насправді, несповна розуму» [175, с.115]. Або в іншому місці (курсив мій – О.Р.): «Те, у що ви не можете не вірити, не є, по справедливості, неправильним віруванням. Інакше кажучи, *для вас* це – абсолютна істина» [172, с.306-307]; правда, тут може виникнути питання: чи назавжди вона, ця істина, чи дійсно вона абсолютна? Якщо ж говорити про інших, то для тих, хто не вірить у дану пропозицію, вона, мабуть, дійсною не буде. Істина стає чимось суто **релятивним**. Тим самим, можливість трактування істини в релятивному і далі в плюралістичному дусі, підхопили і розвинули послідовники прагматизму Пірса.

Такому розумінню істини судитиметься перетворитися в основну концепцію істини в прагматизмі. Іншими словами, істину Пірс розуміє як успішність дії, заснованої на деякому віруванні, яке, – якщо воно досить довгий час стійке, – визнається істинним. Істинність – це успішність, працездатність ідеї, думки або вірування. Саме Пірс висунув таке розуміння істини, хоча й не представив для нього докладного обґрунтування. Це Пірсове розуміння істини було надалі підхоплене іншими прагматистами і відразу ж перетворилося у фундаментальну догму прагматизму.

Проте, у своїх роботах Пірс нерідко співвідносив **істину і реальність**, відступаючи від класичної традиції. Раніше вже говорилося про трактування Пірсом реальності (в природничо-науковому контексті) як про властивість об'єкта не залежати від тієї ідеї, яку про нього ми маємо. От що він писав про зв'язок реальності й істини в контексті наукового пізнання (курсив мій – О.Р.): «Усі прихильники науки натхненні надією на те, що процес дослідження, якщо його неперервати передчасно, дасть одну визначену відповідь на кожне питання, дослідження якого проводиться. Одна людина може досліджувати швидкість світла, вивчаючи траєкторії Венери і аберацію зірок. Інша – вивчаючи протистояння Марса і затемнення супутників Юпітера. Третя – методом Фізо, четверта – методом Фуко, п'ята – за допомогою кривих Лісажу; шоста, сьома, восьма і дев'ята можуть вжити різні порівняльні методи, використовуючи статичну і динамічну електрику. Спочатку вони можуть одержувати різні результати, але в міру відпрацювання методів і процедур результати почнуть сходитися до деякого визначеного долею центру. І так у всіх наукових дослідженнях. Різні розуми можуть виражати

найантагоністичніші точки зору, але прогрес дослідження приведе їх, поза їхнім бажанням, до єдиного висновку. Ця діяльність мислення, за допомогою якої ми приходимо не туди, куди побажаємо, а до визначеної мети, подібна до роботи долі. Ні модифікації прийнятих точок зору, ні добір фактів для вивчення, ні природні схильності розуму не дозволять людині ухилитися від приготованої долею думки. Ця велика надія втілена в *концепції істини і реальності*. Думка, з якою, в остаточному підсумку, призначено погодитися всім, хто досліджує, і є те, що ми розуміємо під *істиною*, а об'єкт, представлений у цій думці, є об'єкт *реальний*» [173, с.129-130]. Іншими словами, тут проглядається ідея загальнозначущої істини.

Однак, тільки що висловлена точка зору не відповідає «об'єктивістському» визначенню реальності, «оскільки вона робить ознаки реальності залежними від того, що, в остаточному підсумку, думають про них» [173, с.130]. Пірс відповідає на це в такий спосіб: «З одного боку, реальність повинна по необхідності бути незалежною невід мислення взагалі, а тільки від того, що я або будь-яке кінцеве число людей можемо думати про неї, а з іншого боку, хоча об'єкт остаточно сформованої думки і залежить від того, що ви, я або хтось інший думає про нього» [173, с.130].

Повернемося, однак, до самої істини в контексті вчення Пірса про сумнів і вірування. Істина, як і мислення взагалі, визначається ним значною мірою поза відношенням до об'єктивної реальності, до «реальності речей», а визначається лише як стан свідомості суб'єкта. «Усе, з чим ви реально маєте справу, – писав Пірс у статті «Що таке прагматизм», – так це [ви маєте справу] з вашими сумнівами і віруваннями, з ходом життя, яке нав'язує вам нові вірування і дає силу сумніватися в старих. Якщо ваші терміни «істина» і «помилка» беруться в тому розумінні, що їх можна визначити в термінах вірування, сумніву і **плину досвіду** (що і трапилося б, визнач ви, наприклад, «істину» як щось, що є для вірування тим, у чому вірування буде прагнути, прагни воно невизначено, до абсолютної закріпленості), то все добре: у такому випадку, ви кажити тільки про сумнів і віру. Але, якщо під істиною і хибою ви розумієте щось, жодним чином не визначне в термінах сумніву і віри, тоді ви кажете про сутності, про існування яких ви нічого не можете знати і які

швидко і чисто відріже «лезо» Оккама. Ваші проблеми помітно спростяться, якщо замість того, щоб говорити, що ви прагнете знати «Істину», ви б просто говорили, що прагнете досягти стану віри, недосяжної сумніву» [172, с.305]. Тим самим, істина, насамперед, – це те, у що ми віримо, стосовно чого маємо стан переконаності. Таке загальне розуміння істини в прагматизмі. Вище вже наводилося зауваження Пірса про істинність наших вірувань, і цю думку – думку про те, що наші вірування істинні – він згодом повторював неодноразово.

Тут можна углядіти деякі важливі положення Пірсової концепції досвіду. Подібне трактування істини і вірування неминуче веде до заміни традиційних метафізичних уявлень про «реальність речей» уявленнями про «реальність вірувань». Значення наших понять, вважав Пірс, – це сукупність практичних наслідків прийняття якої-небудь ідеї (віри) для суб'єкта. Таке розуміння значення цілком погоджується з розглянутим вище «принципом Пірса». Тому істина розуміється як вірування, яке, в остаточному підсумку, корисне і приносить успіхи на практиці. Як про підставу істини Пірс говорить про «дійсний» або «постійний» досвід. Особливість останнього полягає в тому, «що якщо людину змусити вірити в передумови, у тому розумінні, що вона буде діяти, виходячи з них, і буде вважати, що вони дійсні, то при сприятливих умовах вона також буде готова діяти, виходячи з висновку, і вважати, що він істинний. Отже, в організмі відбувається щось схоже на процес силогістичного міркування» [170, с.52]. Подібні міркування, на наш погляд, можна розглядати як своєрідне передбачення майбутньої натуралістичної епістемології або епістемологічного біхевіоризму, про які піде мова в наступному розділі.

Відомо, що наші вірування, незважаючи на свою стійкість, проте, нерідко зазнають сумніву і змінюються. Чи означає це, що істини теж змінюються час від часу? Пірс, як вчений, як логік, не міг з цим погодитися. Наукова тенденція в його мисленні була настільки сильна, що навіть у рамках своєї прагматистської доктрини він не відчував себе здатним піти на повну релятивізацію істини, як це досить легко зробили інші прагматисти після нього. Пірс вважав, що по кожному питанню істина в науці повинна бути одна, загальна для всіх, незалежна ні від кого окремо, тобто він виступав за загальнозначимість наукової істини. У той же час він продовжував

наполягати на тому, щоб істина визначалася лише в термінах сумніву-віри, тобто поза її відношенням до об'єктивної реальності.

Тим не менше, Пірс був впевнений, що не тільки наука, але й так званий «здоровий глузд» вже мають значний набір цілком надійних істин, сумніватися в яких може тільки божевільний. У той же час, як і багато інших вчених і філософів кінця XIX – початку XX ст., Пірс перебував під найсильнішим враженням від того факту, що цілий ряд теорій і наукових положень, які протягом довгого часу приймалися за абсолютну істину, виявились неточними або навіть неправильними. З'ясувалося, що навіть «Начала» Евкліда, які протягом більш ніж двох тисячоліть вважались зразком наукової доказовості, насправді досить далекі від абсолютної строгості.

Виходу з труднощів Пірс шукав в іншій концепції істини. Її основу і становило визнання істини тим стійким віруванням, до якого процес наукового дослідження неминуче привів би всіх компетентних дослідників відповідної проблеми, але за умови, що процес дослідження тривав би без кінця. У цьому сенсі істина може бути визначена як «остаточне, примусове вірування» [282, §29]. Істина, отже, – це та стійка (переконлива) думка або вірування, до якого, в остаточному підсумку, прийшло б безмежне співтовариство вчених, а «єдиною метою дослідження є встановлення думки (opinion)», і це положення він не даремно називає «дуже важливим твердженням» [175, с.110].

Крім того, як практичний натураліст, Пірс добре знав, що явища, які відбуваються, фактично, завжди трохи відхиляються від абстрактної (хоча і по-своєму строгої й точної) формули закону і що немає такого точного виміру, у якому при подальшому дослідженні не можна було б виявити помилки. Зрештою, він дійшов висновку, що не існує безпомилкових положень науки, що всі вони по самій суті свій можуть піддаватися помилкам. В епістемологічному (гносеологічному) плані таку позицію можна розглядати як визнання ідеї **відносної істини**.

І дійсно, Пірс, у результаті пошуків, опинився перед своєю дилемою. З одного боку, для нього було очевидним, що істинне знання можливе, істина досяжна і у багатьох випадках уже досягнута наукою. З іншого боку, не менш очевидно було і те, що багато положень, які вважались абсолютними істинами, що не викликали ні в кого ні

найменшого сумніву, виявилися все-таки неправильними або, принаймні, не абсолютно істинними. Тут мається на увазі, наприклад, відкриття в середині XIX ст. неевклідових геометрій (М.І.Лобачевський, Я.Бойяї, К.Гаусс, Б.Ріман) і незабаром була продемонстрована їхня продуктивність. А якщо все це так, міркував Пірс, то як одержати гарантію того, що, принаймні, деякі з наших нинішніх істин не підведуть нас, не обернуться, зрештою, оманною?

Вочевидь, Пірс продовжував міркувати приблизно так. Зараз у нас немає ніяких підстав не довіряти їм, і ми віримо в них беззаперечно. Вони не викликають у нас сумніву, і тому ми повинні вважати і вважаємо їх абсолютною істиною. І все-таки, ми знаємо, що деякі з них можуть виявитися – і напевно виявляться – оманною. А якщо так, то чи маємо ми право називати яке-небудь положення науки істиною? Або, може бути, те, що ми називаємо істиною, насправді є не більше як таке судження, у якому в цей момент не сумнівається жоден компетентний учений, і нічого іншого слово «істина» і не означає? Парадоксальність ситуації полягає в тому, що, хоча ми знаємо про можливу помилковість наших суджень, все-таки ми не маємо реальних підстав засумніватися в них. Поки ми в них віримо, ми не можемо не вважати їх істинними, для нас вони будуть абсолютною істиною. Пірс шукав розв'язання цієї проблеми у вченні, що зветься **фолібілізм**.

Під фолібілізмом зазвичай мають на увазі сукупність ідей, що концентруються навколо положення про принципову «помилковість» людського знання, схильність його до помилок і заблуджень. Це положення походить від античних і середньовічних вчень, зокрема, від вчення про *status corruptionis*, «зіпсованість» людського розуму первородним гріхом [190]. Ч.Пірс поширив це положення на сферу наукового знання. Він вважав, що в будь-який даний момент часу наше знання про реальність носить частковий і припускаючий характер, і існує своєрідна точка в континуумі невірогідності і невизначеності. Наука, вважає він, піддається помилкам, як і всяке людське знання, але її специфіка полягає в тому, що вона має здатність «самокорекції», тобто долає свої омани, застосовуючи нею ж прийняті методи і критерії оцінки. Тому методологія науки може розглядатися як теоретична основа гносеології. Наближення до істини в

науці можливе тільки через безперервне виправлення помилок, поліпшення результатів, висування все більш досконалих гіпотез.

Фолібілізм разом з тихізмом, згідно з Пірсом, є виправданням індукції як методу наукового дослідження. Подібні ідеї лягли в основу такої відомої у філософії науки методологічної концепції, як фальсифікаціонізм К.Попера, який, однак, сформувався в процесі різкої критики методу індукції і індуктивізму.

Основну тезу фолібілізму Пірс формулював у такий спосіб: «...все наше знання плаває в континуумі недостовірності й невизначеності...» [281, §171]. У будь-який даний момент часу наше знання про реальність носить частковий і **можливий** характер, воно є точка в континуумі недостовірності і невизначеності. У передмові до збірника своїх творів він писав: «З фолібілізму, який кається, в поєднанні з великою вірою в реальність знання і інтенсивним бажанням розкрити суть речей... і виросла моя філософія...» [168, с.12]. З фолібілізмом також співвідноситься і його визначення реальності як того, що було б відкрито нескінченним процесом наукового дослідження. Приблизно в цьому ж плані він писав і про істину (див. вище велику цитату з його статті «Як зробити наші ідеї ясними»).

Фолібілізму у застосуванні до наукового пізнання Пірс протиставляє релігійний інфолібілізм, який, однак, при більш уважному розгляді можна виявити в «чистому» вигляді лише в релігійних канонах Середньовіччя [168, с.10-11].

«Живильним» середовищем фолібілізму в науці (особливо, на емпіричному рівні дослідження) є неминуча наявність помилок у спостереженнях і вимірах, а також існування меж точності експериментально-вимірювальної техніки. Тут можна навести приклад К.Попера з годинником з його лекції «Про хмари і годинники». Посилаючись на Пірса, він говорить про те, що (курсив Попера – О.Р.) «ми маємо право припустити, що у всіх годинниках присутня певна *недосконалість, або розхитаність*, і що це відкриває можливість появи *елемента випадковості* в їхній роботі. Таким чином, Пірс припускав, що наш світ управляється не тільки у відповідності зі *строгими законами Ньютона*, але

одночасно і відповідно до *закономірностей випадку*, випадковості, безладу» [187, с.504].

Вертаючись до категорії істини, відзначимо, що Пірс під час обговорення цієї категорії користується не однією, а декількома концепціями істини (на це ж вказують і багато дослідників його творчості). Коли він обговорює наукову істину і спеціально не розглядає питання про значення істини, то, як правило, вживає це поняття в традиційному сенсі – як відповідність фактам, як репрезентацію реальності, як знання, що відображає дійсність. Таку концепцію істини називають інакше **кореспондентною**. Однак, коли він аналізує гносеологічну природу істини, то відмовляється від її аристотелевського розуміння і дає інше її трактування, яке не вимагає ніяких додаткових метафізичних передумов і безпосередньо впливає з усієї прагматистської доктрини. Він писав, що «істина... відрізняється від неправди просто тим, що **дія**, заснована на ній, по зрілому міркуванню приведе нас до тієї мети, до якої ми прагнемо, а не убік від неї» [174, с.265] (виділене мною – О.Р.).

Таке «діяльнісне» розуміння істини перетворилося пізніше в основну концепцію істини прагматизму. Істину в цій концепції розуміли вже як успішність дії, заснованої на деякому віруванні, яке тому й визнавалося дійсним. Істинність – це успішність, працездатність ідеї, думки або вірування. Саме Пірс висунув таке розуміння істини, хоча й не дав йому докладного обґрунтування. Воно було підхоплено іншими прагматистами і відразу ж перетворилося в одну з фундаментальних догм прагматизму. Проте, прагматистську істину часто трактують надмірно вузько, зводячи її винятково до утилітарної користі й вигоди, що є неадекватним представленням її сутності (див. критику такого представлення в [129]). Річ у тім, що насправді вже для ранніх представників прагматизму (Ч.Пірса і У.Джеймса) метою і головним лейтмотивом пізнання була не стільки чисто утилітарна користь і вигода, скільки відновлення вірування.

Таким чином, Пірс, у контексті свого двоїстого розуміння істини, не був абсолютним супротивником репрезентаціонізму і кореспондентної концепції, тому що він стверджував, що «ідея про що-небудь є ідея відчутного впливу цього “щось”» [166, с.137].

Нетрадиційність підходу Пірса до істини проявилась у його аналізі співвідношення класичного і некласичного у філософії і логіці, що наочно продемонструвало глибину його світорозуміння. Зокрема, Пірс одним з перших адекватно оцінив філософське значення відкриття неевклідових геометрій: «Невелика книга Лобачевського «Геометричні дослідження», – писав він, – відзначає епоху в історії думки тим, що вона скидає аксіоми геометрії. Філософські наслідки з цього, безсумнівно, значні, і тепер вчені визнають, що вона повинна вести до нового розуміння природи, менш механістичного, ніж те, яке направляло розвиток науки з часу відкриттів Ньютона» [38, с.567]. Все це перебувало в руслі його тенденції до **деабсолютизації** в науці й у філософії. Зазначимо, що у вітчизняній філософській літературі тему деабсолютизації філософії успішно розробляла Н.П.Поліщук [181; 182; 183]. Так, в статті «Прагматизм: деабсолютизація філософської методології» вона пише: «Прагматизм не пропонує метод, який має замінити всі попередні як найбільш досконалий. Деабсолютизація філософського методу, яка йому притаманна, – це, з одного боку, ставлення до одного із можливих, а не як упривілейованого, а з іншого – це гуманітарне розширення філософії, вихід її за межі суто дисциплінарної матриці» [182, с.118], а в монографії «Філософія прагматизму» вона підкреслює, що «одним із чільних аспектів еволюції прагматизму є процес деабсолютизації гносеологічного методологізму» [183, с.141].

Отже, слідом за Пірсом, найбільш загальним трактуванням істини багато прагматистів вважають таке: істина – це те, у чому ми переконані, у що ми віримо. Як було показано вище, Пірс вводить і інше визначення, у якому істинність – це ефективність, що регулярно повторюється (тобто має часто практично-корисну реалізацію), успішність, працездатність ідеї, думки або вірування. Це визначення було підхоплено іншими прагматистами й перетворилося в основну концепцію істини в прагматизмі. Серед цих «інших» особливо важливе місце займає філософська творчість У. Джеймса.

Як підсумок, зазначимо кілька аспектів розуміння Пірсом досвіду і його трактування змісту категорії «досвід», які (трактування) пов'язані з формуванням і розвитком ідей плюралізму. По-перше, це його психологізм і, по-друге, – вплив

його природничо-наукової діяльності. У першому випадку вкажемо на його концепцію сумніву-віри, на апеляцію (котра йде ще від Д.Юма) до феномену звички «як самим останнім принципом всіх наших висновків з досвіду» [258, с.45] і тлумачення досвіду як сфери застосування думки і взагалі як «досвіду життя»; і в цьому плані досвід з'являється в Пірса як вся сукупність зафіксованих людиною сприйнятих і уявних образів, як внутрішніх, так і зовнішніх.

У другому ж випадку вкажемо на продовження традиції «подвійного» тлумачення досвіду – а) досвіду як гносеологічного «судді» і б) досвіду як засобу і стимулу діяльності. У цьому ж плані вкажемо на безструктурність досвіду і на фундаментальну роль у ньому випадковості, а також на трактування досвіду як «вікна в майбутнє» шляхом апеляції до майбутньої діяльності; і тут же досвід з'являється в Пірса як експериментальна практика вчених-натуралістів, як еквівалент «реальності», як якась сила, «що змушує» нас думати тим або іншим способом, підштовхуючи до прийняття думок, яким «призначено» здобути загальне визнання. «Що стосується слова “досвід”, – писав Пірс, – то ми частіше вживаємо його стосовно змін і контрастів сприйняття. Зокрема, ми переживаємо в досвіді чергування. Ми не можемо відчувати чергувань, якщо в досвіді немає сприйняття, що зазнає зміни; але поняття досвіду набагато ширше, ніж поняття сприйняття і включає багато чого з того, що не є, все ж таки, об'єктом сприйняття. Саме примус, абсолютне обмеження, що змушує нас думати інакше, ніж ми думали, і створює досвід. Обмеження і примус не можуть існувати без опору, опір же – це зусилля, спрямоване проти зміни. Тому в досвіді повинен бути присутнім елемент зусилля; і саме він надає досвіду особливий характер. Однак, як тільки нам вдається розпізнати досвід, ми настільки схильні підкоритися йому, що стає надзвичайно важко переконати себе чинити йому який-небудь опір. Можна сказати, що ми навряд чи знаємо про опір, хіба що завдяки аксіомі, згідно з якою не може бути сили там, де немає опору або інерції... Але присутність елемента протидії, що логічно не дуже легко відрізняється від волевиявлення, волі, стане, на моє абсолютне переконання, його остаточним висновком» [168, с.149-150]. Іншими словами, досвід стає в Пірса визначальним фактором наших дій. Проте, важливим інструментом розуміння досвіду для нього є також семіотика, оскільки

досвід слід описувати не як почуттєву емпірію, а як «співвідношення знаків, що відповідають його категоріальній структурі» [144, с.127-128]. Вкажемо також і на те, що тільки що описані особливості Пірсового тлумачення досвіду цілком демонструють наявність тих трьох основних його (досвіду) розуміннь, які були нами виділені в першому розділі. Маються на увазі розуміння досвіду, по-перше, як даних, сприйнятів, по-друге, як методу і навичок і, по-третє, як духовного «багажу» особистості, її культурного надбання.

2.2. Категорія «досвід» у трактуванні У.Джеймса

Серед основоположників прагматизму, поряд з Ч.Пірсом, називають американського психолога і філософа Уільяма Джеймса, який також зіграв видну роль і в розвитку ідей плюралізму. Як вказував уже в наш час інший його видатний американський співвітчизник Річард Рорті, «ніхто з інших американських мислителів не позначив настільки рішучий вододіл між нашим минулим і майбутнім, як Джеймс і Дьюї» [207].

Прагматизм у якості нової філософської течії став особливо популярним приблизно з 1906 р., коли У. Джеймс прочитав курс загальнодоступних лекцій, які були пізніше видані під цією ж назвою. У збірнику «Прагматизм» (1907), де Джеймс найповніше виклав своє бачення прагматизму; ця течія описується в підзаголовку як «нове ім'я для деяких старих способів мислення» і присвячується «пам'яті Джона Стюарта Мілля, у якого я вперше вчився прагматичної відкритості розуму» [61, с.3]. Тут Джеймс вказує на зв'язок прагматизму з традицією британського емпіризму. Перше, що робить прихильник прагматизму, – це стверджує заново традиційний емпіристський погляд на те, що корисні поняття повинні базуватися на **досвіді**. Тільки от досвід прагматизм трактував по-своєму. Якщо Ф.Бекон, Дж.Лок, Дж.Берклі та Д.Юм вважали надійними лише ті знання, які засновані на досвіді (який вони розуміли як теперішнього прогресивне нагромадження організованих чуттєвих даних минулого або сьогодення), то для прагматизму досвід став своєрідним **вікном у майбутнє**, він – і прогноз, і правило поведінки. Далі ми докладно проаналізуємо категорію «досвід» у трактуванні

Джеймса. Це трактування має явно емпіричні підстави; його прагматизм – це емпіризм, однак емпіризм теж особливого типу; це емпіризм, який він називав **радикальним**.

Правда, слід віддати належне тим авторам (наприклад, Дж.Дьюї), які вказують на спадковість прагматизму Джеймса також від філософії Ф.Бекона. Його стиль мислення багато в чому нагадує беконівське мислення, що не визнає порожніх і беззмістовних абстракцій і стверджує практичну силу знання, а також спрямоване на практичне ж перетворення природи.

Те, що поняття досвіду і плюралізму стають ключовими у філософії Джеймса, відзначають багато авторів – С.Л.Бурмістров [22], І.П.Красненкова [99], Н.С.Юліна [256, с.22-27], Р.Фрейджер, Д.Фейдімен [237] та ін. Як і Ч.Пірс, Джеймс переглядає «інтелектуальний багаж» колишньої філософії й властивих їй стереотипів мислення. Як і Пірс, він звертає увагу переважно на **діяльнісний** бік суб'єкта пізнання. В 1897 р. Джеймс у вже згадуваній лекції «Філософські концепції та практичні результати» повідомив про появу нового філософського напрямку – прагматизму, – джерела якого він виявляв у ранніх статтях Пірса. Популяризація прагматизму Джеймсом, однак, нерідко викликала негативну реакцію Пірса.

Здійснений Пірсом і Джеймсом «прагматистський поворот» у філософії супроводжувався певними кроками відносно **деабсолютизації** філософствування й філософського методу. Додамо до сказаного в цьому плані ту обставину, що в той час ідея відносності завойовувала все більшу увагу в середовищі інтелектуалів Європи і Америки. Так, у нарисі про американську філософію перших десятиліть ХХ ст. відомий історик філософії Р.Перрі писав, що новатори критикували доктрину «абсолюту» насамперед за те, що ця доктрина припускала пояснення світу з єдиного принципу і представляла його як щось тотальне, «що охоплює різноманіття єдністю, час – вічністю, зло – добром, а обмеженість – досконалістю» [284] (цит. за: [256, с.24]). І далі Н.С.Юліна зауважує, важливе для нашого наступного розгляду: «повстання проти «Абсолюту» завершилося зсуненням його з п'єдесталу і возведенням на це місце «Досвіду». Передбачалося,

що це не буде «досвід» Лока, або Юма, або Канта, а принципово новий» [256, с.26].

Стосовно процесу деабсолютизації, пов'язаної з ідеями Пірса, вже йшла мова в попередніх параграфах. Філософський метод часто ототожнювався з раціоналістичним монізмом, а також з традиційним емпіризмом епохи Нового часу. Будь-яка філософська система, навіть найбільш аргументовано розроблена, не може претендувати, як вважав Джеймс, на створення єдиної істинної картини світу, тому що моністичні картини – будь то ідеалістична або матеріалістична – на його думку, не були успішними в цьому плані.

У багатьох питаннях, у тому числі у питанні деабсолютизації, Джеймс продовжує лінію Пірса. Тут можна погодитися з Н.П.Поліщук у тому, що в Джеймса «філософія прагматизму не тільки не прогнала, але й піднялася на новий щабель розвитку. Прагматизм У.Джеймса мав виразний ухил до номіналізму, плюралізму й індивідуалізму, у той час як Ч.Пірс віддавав перевагу реалізму» [183, с.42].

Крім деабсолютизації у філософії, Джеймсові властива і своєрідна **децентралізація** в підході до світоописання. Він вважав, що Всесвіт «...ніколи не закінчений», тому що «немає такої точки зору, немає такого центрального пункту, з якого можна було б відразу обійняти весь зміст Всесвіту» [59, с.74]. На його думку, наш дійсний світ, всупереч твердженням моністів, не завершений «від віку», вічно не завершений, і в ньому «завжди можливі як надбання, так і втрати» [59, с.83]. І ще одне свідчення: «Джеймс малював картину Всесвіту через призму його уявлення про психічний світ людини, і вона виявлялася живою, раціонально-ірраціональною, підданою випадковостям, мінливою, непередбачуваною і т.д., одним словом, такою ж плюралістичною, якою є поведінка людини» [256, с.41].

У.Джеймс формулював свою філософську позицію багато в чому як дилему в галузі онтології (зокрема, як проблему співвідношення «єдиного й множинного», загального і одиничного), як дилему, що зачіпає одночасно теорію істини, теологію і інші важливі аспекти своєї концепції. Враховуючи пріоритетне значення категорії «досвід» для прагматизму взагалі, і для філософії Джеймса зокрема, ми розглянемо

спеціально, принаймні, три аспекти цієї категорії – онтологічний, гносеологічний і теологічний – і присвятимо кожному відповідну частину даного параграфу.

2.2.1. Плюралістичний універсум і онтологічний статус досвіду

До своєї оригінальної філософії У.Джеймс прийшов в основному від психології (роботи Г.Фехнера, В.Вундта, О.Бена та ін.), від ідей Ч.Дарвіна і Т.Гекслі та відгукуючись також на філософські погляди Е.Маха, Р.Авенаріуса і А.Бергсона. Джеймс прагнув створити концепцію, опозиційну до крайніх форм монізму. Солідаризуючись із Пірсом у проведенні ідеї **деабсолютизації**, він тому й не міг прийняти монізм, оскільки саме й бачив у ньому слідування абсолютам. Наприклад, стосовно теїзму цю опозицію він виражав так (курсив мій – О.Р.): «Філософський теїзм завжди мав тенденцію до пантеїзму і до монізму і виявляв прагнення розглядати світ як абсолютну єдність. Ця тенденція суперечить популярному і *практичному* теїзму, який завжди, більш-менш відверто, схилився до *плюралізму*, щоб не сказати – до політеїзму. Він цілком задовольнявся світом, в основі якого лежить кілька різнорідних принципів...» [52, с.108]. Намір його пов'язаний не лише з завданням примирення протилежних сторін у дискусії про «єдине і множинне», але також з тим, що прагматистський підхід може давати аргументи на користь обох гіпотез – монізму і плюралізму. І взагалі Джеймс у дусі своєї деабсолютизації стверджував: «Я дивлюся на дилему між монізмом і плюралізмом як на найбільш глибоке і сповнене наслідками питання, яке може ставити наш дух» [59, с.145]. Для нього, на відміну від ідеалістів, не існує ніякого Абсолюту або якоїсь фундаментальної субстанції, які могли б визначати властивості речей.

Прагматизм, підкреслює Джеймс, відвертається від старих інтелектуальних звичок, від апіорних аргументів, незмінних принципів, замкнених систем, абсолютів і першооснов. Замість цього він звертає увагу на конкретне і досягне в житті, на меті в **індивідуальних діях** людини. Джеймс постійно підкреслював індивідуальний, **особистісний** характер взаємозв'язків людини зі світом. І в

такому контексті він трактує зміст категорії «досвід»: він цінує більше за інших саме **особистісний досвід** людини-індивіда.

У своїй ранній роботі 1891 р. «Принципи психології» він писав: «Інші розуми, інші світи – з того ж самого одноманітного і невиразного хаосу! Мій світ – це лише один з мільйона, так само реальний для тих, хто може їх виділити. Якими різними повинні бути світи у свідомості мурахи, каракатиці або краба!» [272, с.174]. Ця ідея одержала розвиток у його книзі «Різноманіття релігійного досвіду» (1902), у якій він, зокрема, писав: «Індивідуальність спочиває на почутті таємниці; темні, сліпі складки характеру представляють єдині у світі точки, де ми торкаємось живої, плинної реальності, де безпосередньо пізнаємо, що і як відбувається. У порівнянні з цим світом живих індивідуальних почуттів світ узагальнених об'єктів, що споглядається нашим розумом, уявляється нереальним і безжиттєвим. Як у стереоскопічних або синематографічних знімках, розглянутих простим оком, у цьому світі розуму немає третього виміру, немає руху, немає життя» [58, с.491].

Продовжуючи обговорення реальності «живого життя», він писав в іншому місці цієї ж книги: «Вісь реальності проходить винятково через егоїстичні центри (особистості – О.Р.), які нанизані на ній, як чотки» [58, с.489]. І ще: «Оскільки ми маємо справу з космічними і загальними питаннями, ми маємо справу з символами реальності, але як тільки ми звертаємося до часток і особистих явищ як таких, ми маємо справу з реальностями у найповнішому сенсі слова» [58, с.498]. Джеймс вважав, що в бурхливому хаосі нашого досвіду залишилася тільки одна незламна скеля, «єдина доступна нам абсолютна реальність» [58, с.492] – сама людська особистість, особистісний досвід людини.

Так людська особистість з її емоціями, інтересами і цілями в якості істинної реальності стає єдиним суддею того, що відбувається у світі, і вищим критерієм усіх оцінок; її права здобувають абсолютний характер. Мабуть, це один з тих небагатьох абсолютів, які все-таки допускає Джеймс.

Особистісний досвід для Джеймса є єдиною «речовиною світу» і одночасно вищою інстанцією пізнання – досвід чуттєвий, досвід емоційний, досвід релігійний. До того ж, досвід у нього також визначає й усі думки, і всі речі.

Будучи раніше психологом, він все-таки не заперечує значимість досвіду в природничо-науковому тлумаченні. Іншими словами, тут повною мірою присутні (і далі це буде розглянуто докладніше) виділені нами раніше, у першому розділі, три основні змісти і тлумачення досвіду. Особливість лише в тому, що в Джеймса (у порівнянні з Пірсом) помітно розширилася сфера особистісного досвіду.

Реальне різноманіття і багатство індивідуального (особистісного) досвіду виступило в Джеймса тією передумовою, яка була представлена в його концепції **плюралізму**. Весь визначений зміст дійсності, згідно з прагматизмом, обумовлений діяльністю окремих особистостей, тоді структура світу виявляється такою, що має явно антропоморфний вимір, а також є до певної міри ірраціональною і плюралістичною. Більше того, говорити про структуру «настільки ірраціонального і наскрізь плюралістичного світу» [59, с.144] безглуздо через його пухкість, пластичність і постійну мінливість. Виступаючи проти прихильників ідеї абсолюту, Джеймс наполегливо проводив ту важливу думку, що світ постійно залишається незакінченим, що його не можна укласти в яку-небудь готову схему, що в ньому завжди є місце для нового, і це нове дійсно безупинно виникає.

Звернемо увагу на використання Джеймсом поняття «хаос» у наведеній вище цитаті про різноманітність світів (з його ранньої роботи 1891 р.). У цьому фрагменті він іде за Ч. Пірсом, який, як відзначалося вище, розробляв концепцію **тихізму** і пов'язував з хаосом, з базисною випадковістю, своє трактування досвіду. Також і Джеймс часто вказує на хаос досвіду (або досвід-хаос – experience-chaos) [275, с.139-175]. Іншими словами, досвід бачиться цим американським філософом не як струнка система з іще не дослідженими ланками, а як всюдисущий **хаос** – хаос ідей-теорій (що заміщають безпосередній досвід) і хаос емоцій (безпосереднього досвіду як такого). Таким чином, слід розрізняти «чистий досвід» Джеймса і осмислення досвіду, а також досвід, придбаний у процесі цього осмислення, тобто того «виміру» досвіду, яке в п.2.1.2. ми називали духовним «багажем» особистості. Поняття «чистий досвід» ми розглянемо пізніше, у зв'язку з його радикальним емпіризмом.

Зазначимо, що відомий аргентинський письменник Х.Борхес відзначав великий вплив на нього з боку філософії У.Джеймса, його особистісного світосприймання, в якому значне місце приділяється суб'єктивно забарвленій випадковості. Для Борхеса Джеймс «був одним зі стовпів його власної мерехтливої, сумної, релятивістської, буддистської (але без Будди і Нірвани) системи уявлень про світ» [93]. В одній зі своїх робіт він так описує позицію Джеймса: «Детерміністи заперечують у Всесвіті існування можливості як такої, іншими словами – того, що могло відбутися, а могло й не відбутися. Джеймс припускає, що якийсь загальний план у світобудові є, але дрібні його подробиці залишені за нами. Хочеться запитати, що таке подробиці, з погляду Бога? Фізичний біль, окрема доля, етика? Можливо» [Цит. за: 93].

Будь-яка система, як вважав Джеймс, – це результат здійсненого осмислення, яке може лише **наближатися** до того, що нам дане в досвіді безпосередньо. (Це має місце, приміром, якщо ми відмовляємося від метафізики). Звідси – положення про **невизначеність істинної картини світу**. Єдиним однозначним критерієм знання є його підтвердження в досвіді, однак більша частина наших знань засвідчувана лише **в можливості**, на що звертав увагу також і Пірс, і про це вже йшла мова вище. Цей факт приймається Джеймсом не стільки як недосконалість пізнавального процесу, а як його невід'ємна риса. Тут можна провести аналогію з **фолібілізмом** Ч.Пірса, який обговорювався в попередньому параграфі.

Розвиваючи далі в дусі деабсолютизації свою концепцію досвіду, Джеймс приходять до концепції **радикального емпіризму**. (Курсив мій – О.Р.) «Я називаю цей напрямок, – писав він у своїй «Волі до віри», – “емпіризмом” тому, що він визнає свої найбільш достовірні висновки про факти в якості простих *гіпотез*, що можуть зазнати змін по мірі нагромадження досвіду; я називаю його “радикальним” тому, що він розглядає і доктрину монізму як просту *гіпотезу*, не стверджуючи догматично разом з половинчастим емпіризмом, відомим під іменем позитивізму, агностицизму або наукового натуралізму, що монізм – щось таке, з чим повинен рахуватись весь наш досвід» [53, с.4]. Одним з центральних понять концепції радикального емпіризму є поняття «чистий досвід», у якому досвід

з'являється єдиною «речовиною світу», виступає нейтральним і таким, що знімає опозиції матерії й свідомості, суб'єктивного і об'єктивного, цінностей і фактів. Далі ми більш докладно обговоримо це поняття.

У своїй статті «Світ чистого досвіду» (1904) Джеймс у такий спосіб пояснював своє трактування емпіризму, відрізняючи його, наприклад, від трактування емпіризму Д.Юмом: «Щоб бути радикальним, емпіризм не повинен допускати у свої побудови елементу, який не є безпосередньо досвідним, а також не повинен виключати з них будь-який елемент, який є безпосередньо досвідним. Для такої філософії відносини, які з'єднують події (experiences), повинні самі бути досвідними відносинами; будь-який вид досвідного відношення повинен вважатися настільки ж «реальним», як і будь-яка річ, що перебуває в системі» [273, с.3]. Тим самим, радикальний емпіризм розглядає як рівноправні елементи досвіду поряд з **предметами** (в якості яких можуть виступати речі, сприйняття, ідеї і т.ін.) також і будь-які **відносини**, дані в досвіді. Зазначимо, що жорсткий прихильник традиційного емпіризму типу юмівського таке трактування навряд чи прийняв би.

У радикальному емпіризмі постулюється, що відносини, які зв'язують елементи досвіду, повинні бути саме дані в досвіді, а не привнесені в нього ззовні. Джеймс виділяє два види відносин, які є для досвіду істотними, тобто ті відносини, завдяки яким можливо універсалізувати поняття «досвіду», розглядаючи при цьому все існуюче як його частину і вважаючи, що за його межами нічого не існує. У ролі таких двох видів відносин виступають:

(1) відносини переходу, які відбивають безперервність досвіду (самої лиш свідомості) або переривчастість досвіду (між різними свідомостями);

(2) відносини заміщення, які детермінують процес пізнання і спосіб фіксації та збереження його результатів. Відносини заміщення лежать в основі понятійного мислення. Заміщення має місце, коли ми заміщаємо річ словом або ряд речей – поняттям.

Безперервність досвіду, як вважає Джеймс, може врятувати від спекулятивної (і непродуктивної) метафізики. Так, поняття суб'єкта і об'єкта характерні, згідно з Джеймсом, для певної метафізики. Їх змушений

використовувати трансценденталізм, теорія відображення, концепції здорового глузду. Слідом за Ч.Пірсом У.Джеймс відкинув одну з головних тез традиційної філософії, яку зазвичай позначають як «суб'єктно-об'єктний дуалізм» або визнання суб'єкт-об'єктної моделі пізнання. Він критично ставився до будь-якої філософської позиції, у якій світ трактувався як реальність, відчужена від людини; при цьому до матеріалізму він ставився більш негативно, ніж до ідеалізму.

У відносно повному вигляді концепція радикального емпіризму була вперше проголошена Джеймсом у 1904 році в нарисі під назвою «Чи існує свідомість?». У цьому нарисі він піддав критиці традиційну суб'єкт-об'єктну модель пізнання. «До цього часу, – писав Б.Рассел, – філософи вважали не потребуючим доказу, що є вид явища, який зветься “пізнання”, у якому одна сутність, що пізнає, або суб'єкт, пізнає іншу, пізнавану річ, або об'єкт. Що пізнає розглядається як розум або душа; пізнаваний об'єкт може бути матеріальним об'єктом, вічною сутністю, іншим розумом або, у самосвідомості, ідентичним з тим, що пізнає. Майже все в загальноприйнятій філософії було тісно пов'язане з дуалізмом суб'єкта і об'єкта. Якщо не приймати існування відмінності між суб'єктом і об'єктом у якості фундаментального, то і відмінність між розумом і матерією, і споглядальний ідеал, і традиційне поняття «істини» – все потребує радикального переосмислення» [195, с.284]. Таке переосмислення і спробував почати своєю творчістю У.Джеймс і його послідовники-прагматисти, філософський постмодернізм та ін.

Суттєво переосмислити Джеймсові довелося також і поняття «свідомість». У його трактуванні свідомість – «це назва неіснуючої речі, воно не має права займати місце серед основних принципів. Ті, хто ще залишаються вірним йому, чіпляються просто за луну, за слабкий відголос, що залишається зникаючим поняттям “душі” у повітрі філософії» [274, с.1]. Трохи далі він продовжує: «Заперечуючи те, що слово “свідомість” означає якусь сутність (entity) або річ, я досить рішуче наполягаю на тому, що це слово означає функцію. Не існує, я вважаю, ніякої первинної (споконвічної, корінної, первісної, вихідної) речовини (aboriginal stuff), або якості буття, з якої “зроблені” матеріальні об'єкти і з якої складені наші думки про них...» [274, с.1]. Він пояснює далі, що зовсім не

заперечує, що наші думки являють собою деяку функцію пізнання і що ця функція може бути названа «бути свідомим» (being conscious). Те, що він дійсно заперечує, це, грубо кажучи, погляд на свідомість як на «річ» [274, с.1-2].

Крім того, у процесі істотного переосмислення традиційних трактувань свідомості Джеймсові довелося розширити сферу «душевного життя» людину, включивши в неї, зокрема, і області підсвідомого. При цьому він змушений був відкинути всі ті гносеологічні побудови, які виходили з уявлень про чітку і виразну логічну свідомість. Джеймс вважав, що поняття «Я» повинне бути розглянуте не тільки як чисто раціональна частина свідомості, а у всій повноті його свідомого й підсвідомого життя. Беручи до уваги цю обставину, а також і те, що поняття «Я» – не що інше, як орієнтир людини в межах оточуючої її дійсності, тоді, у такому випадку, – це «трансцендентальне Я» перетворюється в беззмістовну абстракцію, і єдиною мірою буття залишається індивідуум з його думками, мріями, стражданнями і надіями, таємничими релігійними переживаннями і чудесним екстазом. Підсвідомість же різноманітна, таємнича і багата на творчі елементи, але точно також повна нескінченних можливостей так само, як і жива дійсність.

Одного разу введені, поняття суб'єкта (свідомості) і об'єкта закріплюють, як вважав Джеймс, непереборний розрив між пізнаванням і тим, хто пізнає. Однак, самі ці поняття – як такі, що виражають пізнаване і того, хто пізнає – стають зайвими, якщо ми повною мірою усвідомлюємо безперервність досвіду. Замість суб'єкта і об'єкта пізнання, вважає Джеймс, слід говорити про саме пізнання, яке може бути або не бути успішним. Пізнання успішне, якщо воно підтверджується в наступній практиці. Теза про те, що свідомість не існує, означає, з погляду побудови його філософської системи, що свідомість перестає бути «епістемологічною необхідністю».

Зазначимо, що термін «радикальний емпіризм» вживають не тільки стосовно філософії У.Джеймса. Так, російський філософ Є.П.Нікітін використовує його при розгляді гносеологічної і методологічної позиції Е.Маха (погляди якого були близькі Джеймсу) [151]. Останній, як відомо, був провідним представником «другого» позитивізму, і його емпіризм, на відміну від

контівського, радикалізувався в бік суб'єктивізму беркліанського штибу. Радикальність суб'єктивізованого емпіризму Е.Маха полягає, зокрема, у тому, що справжнім знанням він вважав лише те, яке зводиться до чуттєвого досвіду, до фактів, а весь склад знання, включаючи наукові поняття й формулювання наукових законів, повинні, в остаточному підсумку, базуватися на чуттєвих даних, тобто походити з відчуттів [151, с.92].

Розглядаючи основоположення радикального емпіризму, Джеймс стверджував, що у світі є тільки одна первісна речовина, або світова матерія, що охоплює собою все. Ця «речовина» є вже згадуваний раніше «чистий досвід». «Моя теза, – писав Джеймс у статті «Чи існує свідомість?» (1904), – полягає в тому, що, якщо ми виходимо з припущення, що існує лише один первісний матеріал (primal stuff),... матеріал, з якого все складається, і якщо ми називаємо той матеріал “чистим досвідом”, тоді пізнання можна легко пояснити як специфічний вид відношення одне до одного, в яке можуть вступити частини чистого досвіду» [274, с.3].

У досвіді, вважав Джеймс, ми не маємо справу з об'єктивною реальністю; наші поняття, ідеї, теорії, створювані в процесі досвіду, позбавлені об'єктивного змісту і повинні оцінюватися лише **прагматично**, тобто з погляду дій і практичних наслідків. Джеймс робить гносеологічні висновки, які випливають з «принципу Пірса» і з пірсової ж концепції сумніву-віри. Наші поняття і ідеї, за Джеймсом, – це не зліпки, або копії об'єктивної реальності, а тільки знаряддя-інструменти, якими ми користуємося для оволодіння матеріалом досвіду, для досягнення наших цілей.

Уже відзначалося раніше, що для Джеймса, на відміну від ідеалізму, не існує якого-небудь Абсолюту або якоїсь фундаментальної субстанції, яка могла б визначати властивості речей. Речі в нього самі по собі не самостійні й можуть бути визначені (у їхньому бутті та реалізованих їхніх функціях) тільки людиною. Тому сутність їх задана лише **відносно** – для даного суб'єкта в даний момент часу. Таку позицію Б. Рассел назвав «доктриною зовнішніх відносин» і далі розвивав її, особливо коли познайомився в 1914 р. з гарвардськими неореалістами. Ця «доктрина» припускає, що жоден об'єкт не залежить від інших у тому, що

стосується його властивостей, тому не існує ніяких «привілейованих» типів відносин, кращих для даного класу об'єктів, тому можливі будь-які комбінації речей – навіть такі, які, на перший погляд, суперечать нашій повсякденній логіці. Тому природнім наслідком доктрини радикального емпіризму буде **плюралізм**. «Усякого, – писав Джеймс, – хто визнає як основну гіпотезу, що плюралізм – постійна форма світу, я називаю радикальним емпіриком... Немає такої точки зору, з якої світ міг би представитися нам абсолютно єдиним фактом» [53, с.5]. Це значить, що неможливо пізнати і зрозуміти світ повністю, і все, на що ми можемо розраховувати, – це збагнення дуже і дуже обмеженої ділянки Всесвіту, у якій ми існуємо і яка дана нам як реальність. Будь-яка теорія, концепція, картина світу, світоглядна система і т.п. **відносні** й залежать від того, хто будує їх і з якою метою він це робить. Як підкреслює Н.С.Юліна, Джеймс «наполегливо проводить думку про невимовність різноманіття фактів у якийсь єдиній раціональній схемі, про безсилля логіки виразити багатство й мінливість досвіду, про неможливість знайти єдиний тип пояснення якісному різноманіттю досвіду» [256, с.34]. Недарма один з головних його творів називається «A pluralistic Universe» (російською мовою він був виданий вперше в 1911 р. за назвою «Всесвіт з плюралістичної точки зору» [59]).

Таким чином, радикальність трактування Джеймсом емпіризму полягає: а) у пріоритеті, який постійно вказується ним, різноманіття світу над його єдністю; б) у відносності завдання сутності речей (об'єктів); в) у твердженні неможливості охопити це різноманіття якоюсь єдиною схемою, і звідси допущення безлічі рівноправних, по-своєму прийнятних схем.

Характеризуючи світорозуміння Джеймса, відзначимо, що світ у його трактуванні все-таки можна розглядати і як єдиний, і як множинний. Однак, характеристика світу як «єдиного» не відіграє великої ролі в його радикальному емпіризмі. Про єдність світу можна говорити «постільки, оскільки ми дізнаємося з досвіду про зв'язність його» [237]. Положення ж про абсолютну єдність світу суперечить досвіду і паралізує всі наші спроби поліпшити світ. Оскільки пізнавати і діяти може тільки конкретна людина, конкретна особистість, причому

тільки у світі власного **відносного** досвіду, то й світоглядів, і істин може бути багато.

Говорячи про джерела радикального емпіризму, деякі автори справедливо вказують на передумови, що йдуть також і від досліджень Джеймса в галузі психології [237]. У різні періоди його творчості це були психологія індивідуальних відмінностей (на противагу соціальному дарвінізму), когнітивна психологія, динамічна психологія підсвідомих станів. Його радикальний емпіризм був покликаний пояснити чистий досвід нагального сьогодення (який у нього передував поділу на суб'єкт і об'єкт) і пропонував опис того, яким чином ми можемо і спостерігати, і переживати досвід свідомості практично одночасно. Прагматизм Джеймса виявився заключною фазою його інтелектуальної кар'єри, незважаючи на той факт, що радикальний емпіризм продовжував залишатися центральною концепцією його метафізичної системи, хоча «він так і залишився представленим лише у формі незавершеної арки його вчення» [237].

Як відзначалося, поняття «досвід» є фундаментальним для всіх версій прагматизму. Проте, у Джеймса досвід не обмежується лише пізнавальною діяльністю; тим більше не обмежується він сферою раціонального мислення: на його думку, усі «почуття» людини (серед них – естетичне, релігійне і моральне) беруть участь в організації досвіду, і розум тут не має ніякої переваги. Відповідаючи на запитання, із чого складається досвід, Джеймс стверджував, що ніякої «загальної матерії», що складає увесь досвід, немає, що «матерій» стільки ж, скільки «природ» у сприйманих речей. Досвід – тільки ім'я для безлічі цих «природ»; хоча в «Принципах психології» Джеймс характеризував досвід як «потік свідомості» [57, с.56-80], який, як писав він пізніше, являє собою «безпосередній потік життя, що дає матеріал нашій рефлексії, яка з'являється пізніше зі своїми дискурсивними категоріями» [56, с.185].

Основи власне філософського вчення Джеймса, його своєрідне розуміння досвіду і функцій свідомості були висунуті ще в 80-і роки в його фундаментальній двотомній праці «Початки психології» («The Principles of Psychology») (1891). У цій праці, зокрема, він обґрунтовував своєрідний ніби «екологічно-адаптивний» підхід до людини, тобто думку про те, що людина – це організм, що перебуває в

деякому середовищі, що прагне вижити і активно **пристосуватися** до мінливих умов. Його життєдіяльність має цілепокладаючий характер, і саме «переслідування майбутніх цілей і вибір засобів для їхнього досягнення є, таким чином, ознакою і критерієм наявності інтелекту (mentality) у феномені» [272, с.8].

Джеймс підкреслює, що свідомість у всіх її проявах є, насамперед і переважно, «вибіркова активність» [272, с.139]. Від первісних елементарних відчуттів до вищих форм абстрактного мислення свідомість здійснює добір того, що потрібно даному індивіду, що відповідає його потребам і цілям. У Джеймса мова йде саме про даного індивіда, тому що, вважає він, думка, незважаючи на приписувану їй загальність, завжди має особистий характер; «елементарний, психічний факт» – це «не **ця** думка, або **та** думка, але **моя** думка... Усяка думка належить кому-небудь», і «проломи між подібними думками – найбільш абсолютні проломи в природі» [272, с.226] (виділене мною – О.Р.). Це можна також розглядати як ще один аргумент на користь безперервності досвіду.

Взагалі, Джеймс створив оригінальне вчення про психічне; вчення, яке вплинуло на формування його концепції радикального емпіризму. Згідно з цим вченням, свідомість – це злитий, недиференційований потік думок, безпосередніх відчуттів і вражень (stream of thought), індукований безперервністю нервових збуджень. «Якщо психологія структуралістів, – пише з цього приводу Л.А.Петровська, – представляла свідомість як суму окремих елементів, свого роду душевних дискретних атомів, то для Джеймса “первинним фактом” виступає потік свідомості як безперервна динамічна цілісність. Членувати її – те ж, що “різати ножицями воду”» [164, с.8]. Тим самим, Джеймс розглядає свідомість як потік цілісних психічних станів, що безупинно змінюють один одного. Загалом, таке трактування свідомості відповідає тезі про безперервність досвіду. При цьому потік свідомості – особистісно орієнтований, тому що серед чотирьох основних властивостей свідомості (особистісність, мінливість, безперервність відчуттів, вибірковість) Джеймс на перше місце ставить саме його особистісний характер, те, що «кожен стан свідомості прагне бути частиною особистої свідомості» [57, с.58]. Цей нескінченний «вітальний потік» поставляє матеріал «чистого досвіду» для наших рефлексій, які перетворюють його за допомогою

органічних психічних структур, що відображають фізіологічні процеси і тілесні рухи. Все це поповнює і збагачує наш особистісний досвід.

З цього приводу Джеймс приводить наступні прості ілюстрації. Наприклад, ми засмучені – тому що плачемо; розлючені – тому що б'ємо іншого; боїмося – тому що тремтимо [57, с.275]. На основі інстинктів, вважає він, формуються **звички**, а потім і розум, що розуміється як функціональний і динамічний інструмент **пристосування** до середовища.

Характеризуючи досвід як потік свідомості, Джеймс виступав проти точки зору, згідно з якою свідомість – це якась «річ». Раніше ми вже приводили його твердження про наявність лише однієї «первинної речовини» (primal stuff) або «матеріалу», з якого складається все у світі. Цю речовину, як ми вже відзначали, він називав «чистим досвідом». Звернемо увагу і на інше наведене висловлення Джеймса з його роботи «Чи існує свідомість?» (1904) про наявність єдиного первісного матеріалу (primal stuff), який він назвав «чистим досвідом» і який виступає в нього основою пізнання.

Крім заперечення протилежності матеріалізму й ідеалізму, вчення Джеймса скасовує також і відмінність між розумом і матерією; він розглядає цю відмінність у контексті того ж «Stuff» (первинної речовини), як таку, що відноситься до двох різних його «видів». Ті, хто, знову ж у дусі деабсолютизації, згоден з Джеймсом у даному питанні, пропагують так званий «нейтральний монізм», згідно з яким речовина, з якої побудований світ, – це й не розум, і не матерія, а щось попереднє і тому, і іншому. Сам Джеймс, як стверджує Б.Рассел [195, с.284], не розвивав цього пункту, який мається на увазі в його теорії; навпаки, вживання ним виразу «чистий досвід» вказує на можливий неусвідомлений беркліанський ідеалізм. Слово «досвід», вважав Рассел, – одне з тих слів, яке філософи часто застосовують, але якому рідко дають строге й, тим більше, однозначне визначення.

Якщо перебувати в рамках здорового глузду, то можна стверджувати, що багато явищ, хоча вони й відбуваються, не дані в досвіді. Б. Рассел наводить приклад події на невидимому боці Місяця [195, с.285]. Д.Берклі та Г.Гегель – обидва, але на різних підставах, заперечували це, і стверджували, що не дане нам

у досвіді є ніщо. Зараз більшість філософів цілком справедливо вважають, що їх аргументи невірні. Якби ми повинні були твердо дотримуватися погляду, що «речовина» світу – це «досвід», ми прийшли б до необхідності придумати складні й такі, що не викликають довіри, пояснення того, що ми маємо на увазі під такою річчю, як «невидимий бік Місяця». І якби ми не змогли логічно виводити явища, не дані в досвіді, з явищ, даних у досвіді, нам було б важко знайти підстави для віри в існування чого-небудь, крім нас самих.

І все-таки, що ми маємо на увазі під «досвідом»? Нерідко вважають, що кращий спосіб знайти відповідь на це питання – у свою чергу, запитати: у чому різниця між подією, даною в досвіді, і не даним у досвіді? Наприклад, дощ, який ми бачимо або відчуваємо, даний у досвіді, але дощ, що йде там, де немає нічого живого, не даний у досвіді. Таким чином, ми доходимо висновку: досвід є тільки там, де є життя. Але досвід протяжливий у просторі або часі не однаково з життям. З кимсь відбуваються багато речей, яких він може й не зауважувати. Про них навряд чи можна сказати, що вони «дані в досвіді». Ясно, що цей хтось переживає в досвіді все, що він пам'ятає, але багато подій, яких він чітко не пам'ятає, могли викликати звичку, що усе ще продовжує існувати. Дитина, що колись обпікалась, боїться вогню, навіть якщо вона і не пам'ятає випадку, коли обпікалась. Можна сказати, що подія «дана в досвіді», якщо вона викликало звичку. (У цьому сенсі пам'ять можна розглядати як один з видів звички).

Відзначимо тут ту обставину, яка стосується звички. Для Джеймса однією з найважливіших характеристик свідомості була вже згадана **селективність**: у свідомості завжди має місце добір одних станів і відхилення інших. Він звертався до основних, на його думку, визначальних процесів **вибору – увазі та звичці**; він також приділяє багато місця процесу категоризації інформації, що надходить із зовнішнього **світу** [57]. От що він писав про зв'язок звички і досвіду: «Тільки представляючи предмет ніби в нормальному положенні, ми віримо, що бачимо його таким, яким він є, а якщо ні, то говоримо, що нам він тільки видається таким. Втім, досвід і звичка незабаром навчають нас, що гадана видимість рядом безперервних градацій переходить у дійсність. Крім того, вони переконують нас у тому, що гадане й дійсне можуть міняти один одного найвигадливішим образом.

То справжнє коло може у певному положенні перетворитися в уявний еліпс, то справжній еліпс таким же шляхом перетвориться в уявне коло, то прямокутний хрест набуває вид косокутного, то косокутний – вид прямокутного.» [57, с.245]. Тут звичка виступає способом адаптації до все більш різноманітних зовнішніх умов. Ми зустрічаємося тут з природнім прагненням організму до стабільності, стійкості, до збереження його гомеостазису. Зазначимо, що звички, загалом кажучи, виникають уже в живих організмів, і притому на досить ранній стадії їх розвитку.

У розумінні Джеймса реальне різноманіття і багатство індивідуального досвіду виступило тією підставою, яка, в остаточному підсумку, була представлена його концепцією **плюралізму**. У рамках цієї концепції зміст категорії «досвід» помітно збагатився, набув багато нових значеннєвих відтінків у порівнянні з епохою Нового часу, доповнивши досвід усім багатством і різноманіттям «живого життя» особистості.

Розглядаючи досвід у контексті проблеми єдності і різноманіття, Джеймс займає антиредукціоністську позицію. Його прагматизм не заперечує ролі абстрактних понять і теорій, він тільки прагне їх практично «оживити» (або відмовитися від них) і збалансувати з новими трактуваннями істини. Він наполегливо проводить думку про невимовність різноманіття фактів у якийсь єдиній раціональній схемі, про безсилля формальної логіки виразити багатство й мінливість досвіду, про неможливість редукувати якісне різноманіття досвіду шляхом зведення його до єдиного типу пояснення.

У досвіді Джеймс бачить переважно його суб'єктивно-людський зміст (що людина відчуває, що вона переживає і т.п.). Об'єктивний бік досвіду його майже не цікавить. Для нього об'єктивна реальність повністю розчиняється в досвіді. Сам же досвід у своїй основі виявляється не чим іншим, як потоком свідомості, потоком почуттів і переживань. Він включає в досвід не тільки відчуття, але й будь-які відчуження, емоційні стани, вольові імпульси, настрої і т.п. – усе те, що може суб'єктивно характеризувати особистість і її досвід.

Людський досвід – як особистісний досвід – Джеймс цінував більше інших його видів і знав найкраще. Саме цьому виду досвіду він найбільше довіряв. Він

відмовлявся вважати досвід засобом оцінки зовнішніх речей і допускав можливість покінчити з позицією емпіризму у відношенні того, що почуття вище уяви, що і уява, і думка виявляються такими ж безпосередніми переживаннями, як і саме відчуття. І чудесне, і природне суть явища одного порядку в розумінні значимості для особистісного досвіду, і розрізняє їх лише ступінь «звичності».

Зазначимо, що в Джеймса з категорією «досвід» співвідноситься і поняття «ідея». Він писав, що «...ідеї, будучи частиною нашого досвіду, стають істинами постільки, оскільки допомагають встановити зв'язок з іншими частинами досвіду, засвоїти його за допомогою концептуальних схем... Ідея істинна, якщо оперує з упевненістю, спрощуючи і економлячи наші зусилля» [37, с.229-230] – така позиція Джеймса. Інакше кажучи, мова йде про **інструментальність істини**, її корисність в справі поліпшення і полегшення умов існування, і це положення розвів'є пізніше Дж. Дьюї у своїй концепції інструменталізму. Більш докладно про джеймсівське трактування істини піде мова в наступному п. 2.2.2.

Чималу роль у філософії Джеймса відіграє ідея поділу двох сфер буття – **сфери перцептів і сфери концептів**. У першому наближенні відмінність цих сфер – це відмінність між відчуттями, які викликаються різними об'єктами зовнішнього світу, і **ідеями** цих об'єктів. (Курсив Джеймса – О.Р.): «Речі ми пізнаємо за допомогою наших відчуттів, – писав Джеймс, – і деякі мислителі позначають їх терміном *уявлення* на відміну від ідей, *відтворень*, які ми можемо мати окрім органів почуттів. Я особисто давно звик позначати контраст між речами і думками шляхом протиставлення термінів *перцепт* (відчуття) і *концепт* (поняття), але потрібно визнати, що концепти виділяються поступово з перцептів і знову розчиняються в них» [54, с.34].

Таким чином, той потік свідомості, який являє собою субстрат нашої особистості, тільки ділиться нами – з чисто **прагматичними** цілями – на своєрідні блоки, які стійкі й тому можуть служити матеріалом для роботи логіко-дискурсивних структур свідомості, але до реальності як такої мають, загалом, досить непряме відношення.

При цьому Джеймс відзначав, що між рівнем концептів і рівнем перцептів немає ніяких прямих і органічних зв'язків: «відчуття і мислення в людині тісно

сплетені, але вони обидва змінюються незалежно одне від одного» [54, с.34]. Рівень концептів лише надбудовується над перцептивним і існує в значній мірі завдяки ньому, але не за рахунок його; концептуальний рівень онтологічно самостійний, і тому «потрібно припустити, що спочатку відчуття були самодостатніми і що мислення приєдналося пізніше як додаткова функція, яка давала нам у руки засоби для **пристосування** до більш широкого кола життєвих умов у порівнянні з тим, який доступний тваринам» [54, с.34] (виділене мною – О.Р.). Тут знову ми зустрічаємося з ідеєю пристосування, що пронизує, загалом кажучи, усю історію прагматизму. У цьому плані Джеймс підкреслював, що питання не про те, який навколишній світ сам по собі, а про те, як щонайкраще влаштуватися в ньому, щоб «почувати себе як удома у Всесвіті» [55, с.137].

Однак, повернемося до концептів. Вони не просто надбудовуються над перцептивним рівнем. Між ними мають місце більш складні відносини: концепти ніби «викроюються» свідомістю з перцептів для того, щоб індивід міг більш точно орієнтуватися в перцептивному світі, уміти передбачати можливі майбутні переживання й адаптуватися до них. Інакше кажучи, поняття формуються з чисто **прагматичними цілями** і служать нам зручними інструментами спочатку для успішного пристосування до особливостей **життєвої ситуації**, а потім і для її активного освоєння. Суть понять, отже, полягає в їхньому успішному вживанні. «Якби не було концептів у нашому розпорядженні, – писав Джеймс, – то ми б тягнули своє існування, попросту пасивно “одержуючи” миті за миттю нашого почуттєвого досвіду... За допомогою концептів ми розшукуємо шуканий фактор, якого немає в наявності, досягаємо віддаленого, активно віднаходимо різні шляхи в нашому дослідженні, видозмінюємо хід нашого досвіду і змушуємо його вказувати нам, у який бік він схиляється» [54, с.45]. І все це – тільки засіб оволодіння почуттєвим досвідом і **спосіб адаптуватися** до ще більш різноманітних зовнішніх умов, ніж ті, до яких можуть адаптуватися тварини. При цьому важливим є те, що це ніби «превентивне» пристосування: як би зима ще не настала, а в нас, за відомим прислів'ям, уже «готові санчата», які ми маємо намір використовувати з певною метою, що означає виняткову роль цільової причинності в процесі формування понять, тому що вони створюються нами з

врахуванням того, яких результатів ми прагнули б досягнути в майбутньому. А це, у свою чергу, залежить від того, який наш минулий досвід, що визначає наші бажання і наше уявлення про самих себе, і які наші уявлення про ту реальність, з якою ми маємо стикнутися. (Курсив Джеймса – О.Р.): «За допомогою концептів, – відзначав Джеймс, – ми, так би мовити, “загнуздуюмо” почуттєву реальність, щоб вона вірніше виводила нас до наших цілей» [54, с.45].

Дійсно, єдиною «речовиною світу» і одночасно вищою інстанцією пізнання виступає в Джеймса **досвід**– пізнавальний (зокрема – чуттєвий), морально-емоційний, релігійний і т.п., що визначає також усі думки й усі речі. Саме **прагматизм**, на його думку, виявляється найрадикальнішою формою емпіризму, що уникає «сухих» абстракцій, апріорних підстав, фальшивих принципів, замкнених систем і неправильних абсолютів, що відрізняють так звану «професійну філософію». Прагматистський радикальний емпіризм ототожнює досвід і реальність, а дух і матерія (думки й речі, за Джеймсом) відрізняються лише **функціонально**. Суб'єкт, є співзвучним власним інтересам, виділяє речі вольовим зусиллям з «потoku життя» – безперервного потоку свідомості. Людина витягає з досвіду і комбінує групи чуттєвих елементів залежно від своєї уваги й інтересу, тому необхідно звертатися до **конкретної** доступного **різноманітної** живої природи, до адекватності фактів і вчинків, а не до штучних і умоглядних **раціоналістичних** конструкцій. Безпосередньо спостережуваний Всесвіт не має потреби ні в яких небудь позаемпіричних опорах (supports).

Відзначимо в підсумку, що онтологію досвіду навряд чи можна обговорювати без уваги до його гносеологічних аспектів, серед яких питання, пов'язані з категорією **істини**, є одними з найважливіших. Цими питаннями ми і займемося в наступному параграфі.

2.2.2. Досвід і істина в трактуванні У.Джеймса

Розглядаючи в попередньому параграфі розуміння Джеймсом досвіду і його плюралізм, ми обговорювали переважно онтологічні їх (досвіду і плюралізму) аспекти. Однак, важливими є також і **гносеологічні** їхні аспекти, чому і буде

присвячений даний параграф. Основна увага буде зосереджена на категорії **істини**, яка займає в прагматизмі одне з центральних місць.

Дійсно, одним із підходів у тлумаченні плюралізму у Джеймса є гносеологічний підхід. Зокрема, основною ідеєю праці Джеймса «Всесвіт з плюралістичної точки зору» полягає в тому, що навколишню дійсність можна сприймати с двох точок зору: точки зору гедоністично зорієнтованого і в той же час скептично налаштованого стосовно абстрактних понять та трансцендентних цінностей емпірика та аскетично-ідеалістично налаштованого раціоналіста. Інакше кажучи, світ може виявлятися для людини або як такий, що даний нам у різнобарвних чуттєвих даних, або як такий, що даний нам через посередництво абстрактних істин та строгих формул науки та положень раціональної теології. Однак, незалежно від форми репрезентації знання, істинним це знання є в тому випадку, коли воно сприяє розвіюванню сумнівів і підвищенню міри переконаності щодо дій людини, що мають приносити практичний результат адаптації до дійсності [56].

У часи Джеймса була традиція трактувати істину як **відповідність реальності** або «згоду з реальністю». Перш, ніж аналізувати це визначення, має сенс хоча б коротко розглянути трактування Джеймсом категорії «реальність».

Описуючи склад або структуру даної в досвіді реальності (дійсності), він вбачає в ній три частини. «Перша частина дійсності представлена потоком наших відчуттів» [59, с.120], що узгоджується з його концепцією радикального емпіризму. Він визнає, що відчуття не породжуються нами довільно, вони «примусово нав'язуються нам...» [59, с.120]. Їхня природа, порядок, кількість перебувають поза нашим контролем. Досить того, що ми залучені в чуттєвий потік, що ми маємо відчуття. Самі по собі (курсив мій – О.Р.) «вони ні істинні, ні хибні; вони просто є. Істинним або хибним може бути тільки те, що *ми говоримо про них*, тільки імена, які *ми* їм надаємо, наші теорії про їхнє походження, їх сутності і їхнівідносини.» [59, с.120-121].

Для досить послідовного матеріаліста відчуття – це «копії», або суб'єктивні образи об'єктивного світу, це «копії»властивостей речей. Тому питання про їхню істинність може бути правомірне. Для Джеймса відчуття – це не образ реальності,

а сама первинна реальність, і природно, що питання про істинність або хибність позбавлене для нього сенсу. Слід відмітити, що «потік чуттєвого досвіду» американський філософ розуміє надзвичайно широко, оскільки Джеймс включає в нього не тільки власне відчуття, але будь-які переживання і стани свідомості взагалі.

Другу частину реальності (дійсності), згідно з Джеймсом, становлять «відносини, що існують між нашими відчуттями або їхніми копіями в нашій думці» [59, с.121]. Як ми вже відзначали в параграфі 2.2.1., Джеймс вбачав принципову відмінність радикального емпіризму від інших форм емпіризму у визнанні реальності відносин, їх рівноправності як елементів досвіду (у тому числі в сенсі їх реальності), тобто у визнанні того, що в досвіді безпосередньо сприймаються не тільки окремі факти, але й усі зв'язки між ними. Тому відносини не повинні привноситися в досвід ззовні, як це, наприклад, мало місце у філософії Канта; вони виявляються в самому досвіді і беруться з нього. Достовірність зв'язків і відносин – не менша, ніж достовірність самих відчуттів.

«Третя, додаткова до цих сприйнятих (хоча й спирається значною мірою на них) частина дійсності – це сукупність попередніх істин, з якими повинне рахуватись кожне нове дослідження» [59, с.121], тобто визнається **наступність** досвіду і у підсумку наступність знання. Таким чином, у радикальному емпіризмі Джеймса істини (зокрема, істини, висловлювані нами про реальність) становлять одну з тільки що відзначених трьох частин самої цієї реальності, причому всі її частини в принципі однорідні.

Трохи забігаючи вперед, відзначимо, що трактування істини Джеймсом крім тісного зв'язку з його радикальним емпіризмом, навряд чи може бути адекватно зрозуміле, якщо не враховувати його зв'язок з **прагматистським методом**. На це вказують, зокрема, і деякі сучасні закордонні дослідники філософської творчості Джеймса [289, с.475].

Однак, повернемося до наведеного вище визначення істини як «згоди з реальністю». Це визначення часто тлумачили в тому розумінні, що істина «копіює» реальність без усякого посилення на суб'єкта, що пізнає цю реальність. Подібна інтерпретація, як вважав Джеймс у нарисі «Гуманізм та істина» (1904),

робить істину «даремною», «недосконалим другим виданням», блідою і плоскою репродукцією. У цьому ж нарисі він критикує найпоширенішу концепцію істини (її називають також **кореспондентною**, що базується на ідеї **репрезентації**), згідно з якою істина є відображенням реальності. У той же час Джеймс повністю не відмовляється від вимоги, яку має на увазі ця теорія, – від ідеї відповідності, «згоди з реальністю». Він лише переосмислює цю концепцію, дає нову інтерпретацію даній тезі. Так, «згода з реальністю» означає, що істинна ідея допомагає нам успішніше з цією реальністю працювати, краще **пристосуватися** до неї. Іншими словами, проголошуються важливими такі характеристики істини, як **ефективність**, дієвість, практичність, корисність. Про цей новий поворот у розумінні істини ми будемо далі говорити більш докладно.

У цьому ж розумінні Джеймсом тлумачиться й істинність думки. Як частина нашого досвіду, думки є істинними лише в тій мірі, у якій вони допомагають нам приходити до згоди з іншими частинами нашого досвіду. Критерієм істини в цьому випадку служить ефект погодженості й корисність. «Це слово, – говорив він про слово “істина” у лекції «Що таке прагматизм?», – означає тільки те, що думки (які складають самі лише частину нашого досвіду) стають істинним рівно остільки, оскільки вони допомагають нам приходити в задовільне відношення до інших частин нашого досвіду, підсумовувати їх і резюмувати за допомогою логічних скорочень замість того, щоб іти за нескінченною зміною окремих явищ» [59, с.32]. «Витягнуті» з досвіду, ідеї стають істинними, коли вони демонструють свою оперативну здатність (*satisfactoriness*) спрощувати і заощаджувати наші зусилля, а їх практичні наслідки відповідають нашим очікуванням. В остаточному підсумку, істинне знання допомагає людині знайти віру-переконавання. І тому тут можна погодитися з твердженнями російського філософа С.Л.Бурмістрова, який писав: «Якщо Кант стверджував, що нам необхідно мислити і діяти так, *ніби* існували би бог, свобода волі і безсмертя душі, вказуючи при цьому, що раціонально довести це неможливо і дані ідеї назавжди залишаться тільки предметом ірраціональної віри, то Джеймс видозмінив цю концепцію, постулювавши, що практична корисність і

ефективність якої-небудь ідеї робить її істинною, а її об'єкт – реальним для нас» [22].

Епістемологічний аспект поняття істини схоплюється у визначенні істинних ідей як тих ідей, які ми можемо засвоїти, підтвердити, підкріпити й перевірити. Хибні ж – ті, з якими ми цього зробити не можемо. Причому істина не обов'язково є безпосередньо верифікованим віруванням. Джеймс пропонує називати «істинною» ідею, що починає процес перевірки, а «корисною» – таку, що виконала своє призначення в досвіді. Таким чином, виходить, що ми споконвічно повинні вірити в істинність своїх ідей – це надалі «окупиться».

Прихильники прагматизму стверджують, що думки є істинними, якщо вони виявляються корисними і, отже, функціональними. Це може означати, наприклад, що зване нами істиною є тим, що корисно для моїх **особистих** інтересів.

У такому випадку поняття істини може вноситись в сферу різних політичних і, взагалі, практичних інтересів. Менш «грубі» версії виникають, якщо з «функціями» і «корисністю» пов'язується **ефективність**, тобто те, що «показало себе в роботі», перевірене в повсякденному житті, у науковому дослідженні й в обговореннях.

Тут доречно нагадати обговорюваний раніше, у параграфі 2.1.2., принцип Пірса, що має фундаментальне значення для прагматизму в цілому. Згідно з цим принципом, раціонально осмислити поняття можна через виявлення можливих наслідків його вживання в тому або іншому значенні для реальної життєвої поведінки людей. Як і Пірс, Джеймс вказує на те, що продуктивність, ефективність – а значить і істинність – тієї або іншої ідеї (або деякого твердження, висловлення) можна визначити через аналіз її (або його) успішних наслідків. Значення поняття істини не тільки визначається практичними наслідками, але й збігається з ними. Про істину або істинність ми звичайно говоримо стосовно ідей, теорій, суджень, висловлень. Усі вони повинні мати практичні наслідки (а якщо ні, то ми взагалі не стали б брати їх до уваги). Але лише деякі з них ми називаємо істинними, причому ті з них, які мали сприятливі наслідки, які виявилися зручними або вигідними, здатними допомогти в досягненні наших цілей. Тому що, згідно з Джеймсом, функція мислення полягає переважно у виборі засобів для здійснення

наших планів і намірів. Створювані ним ідеї мають інструментальне, і тільки інструментальне, значення, а «теорії являють собою не відповіді на загадки... Теорії стають знаряддями» [59, с.30]. Тому й оцінюватися вони повинні так само, як і будь-які інші знаряддя: за їхньою ефективністю і придатністю для досягнення тих або інших цілей. «Істин» і «істинний» – це і є ті слова, якими ми позначимо ідеї, які виявились ефективними, корисними в ході нашого досліджу. «Прагматизм, – говорить Джеймс, – ...спостерігає істину за її роботою в окремих випадках і потім узагальнює. Істина для нього – це родова назва для всіх видів певних робочих цінностей у досвіді» [59, с.37].

Знаходячи подібності наведеного трактування істини з Пірсівським її розумінням, відзначимо і їх відмінність. Пірс, як і Джеймс, багато писав про дієвість істини. Однак, Джеймс не просто говорить про цю дієвість, а наголошує на **ефективності** дій. На противагу Джеймсу, Пірс, стверджував, що, по-перше, поняття істини необхідно розуміти на основі **способу дій**, за допомогою якого ми знаходимо (обґрунтовуємо) істину. По-друге, це обґрунтування (validation) істини повинне базуватися на **згоді**, до якої дійшли б усі компетентні люди в умовах необмеженого часом відкритого і вільного дослідження. Для Джеймса ці умови неприйнятні, для нього в істині домінує все-таки **особистісний** аспект; для Пірса ж характерне тяжіння до об'єктивізму в інтерпретації істини. До того ж, істину нерідко гарантує не стільки емпіричний факт укладання угоди, скільки угода, до якого приходять **компетентні дослідники** з позачасового наукового співтовариства. Іншими словами, тут своєрідно домінує ідея загальнозначущої істини.

Ще однією відмінністю тлумачення Джеймсом істини є врахування її аксіологічного аспекту. Він вважав, що істина є родове ім'я для всіх видів цінностей, що діють у досвіді (цінностей, які він називав «робітниками»). Істина, за Джеймсом, навіть в абстрактній сфері логіки і математики, зберігає свою цінність, спрямовуючу функцію. Річ у тім, що й найабстрактніші логіко-математичні системи, в остаточному підсумку, як вважав Джеймс, дозволяють класифікувати факти чуттєвого досвіду і тому виявляються застосовними до дійсності.

Ефективність, дієвість істини не слід розуміти як якусь константу. Тут виявляється ще одна особливість джеймсівського розуміння істини і його прагматизму. Мова йде про **процесуальне** трактування істини. Таке трактування цілком природне у світлі його розуміння реальності (дійсності). Також у цьому трактуванні продовжується його критика всіляких абсолютів і порожніх нежиттєвих абстракцій.

Крім того, американський філософ відзначав, що чисто об'єктивних істин, при встановленні яких ніякої ролі не відіграло б суб'єктивне задоволення від комбінації старих елементів досвіду з новими, ніде не можна знайти. Прагматизм відкидає філософське обожнювання істини як чогось статичного, незмінного, відділеного від практично орієнтованого світу нашого досвіду, який постійно змінюється.

Звідси цілком природно тлумачити істинність ідеї як подію, як **процес** її самоперевірки й підтвердження (*verification*). (Курсив мій – О.Р.): «Думка, яка **успішно** веде нас від якої-небудь однієї частини досвіду до будь-якої іншої, яка доцільно зв'язує між собою речі, працює надійно, спрощує, заощаджує працю – така думка істинна рівно остільки, оскільки вона все робить. Вона істинна, як знаряддя логічної роботи, *інструментально*. У цьому полягає “інструментальна” точка зору на істину, що з таким успіхом розвивається в Чикаго (Дж.Дьюї), та точка зору, що істина наших думок означає їхню здатність «працювати» на нас...» [59, с.32]. цей фрагмент тексту повторює ту, відзначену раніше, думку Джеймса про істинність ідеї, що є частиною нашого досвіду. Ця істинність досягається в тій мірі, у якій розглянута ідея допомагає встановити по можливості повний зв'язок з іншими частинами досвіду.

Таке трактування істини Джеймсом можна, очевидно, розглядати як свого роду попередню версію неопозитивістської концепції верифікації. Джеймс вважав, що недостатньо просто встановлювати відмінності змістів або виявляти, що деякі суперечки носять чисто вербальний характер. Ми також відчуваємо потребу довідатися, істинні або хибні наші твердження, і цю потребу повною мірою можна реалізувати, провівши процедуру емпіричної їхньої перевірки.

Джеймс вважав, що саме дослідження поняття істини здатне допомогти в наших шуканнях. Піддавши це поняття прагматистському аналізу, він наполягав на зв'язку істини і досвіду, на тому, що істина – це властивість тих ідей, або вірувань, які породжують очікування щодо нашого **майбутнього** досвіду, які регулюються адекватним застосуванням принципу Пірса і які в підсумку виконуються, реалізуються в дійсності. Апелюючи до майбутнього, Джеймс солідаризується тут з Пірсом, що обговорювали загальнозначимість як критерій наукової істини (див. параграф 2.1.). Таким чином, істина досягається в процесі верифікації (емпіричної перевірки): ідея є істинною остільки, і лише остільки, оскільки вона підкріплена емпірично. Це визначення, у свою чергу, підказує, що істина – це не яка-небудь константа, їй властива релятивність (відносність), тимчасовість, у тому числі тому, що емпірія, реальність, стосовно якої визначається істина, – не статична.

Американський філософ вважав в цьому контексті, що ідеї, або вірування, стають істинними в міру того, як реалізуються породжені ними очікування. Можна сказати, що істина сама перебуває в становленні. Його погляди суперечили тезі про абсолютність, вічність і незмінності досягнутої істини. Тут він ішов за Пірсом, який, посилаючись на тогочасні відкриття в науці (неевклідові геометрії, теорія Дарвіна та ін.), підкреслював неприпустимість догматичного відношення до наукових теорій. (Про це вже йшла мова в попередньому параграфі 2.1.2.). Джеймс доводив, що мислення в абсолютних категоріях виводить нас за межі дійсного досвіду, який аж ніяк не свідчить про те, що істина «закінчена», остаточно «вичерпана», закріплена й незмінна, хоча досвід показує, що деякі ідеї постійно підкріплюються протягом дуже довгого часу. У найкращому разі, стверджував Джеймс, поняття абсолютної істини виявляється корисним у якості своєрідного **обмежувального** концепту. Воно описує **гіпотетичну** ситуацію, у якій всі можливі дослідження завершені, весь можливий досвід вичерпаний. Однак, будучи обмежувальним концептом, абсолютна істина залишається недосяжною; вона лише нагадує нам про нашу кінцевість і **іманентну погрішимість знання**, схильність його до помилок і оман. Нагадаємо, що позиція, відзначена в останній фразі, називається **фолібілізмом**, і вона вже розглядалася нами в параграфі 2.1.2.

Розуміння Джеймсом істини як процесу досить яскраво виявилось в його своєрідному трактуванні співвідношення істини й реальності. Раніше ми вже вказували на те, що він визнавав зв'язок цих фундаментальних понять. Говорячи про істину як відповідність реальності, як про «згоду» з нею, він відзначав, що остання, загалом кажучи, може бути представлена відчуттями, передіснюючими віруваннями і навіть абстрактними відносинами, але в сукупності це – життєвий досвід особистості, досвід «живого життя» особистості. У такому випадку як реальність, так і істина можуть виявитися – і часто виявляються – мінливими.

Іноді, визнавав Джеймс, картина реальності може бути нам корисною, – наприклад, щоб передбачати майбутнє (тобто не обов'язково в дусі чисто утилітарної негайної користі), – хоча й у такому випадку символічна формула часто набагато корисніше «копії». Але навіть там, де зображення корисне, його корисність зовсім не в тому, що воно є копією; просто в особливого роду обставинах копія дозволяє нам більш адекватно **«вживати досвід»**, використовувати його у відповідних ситуаціях. У цьому полягає, мабуть, єдина «згода з реальністю», що володіє бодай якимось сенсом. «У самому широкому розумінні «згода» з реальністю може означати лише те, що вона веде нас прямо до реальності або по сусідству з нею, що вона дає нам таке дотикання з реальністю, у якому ми працюємо з нею або з чимсь із нею зв'язаним краще, ніж якби згоди не було. Краще – і інтелектуально, і практично!» [161, с.84-85]. Тому істинна ідея визначається Джеймсом як ідея, яку нам, в остаточному підсумку, краще буде мати. Істина в нього стає в багатьох ситуаціях різновидом **блага**.

Джеймс не стверджував, як це часто приписували йому його опоненти, начебто всяка сприятлива і вподобана нами ідея «істинна». Благо або істинність вірування перевіряються його корисністю, подібно до того, як принесене дією благо перевіряється його наслідками. Тому ідея порівнюється з «реальністю». Якщо ідея більше не дає нам **діючого способу впоратися з реальністю**, то її, вважає Джеймс, слід облишити як хибну. «Реальність» насправді не статична, а тому істина також перебуває в «процесі» – якщо ідея є придатною, то вона теж розвивається. Все це передбачає вже згадувана ідея відносності істини, яка, у свою чергу, веде до плюралізму.

Відзначимо, що ця ідея передбачає **ступені істинності**. Навіть теорія Абсолюту якоюсь мірою є істиною, – пише про таку позицію Джеймса відомий сучасний історик філософії Дж.Пасмор, співвідносячи цю позицію «з терпимістю, яка більше дратувала його (Джеймса – О.Р.) опонентів-ідеалістів, ніж вся його полеміка» [161, с.85]. Поки, продовжує Пасмор, така позиція вчить нас тому, що «Всесвіт перебуває, так би мовити, в “гарних руках”, вона дозволяє нам брати ніби “моральний вихідний” у нашому безперестанному прагненні зробити світ краще, а такий “вихідний” нам час від часу потрібен» [161, с.85].

Заперечення повністю статичної природи істини привело Джеймса до ще більшого зближення її з такими поняттями, як корисність, зручність і працездатність. Істинно те, що відповідає практичній успішності дії. Тут ми знову стикаємось з **інструменталістською** орієнтацією: будь-які поняття і наукові закони являють собою корисні інструменти для передбачень і в боротьбі за існування; це інструменти, які обираються з міркувань зручності. Саме прагматизм дозволяє подолати догматичні претензії на остаточну істину. Істинні, згідно з Джеймсом, всі ті ідеї, віра в які корисна і вигідна для нашого життя. Тим самим, істинним є те, що, як він писав, «надійно працює», що є зручним або корисним.

Однак, Джеймсове трактування істини, що межує з утилітаризмом, не слід звужувати і зводити лише до утилітаризму, подібно до того, як не слід весь прагматизм зводити до утилітаризму, про що вже йшлося раніше (див. також [130]). Характерною для Джеймса є та обставина, що, наприклад, в есе «Чи варто жити?» він свою концепцію «живого життя» протиставляє позитивістському трактуванню навколишньої дійсності [53, с.43].

Користь, що приносить та або інша ідея, стосується не тільки конкретної або найближчої ситуації, але й майбутнього. Істина тому постає завжди як **історична** – це, наприклад, відповідна даному часу наукова картина світу. Звідси впливає і ще одне розуміння прагматизму – прагматизму в контексті «генетичної» концепції істини або концепції відносної істини. Останні визнають процесуальність істини.

Окремі опоненти Джеймса вважали такі пропозиції небезпечно амбівалентними, оскільки видавалося, що він ігнорує можливість того, що деякі ідеї або вірування виявляться корисними або зручними, не будучи істинними. Тим самим, демонструється досить груба інтерпретація прагматичної концепції істини. Заперечення, висунуте проти такої інтерпретації, полягає в наступному [217, с.597]. Часто важко знати, чи є одне твердження більш корисним, ніж інше твердження про один і той самий стан справ. Наприклад, як ми можемо знати, що більш корисно: стверджувати, що Христофор Колумб перетнув Атлантичний океан в 1491 р., або стверджувати, що він зробив це в 1492 р.? Для кого або для чого могло б одне твердження бути більш корисним, ніж інше? Далі критична аргументація розвертається в такий спосіб. Для того, щоб знати, що щось корисно, ми повинні думати, що є істинним те, що це щось корисно. Але це знову означає, що корисно думати, що щось є корисним. У результаті ми вертаємося до того ж питання знову і знову, що веде нас до регресу в нескінченність.

У викладі Джеймса, доводили його опоненти, істина, як видно, зводиться до рівня суб'єктивної думки. Усвідомлюючи, що такі заперечення можуть виникнути, Джеймс намагався їх парирувати. Істинність вірувань або теорій, доводив він, має на увазі їхню зручність або корисність «протягом довгого часу» і «в цілому». Тим самим, Джеймс підкреслював необхідність постійної перевірки, досягнення несуперечності й зв'язності всіх вірувань і теорій, які можуть розглядатися істинними. Ці умови можуть бути виконані тільки на колективній основі. Вони позбавляють дійсної сили чисто суб'єктивістську інтерпретацію зручності й корисності [217, с.597-599].

Формулюючи свою концепцію істини, Джеймс кинув виклик традиції розуміння істини, яка була менш ясною, ніж видавалась на перший погляд. Показавши, що володіння істиною залежить від невпинного, критичного «просівання» емпіричних даних, його прагматизм доповнює інші частини його філософії й допомагає нам розрізнити й оцінити різноманіття сенсів життя.

Джеймс не раз стверджував, що розповсюджене розуміння істини як простої відповідності висловлення і реальності, якої це висловлення стосується, припустиме лише тоді, коли мова йде про сферу простого життєвого досвіду.

Однак, коли доводиться вступати в галузі більш абстрактних побудов теоретичної науки, таке розуміння стає значно менш ефективним, а вже у тому, що стосується моралі й естетики, розбіжностям з приводу того, що ж тут є істиною, і зовсім немає кінця.

Тому Джеймс спробував виробити таке розуміння істини, яке працювало б ефективно у всіх галузях – життєвій, науковій, етичній, естетичній, релігійній і т.д. Результатом цих зусиль стало прагматистське розуміння **істини як «працездатності»**: якщо ідея або теорія дозволяють мені успішно і з найменшими витратами часу і сил досягати цілей, які я перед собою ставлю, то **для мене** ця теорія істинна. Іншими словами, істина носить особистісний характер.

Отже, Джеймс намагався показати, що всі поняття або інтелектуальні конструкції виконують певні функції в нашому досвіді, і головна з них – це підготовка індивіда до зустрічі з певними подіями або об'єктами в майбутньому, як ефективніше пристосуватися до них. «Щоб мати уявлення про об'єкт, потрібно подивитися, які мислимі практичні наслідки випливають з його прийняття, які відчуття ми можемо мати, до яких реакцій ми повинні готуватися і яким чином ми повинні поводитися. Сукупність наслідків, як безпосередніх, так і очікуваних, буде істиною даного об'єкта... Одним словом, кожне неясне поняття, у якому ви не певні, потрібно розглядати з погляду його “наявної вартості”, **як воно працює в потоці вашого досвіду**. Якщо воно не працює, його слід відкинути» [256, с.37] (виділене мною – О.Р.).

Таким чином, поняття істини Джеймс намагався очистити від усієї тієї безлічі неясних, непродуктивних значень, яких воно набуло в процесі розвитку західної філософії. Істина – це вже не мова Абсолюту, яку ми приречені слухати, тому що самі є лише незначною частиною того цілого, яке звертається до нас. Істина походить від нас же самих, вона породжена людиною і так само відносна і непостійна, як всі її інтелектуальні побудови.

У класичному раціоналізмі вважалося, що є висловлення, які завжди, за будь-яких обставин, будуть істинними, тобто що істина іманентно властива деяким ідеям. Джеймс же стверджував, що це не так. Істина, згідно з його вченням, з ідеєю лише поєднується – після того, як ідея була перевірена, і ми

переконалися, що вона ефективно працює (у цьому випадку вона істинна) або марна (тобто хибна). До перевірки ж істиннісний статус ідеї залишається «нульовим». Істина, таким чином, не відкривається в процесі перевірки ідеї, а постає, **створюється**. Надалі така позиція розвивалась в різних версіях прагматизму, особливо в неопрагматизмі Р. Рорті (див. далі, параграф 3.2.). Відмовляючись від концепції істини як іманентної властивості ідеї, Джеймс формулює розуміння *істини як процесу*. Істина не дана нам з самого початку, вона повинна бути досягнута, або, точніше, створена, сконструйована нами. Така **перша** важлива особливість трактування Джеймсом поняття «істина».

Друга особливість істини пов'язана зі своєрідною її **суб'єктивізацією**, тобто з тим, що істина – те, що «працює», має практичні наслідки, що відповідають нашим потребам, а отже, істина пов'язується з «працездатністю», з корисністю. Істинними можуть вважатися лише ті інтелектуальні конструкції, які допомагають нам діяти в цьому світі так, щоб досягати успіху. При цьому Джеймс звертає увагу на те, яку значну роль відіграють у нашому житті ці конструкції. Поведінка людини, відзначав він, на відміну від поведінки, наприклад, мух або устриць, не визначається одними тільки безумовними рефлексами; вона значно більш складна, і найбільш вагомим фактором, що детермінує цю поведінку, є світогляд людини, **картина світу**, якою вона керується. Джеймс досить співчутливо цитував англійського письменника Гілберта Честертона (1874-1936): «Питання зовсім не в тому, чи справляє світогляд вплив на справи, а в тому, чи може, зрештою, що-небудь інше чинити на них вплив» [53, с.209]. Таким чином, якщо ми нічого не можемо досягти за допомогою якоїсь світоглядної схеми, то вона для Джеймса, безсумнівно, хибна.

Це пов'язане із загальним розумінням Джеймсом суті прагматизму. Для нього це, скоріше, метод, ніж вчення, і сам прагматизм носить нейтральний і антидогматичний характер; це – метод улагоджування філософських і наукових суперечок, тобто цей метод націлений не на пізнання реальності самої по собі, а на «наведення мостів» між окремими індивідами, між індивідом і суспільством і, нарешті, між різними суспільствами.

Незважаючи на прагматистськи-інструменталістський характер істини, Джеймс знаходить їй місце й у релігійній свідомості, у релігійному досвіді, про який більш докладно піде мова в наступному параграфі. У цьому плані Бог для Джеймса є не якимось Універсальним і Всесильним Абсолютом, а, скоріше, своєрідним ментальним конструктом – «концептом» у його термінології (див. попередній параграф), – який ніби «висікається» з нерозчленованої маси досвіду. І відбувається це тому, що в досвіді мають місце такі елементи, які для свого пояснення, тобто для встановлення зрозумілих суб'єкту і несуперечливих зв'язків з іншими елементами, вимагають припустити існування вічної, всемогутньої і всеблагої істоти, що створила світ і постійно опікується ним.

Тут бачиться важлива особливість вчення Джеймса про істину і шляхи її досягнення, особливість, яку можна розглядати як попередню версію **когерентної** концепції істини: для того, щоб пояснити факт, явище, феномен, ми повинні пов'язати, узгодити знання про нього з усією (або майже всією) масою наших колишніх знань, і нове знання може вважатися істинним тільки тоді, коли воно успішно «вбудовується» у систему наших старих уявлень про світ і про самих себе. «Після бажання вільно дихати, – писав Джеймс, – найбільшим бажанням людини... є бажання **послідовності**, тобто відчуття того, що все мислиме людиною в цей час узгодиться з її ідеями, що виникли в інших ситуаціях. Ми невпинно співвідносимо істини одну з іншою заради цієї єдиної мети» [53, с.356].

Звідси випливає важливий висновок: те, що ми називаємо законами природи і що виражає певні послідовності явищ світу, погодженість між собою різних феноменів, які ми можемо спостерігати, як, наприклад, ми можемо переконатися в тому, що маса, енергія і швидкість світла погоджені між собою **певним** способом, вираженим у відомій формулі Ейнштейна, – усі ці закони природи, згідно з позицією Джеймса, суть тільки наші ментальні конструкти, які не присутні іманентно у світобудові навколо нас, а привносяться нами для того, щоб **більш успішно структурувати досвід** [256, с.36]. Успішність же в цьому випадку означає, що структура світу, яку ми накладаємо на наш досвід, повинна бути найбільш комфортною для нас, що відповідає найбільш важливим нашим інтересам і потребам. А з цього, у свою чергу, випливає положення про те, що світ

як такий, у повній цілісності, непізнаваний для нас. Ми можемо знати тільки ту частину Всесвіту, з якою безпосередньо маємо справу і властивості якої можуть сприяти або перешкоджати здійсненню наших бажань; у цілому ж світ неможливо охопити ніяким пізнавальним актом або навіть серією пізнавальних актів – хіба тільки це буде нескінченна серія, реально здійснити яку не під силу нікому, – і за обрієм пізнаного завжди будуть безмежні простори невідомого, на яких пізнані (а точніше, вироблені) нами закони, цілком можливо, не будуть мати сили. Саме цього вимагає доктрина **радикального емпіризму**, суть якої можна виразити (на додаток до того, що сказано в попередньому параграфі) також і в такий спосіб:

1) Єдині речі, які слід обговорювати філософам, це речі, запозичені з досвіду.

2) Стверджувати який-небудь факт – значить мати прямий і безпосередній досвід цього факту або можливий досвід цього факту.

3) Частини досвіду зв'язані між собою відносинами, що є частинами цього досвіду, а не накладаються на цей досвід ззовні» [256, с.36-37].

Істина в Джеймса тісно пов'язана з вірою. Вона дійсно може ґрунтуватися на **довірі** (так звана «кредитна система» істин) і повинна бути сумісною з іншими істинами і новими фактами. «Істина, – говорив він у своїх класичних лекціях про прагматизм, – у значній своїй частині засновується на кредитній системі. Наші думки і переконання «мають силу», поки ніхто не суперечить їм, подібно до того, як мають силу (курс) банківські білети, поки ніхто не відмовляє приймати їх. Але всі наші думки мають десь за собою прямі безпосередні перевірки, без яких вся будівля істин загрожує обвалитись, подібно до фінансового підприємства, що не має під собою основи у вигляді готівкового капіталу» [61, с.103]. У цьому плані має сенс нагадати положення Пірса пронадійність істинності віри-переконання. Визначаючи істину в термінах сумнівів і віри, він ототожнював істинність і вірування. Про це йшла мова в п. 2.1.2. І якщо, вважає він, ми віримо в яке-небудь твердження, то безглуздо говорити про його хибність; для того, хто вірить у нього це – навіть абсолютна істина. Тим самим, істина набуває **особистісного** характеру, що веде до виправдання множинності істин, тобто до плюралізму.

У книзі Джеймса «Воля до віри» червоною ниткою проходить думка про те, що ми часто змушено на практиці ухвалювати рішення, для яких не існує достатніх теоретичних підстав. Адже навіть «байдикування» уже є деяким розв'язком. І релігійні проблеми, вважав Джеймс, підводяться під цю рубрику. На його думку, у нас є право прийняти позицію віруючого, хоча на його погляд, «...наш чисто логічний розум і не змушував нас до цього» [53, с.9]. Нам кажуть, писав він, що моральний обов'язок правдивості складається з двох однаково важливих заповідей: «Вір в істину, уникай омани!» [53, с.19]. Скептик частіше опікується тільки виконанням другої заповіді, і, таким чином, він не вірить у різні істини, яким вірять менш обережні люди. Якщо, вважає Джеймс, вірити істинам і уникати помилок однаково важливо, то, коли переді мною постане альтернатива, я зроблю правильно, повіривши в кожную з цих можливостей, тому що при цьому в мене будуть шанси повірити в істину. Якщо ж утриматися від вирішення, то і шансів не залишиться [53, с.19].

Проте, Джеймс наполягав на важливості розрізнення вірування звичайної людини і істини філософа. Він писав, що «...у всякій філософії є дві частини, “zwei Stücke”, – як сказав би Кант: кінцевий погляд, вірування або положення, до якого вона приводить нас, і міркування, за допомогою яких досягається і підготовлюється це положення... Дехто може знайти істину, не будучи філософом, а шляхом здогаду або одкровення. Істина філософа відрізняється тим, що вона досягається, головним чином, раціональним **міркуванням**. Не припущення, але довід повинен віддати її йому в руки. Звичайні люди, – самі не знаючи як, – вважають свої вірування природженими собі. Вони вистрибують на них обома ногами і залишаються так. Філософи ж повинні робити більше; вони повинні спочатку одержати від розуму дозвіл на це; і для професійного філософського розуму операція отримання цього дозволу буває зазвичай справою набагато більш істотною і важливою, ніж які-небудь приватні вірування, до яких такий дозвіл може дати правомірний доступ» [56, с.7]. Можна сказати, що тут, крім іншого, ми знову стикаємося з процесуальністю істини.

Джеймс неодноразово вказував на **особистісний** характер досвіду й істини, тому що пізнавати і діяти може тільки людина, конкретний індивід, причому

тільки у світі власного відносного досвіду, тоді як світоглядів, так і істин, загалом кажучи, може бути багато. Тут можна звернути увагу на те, що для такої позиції є онтологічні підстави. У цьому плані доречно повторити думку Джеймса про «плюралістичний Всесвіт», яка незамкнута і хаотична і що це – «великий безлад, що квітне і дзижчить», де випадок постійно породжує нове. Різноманіття дійсності робить її «податливою» людським зусиллям, дозволяє створювати безліч картин світу. При цьому Джеймс підкреслював, що не існує такої точки, з якої можна було б охопити весь універсум так, щоб виразити його в одній світоглядній системі.

2.2.3. Релігійний досвід як досвід віри

Будучи натуралістом і прихильником еволюціонізму Ч.Дарвіна, У.Джеймс, як і Ч.Пірс, вважав, що повноцінне людське життя неможливе без релігії, самі основи якої все більше підривалися розвитком науки. У своїй книзі «Різноманіття релігійного досвіду» (втім, як і у «Волі до віри») він розглядає релігійну віру як засіб установаження стійкого зв'язку між людиною і світом, а також основою організації становлення людини до світу.

Послідовний розгляд релігійного досвіду припускає аналіз даного феномена у взаємозв'язку і взаємовпливі з іншими компонентами досвіду людини, у його включеності в унікальне «феноменальне поле» життєвого досвіду особистості. Також бажаний системний підхід до дослідження релігійного досвіду, що включає не тільки вивчення глибинних переживань, але й когнітивних аспектів даного феномена, до яких належить сукупність релігійних уявлень, через які релігія як світоглядна система, яка має свій зміст і спосіб його передачі, об'єктивується в соціумі.

У дослідженні питань релігії Джеймс зовсім відмовився від звичайних методів раціоналізму, і основу свого світогляду утвердив не на законах мислення, а на безпосередньо пізнаваному факті особистого переживання, на методі інтроспекції. Розширюючи сферу душевного життя людини включенням у неї

областей підсвідомого, він, природно, повинен був відкинути всі ті гносеологічні побудови, які виходять з уявлень про ясну і виразну логічну свідомість.

У сучасній філософії, психології і релігієзнавстві існують різні концепції релігійного досвіду [19; 74; 220; 225; 228]. Проте, на даний час, коли релігійність не є самоочевидною, особливу значимість зберігає підхід У.Джеймса, який розглядав релігію «як сукупність почуттів, дій і досвіду окремої особистості стосовно того, до чого вона схиляється як до Божества» [52, с.34]. Він послідовно відстоював пріоритет індивідуального релігійного досвіду перед «соціалізованою інституалізованою релігією» і відносив до його сфери феномени святості, навернення, молитви, містицизму. У своїй книзі «Різноманіття релігійного досвіду», написаній на основі двадцяти лекцій, прочитаних ним на кафедрі Природньобожогої Релігії Единбургського університету, він відзначав: «Принаймні, в одному відношенні особиста релігія виявляється, безсумнівно, первиннішою, ніж богослов'я і церква: всяка церква, одного разу заснована, живе після цього, спираючись на традицію; але засновники кожної церкви завжди наповнювалися силою з безпосереднього особистого спілкування з божеством» [52, с.34]. На думку Джеймса, досвід, який він розуміє як переживання, як психічний стан, є первинним у формуванні релігії як такої.

Для Джеймса релігія – не стільки як церква або інший соціальний інститут, а як явище інтимних, особистих переживань, як спілкування з вищими силами; вона – одне зі своєрідних рятівних вторгнень підсвідомого «я» у повсякденність. Джеймс ретельно розглядає різноманіття релігійного досвіду з цього погляду, і в остаточному висновку приходять, зокрема, до визнання відповідного різноманіття тих вищих сил, від яких релігійні душі чекають і дійсно знаходять порятунку, тому що «у релігії особистого характеру, центр, на якому повинна зосередитись увага, становлять внутрішні переживання людини, її совість, її самотність, її безпорадність і недосконалість» [52, с.33].

У цьому плані В.М.Порус цілком справедливо стверджує, що «У.Джеймс, розглянувши “різноманіття релігійного досвіду”, дійшов висновку: “суб'єктивна корисність релігії” така велика (стан віри надає людині могутній життєвий імпульс, служить її душевній рівновазі, рятує від розпачу і т.п.), що ніяка критика,

у тому числі наукова, не може похитнути позицію релігії в культурі» [189, с.309]. Об'єкт релігійної віри, як писав сам Джеймс, «є підсвідомим продовженням нашого свідомого життя» [52, с.398], «свідоме “я” людини є безпосереднім продовженням більш широкого за обсягом “Я”, яке в критичні моменти породжує рятівний досвід і дає позитивний зміст релігійному переживанню» [52, с.400].

Сфера релігійно-морального досвіду для Джеймса – вирішальна й визначальна сфера досвіду взагалі. З неї він бере приклади й факти, що служать йому представниками всього світу фактів, з неї він бере спостереження, поняття і уявлення, застосовувані потім для характеристики всієї реальності.

Своєрідність підходу Джеймса до аналізу релігійного досвіду особистості досить яскраво виявлялась при описі ним певного релігійного стану, який він назвав святістю. Він трактував цей стан досить специфічно. Свята людина у своїй повсякденній діяльності керується певними релігійними принципами і почуттями. Те, яким є глибинне духовне життя святого, якими почуттями він керується, і намагався з'ясувати Джеймс. При цьому автору дослідження не було важливо, до якої релігії або конфесії належить святий. Для святої людини Джеймс вивів чотири загальні властивості [52, с.215]. Виходячи зі стану внутрішнього релігійного життя, Джеймс у тій же книзі «Різноманіття релігійного досвіду» виділив наступні душевні стани: а) аскетизм; б) сила душі; в) чистота душі; г) милосердя [52, с.215-216]. На конкретних прикладах, що ілюструють багатство чуттєвого досвіду, Джеймс вивчає такі почуття, як милосердя, братня любов, які є плодами святості. Ці почуття добре гармоніюють з почуттям упевненості в Батьківській любові Бога, як і з всяким підйомом, викликаним почуттям нашого зв'язку з людством. Ці почуття Джеймс бачив не якимись окремими елементами, а складовими частинами того складного релігійного захвату, що зустрічається у віруючого людини. Релігійний захват, моральний ентузіазм, здивування, викликане пізнанням речей, і трепет, що охоплює душу в її почутті єднання зі світом – все це складні душевні стани, що є характерними для людської свідомості, для особистісного досвіду людини.

Характеризуючи релігійний досвід, необхідно також відзначити, що в психології цей досвід розуміється, насамперед, саме як релігійні переживання,

релігійні почуття, як безпосереднє **«живе» переживання** присутності в житті людини божественної реальності. Однак, глибинні переживання, що становлять «ядро релігійного досвіду», невіддільні від первинних, сутнісних властивостей релігійного феномена [224]. До цих властивостей належить доктрина (догматика) як сукупність уявлень і концепцій, що характеризують світоглядний аспект релігії, що і є в значній мірі результатом опису релігійного досвіду в категоріях тієї або іншої культури, тієї або іншої епохи.

Розглядаючи раніше загальну джеймсову концепцію досвіду, ми відзначали, що його трактування безпосередньо спостережуваного не має потреби ні в яких позаемпіричних опорах (supports). Наприклад, стосовно релігійних почуттів, «почуттів реальності невидимого» Джеймс писав так: «Для тих, хто відчуває ці почуття, вони переконливі тією самою мірою, як і безпосередній чуттєвий досвід, і користуються набагато більшою довірою, ніж висновки, добуті чисто логічним шляхом. Звичайно, є люди, зовсім позбавлені цих почуттів. Але ті, кому вони доступні у всій їхній силі, бачать у них дійсне збагнення істини, одкровення особливої реальності. І ніякі аргументи, які б непереборні вони не були, не можуть похитнути їхню віру в цю реальність» [52, с.64]. Контакт зі світом невидимого, вважав Джеймс, радикально змінює характер людського досвіду. Містичне, як найбільш інтенсивний момент релігійного почуття, відкриває в сфері раціонального нові, невідомі раніше виміри і можливості, розширюючи в той же час область сприймануваного.

Цей американський філософ одним з перших сформулював у розгорнутому вигляді ідею про існування **різноманітних світів досвіду**, критерієм реальності яких є **віра** в їхнє існування. «Якби перед нами був який-небудь інший, кращий, спосіб життя, – говорив він у своїх лекціях про прагматизм, – і якби віра в яку-небудь ідею допомагала нам вести цей спосіб життя, тоді дійсно було б для нас краще вірити в цю ідею, – крім, зрозуміло, того випадку, коли віра в неї прийшла б у зіткнення з іншими, більш важливими, життєвими інтересами» [59, с.42].

Релігійний досвід особистості на соціально-психологічному рівні опосередковує загальноприйняті, стійкі установки, мотиви, цінності, соціокультурні зразки поведінки. Життєві відносини, що пов'язують людину зі

світом, конкретизуються в життєвих сенсах об'єктів і явищ дійсності, що може дозволити підійти до психологічного дослідження форм існування сенсу в структурі особистості, свідомості й діяльності, до дослідження сенсової сфери особистості [123]. Таким чином, релігійне знання, когнітивний аспект релігійного досвіду, є основоутворюючим для релігійного відношення в цілому. Однак, релігійне знання становить лише частину цілісного феномена релігійного досвіду, іншим компонентом якого є релігійна віра як особливий екзистенціально-духовний, пізнавальний і емоційний стан людини, який співвідноситься віруючими людьми з існуванням Бога [87, с.78].

Релігійний досвід виражає «переживальний» характер релігійної віри, яка, у свою чергу, також виступає джерелом релігійного досвіду, підвищуючи здатність людини до релігійного переживання. Але не тільки віруюча людина має доступ до релігійного досвіду, скоріше «людина стає віруючою за допомогою внутрішнього досвіду і переживання» [87, с.79]. Згідно з Джеймсом, все багатство форм досвіду потребує осмислення, а релігійний досвід – особливо. Раніше ми вже торкалися його трактування свідомості, яка, як він вважав, розчленована і має доцільну структуру. Люди часто змушені на практиці приймати рішення, для яких не існує ніяких достатніх раціонально-теоретичних підстав.

Загалом кажучи, відсутність і вибору, і дії – це теж рішення. Джеймс – один з небагатьох філософів, що чітко вказав на самому початку ХХ сторіччя на всеруйнуючу силу ідеологічного абсолютизму і згубність авторитаризму. Релігійне життя, як і будь-яке духовне життя, за Джеймсом, не підлягає редукції. Контакт людини з потойбічним світом, вважав він, значно збагачує людський досвід, розширюючи сферу того, що сприймається і осягається ним. Релігійний досвід повинен бути очищений від поняття гріха: «...не тотальність речей несе з собою ім'я Бога для простої людини. Надлюдська Особистість покликана виконати людські наміри, що мають цінність. Діючи в зовнішній сфері, у людини є вороги і межі... Думаю, що лише кінцева істота може бути гідним іменем Бога. Якщо все-таки абсолют існує (ця гіпотеза завжди відкрита), то як тотальність більш широка, де Бог представляє ідеальне, і ця релігійна гіпотеза малодоступна для простого віруючого» [цит. за: 37, с.230]. Тим самим, релігія у Джеймса –

своєрідний постулат **практичної дії**, результат вільного вибору, опора людини в боротьбі проти засилля техніцизму й культу науки.

Джеймс писав, що «центром, навколо якого обертається релігійне життя,... є турбота людини про свою особисту долю» [52, с.480]. Він вважав, що релігія потрібна людині, щоб почувати себе в більшій безпеці в ненадійному, повному випадковостей Всесвіті; вона потрібна як джерело додаткових сил для життєвої боротьби. Віра в Бога необхідна і для того, щоб обурення існуючим у світі злом і співчуття до знедолених і нещасних не заважали людині виконувати свої обов'язки. Яке б не було зло, міркував Джеймс, я знаю: якщо Бог є, у світі буде гармонія і порядок, а «...де є Бог, там трагедія тільки тимчасова і часткова» [58, с.507]. Віра в Бога дає людині необхідні «моральні канікули», вона рятує її від постійних мук з приводу незлічимих нещасть людства, дозволяє їй насолоджуватися життям, вважав Джеймс.

Відзначимо попутно, що в релігії значне місце приділяється містичному досвіду. У цьому плані американський філософ підкреслював, що містичне взагалі розширює область сприйманого, відкриває нові виміри й можливості, забезпечує контакт з невидимим. «Таке розширювальне розуміння релігійного досвіду цілком обґрунтоване, якщо під досвідом ми будемо розуміти тут внутрішній досвід як будь-яке психічне переживання і будь-який психічний стан» [224, с.71]. Під містичною свідомістю У. Джеймс розуміє досвід безпосереднього спілкування з Богом, почуття особистісної присутності Бога. «У релігійності людини містичний елемент – це не просто віра у вищу силу, а відчуття її присутності, реального існування» [7, с.7]. Однак, було б помилкою поставити знак рівності між релігією і містикією. Під містикією, як підкреслював Джеймс, мається на увазі такий тип релігії, який орієнтує на безпосереднє спілкування з Богом, на інтимну свідомість Божественної присутності. Він виділяє чотири головні характерні ознаки, які служать критерієм для розрізнення містичних переживань. Перша з них – невимовність, тобто неможливість з боку того, хто пережив містичне одкровення знайти слова для його опису, вірніше, «...відсутність слів, здатних повною мірою виразити сутність цього роду переживань» [52, с.297]. Друга ознака містичного досвіду – це інтуїтивність. За допомогою таких переживань людина проникає в глибини істини, закриті для тверезого розуму. «Вони є

одкровеннями, моментами внутрішнього проясління, незмірно важливими для того, хто їх пережив, і над чийм життям влада їх залишається непорушною до кінця» [52, с.297]. Дві наступні ознаки, що часто зустрічаються, згідно з Джеймсом, менш значимі. Це – короткочасність і бездіяльність волі.

Названі Джеймсом ознаки містичного досвіду не стільки демонструють його природу, скільки емпірично описують його для тих, хто не занурений у даний стан. Втім, філософ і сам описує вибрану ним методику опису релігійних феноменів як спробу розуміння не зсередини, а з погляду людських потреб, з погляду різноманіття життєвого досвіду. Однак при цьому він підкреслює: істина (якщо взагалі доречна тут ця категорія) містичного характеру існує лише для того, хто перебуває в містичному екстазі. Узагальнюючи досвід різних містиків, він доходить висновку, що містику і може пізнати лише той, хто перебуває в стані екстазу.

Досліджуючи емпіричним шляхом стан містиків, Джеймс приходять до наступних важливих положень: 1) Містичний стан, що досяг повного свого розвитку, є авторитетним тільки для його носія. 2) Для осіб, що не пережили такий досвід, чужий містичний досвід позбавлений усякої авторитетності. 3) Містичний досвід підриває авторитетність немістичної або раціональної свідомості, заснованої на почуттях або розумі.

Особливо важливе останнє положення, яке говорить про те, що раціональне мислення не має права втручатися і встановлювати виключне право на те, у що ми повинні вірити. «Раціоналіст і його заперечення не мають під собою ґрунту, тому що немає таких фактів, яким не можна було б надати з повним правом нового сенсу, якщо дух підіймається на вищу точку зору» [52, с.333].

Однак, повернемося до категорії «досвід». Будучи не менш реальним для людини, ніж науковий досвід, релігійний досвід, як вважав Джеймс, не менш корисний, а значить – **істинний**. І знову ми тут стикаємось з **аксіологічноорієнтованим** ставленням до досвіду, з його морально-емоційною складовою, але тепер уже пов'язаною також з феноменом **віри**. Релігійний досвід у такому випадку не зводиться до формального завчання християнських догм. Це – **особистісний** (і особистий) досвід життя (у тому числі й досвід можливого

«спілкування» з містичним), досвід моральних, добропорядних вчинків, досвід усвідомлення, освоєння моральних цінностей. Все це входить у те, що можна назвати **досвідом віри**.

Такі слова, як «Бог», «свобода волі», «Божий промисел» та ін. мають (курсив Джеймса – О.Р.) «...практичне значення. Взяті самі по собі або в *інтелектуалістичному сенсі*, вони темні й неясні; але коли ви вносите їх із собою в гущавину життя, морок навколо вас стає яскравим світлом. Коли ви, маючи справу з подібними словами, не йдете далі їхнього *формального* визначення і думаєте, що в цьому вся суть справи, то – що виходить? Ви з ідіотським видом витріщаєте очі на цей претензійний обман! Бог є Істота, самостійна, що перебуває поза всяким родом і над ним, необхідна, єдина, нескінченно довершена, проста, незмінна, невимірна, вічна, розумна і т.д. Що повчального і цінного являє собою таке визначення? У своєму урочистому одіянні з прикметників воно менше, ніж нічого. Тільки *прагматизм* може додати йому реальний змісту, і щоб зробити це, він різко пориває з інтелектуалістичною точкою зору» [59, С. 63]. І ще в цьому плані в іншому місці, але вже з акцентом на віру (курсив Джеймса – О.Р.): «Почуття довіри і єднання зі світом, як результат моральної єдності, представляє *справжній стан віри*(faithstate). Коли він з'являється в людині, догматичні положення набувають для неї достовірності, наділяються реальністю і стають предметом віри. І оскільки підстави такої достовірності ірраціональні, всякі заперечення проти неї марні. Але було б глибокою оманю уявляти, що практична цінність віри полягає в можливості накладати печатку реальності на певного роду теологічні концепції, які, по суті, являють собою тільки випадкових супутників віри. Навпаки, вся цінність віри ґрунтується на тому, що вона є психічним вираженням біологічного росту, який приводить до єдності різноманітні прагнення; того росту, який виражається новими станами почуттів, новим реагуванням, більш широкою, більш піднесеною, більш християнською сферою діяльності. Особлива переконаність щодо тих чи інших релігійних догматів має, таким чином, підстави в досвіді, що лежить в області почуттів. Догмати можуть бути повні яких завгодно безглуздостей: ентузіазм наділить їх непохитною достовірністю» [52, с.194-195].

У цьому контексті, на наш погляд, можна погодитися з Л.А.Мікешиною, яка пише, що для Джеймса віра, «...будучи однією з “природних сил”, завжди залишиться фактором, який не можна виключити з філософських побудов» [142, с.294]. І в першу чергу, не можна виключити тому, що вона, як писав сам Джеймс, «часто створює своє власне виправдання», а також дозволяє філософу відпочивати від «педантичних сумнівів» [53, с.74]. Нам доводиться **вірити** в наші фундаментальні істини, в експерименти і міркування. Тут вже ми маємо справу, очевидно, з вірою-переконаваннями, і ситуація тут багато в чому подібна до трактування Ч.Пірсом віри-переконавання, яку ми наводили в параграфі 2.1.

Проте, (курсив Джеймса – О.Р.) «існують емоційні прагнення і веління, – писав Джеймс, – з яких одні передують вірі, а інші ідуть за нею... *Наша емоційна природа не тільки має законне право, але й повинна робити вибір між двома положеннями щоразу, коли вибір цей справжній і по природі своїй недоступний розв'язанню на інтелектуальних засадах...*» [53, с.74-75]. Однак, «ми не відмовляємося від пошуків істини або надії на неї. Ми все ще віримо в її існування, віримо, що поступово наближаємося до неї, продовжуючи систематично проводити досліди і міркувати» [53, с.18]. При цьому, згідно з Джеймсом, існує клас істин, умовами для яких є **віра**.

Сказане вище свідчить на користь того, що цінність релігійних поглядів «може бути пізнана тільки шляхом безпосередньо застосованих до них оцінюючих суджень, заснованих, по-перше, на нашій власній інтуїції й, по-друге, – на здобутих досвідом знаннях про відношення цих поглядів до наших моральних потреб і до всього того, що ми називаємо істиною. Безпосередня впевненість, філософська розумність і моральна плодотворність – от єдино застосовні тут критерії» [52, с.24].

Оскільки віра в Бога має життєво важливе значення й оскільки, як вважав Джеймс, людина не може повноцінно жити без релігії, остільки при відсутності раціональних підстав для віри вона може вірити і без них; вона може зробити свій вибір на користь віри на основі лише емоційної потреби простим актом своєї волі. Дійсно, багато релігійних людей вчиняють саме так, як рекомендує Джеймс: вони вірять без яких-небудь раціональних підстав. Тут ми стикаємось не з вірою-

переконанням, заснованою на знанні, а, скоріше, з релігійною вірою (прагматичною вірою в дусі Канта, про яку вже йшла мова в параграфі 2.1.), пов'язаною з **компенсаторною** функцією релігії. Відзначимо, що в сучасних умовах вона стає, як вважають деякі автори, усе більш актуальною: «У сучасному світі, – пише, наприклад, В.Литвинчук, – в період колапсу традиційних релігій, формування нового типу релігійності й нових релігійних рухів, в епоху духовної кризи, занепаду багатьох цінностей, секуляризації й релігійної індиферентності, синкретизму, екуменізму і розвитку релігійного діалогу, зростання ролі науки в цілому і психології зокрема, саме компенсаторна функція релігії виступає на перший план, відсуваючи світоглядну, адаптивну, соціально-критичну, охоронну і інші функції релігії» [126].

Тим не менше, як філософ, Джеймс не просто описує факти, а прагне **виправдати право на віру**. У той же час він не розглядає висунутий ним принцип як вигаданий *ad hoc*. Він надає йому більш широкого значення і формулює його, посиляючись, як ми тільки-но відзначали, на «нашу емоційну природу», роблячи вибір у тих ситуаціях, коли нашому рішенню часом не вистачає інтелектуальних підстав. Останнє представляється Джеймсу достатньою гарантією проти обвинувачення в проповіді волюнтаризму і сліпої бездумної віри: довільна віра правомірна тоді, коли інтелектуальні підстави для вибору відсутні (наприклад, коли не вистачає знань); лише в цих випадках наша неінтелектуальна природа вступає у свої права. Якщо, приміром, для відомого британського біолога-еволюціоніста Томаса Гекслі (1825-1895), релігія – це «безодня аморальності», то Джеймс, що високо цінував багато ідей Гекслі, проте, сповідує інший, глибоко гуманістичний погляд на релігію. Для нього вона не «безодня безсмертя», а практичний постулат, вітальна гіпотеза, **продукт вільного вибору**, це те, чим не можна зневажати. Бог, на думку Джеймса, – це не всеєдність; скоріше, якщо скористатися образом відомого англійського філософа Альфреда Уайтхеда (1861 – 1947), то Бог – це, скоріше, соратник, супутник, партнер [198, с.322]. Релігійна людина наповнює вірою все, що робить, і в найменшому починанні схильна бачити багатство можливостей. Ентузіазм нового світу, енергія індустріального суспільства, що розширюється, вірність фактам вітального кола, захист його

проти нелюдських тенденцій науки – такою є релігія в розумінні самого Джеймса. Багато в чому його боротьба – у руслі зазначених установок – проти культу знеособленої, вузько-утилітарної науки і техніцизму виявилася досить ефективною.

І все-таки, Джеймс намагається навести і більш переконливу підставу на користь віри в Бога. Вона полягає у вказівці на духовну комфортність, так би мовити, на «духовну вигідність» такої віри. Міркування його приблизно таке: якщо я вірю в релігійну гіпотезу, а вона виявиться неправильною, то я нічого не втрачу і не буду в гіршому положенні, ніж атеїст. Якщо ж вона виявиться істинною, то я буду у виграші, тому що забезпечу собі порятунок. Який же сенс через невір'я або сумнів «позбутись свого єдиного шансу залишитися у виграші»? [55, с.31].

Вчення Джеймса про волю до віри включає важливе твердження, згідно з яким **сама віра** в істинність деякого положення може зробити його істинним: «віра у факт може сприяти виникненню останнього» [55, с. 28]. При цьому він наводить численні життєві приклади того, як «віра сама себе виправдовує».

У цьому плані доречно звернути увагу на те, яку відповідь пропонує Джеймс на запитання «Чи варто жити?» (під такою ж назвою він написав спеціальне есе [53, с.28-45]). Це одна з тих «вічних» моральних проблем, яка задовго до Гамлета хвилювала людей і на яку релігійна й етична думка в кожен епоху повинна була відповідати заново. У Сполучених Штатах Америки кінця ХІХ ст., в умовах протиріч, що загострилися до крайності, між бідністю і багатством, безправ'ям і всесиллям влади, між голодом і розкішшю, це питання набуло безпосередньо практичного значення; у газетах тоді помітно почастишали повідомлення про безліч нещасних, що вирішували це питання для себе негативно.

Відповідь Джеймса, сформульована у дусі «американського оптимізму», говорить (курсив Джеймса – О.Р.): «Жити варто... оскільки *життя з моральної точки зору таке, яким ми створюємо його*, а ми твердо вирішили зробити його у цьому відношенні вдалим, оскільки це залежить від нас» [53, с.44]. Яким є життя – це залежить від нас самих, від нашої віри в можливість його поліпшити. Життя кожної людини таке, яким вона його зробила. Тому, наставляє Джеймс, не слід безупинно

скаржитися й ремствувати на життя, а треба намагатися вірити в удачу і діяти. Чим сильніше віра, тим надійніше успіх.

Стосовно питання про реальність об'єкта релігійної віри, прийнята Джеймсом теза про віру, що виправдовує сама себе, дозволяє зробити висновок про те, що людина, яка вірить у підтримку Бога, у своїх починаннях може легше досягти успіху, ніж діюча без такої віри. І віра набуває в Джеймса статус принципу – принципу «волі до віри».

Віра в існування вищих сил, зайнятих порятунком світу в розумінні наших власних ідеалів, на думку цього американського філософа, дає надію на краще. До того ж, надія – це частина особистісного досвіду, і вона здатна консолідувати цей досвід. І тут цілком може допомогти прагматистський підхід, що суттєво розширює зміст категорії «досвід». «Прагматизм, – переконував Джеймс у своїх лекціях, – ...готовий іти за логікою або за почуттями і зважати на найскромніші, найособистіші переживання. Прагматизм готовий рахуватись і з містичним досвідом, якщо він має практичні наслідки. Він готовий прийняти Бога, що живе в найглибшій пітьмі особистого життя, якщо тільки виявиться, що тут можливо знайти його» [59, с.44].

Таким чином, реальне різноманіття і багатство індивідуального досвіду заклало фундамент досвіду віри і виступило для Джеймса тією підставою, що було презентована в його концепції плюралізму. І кожен індивідуальний досвід міг набути у нього навіть статус світового досвіду.

2.2.4. Прагматистський досвід, статус волі й плюралізм

Розглядаючи джеймсове «право на віру», ми не раз підкреслювали важливу роль, яку відіграв тут його прагматистський підхід, у якому «досвід» є однією із ключових категорій, причому з набагато більш широким тлумаченням змісту цього поняття, що в підсумку сприяло формуванню концепції плюралізму. Прагматистський досвід – це не вузько утилітарний, вузько-прагматичний досвід успіхів і чисто утилітарних вигід, а досвід з погляду адекватно зрозумілого прагматизму (або неопрагматизму), тобто це особистісний, світоглядний досвід

шляхетних переконань, це глибокий досвід віри. Дійсно, прагматистський досвід, як досвід віри, навряд чи можна уявити (перебуваючи в лоні прагматизму) без участі **волі**. Досвід – як єдина вища інстанція пізнання – для Джеймса, з одного боку, є потік свідомості, потік переживань, а з іншого, – лише інша назва для людської практичної **діяльності**, що завжди має свої результати і наслідки; сюди ж відносяться і **вольові дії** людини.

Тлумачення досвіду в прагматизмі Джеймса, як відзначалося, тісно пов'язане з його радикальним емпіризмом, у якому значне місце приділяється поняттям «свідомість» і «воля». Описуючи свідомість, Джеймс вживає метафору «потік» і пише про «потік думки або суб'єктивного життя» [57, с.64], невід'ємною частиною якого саме і є воля.

Важливість волі ми вже оцінили раніше при описі феномена віри (у тому числі її трактування як готовності діяти), а також показали зв'язок волі з релігійним досвідом. В останньому ми акцентували увагу на досвіді віри як частини особистісного досвіду, у якому більшу роль відіграє воля (у тому числі як воля до віри, якщо мова йде про релігійну особистість). І це цілком сумісне з його описом свідомості в рамках радикального емпіризму. Тепер же зупинимось трохи докладніше на самому статусі волі.

Радикальний емпіризм Джеймса, як відомо, передбачав особистісний характер досвіду, його **відносність**, як і відносність світоглядів та істин. Пліуралістичний Всесвіт Джеймса, як ми також відзначали раніше, незамкнений, і йому не властивий детермінізм жорстких законів. Раніше вже наводилися і його кваліфікації як «великого безладу, що квітне і дзижчить», де випадок постійно породжує нове. Говорячи в п.2.2.1. про особливості радикального емпіризму і про його «радикальність», ми вказували на пріоритет різноманіття світу в порівнянні з його єдністю, на відносність сутності речей (об'єктів), на неможливість побудувати єдину схему, здатну охопити це різноманіття цілком.

Різноманіття дійсності, на думку Джеймса, робить її «податливою» людським зусиллям, дозволяє створювати безліч картин світу. І тому він не раз підкреслював, що не існує такої точки, з якої можна було б описати весь універсум так, щоб виразити його в одній єдиній світоглядній системі. Якщо Джеймс і припускав

можливість говорити поряд з різноманіттям також і про єдність світу, то вважав, що основа цієї єдності лежить все-таки у свідомості, і «принципом об'єднання Всесвіту залишиться суміжність уявлень всередині свідомості» [55, с.334]. І саме тому, що об'єднання світу здійснюється в межах свідомості, ця єдність виявляється зовсім нестійкою. Адже світ для Джеймса, як вже не раз відзначалося раніше, – це потік досвіду, потік свідомості, у якому час від часу в результаті нашої **вольової** активності складаються якісь тимчасові об'єднання, зв'язки, «реальності», або об'єкти, що частково дісталися нам від минулого досвіду, що частково виникають заново і існують остільки, оскільки ми погоджуємося їх прийняти.

Скріплені настільки неміцними зв'язками, частини світу, вважав Джеймс, постійно готові ніби розповзтися в різні боки; ріст світу відбувається «шматками» і **випадково**, що також узгоджується з його тихізмом, про який ішла мова в параграфі 2.2.1. Нове виникає у світі постійно, але незакономірно (у сенсі відходу від жорстких законів традиційного механіцизму), що є одним з аспектів згаданої нестійкості світу. Все це – результат особистих вольових зусиль. І можна сказати, що «плюралістичний Всесвіт» Джеймса – це різноманітність, особистісних воль, що самоусвідомлюються.

Відзначимо ще один важливий аспект «радикальності» емпіризму Джеймса, який пов'язаний з введенням ним поняття «чистий досвід» як первісного матеріалу (*primal stuff*), що утворює все навколо. Як відзначалося, «чистий досвід» для Джеймса – це безперервний «вітальний потік», що поставляє матеріал для наших рефлексій; від цього потоку – відповідно до Джеймсового трактування свідомості – похідні й суб'єкт-об'єктні відносини. Тут можна углядіти своєрідний синтез ідей Е. Маха, Р. Авенаріуса і А. Бергсона, який веде, зокрема, до розширення предметної сфери психології, куди тепер стають включеними також і підсвідомі процеси.

Підкреслимо, що концепції радикального емпіризму і «чистого досвіду» перебувають у руслі прагматизму, і прагматистський досвід формується на їхній основі й за участю волі. У силу своєї націленості на конкретність досвіду, прагматизм Джеймса не прив'язується до якихось особливих результатів або

абстрактних систем світу, а є продуктивним **методом**, застосовуваним до реального життя.

Джеймс незмінно підкреслював, що все багатство форм досвіду потребує осмислення, а багатство релігійного досвіду – особливо (що й було показано в попередньому параграфі 2.2.3.), оскільки раніше дослідниками недооцінювалася, наприклад, його містична складова, яка, як відзначав Джеймс, відіграє важливу роль у життєвому досвіді особистості. На його думку, – і ми показали це в п.2.2.3., – містична складова розширює область сприймануваного, відкриває нові виміри і нові можливості, забезпечує контакт з «невидимим». Будучи не менш реальним, ніж науковий, релігійний досвід і не менш корисним, а значить – істинним.

І все-таки, у досвіді, як відзначалося, Джеймс виділяє, насамперед, відчуття, які утворюють основу або матеріал оточуючої людини дійсності. Вони утворюють ту «речовину», з якої складається значна частина світу або реальності. А речі для нього, як щось визначене, не дані в досвіді, як потоці відчуттів, а беруться, **виділяються** або «вирізаються» з нього самим суб'єктом, зусиллям його **волі** «подібно до того, як ми виділяємо сузір'я» [59, с.125]. У цьому плані Джеймс розвиває прагматистські положення Пірса, підходячи до них з позицій волюнтаризму. Саме воля відіграє центральну роль у людському досвіді. Все, що є в нашому досвіді, включаючи речі поза нами, якимось залежать від волі. Залежно від своїх потреб, ми виділяємо що завгодно, у тому числі й сузір'я.

Згідно з Джеймсом, чуттєвий бік реальності ніби «примусовий», хоча «сам по собі», загалом кажучи, пасивний. Визначеність складових її речей цілком залежить від нас, від нашої точки зору, від інтересу, волі, вибору, мети. «Наявність (the that) дійсності належить їй, але зміст (the what) її залежить від вибору (the which), а вибір залежить від нас» [59, с.121-122]. І він підсумовує (курсив мій – О.Р.): «Словом, нам дають мармурову брилу, але *ми самі* висікаємо з неї статую» [59, с.122]. Навколишній світ сам по собі абсолютно пластичний і податливий. Про нього можна сказати, що він є, але не можна сказати, що він є щось визначене. Це **ми** за своїм розсудом і своєю **волею** надаємо йому всю ту визначеність, яку він тепер має.

Шлях від відчуттів до поняття речі в інтерпретації Джеймса прокладається часто завдяки не стільки пізнанню, скільки волі. Пов'язані з волею акти стають первинними щодо пізнавальної сторони діяльності: відчуття, сприйняття існують, за Джеймсом, «заради» вольових актів. Тому «річ» – продукт волі, результат-конструкт, що залежить від людської цілепокладаючої дії і засобів, обраних для реалізації мети. При цьому, напевно, можна сказати, що оголошуючи основою досвіду відчуття, Джеймс безпосередньо приєднується до сенсуалізму Берклі, Юма і Маха... Але погляди Джеймса трохи відрізняються від махістських. Для нього речі, як щось невизначене, не дані в досвіді, і вони (речі) виступають як нерозчленований потік, або хаос відчуттів, а беруться, виділяються або «вирізаються» з нього самим суб'єктом, зусиллям його волі [161, с.71-90; 198, с.314-322].

Таким чином, наше знання про світ виявляється не пасивним відображенням реальності, а, скоріше, своєрідною вольовою конструкцією. Поняття «істинно» і «корисно» у Джеймса дуже часто мають майже одне й те саме значення (зазначимо, що в Пірса, як ми відзначали в параграфі 2.1., такого ототожнення ще не спостерігається). У свою чергу, корисність визначається **волею**. Дійсність «сама по собі» у Джеймса «німа» і з'являється перед нами такою, якою ми її **робимо**, тобто такою, якою ми її прагнемо бачити. Говорячи про людські відчуття, він не раз підкреслював, що від наших особистих інтересів залежить, на які з них ми звертаємо увагу, які ми відзначаємо і на яких ми наполягаємо у своїх висновках, проявляючи свою волю. І залежно від того, на чому ми акцентуємо свою увагу, можуть виходити зовсім різні формулювання.

Отже, вирішальну роль у досвіді відіграє **вольове начало**, а воно завжди пов'язане з дією. «Вольовому елементу нашої природи належить перевага як над пізнавальним, так і над чуттєвим; або, виражаючись простіше, сприйняття і мислення існує лише заради наших вольових актів» [57, с.134]. зазначимотут, що вже в Пірса в його ранніх роботах вказувалося, що результатом мислення виявляється, як правило, «...акт воління» [171, с.275]. Саме вольовому зусиллю зобов'язані речі своїм існуванням. «Що ми називаємо річчю? Вочевидь, це справа нашої повної сваволі, тому що ми, залежно від своїх потреб **виділяємо** що

завгодно....» [59, с.125] (виділене мною – О.Р.), у тому числі й сузір'я. Але ця сваволя підкорений меті, тому що людина – доцільно діюча, цілепокладаюча істота. Здатність ставити цілі й вибирати засоби для їхнього досягнення, вважав Джеймс, тісно пов'язані з функцією мислення, що дозволяє – завдяки свободі волі (свободі вибору) – створювати щось нове.

І саме це виникнення нового утворює, за Джеймсом, все прагматичне значення того поняття **свободи волі**, про яке протягом історії філософії велося стільки безплідних суперечок. «Свобода волі в прагматичному сенсі означає новизну у світі» [59, с.62]. І статус волі, як вважав Джеймс, полягає в тому числі й у її свободі. А свобода волі тісно пов'язана з його **плюралізмом** (курсив Джеймса – О.Р.): «Для плюраліста, – писав він, – є прийнятним той погляд на життя, який підказується нам здоровим глуздом: наше життя містить у собі щось справді драматичне, з боріннями в праці й вольовими рішеннями. Проявляти *свобідну волю*, по суті, значить мати змогу вносити в світ щось справді нове – тому ідея *свободи волі* є прийнятною для плюраліста» [54, с.92].

Визнання Джеймсом свободи волі виявляється співзвучним з його різкою критикою матеріалізму (особливого механістичного), який він називав «похмурим, важким, схожим на жахіття світоглядом» [55, с.48] і ототожнював його з тими традиційними уявленнями механічної картини Всесвіту, які, як здавалося, все-таки вимальовувалися в кінці ХІХ століття, хоча й на тлі нових відкриттів фізичних наук. Багато натуралістів захищали в той час погляд, згідно з яким людина – це створений природою механізм; усі рухи і вчинки її суворо визначені, а свідомість – не більш як епіфеномен¹ що не відіграє помітної ролі у світових подіях і неспроможний яким-небудь чином вплинути на людську долю. Ця обмежена форма матеріалізму приймалась багатьма натуралістами і поширювалася серед освічених людей.

Виступаючи проти таких метафізичних крайнощів монізму, Джеймс особливо різко критикував тогочасний традиційний матеріалізм саме механістичного штибу. Проводячи в життя ідею деабсолютизації (і продовжуючи в цьому розумінні Пірса), він бачив у прихильниках монізму (і матеріалізму) прихильників абсолютів. Наприклад, матеріалістичну картину світу він називає жахливою, яка веде нас до нерухомості; ця картина не дає нам надій на майбутнє.

Тут він мав на увазі, насамперед, той «жах ентропії», який так сильно хвилював людей у другій половині XIX століття після успіхів нової фізичної теорії – термодинаміки, у якій поняття енергії й ентропії були центральними поняттями. Один з її авторів, відомий німецький фізик Р. Клаузіус, ввів поняття «ентропія», щоб виразити той факт, що всі теплові зміни ведуть до втрати, розсіювання енергії, що є в наявності. Ця фізична теорія була образно (але неадекватно) представлена в популярних виданнях того часу як вчення про «теплову смерть Всесвіту», що викликало тоді подекуди чималі хвилювання.

Матеріалізм такого типу, вважав Джеймс, знищує той дух надії, який підтримується теїзмом. Аналогічно концепція свободної волі прагматично означає наявність у світі «нововведень»; вона, вважав Джеймс, ніби говорить нам, що поліпшення, принаймні, можливі, і обіцяє нам допомогу, якщо ми спробуємо зробити світ краще. Ця обіцянка, ця підтримка й становлять основне значення даної концепції. У нас, наполягав Джеймс, є право вірити у свободу волі – таким повинен бути урок принципу «Волі до віри» (і урок однойменної книги). Досвід віри тут – виправдання цього права; це право не можна виключити як логічно неможливе – цим важливий для нас і джеймсівський «тихізм»; краще триматися віри – таким є висновок прагматиста [161, с.84].

Відзначимо ще одну причину, з якою Джеймс не приймає матеріалізм. Мається на увазі, так би мовити, формальна раціональність механістичного матеріалізму. Як уже не раз відзначалося раніше, він не приймає бездушні абстракції математизованої механіки і сухі формальні обчислювальні операції при цьому, називаючи всі ці процедури «потворними» і «неморальними» [56, с.63]. Питання ж моралі у філософії Джеймса відіграють досить значну роль. Це ж відноситься і до його трактування досвіду, і спостерігається в його радикальному емпіризмі.

Таким чином, статус волі Джеймс підняв до рівня принципу. При цьому його принцип «волі до віри» дозволяє людині робити, наприклад, свій емоційний вибір у тих випадках, коли раціональні підстави відсутні. До того ж, ми вже відзначали, що віра в існування вищих сил, зайнятих порядком світу в сенсі

наших власних ідеалів, дає, як вважав Джеймс, надію на краще. А це, у свою чергу, збагачує наш досвід, зміцнює його стійкість.

Фактор волі, вольові дії особистості багато в чому сприяють формуванню і зміцненню віри. У цьому плані ми вже відзначали, що, слідуючи кантівському трактуванню прагматичної віри, Джеймс відмовляється обговорювати питання про раціональні підстави віри і формулює положення про «волю до віри», яке, в свою чергу, побудоване на припущенні про те, що воля **свобідна** і здатна обрати будь-яку альтернативу. Упевнитися ж у прояві нашої свободи може бути її внутрішнє визнання [55, с.167].

У цьому зв'язку доречно навести вислів Б.Рассела, що співвідносить це вчення Джеймса про волю до віри з категорією свободи. «Уїльям Джеймс, – писав Рассел, – колись проповідував “волю до віри”. Я, зі свого боку, хотів би проповідувати “волю до сумніву”. Жодне з наших переконань не є абсолютною істиною, усі вони несуть на собі принаймні відбиток невизначеності й омани... У науці, в якій тільки й можна виявити щось, що наближається до справжнього знання, установки людей відносні й сповнені сумнівів» [194].

Тим самим, вчення Джеймса про волю до віри побудоване на припущенні про те, що воля абсолютно вільна і здатна, в принципі, обрати будь-яку альтернативу. І як натураліст, він добре знав, що саме це припущення не спочиває ні на яких строгих наукових підставах. Ідею свободи волі можна або вільно прийняти, або відкинути. Ще в 1870 р. Джеймс записав у своєму щоденнику, що йому вдалося вийти з душевної кризи лише тоді, коли він під впливом читання праць французького філософа Шарля Ренув'є (1815–1903), який стверджував світорозуміння свободи і творчості. Його пам'яті Джеймс присвятив написаний тоді ж рукопис «Деякі проблеми філософії», і лише тоді він знайшов у собі сили знайти душевну стабільність і самому повірити у свободу волі [271]. «Мій перший акт свободної волі буде полягати в тому, щоб повірити у свободу волі» (Цит. за: [73, с.492]). Через багато років Джеймс повторив цю думку, сказавши: «Якщо ми вільні, першим проявом нашої волі повинне бути внутрішнє визнання її» [55, с.167].

Таким чином, віра в Бога спирається на акт свободної волі, а свобода волі, у свою чергу, приймається на віру в результаті вільного вольового акту.

Відзначимо ще одну важливу деталь. Як підкреслював Джеймс, далеко не всі питання можна розв'язати за допомогою звернення до чуттєвого досвіду, якому він надавав настільки важливого значення. Це стосується, наприклад, питань моралі, тому що вони – це не питання про суще, а питання про благо, якби воно існувало. Тоді, вважав Джеймс, ми звертаємося за порадами ніби до «логіки серця», звертаємося до таких питань, як: у чому сенс життя і чи є він взагалі? У чому полягає воля? Чи існує розумна сила, що управляє світобудовою? При всій своїй досить високій спільності тільки чуттєвий досвід сам по собі не здатний дати відповідь на ці питання, тобто на запитання морального вибору.

«Реальний світ, – писав він в «Різноманітті релігійного досвіду», – діє на кожного з нас згідно з нашою індивідуальністю, будучи для нас комбінацією фізичних станів і моральних цінностей. Знищте або видозмініть один з елементів у цьому синтезі, і ви одержите те, що називається патологічним станом» [52, с.122]. Проблеми сенсу життя, свободи, моральних цінностей нерозв'язні за допомогою чистої теорії, тому вони вимагають **прагматичного вибору**.

Факти самі по собі, вважав Джеймс, – не гарні і не погані, вони ціннісно (і етично) нейтральні. Поняття «краще буття», просто як поняття, фізичного сенсу не має. Благо або зло існують тільки у зв'язку з вимогами індивіда, що сприймає події, задоволеного ними або розчарованого. Велика множина імпульсів і потреб генерують деякий універсум контрастних цінностей. Джеймс орієнтує волю для вільного вибору особистості; він вважає гідними вибору ті цінності, які в процесі своєї реалізації здатні підкорити собі менше число інших і одночасно зберегти багатство можливостей універсуму. У цьому, очевидно, можна углядіти ще один прояв **плюралізму**, ще один приклад виправдання різноманіття в порівнянні з єдністю, тим більше, якщо розуміти останнє абстрактно, не особистісно. А в згаданому універсумі немає нічого гарантованого, тому що єдиний регулятор тут – це моральна воля. У цьому сенсі слід, вважав він, прийняти наш гіркий світ, з якого не вигнаний елемент серйозності, і прагнути зменшити кількість зла в ньому.

Висновки до Розділу II

1. Активному формуванню плюралістичних ідей аж до сучасного рівня сприяло поширення у філософії й науці у другій половині XIX ст. іншої важливої ідеї – ідеї **відносності**.

У цьому ж зв'язку слід вказати на об'єднуючу Пірса і Джеймса ідею **деабсолютизації**, що має також і методологічний аспект. Останній яскраво виявився вже в Пірса в його критиці Декарта і відмові від ряду методологічних абсолютів. Відзначимо при цьому, що основні ідеї цих двох американських філософів (такі, як відмова від метафізичних абсолютів, у тому числі від абсолютної істини; акцент на дії, на діяльній сутності поведінки людини та ін.) були згодом розвинені неопрагматизмом і високо оцінені провідними представниками аналітичної філософії.

Також у контексті деабсолютизації знаходиться ідея **«тихізму»**, яку розробляв Пірс і далі розвивав Джеймс. «Тихізм» – це вчення про істотну роль випадковості в еволюції (і в досвіді взагалі) і про незвідність усіх змін до жорстко-детерміністичних механічних закономірностей. Ця ідея, яка пронизує потім усю історію прагматизму, сприяла збагаченню плюралізму і його трансформаціям у нових умовах.

2. Еволюція ідей плюралізму виявляється також у змінах тлумачення **досвіду** і його розширенні і релятивізації. Особливо яскраво це проявилось у позиції Джеймса по відношенню до особистісного, діяльного характеру досвіду, що вплинуло і на його концепцію істини і плюралістичні ідеї взагалі. У трактуванні Пірсом і Джеймсом цієї категорії проглядаються всі три виділені в першому розділі її основні розуміння: а) досвіду як методу, як експериментальної практики вчених-натуралістів, б) досвіду як даних, як своєрідного еквіваленту «реальності» нашого сприйняття речей, як деякої безструктурності, в якій фундаментальна роль відводиться випадковості, і, нарешті, в) досвіду як духовного «багажу» особистості, наших звичок, моральних норм, а також релігійних цінностей та емоційних пріоритетів. Досвід стає визначальним фактором наших дій. У

трактуванні досвіду Пірсом (а також далі й у Джеймса) помітний психологізм, апеляція до діяльності й інших суб'єктивних аспектів відношення людини до світу. Крім того, Пірс зміщує свій розгляд сумніву й вірування ближче до психологічного контексту. І цей аспект підсилюється в текстах Джеймса. Розробляючи далі концепцію досвіду в третьому сенсі (як духовного «багажу»), він демонструє значимість досвіду віри (як особистісного досвіду, у якому більшу роль відіграє воля).

Тут також має велике значення його концепція «радикального емпіризму», важливим положенням якої є теза про гіпотетичність як досвідного знання, так і філософської концепції монізму. Проведений вище аналіз цієї концепції приводить нас до того, що радикальність трактування Джеймсом емпіризму полягає: а) в постійно вказуваному пріоритеті багатоманітності світу над його єдністю; б) у твердженні неможливості охопити цю багатоманітність якоюсь єдиною схемою, ізвідси – допущення безлічі рівноправних, по-своєму прийнятних схем; в) у відносності задання сутності речей (об'єктів); г) у введенні поняття «чистий досвід» як першопочаткового «нейтрального» матеріалу (primalstuff), який утворює все навколо; д) у більш широкому (ніж традиційне) трактуванні емпіризму, яке включає не тільки речі (об'єкти), але і відношення між ними, що мають також досвідну основу. Усе це можна вважати певним базисом для прагматизму і однією з передумов плюралізму.

Розглядаючи своєрідність філософської творчості Пірса і Джеймса в їхньому акценті на діяльній сутності людини, виявлена їхня переконаність у життєво-практичній орієнтації знання і досвіду. Орієнтація на діяльній аспект поведінки людини, на різноманітні шляхи від сумніву до вірування-переконання – все це є характерною рисою позиції Пірса, що відкриває пряму дорогу до прагматизму і далі – до плюралізму.

3. У прагматизмі, що розвивається, переглядається традиційне **розуміння** істини. В епістемології Пірса категорія істини трактується, принаймні, подвійно. З одного боку, коли він обговорює природничо-наукове пізнання, то визнає об'єктивну істину і кореспондентну її концепцію; з іншого боку – істина узгоджується з його концепцією сумніву-віри, у рамках якої справедливе

наступне основне твердження: якщо в людини склалось стійке вірування (переконання), то вона найчастіше вважає його істинним. Останнє демонструє психологічний крен у поглядах Пірса, який одержав подальший розвиток у Джеймса в його акценті на відносності істини. Потім остання переросте в **контекстуалізм**. І в цьому такий підхід Джеймса до істини може розглядатися як предтеча сучасних когерентних концепцій.

Важливою особливістю трактування істини Пірсом і Джеймсом є тісний зв'язок з категорією діяльності. Вони ж одними з перших серйозно обговорювали питання про ефективність діяльності на шляху до істини, тобто їм часто доводиться говорити не просто про дієвість істини, а про ефективність дій, тобто про те, що «показало себе в роботі», що перевірено в буденному житті, в науковому дослідженні і в обговореннях. Джеймс особливо наполягав на тісному зв'язку істинності будь-якого положення чи ідеї та продуктивності, ефективності його (чи її) наслідків, що розвиває, тим самим, принцип Пірса, який, в свою чергу, є своєрідним «регулятором» очікувань відносно нашого майбутнього досвіду.

4. Для обох американських філософів характерний жвавий інтерес до еволюційних ідей Ч. Дарвіна, і особливо до ідеї **пристосування**, адаптації як одну із основ плюралізму. Ці ідеї йдуть від біологічного дарвінізму через психологізм до соціокультурної та лінгвістичної сфер. Навіть пізнання і мислення розглядаються як **пристосувальні** дії організму. Тут же видне місце приділяється феномену звички. Все це послужить надалі однією з керівних ідей для У. Куайна й Р. Рорті, у тому числі в їхньому трактуванні досвіду і збагаченні плюралізму.

РОЗДІЛ III. ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ СУЧАСНИХ ВЕРСІЙ ПЛЮРАЛІЗМУ

3.1. Досвід, плюралізм і онтологічна відносність у тлумаченні У. Куайна

У даному розділі передбачається показати зміни в трактуванні досвіду, його подальшу (але своєрідну) прагматизацію, а також трансформацію ідей плюралізму в напрямку мовної практики і культури.

У.Куайн, один із найвидатніших американських філософів ХХ століття, майже завжди був у центрі дискусій з найбільш гострих філософських проблем, серед яких були також проблеми прагматизму і плюралізму. Історики філософії виділяють кілька джерел становлення його філософських поглядів. Це і філософія Дж.Дьюї, і логічний емпіризм (неопозитивізм), і логіко-лінгвістична традиція, що йде від Г.Фреге, Б.Рассела, Д.Мура, Л.Вітгенштайна та ін. Остання традиція пов'язана з так званим «**лінгвістичним поворотом**» у філософії, суть якого у дещо спрощеному вигляді полягає в переході у філософському дискурсі від розмови про предмети до розмови про слова, за допомогою яких ми говоримо про ці предмети. Такий «поворот» характеризує «ситуацію, що склалась у філософії в першій третині – середині ХХ ст. і позначає момент переходу від класичної філософії, яка розглядала свідомість як вихідний пункт філософствування, до філософії некласичної, яка виступає з критикою метафізики свідомості й звертається до мови як альтернативи картезіанського cogito» [231, с.416]. зазначимо, що, наприклад, М.В.Попович розглядає два «лінгвістичні повороти» [186, с.38-45] – з погляду аналізу мови науки і в аспекті взаємин мови і мовлення.

У цей же період відбувається становлення і розвиток **аналітичної філософії**, головний акцент якої – бачення світу через призму мови, і через аналіз мови осягати світ. Прагнучи до ясності й виразності філософського міркування, філософ-аналітик, після здійснення «лінгвістичного повороту», запитує вже не стільки про світ «сам по собі», скільки про те, що ми маємо на увазі, коли говоримо про світ, тобто про зміст і коректність побудови наших висловлень про

світ та їх вираження в мові про багатоманітність цих описів, про пріоритетність такої багатоманітності, тобто про плюралізм описів [111, с.7-20]. Філософія стала більш пильно осмислювати **лінгвістичний досвід**, досвід мовної діяльності.

Стара, традиційна філософія, вважали аналітики, страждала недосконалістю мови, багатозначністю її слів і виразів, що, на думку, наприклад, Вітгенштайна, в остаточному підсумку «заплутувала думки». Можна виділити, принаймні, три особливості цієї досить широкої галузі філософії: 1) лінгвістичний редукціонізм, тобто зведення всіх філософських проблем до проблем мови; 2) «семантичний акцент» – підвищена увага до проблеми значення і 3) «методологічний ухил» – пріоритет методу аналізу в порівнянні з іншими формами філософської рефлексії, зокрема відмова від побудови **системи** філософії в душі класичних філософських побудов XIX ст. Філософи-аналітики все більшу увагу приділяли вивченню саме **природної** мови, її **практичного** функціонування. Крім того, обстоюючи чистоту вживання природної мови, лінгвістична філософія нерідко протиставляла себе сцієнтизму у філософії – зокрема, сцієнтизму логічного позитивізму. Приблизно з кінця 40-х – початку 50-х років до дослідження цієї проблематики підключається і У. Куайн, маючи за плечима великий досвід успішної роботи в галузі логіки і математики.

Куайн відчув вплив не тільки неопозитивізму, але також прагматизму і біхевіоризму. Крім прагматистських мотивів, у його творчості досить чітко виражений також і антименталізм, що проявлявся, зокрема, у запереченні цим американським філософом інтенцій і ментальних значень у слів. Велике значення має опублікована в 1951 році його стаття «Дві догми емпіризму» [107], що містила критику ряду основних неопозитивістських ідей, що, зокрема, посилило в США інтерес до нових тенденцій в аналітичній філософії й додатково привнесло в останню ідеї прагматизму. Мається на увазі, насамперед, прагматичний підхід до виправдання і підтвердження передбачуваних знань.

У названій статті Куайн різко розкритикував дві різні, але, як він вважав, зв'язані між собою «догми» – дихотомію аналітичних і синтетичних суджень і редукціонізм. Він показує необґрунтованість і неспроможність цих догм. Відмовляючись від них, Куайн відстоює «емпіризм без догм», який, на його

думку, повинен базуватися на прагматизмі й стиранні демаркаційних ліній між спекулятивною метафізикою і науковим знанням.

Згідно з першою догмою, існує корінна відмінність між висловленнями, що не піддаються перегляду (аналітичними) і піддаються перегляду (синтетичними). Логічний емпіризм трактував аналітичні істини як судження, які істинні в силу одного тільки значення, незалежно від фактів. Відкидаючи висхідний до класичного емпіризму погляд на значення як на особливі, подібні до іменованих об'єктів психічні сутності, Куайн витлумачує значення з погляду біхевіоризму, як пов'язані з мовним вираженням **способи поведінки**.

Догма редукціонізму розглядається на прикладі радикального редукціонізму – позиції, згідно з якою будь-яка осмислена пропозиція в ізоляції від інших пропозицій може перетворитись (тобто вона піддається перекладу) у пропозицію мови чуттєвих даних. Іншими словами, будь-яка осмислена пропозиція будується на основі безпосереднього досвіду. Сполучною ланкою між обома догмами виявляється верифікаціоністська теорія значення. У її рамках, якщо окреме висловлення може підтверджуватися або спростовуватися за допомогою чуттєвого досвіду, то в граничному випадку може існувати аналітичне висловлення, яке підтверджується будь-яким досвідом. Альтернативою редукціонізму може бути плюралізм, який підкреслює не єдність світу, а більше якісну різноманітність всіх його форм та станів.

Головним аргументом, спрямованим проти двох догм емпіризму, стає **холізм** – позиція, згідно з якою елементарною одиницею емпіричної значимості є не окремий термін, висловлення або навіть теорія, а вся наука в цілому. Тим самим, Куайн, слідом за П. Дюгемом, відомим французьким філософом-методологом кінця XIX – початку XX ст., стверджував, що вчений піддає перевірці досвідом не ізольоване твердження, а сукупність висловлень; з цього погляду висловлення являє собою елемент наукової системи, а не простого «узагальнення досвіду». Тому висловлення про зовнішній світ зіставляються з досвідом не окремо, але як зв'язане ціле, а кожна теорія повинна оцінюватися в контексті інших пов'язаних з нею теорій. У гранично узагальненому вигляді все людське знання з'являється у вигляді мережі взаємозалежних пропозицій, у якій

спонукувана досвідом переоцінка істиннісного значення або виправлення одних висловлень спричиняє, у силу логічних зв'язків, переоцінку або виправлення інших, опосередковано пов'язаних з досвідом.

Він формулює також тезу, яка пізніше ввійшла у філософію науки як **теза Дюгема – Куайна**: будь-яка теорія може бути врятована від спростування досвідом, за допомогою належного коректування її положень і пов'язаних з нею інших наукових або філософських положень. У науці не існує висловлень, які гарантовані від виправлень; і навпаки: будь-яке висловлення може виявитися істинним при будь-яких обставинах, якщо сукупність наукового знання буде піддана радикальним змінам [165, с.161-162]. Таким чином, у світлі холізму дихотомія аналітичного й синтетичного, а також редукціонізм, втрачають своє колишнє фундаментальне значення. При цьому, можна сказати, що можливостей «порятунку» теорії від спростування, в принципі, існує безліч. Це сприяє створенню умов (або ситуації), при яких сформується пріоритет вказаної багатоманітності, тобто плюралізм можливих шляхів порятунку теорії.

До певної міри куайнівська відсутність у наукових висловлень гарантії від виправлень нагадує фолібілізм Ч.Пірса, про який ішла мова в попередньому розділі, у параграфі 2.1.2. Сучасник Куайна, відомий філософ науки І.Лакатос, обговорюючи статус фолібілізму в методології науки, підкреслював, що ця концепція «...значно розширює обрії критицизму» [114, с.45]. До часу написання цієї епохальної статті про дві догми емпіризму в аналітичній філософії вже склалось співтовариство прагматично орієнтованих філософів, завдання яких полягало «не в тому, щоб реформувати мову відповідно до якоїсь логічної норми, а в детальному аналізі дійсного вживання природної розмовної мови для того, щоб усунути непорозуміння, що виникають внаслідок неправильного її вживання» [116, с.217].

Аналітики-прагматисти відкидали різке розмежування аналітичних і синтетичних висловлень. Перший тип – це висловлення логіки і математики, що залежать, як відзначалося раніше, тільки від значення складових їхніх термінів; синтетичні ж висловлення – це емпіричні пропозиції, що ґрунтуються на фактах. Аналітики-прагматисти стверджували, що між граничними випадками

аналітичного і синтетичного лежить континуум висловлень, що мають **прагматичну** спрямованість. Кожен з них прагнув вибрати свою мовну базу відповідно до характеру досліджуваної проблеми і навіть розглядати наукове знання не як буквальний опис досліджуваних об'єктів, а як практичне керівництво.

Крім усього цього, під впливом робіт прагматичних аналітиків, почалася значна перебудова епістемологічної думки; це виявилось наслідком критики прагматистськими аналітиками, що міцно ствердилися у емпіристських доктринах. У процесі такої критики Куайн заклав основи **натуралістичної епістемології** (в інших авторів використовується термін «натуралізований» [201, с.14-29], яка – як своєрідна епістемологія онтології – покликана з'єднати натуралістичну теорію референції і концепцію емпіричних свідчень, а також пояснити, яким чином людський індивід приходять до переконання в існуванні макроскопічних тіл і абстрактних об'єктів. «Натуралістичний метод, – писав сучасний історик філософії Дж.Пасмор, – є аналітичним; він використовується для вивчення і прояснення базових категорій наукового дослідження. Його основне призначення – терапія: знайти ліки від ілюзії, що існують непереборні прірви між різними областями знання» [161, с.227]. І ще далі: «Спираючись на ідеї Скінера (відомого американського психолога – О.Р.), Куайн натуралістично уявляє собі той спосіб, яким дитина опановує мову, і порушує питання, які цілі переслідує дитина, використовуючи певні логічні засоби, наприклад, як вона приходять до того, щоб говорити про абстрактні об'єкти й орієнтуватися в «суспільній онтології властивостей» [161, с.401] (див. також [201]). Епістемологічне дослідження було проголошено Куайном складовою частиною психології. «Стара епістемологія, – писав він у своїй роботі «Слово і об'єкт», – намагалася включити в себе природничу науку... Навпаки, епістемологія в її новому вигляді сама включена в природничу науку як розділ психології» [107, с.380].

У мові, як відомо, можна виділити, принаймні, три аспекти – синтаксис (формальна будова і знакова структура мови), семантику (значення й сенс мовних виразів) і прагматику (способи функціонування і практичного використання

мови). Відповідно, виділяють і три галузі знання, у предметну область яких входять відповідні орієнтації при аналізі мови. Прагматична установка Куайна в дослідженні мови полягає в його акценті саме на **прагматику мови**, а не на синтаксис або семантику мовних виразів (хоча питання семантики він змушений підключати при вивченні прагматики, практичного використання мови). Про це свідчить, наприклад, такий фрагмент з його книги «Слово і об'єкт» (1960): «Мова – це соціальне мистецтво. Навчаючись мові, ми повністю залежимо від інтерсуб'єктивно доступних вказівок, що говорити і коли. Тому немає ніякого іншого способу порівняння лінгвістичних значень, ніж як у термінах схильностей людей до відкритої реакції на соціально спостережувані стимули» [106, с.5]. Особливо звернемо увагу на «інтерсуб'єктивно доступні вказівки» і на «схильності людей до відкритої реакції на соціально спостережувані стимули». Саме вони (вказівки і схильності) тут підкреслюють той зріз мови, який пов'язаний з її практичним використанням. Саме для аналізу останнього Куайн вводить, наприклад, поняття «стимульне значення».

З усім цим пов'язана і його широко відома теза (що трансформувалась пізніше в цілу концепцію) **онтологічної відносності**, яка була вперше сформульована ним в однойменній статті 1968 року [104] і стала важливою передумовою плюралістичного витлумачення мови. Відзначимо, що становлення і розвиток аналітичної філософії багато в чому пов'язані зі звертанням до онтологічних питань мови. Згідно з Куайном, до онтології зазвичай відносять судження, що містять слово «бути», і такі пропозиції, які не фіксують змістовного знання; їх можна аналізувати тільки з погляду логічної форми. Про це він писав так: «Те, що робить онтологічні питання безглуздими, якщо вони розглядаються абсолютно (а не відносно), – це ...їхня властивість бути логічним колом. Питання у формі «Що є **F**?» може одержати відповідь тільки звертанням до наступного терміну: «**F** є **G**». Відповідь має тільки відносний зміст: зміст, відносний до некритичного прийняття **G**» [104, с.57-58]. Куайн виступав проти некритичного прийняття онтології теорії в якості чогось існуючого абсолютно, незалежно від мови теорії. Кожна мовна система – це також і певна система знань про світ з властивою їй онтологією, тому він і відстоював тезу про відносну онтологію.

Таким чином, онтологічна відносність Куайна означає, що будь-який дослідник може інтерпретувати отримані дані крізь призму власне концептуального апарату. Це означає, що таких інтерпретацій може бути декілька, що призводить до множинності інтерпретацій, а отже і до методологічного плюралізму. Тут доречно порівняти цю ситуацію з відомою тезою Вітгенштайна з його «Логіко-філософського трактату»: «Межі моєї мови означають межі мого світу» [30, с.56]. Як вважає один із сучасних авторів, «Куайн підготував перший значний акт постаналітичного мислення – переосмислення логічного позитивізму з погляду прагматизму і біхевіоризму» [96, с.55].

Необхідно відмітити, що становлення і розвиток біхевіоризму тісно пов'язані з ідеями прагматизму. Зокрема, Джорж Мід (1863 – 1931), відомий американський психолог і філософ-прагматист, один із попередників Куайна з цього питання, розробив так званий «соціальний біхевіоризм» [79, с.185-186, 209-210], в рамках якого мислення розглядалось як інструмент пристосування до соціальнокультурної ситуації. Взагалі, біхевіоризм – це концепція, суть якої полягає в описі об'єкта за допомогою вивчення його поведінки. У більш вузькому сенсі – це напрямок у психології, прихильники якого відстоюють пріоритет суто наукового підходу до дослідження психіки і вважають, що свідомість доступна науковому вивченню тільки через об'єктивно спостережувані акти поведінки. У цьому плані найважливіша епістемологічна передумова біхевіоризму, що став у першій половині ХХ століття на Заході фактично психологічним «мейнстрімом», полягає в тому, що єдине джерело емпіричних даних для психології – це спостережувана поведінка. У трактуванні людської діяльності вони пропонують телеологічне трактування замінити чисто причинним і відмовитися від вивчення внутрішніх спонукань і феномена цілепокладання. А інтроспекція та інші методи вивчення «внутрішнього світу», «явищ свідомості» з погляду біхевіоризму не мають якої-небудь цінності. В основі міркувань біхевіористів лежить поняття «**пристосування**». Подібно всім іншим істотам, людина, вважають вони, пристосовується до умов середовища. Вони досліджують рефлексії й інстинкти, автоматизми і несвідомі реакції, прагнуть спостерігати людську поведінку ззовні і

вивчати її просто як реакцію на певну ситуацію. При цьому вони скрупульозно уникають всяких посилань на зміст і наміри суб'єктів діяльності.

Становлення біхевіоризму багато в чому відбувалося під помітним впливом ідей знаменитого фізіолога І.П.Павлова, його експериментальних методів вивчення поведінки тварин. Одна з перших програм біхевіоризму була висунута в 1913 році американським психологом Дж.Уотсоном (1878-1958), який ставив мету перетворити психологію на строгу науку, що має справу лише з об'єктивно спостережуваними властивостями і характеристиками людської активності. Споконвічно біхевіоризм відкидав психофізіологічний паралелізм у вивченні вищої нервової діяльності. Спираючись на експериментальні праці Е.Торндайка, І.П.Павлова, Ч.Шерінгтона та ін., присвячені виробленню умовних рефлексів, Дж.Уотсон вважав, що вища нервова діяльність може бути вичерпно зрозуміла і описана у фізіологічних термінах стимулу і реакції при вивченні поведінки тварин (і людини) у навколишньому середовищі. Дж.Уотсон вважав, що в психології цей метод справді об'єктивний і рішуче відкидав так званий суб'єктивний метод у психології, що ототожнює спостереження із самоспостереженням.

Історично становлення і розвиток біхевіоризму пов'язаний з його концептуальною критикою картезіанської парадигми свідомості. Тому що внутрішнє психічне життя і свідомість, з його погляду, не доступні спостереженню «від третьої особи», і тоді перенесення фокуса емпіричного вивчення на зовнішню, спостережувану поведінку дозволило поставити психологію в один ряд з іншими природничими науками, принаймні, методологічно.

Значний вплив на розвиток біхевіоризму в другій половині ХХ ст. спричинив соціальний психолог Б.Ф.Скінер (1904 – 1990), який, у свою чергу, вплинув і на Куайна. Вплив ідей Скінера, однак, вийшов далеко за рамки спеціальних наук про поведінку. Він піддав критиці тих, хто робив зайву поступку суб'єктивній традиції в психології, сформулював концепцію «радикального біхевіоризму», у якій виступав проти «психологічних фантомів», розглядаючи свідомість і мислення як взаємо-підкріплювальні внутрішні стимули, талант і інтелект як властиві індивіду переваги в поведінці, а волю – як енергійну

реакцію на стандартний стимул [6, с.271]. Біхевіористи критично ставилися до картезіанської парадигми і стверджували в дусі загальної аналітичної передумови, що мова психології не має інших референтів, крім спостережуваних в емпірицистському розумінні. Уотсон і Скінер розглядали як епістемологічне зобов'язання вимогу, щоб мова психології була приведена у відповідність до певних норм, незалежно від того, що пропонує аналіз значень відповідних понять у природніх мовах [245, с.636]. Біхевіоризм у дусі Куайна наполягає на тому, що лінгвістичний компонент знання в значній мірі незалежний від перцептивного. Куайн загалом погоджується з основною тезою біхевіоризму про те, що ми не можемо знати, що в людини «усередині»: не можемо знати її почуттів, відчуттів, інтенцій і т.п. Усе це, за словами Вітгенштайна, немов жук у коробці, якого ніхто ніколи не бачив. Можна припустити, що різні люди взагалі мають різні сприйняття. Однак, при зовсім різних перцептивних характеристиках мовна система може бути однією й тією ж. Чуттєві дані, що різняться в різних людей, будуть просто ніби «підганятися» під однакові слова. Це навряд чи нанесе збиток функціонуванню мови, тому що вона являти собою, за Куайном, самообґрунтовну систему і не виконує репрезентативної функції. Мова являє собою словесну «тканину», накинуту на наш досвід, якусь самодостатню конструкцію, що «повисає в повітрі», пов'язану з досвідом лише «по краях». Куайн писав у цьому плані: «... Нема сенсу говорити про те, що являють собою об'єкти теорії самі по собі, за межами обговорення питання про те, яким чином інтерпретувати або переінтерпретувати одну теорію в іншу» [104, с.55]. А інтерпретацій, в принципі, може бути безліч, і якщо робити акцент на множинності, то це, в свою чергу може стати передумовою релятивістської (і плюралістичної) позиції. Основний наголос у своїх філософських побудовах Куайн робить на мові і її висловленнях, **релятивізуючи** значимість для пізнання, ознайомлення з фактами. Знання – це щось лінгвістичне, відносно незалежне від немовних фактів. Розмова ж про факти – це розмова про «фактуальні висловлення».

Однак, повернемося до тези онтологічної відносності Куайна. Згідно з цією тезою, перевага одних онтологій над іншим пояснюється суто **прагматичними** цілями. Онтологічна проблематика погоджується в Куайна з питаннями про

перекладаваність мов, тому що, наприклад, наше знання про об'єкт однієї теорії при перекладі мовою іншої теорії можна розглядати лише у випадку з'ясування відношення мови останньої до першої. У своїй монографії «Слово і об'єкт» (1960) [287] він висунув загальну гіпотезу про невизначеність перекладу. В скороченому вигляді ця гіпотеза зводиться до того, що будь-який переклад є принципово невизначеним. І, таким чином, не може бути віддана перевага якій-небудь схемі перекладу як більш правильній. При цьому поняття перекладу вживається Куайном у широкому сенсі як перекладання (перетворення, перетворення) одного вираження на інше (що можливо і в одній і тій же мові). Стосовно різних національних мов, Куайн описує ситуацію в такий спосіб: «Керівництва для перекладу з однієї мови на іншу можуть бути складені різними способами; усі вони можуть бути сумісні з усією кількістю мовних схильностей, але не сумісні одне з одним, тому нема сенсу запитувати, яке ж керівництво вірне» [287, с. 27].

Загальність висунутої Куайном гіпотези сполучається з її багатоаспектністю. Можна виділити, принаймні, чотири взаємозалежні аспекти цієї гіпотези – логічний, лінгвістичний (семіотичний), гносеологічний і методологічний [210]. Причому головним з них є гносеологічний аспект. Він пов'язаний із загальнофілософською позицією Куайна, із семіотичним аспектом, з проблемою істини і, відповідно філософськими наслідками, що далеко йдуть, головний з яких – заперечення об'єктивності істини.

У відзначеній тезі про онтологічну відносність Куайн також заперечував і ідею єдиної уніфікованої мови науки, на можливість і необхідність якої вказували неопозитивісти (логічні емпіристи). Сама ж наука розглядалася Куайном як одна з форм **пристосування** організму до навколишнього середовища. (Така ж ідея пристосування багато в чому властива прагматистській позиції У.Джеймса, про що йшла мова в параграфі 2.2.1.). Найважливішою ж формою людської поведінки є мова. Нагадаємо в цьому зв'язку, що в передмові до своєї книги «Слово і об'єкт» Куайн визначав мову як соціальне мистецтво.

Розгляду мови в прагматичному аспекті відповідає також куайнівський біхевіоризм і введені ним поняття стимульного значення і стимульної ситуації [106, с.28-43]. Так, Куайн ввів дійсно оригінальне поняття «стимульне значення»,

що означає сукупність зовнішніх стимулів, які викликають згоду або незгоду з вимовленою фразою. У цьому також проявляється прагматика мови, або ширше – прагматичний аспект діяльності людини – носія мови. Що ж стосується його біхевіоризму, то підтвердженням може служити наступний фрагмент з його статті «Емпіричні свідчення»: «Одержуючи впливи на сенсорні поверхні, ми у своїй колективній і кумулятивній творчості спроектували систематичну теорію зовнішнього світу. Ця система виявляється успішною, оскільки дозволяє, виходячи з попередніх входів сенсорної інформації, передбачати наступні її входи» [108, с.3].

Концепцію онтологічної відносності Куайн розробляв, багато в чому спираючись на досвід досліджень в галузі логіки і основ математики. У своїх міркуваннях він виходив з того факту, що існують такі різні інтерпретації формальної системи, які є альтернативними, тобто логічно несумісними [Див.: 241, с.6-24; 118, с.212-221]. Наприклад, для того щоб відповісти на запитання про те, якого сорту об'єктами є числа, ми повинні дати таку інтерпретацію формальної системи арифметики, при якій задовольнялися б арифметичні операції й закони, зокрема, повинен бути визначений вихідний термін і операція, застосування якої добудь-якого елемента даної системи породжує наступний елемент. Відомі, зокрема, дві версії числа – версія Е.Цермело і версія Дж. фон Неймана. Обидві вони задовольняють арифметичним законам і операціям, але є альтернативними [241, с.13; 118, с.212-213]. В цьому плані, як пише В.Лекторський, можна задати питання про те, «чи належить число 3 числу 5? Згідно з Цермело відповідь повинна бути негативною, а згідно фон Нейману, – позитивною» [118, с.212].

Будь-яка теорія, як відомо, виражається якоюсь мовою. Коли ставиться питання про об'єкти, до яких відноситься теорія, необхідно дати інтерпретацію відповідної формальної системи, тобто здійснити деякий **переклад** термінів і висловлень даної системи в терміни і висловлення іншої системи. Однак, дана формальна система припускає два різні переклади, що характеризуються альтернативними онтологіями.

Проте, куайнівська концепція онтологічної відносності торкається набагато більш широкого кола питань, ніж тільки логічні основи математики. Раніше тут

уже відзначалося, що приблизно з кінця 40-х років Куайн звертається до аналізу природньої мови.

Кожна мова, вважав американський філософ, – це сукупність термінів і граматичних форм, які не тільки зв'язані один з одним певними відносинами залежності, але й у деяких пунктах ніби «прикріплені» до предметів і явищ позамовної дійсності. Саме остання обставина дозволяє використовувати мову як засіб опису того, що відбувається у світі. Важливо при цьому, на думку Куайна, правильно зрозуміти спосіб «прикріплення» мовних конструкцій до того, що відбувається в реальному світі.

Людина може знати щось про реальність насамперед тому, що вона одержує про неї певну інформацію за допомогою органів відчуттів. Однак сама по собі сенсорна інформація ще не несе того або іншого «розчленовування світу» на систему об'єктів певного типу. Це «розчленовування», вважав Куайн, задається саме мовою, усією сукупністю її лексичних і граматичних засобів.

Будь-яке відношення елементів даної мовної системи може розглядатися і як відношення значень, і як фіксація певного позалінгвістичного змісту, тобто знання про світ. Відзначимо, що на думку Куайна, значення не є позалінгвістичною сутністю, а належить даній мові й виражає взаємини її елементів. Поза знанням про світ не існує значень елементів мови. У свою чергу, знання про світ може існувати лише через внутрішні відносини елементів лінгвістичної системи, тобто через їхні значення [122, с.215]. Тим самим, кожна мовна система – це також і певна система знання про світ, певна **теорія** з властивою їй онтологією. Такою своєрідною теорією є, зокрема, і природня мова. Куайн підкреслював, що прийняття тієї або іншої теорії (відповідно, мови) означає не тільки допущення певних способів вираження, але також і прийняття деякої концепції світу, онтології. У цьому ж плані він виступав взагалі проти некритичного прийняття онтології теорії в якості чогось, що існує абсолютно незалежно від мови теорії.

Онтологічними називають твердження про існування об'єктів; онтологією називається сукупність об'єктів, існування яких передбачається теорією. Онтологічні проблеми Куайн вважає надзвичайно важливими і стосовними до

змісту теорії (мови). У тому разі, якщо теорія логічно формалізована, об'єкти, що допускаються нею, є значеннями її змінних. Для такого роду теорій він формулює важливу тезу: «Онтологія, до якої зобов'язує людину вживана мова, охоплює саме ті об'єкти, які вона розглядає як такі, що входять в область значень її змінних». У цьому випадку «існувати – значить бути значенням зв'язаної змінної» [Цит. за: 122, с.217].

Згідно з Куайном, онтологія двічі відносна. По-перше, вона відносна до тієї теорії, інтерпретацією якої вона є (інтерпретувати теорію – це значить приписати значення її зв'язаним змінним). По-друге, вона відносна до якоїсь, так би мовити, передумовної теорії, у ролі якої зазвичай виступає деяка вихідна система уявлень (у граничному випадку – природня). Онтологічні твердження деякої нової теорії робляться за допомогою передумовної теорії. Перша теорія інтерпретується на другій, тобто терміни другої теорії використовуються як значення зв'язаних змінних першої. Тут доречно привести свідчення одного із сучасних дослідників філософської творчості Куайна, в якому говориться про те, що з точки зору американського філософа, «фізичні об'єкти і, наприклад, гомерівські боги не мають родових відмінностей і різняться тільки ступенем інтерпретованості, підкріпленням актуальною концептуальною схемою [117, с.317].

Онтологічна відносність (або, інакше, – онтологічний плюралізм), як показав Куайн, властива також і природній мові. У цьому зв'язку він наводив уявний експеримент з комунікацією тубільця і звичайного європейця, наприклад, лінгвіста або дослідника-антрополога [104, с.43-46; 122, с.217-221]. Обидва ці персонажі намагаються обмінюватися інформацією про поведінку якогось об'єкта, наприклад, зайця. При цьому кожен з них з самого початку не знає мови іншого. При наявності загальних передумов комунікації (у тому числі того факту, що нервово-фізіологічний апарат, відповідальний за приймання інформації з зовнішнього світу, є спільним для всіх людей) і використовуючи введене ним поняття стимульного значення, Куайн показав, що тому самому стимульному значенню можуть відповідати різні об'єктні «розчленовування», які визначаються особливостями мови. При цьому він підкреслював, що на підставі поведінки людини принципово неможливо виявити, якого типу об'єкти служать

референтами даної, чужої мови. Та сама група стимульних значень, та саме зовнішня поведінка може обслуговуватися різними системами мови, що характеризуються різним об'єктним розчленовуванням світу.

«Наявна можливість, – пише В.Лекторський, – за допомогою однієї і тієї ж мови формулювати різні системи поглядів, зокрема, різні наукові теорії» [118, с.216]. До того ж, раніше тут уже відзначалося, що опис об'єктів однієї теорії мовою іншої теорії можна розглядати лише у випадку з'ясування відношення мови останньої до першої. Що ж стосується перекладу даної теорії з однієї мови на іншу, то цей переклад, вважав Куайн, лише в деяких випадках може вважатися практично здійсненим. Теоретично ж, тобто в точному розумінні слова, цей переклад нездійснений, тому що не існує теоретичного змісту безвідносно до мовних засобів його вираження. Як писав К.Попер, (курсив Попера – О.Р.) «Незважаючи на те, що не може бути ніякої лінгвістичної відносності в питанні про **істинність** якого-небудь висловлення, все-таки можлива ситуація, коли деяке висловлення виявляється неперекладним на іншу мову. Річ у тім, що в саму граматику двох різних мов можуть бути вбудовані два різні погляди на те, з чого зроблений світ, два різні розуміння основних структурних характеристик світу. Використовуючи термінологію Куайна, це явище можна назвати “онтологічною відносністю” мови» [191, с.578]. Кожен переклад тією чи іншою мірою здатен змінювати зміст теорії; у деяких випадках ця зміна може бути досить істотним і торкатися її онтології.

«Я стверджував, – писав Куайн, – що два різні переклади можуть відповідати всім можливостям поведінки і, таким чином, не існує реальності, стосовно якої той або інший переклад можна визнати вірним. Поняття реальності, яке мається на увазі, не є трансцендентальним або навіть епістемологічним, воно не пов'язане з питанням про наочні свідчення. Це поняття належить до онтології, до питання про реальність і повинне витлумачуватися натуралістично в рамках нашої наукової теорії світу» [104, с.337].

Зазначимо, що вже Вітгенштайн усвідомлював невизначеність у вживанні мови, часто підкреслюючи, що «у нашому розумінні будь-якого поняття немає

ніякого твердого визначення того, що можна вважати його правильним застосуванням» [117, с.219].

Згідно з тезою Куайна про невизначеність перекладу, більшість пропозицій не мають певного значення. Іншими словами, нам слід відмовитися від ідеї, що пропозиції можуть бути істинними тільки за допомогою зіставлення з об'єктивними фактами. Більше того, у нас немає ніяких підстав навіть вірити, що такі факти існують. Потрібно виходити з того, писав Куайн, що «...наші теорії завжди невгамовні, перевершують будь-яку наявність» [287 с.22]. При цьому Куайн підкреслював, що фізичні теорії є недостатньо визначеними навіть при всіх можливих спостереженнях. Тим самим, відмовляючись від ідеї відповідності знання об'єктивним фактам, він відкидає традиційну кореспондентну концепцію істини.

Ідеї Куайна про онтологічну відносність далі розвивав інший видатний американський філософ – Нельсон Гудмен. В одній з головних своїх праць – «Способи створення світів» (1978) [44; 268] – він зробив ще один крок від епістемології до онтології і наполягав на тому, що протиріччя між онтологічним монізмом і плюралізмом не витримує ретельного аналізу.

Одним з найважливіших своїх попередників він називав У.Джеймса. Якщо, вважав, Гудмен, існує лише один, єдиний, світ, то він включає безліч різноманітних аспектів; якщо ж існує безліч світів, то в кожному разі існує лише одна (єдине у цьому відношенні) безліч цих світів.

З погляду теорії множин, система евклідова простору може бути побудована різними способами: можна по-різному вибирати основні терміни, що не мають першопочатково визначення, так само як і вибирати самі визначення, і, проте, ці системи будуть рівнозначними: це будуть повні системи евклідової геометрії. З іншого боку, не має сенсу прагнути включити ці системи в єдину суперсистему, тому що один певний термін в одній системі не може одночасно мати визначення і не мати його, а система, де всі терміни не мали б визначень, не могла б мати застосувань [15].

Таким чином, плюралізм (релятивізм) Куайна полягає, насамперед, у розробці і ствердженні концепції онтологічної відносності. Ця концепція, як було показано, має істотні прагматистські передумови, що полягають:

- у його (Куайна) зверненні до проблем прагматики мови (і ширше – до проблем практичного використання мови);

- у його натуралізмі та біхевіоризмі (багато в чому завдяки тісній співпраці з Б.Ф.Скінером). Натуралістична, біхевіористська епістемологія Куайна також пов'язана із прагматизмом: вже в Пірса і Джеймса можна спостерігати акцент на дії, на діяльній сутності при аналізі поведінки;

- у його ідеї адаптації (у тому числі, у широкому розумінні, пристосування організму до середовища).

Куайн обґрунтував положення (яке також можна вважати продуктом деабсолютизації) про те, що не існує теоретичного змісту безвідносно до мовних засобів його вираження.

Плюралізм (релятивізм) Куайна проявляється й у тезі про невизначеність перекладу, згідно з якою більшість пропозицій не мають однозначно визначеного значення. Іншими словами, нам слід відмовитися, вважає Куайн, від ідеї, що пропозиції можуть бути істинними тільки за допомогою зіставлення з об'єктивними фактами. Більше того, у нас немає ніяких підстав навіть вірити, що такі факти існують. Тим самим ми тут стикаємось із запереченням об'єктивної істини.

Розроблюваний Куайном холізм, а також теза Дюгема – Куайна, – усі вони пов'язані з контекстуалізмом істини. У цей час почалася значна перебудова епістемологічної думки; Куайн заклав основи натуралістичної (біхевіористської у тому числі) епістемології.

3.2. Плюралістичні ідеї в неопрагматизмі Р. Рорті

Раніше не раз відзначалося, що в духовному житті сучасності плюралізм (особливо в соціокультурній сфері) є однією з її характерних рис. У філософському плані цю особливість епохи більше за інших обговорював відомий

американський філософ і культурний діяч Річард Рорті. Особливості плюралізму в його філософії й будуть предметом даного параграфу.

Філософську творчість Рорті можна досить умовно розділити на два періоди: «ранні» – аналітичний і «пізній» – коли він відійшов від традицій аналітичної філософії й зблизився з постмодернізмом [60, с.233-266]. У роботах, що належать до першого періоду (приблизно до середини 70-х рр.), він розвиває ідеї прагматичної аналітики У.Куайна, Н.Гудмена і «дескриптивної метафізики» П.Стросона. У центрі його уваги – проблеми інтерсуб'єктивного розуміння і **контекстуального** вживання мови, дослідження структур і зв'язків фундаментальних категорій людського мислення, їх відношення до «структури реальності». Пропозиція набуває певного значення тільки в контексті слововживання, вважає Рорті, і не залежить від вказівки на об'єкт. Значення – це результат угоди, «конвенції» конкретного співтовариства. Контексти слововживання виражаються Рорті терміном «словник», першопочатково введеним Стросоном.

У всьому цьому Рорті дотримувався відомої прагматистської позиції, що йде ще від Ч.Пірса, який у свій час запропонував метод (його називають також «тезою Пірса» або «принципом Пірса», і його ми вже розглядали в п.2.1.2.) для встановлення значень понять і тверджень, причому цей метод, як було показано, різко відрізнявся як від картезіанського критерію ясності, так і від конвенціоналізму номіналістів. «Прагматистське правило» цього методу полягало у ствердженні необхідності для розуміння значення висловлень або понять вивчити протягом довгого періоду всі можливі наслідки їх вживання.

Проте, згодом позиція Рорті змінюється, що особливо яскраво виявилось в одному з його головних творів – книзі «Філософія і дзеркало природи» (1979) [204; 293]. «Ціль книги, – писав Рорті у «Вступі», – полягає в тому, щоб підірвати довіру читача до “розуму” як до чогось такого, з приводу чого потрібно мати „філософський” погляд, до “пізнання” як до чогось такого, про що повинна бути “теорія” і що має “підстави”, а також до “філософії” як вона сприймалася з часів Канта» [204, с.5]. У цій книзі предметом його критики є, насамперед, теоретико-пізнавальна (епістемологічна) традиція, яка, на думку американського філософа,

веде від Платона через Декарта і Канта до сучасної аналітичної школи. З цією традицією зв'язується домінування в епістемології концепції **репрезентації**, а також (не менш традиційна) **кореспондентна** концепція істини. Згідно з Рорті, ця традиція полягає в прагненні знайти обґрунтування нашого знання або наших вірувань у якихось **непорушних** принципах і початках, на кшталт ідей Платона, апріорних категорій розуму (Кант), незалежних об'єктів (реалісти), «чуттєвих даних» (логічні позитивісти), властивостей нашої мови (аналітичні філософи).

Рорті все частіше виступає як активний поборник **релятивістських** принципів прагматизму, спрямованих проти сцієнтизму традиційної аналітичної філософії, з одного боку, і «метафізики» – з іншого. Прагматичні елементи його філософії проглядаються вже в ранній період, коли він звернувся до давньої філософської проблеми співвідношення психічного й фізичного (свідомості й тіла, або «mind-body problem»). Загальна логіка міркувань Рорті базувалася на тому, що поділ «ментальне – фізичне» не може виявити своїх підстав у самому досвіді. «Для того, щоб зрозуміти причини нашої впевненості в тому, що ми перебуваємо в стані ностальгії, – писав Рорті, – ми повинні спорудити онтологічний бар'єр між ностальгією і нейронами» [204, с.180]. Тому зазначений поділ може шукати ці підстави й, відповідно, шлях розв'язання психофізичної проблеми в області мовної практики. Дилема «ментальне – мозкові процеси» вирішувалась Рорті на користь мови нейрофізіології, що описує людські стани в термінах нейронів і збуджень кори головного мозку.

Своєрідність прагматизму Рорті (його прагматизм частіше, не випадково, називають неопрагматизмом) вказує на неоднорідність еволюції цієї впливової філософської течії. Про це не раз писав відомий сучасний американський філософ Н. Решер, що сам відносить себе до прагматизму. Він виділяє в останньому дві групи – «лівий прагматизм» і «правий» [277]. Вони, вважає Решер, різняться, головним чином, ступенем спільності й стилем мислення («лівий» прагматизм допускає ступінь свободи думки набагато більш високу, ніж «правий»). Провідними представниками «лівого» прагматизму він вважає У.Джеймса, Ф.Шилера, Р.Рорті, а «правого» – Ч.Пірса, К.Льюїса і себе; Дж.Дьюї ж Решер вважає «середньою», так би мовити, проміжною фігурою [277].

Однак, повернемося до «mind-body problem» в інтерпретації Рорті. Тільки що відзначений його (епістемологічний) біхевіоризм має попередників в особі У.Куайна, Г.Райла та ін. У попередньому параграфі вже говорилося про епістемологічний біхевіоризм У.Куайна, а, наприклад, Г.Райл був переконаний, що «... до біхевіоризму зобов'язує нас категоріальна структура наших природніх мов» [14, с.636]. Тут важливо підкреслити, що епістемологічний біхевіоризм базується на описі людської поведінки й відкидає традиційну концепцію репрезентації. «Пояснення природи пізнання, – стверджував Рорті, – може бути, якнайбільше, описом людської поведінки... Воно не може ґрунтуватися на теорії репрезентацій, які перебувають у привілейованих відносинах до реальності» [204, с.134]. Рорті вітав міркування У.Селарса, для якого, наприклад, достовірність твердження «Мені боляче» ґрунтується на тому, що нікому не прийде в голову сумніватися в ньому, а зовсім не на тому, що воно відповідає дійсності [204, с.128]. Аналогічним чином У.Куайн – у всякому разі в інтерпретації Рорті – писав: «Якщо твердження виправдані суспільством, а не характером внутрішніх репрезентацій, що виражаються цими твердженнями, тоді нема сенсу намагатися виділяти привілейовані репрезентації» [204, с.128-129]. І ще: «Пояснення раціональності та епістемологічного авторитету, – писав Рорті, – посиленням на те, що говорить суспільство, а не навпаки, є сутністю того, що я називаю епістемологічним біхевіоризмом» [204, с.129]. На запитання: «Чи можемо ми трактувати дослідження природи людського пізнання просто як дослідження певних способів взаємодії людських істот, чи ж це вимагає онтологічного обґрунтування?» [204, с.129] – Рорті дав негативну відповідь, що вело до гносеологічного (когнітивного) релятивізму і плюралізму. У своїх більш пізніх роботах він пов'язував з цими поняттями слово «солідарність». «Традиційне філософське розуміння “людської солідарності”, – писав Рорті у своїй книзі «Випадковість, іронія і солідарність», – має на увазі, що є щось усередині кожного з нас – властиво людське – резонуюче на присутність того ж самого в інших людях» [203, с.238-239]. Більше того, він вважав, що поняття «солідарність» і «згода» слід поставити в центр епістемології замість недосяжної «об'єктивності». «Звичка покладатися більше на переконання, ніж на силу, на повагу до думки своїх

колег, допитливість і жагуче прагнення до одержання нових даних є єдиною чеснотою вчених» – стверджував Рорті [299, с.39].

Не проповідуючи безпосередньо релятивізм, він стверджував, що, наприклад, традиційна об'єктивність у науковому пізнанні повинна поступитися місцем солідарності між ученими в оцінці того або іншого твердження [136, с.54]. Ця ситуація нагадує описані раніше в п.2.1.1. міркування Ч.Пірса про **загальнозначимість** істини, її соціальний характер, про істину, що представляє собою вірування-переконавання, у відношенні якого згодні всі, хто бере участь у якомусь («ідеальному») дослідженні, або вірування, до якого в майбутньому прийшло б співтовариство вчених, що в ідеалі виконали всі приписи дослідження.

Досить критично ставлячись до традицій Платона – Декарта – Лока – Канта, Рорті вважав, що істина – це не щось трансцендентне, не те, що ми прагнемо відшукати; істина – це те, що має відношення до «тут» і «зараз», до практики того або іншого співтовариства. Колишня епістемологічна традиція допускала, що пізнанню завжди передує самостійна, незалежна від людського мислення реальність, точним і адекватним відображенням якої покликана служити філософія. Стверджувалося, що філософське або наукове пізнання (у цьому плані він їх майже не розрізняє), репрезентуюче (відтворююче) об'єктивну реальність, повинне бути методично вивіреном і незаперечним. Рорті бачив своє завдання в тому, щоб радикальним чином деконструювати і подолати це традиційне, що відсилає до Декарта і Лока, уявлення про філософію як дисципліну, що забезпечує **точну репрезентацію буття**. Таке уявлення він описує за допомогою метафори дзеркала, як «дзеркала Природи», що відбиває об'єктивний світ. Пізнання, з його погляду, не відображає реальність, а тільки взаємодіє, ніби «справляється» з нею – взаємодіє на зразок інструмента з податливим матеріалом. Метою пізнання, стверджують прагматисти, а слідом за ними й Рорті, є не пошук істини заради неї самої, а координація адаптивної поведінки й вироблення плану продуктивних дій. Більш конкретно, для Рорті головною метою пізнання стає дослідження соціальних, психологічних і культурних закономірностей мовної діяльності. «Лінгвістична філософія» націлена на вирішення певних проблем комунікації, на порівняння різних словників і «жанрів» знання. (зазначимо, що термін «словник»

у Рорті має досить широке тлумачення. Це й осмислений упорядкований текст, і якась концептуальна система, і навіть ціла теорія).

Крім прагматизму взагалі, тут проглядається зв'язок з інструменталізмом Дж.Дьюї, якого Рорті незмінно вважав одним з головних своїх попередників, що визначили спрямованість його філософської творчості. Зокрема, Рорті прийняв і гранично **розширене тлумачення досвіду**, яке заповів ще Джеймс, а Дьюї виразив досить опукло в наступній фразі: «Досвід включає сновидіння, божевілля, хворобу, смерть, працю, війну, плутанину, двозначність, неправду і помилки; він включає трансцендентальні системи так само, як і емпіричні, магію й забобони так само, як і науку... Цей факт із самого початку дискредитує кожного філософа, який претендує бути емпіриком і в той же час переконує нас, що деякий спеціальний предмет є досвід, а якийсь інший – ні» [262, с.10]. Ця ситуація до певної міри нагадує спрямованість У. Джеймса до більш широкого, плюралістичного тлумачення категорії «досвід».

Також своєрідно трактується Рорті й розуміння: воно означає «отримання користі» і вміння «справлятися з подією»; це – спосіб тримати ситуацію під контролем [78, с.399]. У цьому випадку має місце подібність до трактування Пірсом і Джеймсом мислення й пізнання як пристосувальної діяльності (коли ефективність пізнання розглядалася через успіх пристосування людини до ситуації, до середовища), про що йшла мова в другому розділі дисертації. Ідея «отримання користі» – прагматистська ідея. Так, він часто й багато міркував про користь тих або інших сутностей. Наприклад, розглядаючи відмінність знання про зроблені об'єкти від знання про відкриті об'єкти, він писав у своїй «Філософії і дзеркалі природи»: «Постульовані теоретичні сутності у внутрішньому просторі не є, будучи внутрішніми, корисними більшою мірою, ніж такі сутності в зовнішньому просторі при поясненні того, як може таке знання бути взагалі...» [204, с.114].

Річ у тім, що Рорті взагалі розглядав еволюцію пізнання як протиборство, принаймні, двох непримиренних парадигм – традиційної епістемологічної і прагматистської. Перемозі останньої повинна сприяти антирепрезентативна стратегія, основою якої виступає ідея про справді творчий характер людини, яка

не стільки відкриває істини, скільки створює їх, і найважливішою сферою життєдіяльності творчої особистості виступають мовна комунікація і мова, де людина і реалізує себе, **конструюючи свій досвід** – ментальну, життєтворчу практику – як свого роду текст. А істина при цьому стає лише свого роду «рекомендаційним терміном», використовуваним для підтримки тих наших переконань і вірувань, які ми вважаємо благими [203, с.88]. Тоді пізнання, згідно Рорті, виступає як «...інтерпретований пере-опис суцього ангажованим суб'єктом», залученим у деякий соціокультурний контекст; воно завжди ситуативне, історично детерміноване – і, в остаточному підсумку, завжди колективне [294, с.727]. Термін «пере-опис» – це специфічний термін Рорті, що позначає в широкому сенсі перетворення (трансформацію, переклад) одного тексту в інший, однієї мовної (або концептуальної) системи в іншу мовну систему. Подібних «пере-описів» – безліч, і Рорті наполягає на плюралізмі таких «пере-описів». (Курсив Рорті – О.Р.) «Наше ототожнення самих себе, – продовжує він, – з нашим суспільством – із соціальним середовищем, традицією, колективною інтелектуальною спадщиною – набуває особливого сенсу, коли ми розглядаємо це співтовариство скоріше як *наше*, ніж *природне*, скоріше *утворене (shaped)*, ніж *знайдене (found)*, як одне з багатьох, створених людьми. Зрештою, говорять нам прагматисти, те, що має значення, – це наша лояльність стосовно інших людей, що тримаються разом проти сил мороку, а не надія правильно зрозуміти речі» [294, с.727].

Пізнання, незмінно підкреслював Рорті, не відбиває, але «справляється» з явищем, ніби «приспосовується» до нього, установлюючи його зв'язки з іншими явищами відповідного контексту. Інтерпретування має на меті згадане вище «отримання користі», уміння «упоратися» з подією, тримати ситуацію під контролем. Якщо теорія (згідно з Рорті – якийсь словник термінів) служить задовільно, то вона істинна. (Курсив мій – О.Р.) «Спосіб, яким речі позначаються й використовуються, більш важливий, ніж володіння істиною», пише Рорті, підкреслюючи, що «...обґрунтування знання не є питання про особливе відношення між ідеями (або словами) і об'єктами, але *справа... соціальної практики*» [293, с.170] (див. також [300]). У контексті «аналітичного

неопрагматизму» Рорті позитивний характер мають такі описи дійсності, які гранично корисні в рамках тієї або іншої особливої ситуації: мова тим самим виступає як базове знаряддя ефективної дії індивіда в навколишньому світі.

Рорті не раз вказував на те, що будь-яке знання виражене в мові, а істина – це характеристика, що відноситься винятково до висловлень, текстів, а не до світу. Мова, тексти не пов'язані з реальним світом так, як це бачиться прихильникам концепції репрезентації. Дійсність, вважав він, не «говорить», говорять тільки люди, причому мовою, створеною ними ж. І істина – це властивість текстів, яка проявляється при порівнянні одних текстів з іншими [263]. Також нагадаємо, що Рорті не раз підкреслював: істина не відкривається, а створюється в процесі говоріння і написання (не випадково він так і назвав одну зі своїх статей – «Релятивізм: знайдене і зроблене» [202]). Звідси випливає висновок, що людство в цілому (і вчені, зокрема) повинні відмовитися від домагань на всевідання й визнати **відносність** будь-яких знайдених істин, раніше відкритих у філософії, науці, мистецтві і т.д. Будь-яка істина може й повинна бути піддана сумніву і деконструкції. Зазначимо, що останнє поняття пізніше увійде в категоріальний апарат постмодернізму.

Таким чином, Рорті радикально критикує традиційне для епістемології (від Локка до Канта) чітке розрізнення суб'єкта і об'єкта, а також розуміння істини як відображення думкою відповідної речі або відображення судженням відповідного стану справ. У цьому плані він виступає як супротивник традиції **фундаменталізму** в епістемології (і філософії взагалі), згідно з яким «знання можна виправдати, апелюючи до якихось підстав поза лінгвістичним каркасом, у якому воно виражене» [257, с.15]. Взагалі, під фундаменталізмом у сучасній західній філософії звичайно мають на увазі характерне ще для колишньої філософії переконання в тому, що всі духовні (у тому числі й теоретичні) філософські явища повинні мати якісь стійкі підстави, «перші початки». Тому що ще Аристотель визначав метафізику, або «першу філософію», саме як «науку про перші начала буття й пізнання». З погляду багатьох сучасних західних філософів ніяких таких підстав, або «перших начал», не існує, а філософія в цьому сенсі є антифундаменталістською. Вважається, що Д.Дьюї зробив великий вклад у

руйнування фундаменталістського забобону [288], тому що для нього, як, зокрема, і для У.Джеймса, основним поняттям філософії є поняття **досвіду**, а не якої-небудь первинної й незмінної субстанції. Тим самим, це поняття, ця категорія знову з'являється в нас, так би мовити, «на видному місці». При цьому досвід містить у собі все, що може стати предметом нашої свідомості й тієї або іншої нашої дії. Говорити ж про якусь підставу досвіду – майже безглуздо.

Рорті критикує також традиційне (класичне, аристотелевське) розуміння істини як відповідності знання відображуваній ним дійсності. «Ми повинні відкинути поняття відповідності для пропозицій, так само як і для думок, і розглядати пропозиції як зв'язані, скоріше, з іншими пропозиціями, ніж зі світом. Ми повинні розглядати термін „відповідає тому, якими є речі» як автоматичний комплімент успішному нормальному дискурсу, а не як відношення, яке повинне вивчатися й підніматися на п'єдестал по ходу всього іншого дискурсу» [204, с.275]. У цьому плані, «істинною», вважає Рорті, можна назвати лише ту теорію, яка допомагає нам «управлятися з оточенням»; істина – це те, що є, «говорячи словами Джеймса, тим, “у що краще вірити”, але не “точною репрезентацією реальності”» [204, с.8], тобто замість об'єктивної істинності стверджується віра-переконаність (можливо, і з великою часткою суб'єктивізму). Тут також можна углядіти підґрунтя для плюралізму.

Тим самим, пропоноване американським філософом трактування істини враховує **корисність** віддавати перевагу ідеї істини, істини як відповідності ефективному контексту, і тому це трактування носить **прагматистський** характер. Однак, при цьому відповідність Рорті трактує не як адекватність якомусь фрагменту дійсності як він існує «сам по собі», а як відповідність **контексту**, як «вписаність» у цей контекст. Якщо ідея контекстуально доречна й «працездатна» – вона істинна. Він відмовляє в можливості існування якогось єдиного і єдино істинного контексту.

Тут можна углядіти подібність до трактування істини Пірсом і Джеймсом, коли в п.2.2.4. ми обговорювали передумови когерентної концепції істини, яка в останні десятиліття стає все більш популярною в епістемології. Тут також слід вказати на відхід від традиційної епістемології, що базувалась на ідеї

репрезентації і кореспондентній концепції істини. Відхід цей був досить переконливо продемонстрований У. Куайном, про що йшла мова в попередньому параграфі. У цьому плані один із сучасних авторів, описуючи проблематику, характерну для другої половини ХХ сторіччя, вказує на такі найбільш значущі проблеми, як: «просторово-часову фрагментарність, контекстуальність, випадковість, іронічність» [222, с.3].

Зазначимо, що передумови такої позиції стосовно істини існували вже в ранньому прагматизмі. У цьому плані Рорті, співвідносячи позицію Джеймса про істину з такими його сучасниками, як Дж.Ст.Міллер, О.Бен, Дж.Ройс, дуже влучно писав, що «вони (ці тільки що згадані сучасники – О.Р.) спровокували радикальну критику «істини як відповідності» і «знання як точності репрезентацій» [204, с.122].

Відкидаючи кореспондентну концепцію істини як «реалістичну догму», Рорті й пропонує замінити цю, що нібито вичерпала себе, епістемологічну доктрину, концепцією «погодженості» (когерентності), як відповідності твердження певному контексту, принципам і вимогам тієї або іншої «мовної гри», що діє в тому або іншому конкретно-історичному співтоваристві індивідів. Оскільки подібних «визначених контекстів» (і далі –«мовних ігор»), в принципі, існує безліч і так як цілком можливий пріоритет цієї множинності, то припустимо і існування передумов плюралізму в такій гносеологічній ситуації.

Поняття «мовної гри», як відомо, було введено «пізнім» Л.Вітгенштайном, щоб по-новому репрезентувати мову. У своїх «Філософських дослідженнях» (на відміну від «Логіко-філософського трактату») мова представляється не як проекція фактів, а речення не завжди або істинне, або хибне; він здійснює поворот вбік **прагматики**, тобто вбік слухача і реальної мовної ситуації. Ще раніше діяльність у сфері мови («мовна поведінка») порівнювали з грою в шахи (Ф. де Соссюр). Однак, «ігровий» аспект мови в трактуванні Вітгенштайна – це не те, що роблять люди, коли прагнуть розважитися. Він вважав всю мову в цілому сукупністю мовних ігор. От що він писав з цього приводу: «Скільки ж існує типів речення? Скажімо, твердження, питання, поведінка? – Є незліченна безліч таких типів – нескінченно різноманітні види вживання всього того, що ми називаємо "знаками", "словами", "реченнями". І ця множинність не являє собою щось стійке,

навпаки, виникають нові типи мов, або, можна сказати, нові мовні ігри, а старі застарівають і забуваються... Термін “мовна гра” покликаний підкреслити, що говорити мовою – компонент діяльності, або форма життя» [31, с.90].

Рорті відзначає, що, якщо говорити про мовну поведінку людини, про дискурс, то можна сказати, що думка завжди «ситуативна» у специфічному контексті. Таким чином, він повною мірою є контекстуалістом [217, с.773], причому за свій контекстуалізм він «віддавав хвалу Ніцше» [203, с.115]. Про його контекстуалізм свідчить наступна цитата з «Філософії й дзеркала природи»: «Із цієї «мовно-ігрової» точки зору факт, що люди відчувають саме те, що вони вважають своїм відчуттям, має не більшу онтологічну значимість, ніж факт, що Конституція – це те, чим її вважає Верховний Суд, або ж що порушення правил у грі – це те, що таким вважає суддя. Знов-таки, слідуючи за Вітгенштайном, ми будемо розглядати інтенціональне просто підвидом функціонального, а функціональне – просто видом властивості, приписування якої залежить скоріше від знання контексту, ніж від прямого спостереження в цей момент» [204, с.25]. Узяті разом, прагматизм і контекстуалізм створюють певну своєрідність його філософським поглядам, і насамперед його трактуванню істини, яке має у нього явно контекстуальний характер. Одним з наслідків усього цього є релятивізм і плюралізм.

У цьому зв'язку доречно навести висловлення вже згаданого раніше американського філософа і логіка Н.Решера, що займався також і проблемами плюралізму. «Факт контекстуальності – об'єктивний факт. І тому, коли різні контексти закликають до різних проблемних розв'язань, ми не можемо уникнути плюралізму, не можемо запобігти різноманітності результатів, які різноманітність процесу породжує в пізнавальній царині» [291, с.12].

Значимо, що контекстуалізм Рорті, пов'язаний з ідеєю відносності, можна співвіднести з контекстуалізмом його співвітчизника У.Джеймса. Однак, у Джеймса контекстуалізм, скоріше, відноситься до його трактування **досвіду** в рамках так званого «радикального емпіризму», про що йшла мова в параграфах 2.2.1. і 2.2.4. У цих параграфах ми відзначали, що Джеймс (як тепер можна сказати й Рорті), критикуючи декартівський онтологічний дуалізм душі й тіла,

вказував, що цей дуалізм слід додавати не до особливої ментальної сутності, а до функцій «чистого досвіду», у якому «відбувається пізнання». А сам «чистий досвід», за Джеймсом, – це єдиний матеріал у світі, з якого все створене. У субстанціональному відношенні він нейтральний. В одному випадку його потік функціонує як думки, в іншому – як фізичні факти, тобто все залежить від контексту й нашого інтересу.

Контекстуальність істини особливо яскраво проявляється в соціогуманітарній сфері, де вона носить справді ситуативний («інтервальний») характер: вона виявляється істинною лише в певних масштабах простору і часу, у тій або іншій конкретній соціокультурній ситуації, у межах певних соціальних інститутів. І тому цілком доречно, на наш погляд, співвіднести обговорювану тут контекстуальність істини з її гегелівським процесуальним трактуванням як **«конкретної істини»** (і взагалі гегелівським трактуванням конкретного як об'єкта у всьому багатстві його змісту). Тому що гегелівську «конкретність» тут можна, очевидно, трактувати і як віднесеність (референтність) до конкретної ситуації, до деякого контексту. Адже ми вже відзначали, що Рорті підкреслював «ситуатизованість» думки, її вміння «упоратися» з конкретною подією.

Перехід від кореспондентної концепції істини до когерентної має у Рорті значні прагматистські передумови; більше того, часом він навіть і не розрізняв когерентну і прагматистську концепції істини. В «Філософії й дзеркалі природи» він писав про це так: «Філософи, які мають сумніви щодо традиційної епістемології, часто розглядаються як люди, які беруть під сумнів уявлення, згідно з яким з усіх несумісних конкуруючих теорій істинною може бути якнайбільше одна. Однак важко знайти кого-небудь, хто саме так ставить питання. Коли, наприклад, говорять, що когерентна або прагматистська “теорія істини” допускає можливість того, що багато несумісних теорій будуть задовольняти безлічі умов “істинності”, прихильники когерентного або прагматистського підходів відповідають, що це просто показує, що ми не повинні мати підстав для вибору серед цих кандидатів на «істину»» [204; 275].

Отже, попередній виклад переконує нас у тому, що контекстуальність істини веде до релятивізму. Як ми вже відзначали, у літературі нерідко цей термін

зміщують з «плюралізмом». Тут ми їх будемо розрізняти. Хоча «плюралізм» і «релятивізм» – багато в чому близькі за змістом поняття (наприклад, їх поєднує абсолютизація ідеї відносності як антипод ідеї абсолютності), але контексти їх використання має сенс, на наш погляд, розрізняти. «Плюралізм» частіше співвідноситься із соціокультурними й онтологічними контекстами (цей термін часто використовують, наприклад, ті, хто критикує класичну наукову раціональність), у той час як «релятивізм» – з епістемологічними і когнітивними контекстами. У першому розділі ми вже приводили досить містке, на наш погляд, визначення епістемологічного релятивізму О.А.Мамчур; вона визначала цю концепцію через заперечення існування єдино вірної теорії із сукупності теорій щодо того самого об'єкта [136, с.14]. При цьому вона вказує на необхідність важливого розрізнення – **релятивізму** як епістемологічної концепції, з одного боку, і властивості **релятивності знання**, – з іншого. Релятивність знання, як пише Мамчур, – «це відносність наших знань щодо певного типу парадигми або культури, до того або іншого типу раціональності, у рамках яких це знання виникає й функціонує» [137, с.76].

Зазначимо, що до релятивізму нерідко веде й так званий епістемологічний біхевіоризм (про останній ішла мова в попередньому параграфі), згідно з яким основні параметри знання детермінуються поведінкою (зокрема, мовною) суб'єкта. А оскільки опис цієї поведінки (у тому числі і мовної, або, як пише Рорті, «дослідження певних способів взаємодії людських істот» [204; 134]) суттєво залежить від контексту, визначається ситуацією, то виходить, що епістемологічний релятивізм у цьому випадку майже неминучий. Це трактування доречно співвіднести з оцінкою епістемологічного біхевіоризму, даним Бйорном Рембергом, автором статті про Рорті в Стенфордській філософській енциклопедії: «Припускаючи, що епістемічні практики різняться (або, принаймні, можуть різнитися), то не дивно, що прихильність Рорті до епістемологічного біхевіоризму повинна привести до обвинувачень у релятивізмі або суб'єктивізмі» [288].

Таким чином, контекстуалізм дійсно приводить до релятивізму і до плюралізму, тим більше якщо мати на увазі його близькість – у соціокультурному плані – до лібералізму й демократичної традиції. Така його близькість (тобто

такий «контекст») задає певні базисні цінності, і цей контекст визначає, що є прийнятним і корисним. Іншими словами, тут знову проявляється прагматизм Рорті. При цьому він вважає, що аргументи, які обґрунтовують ці цінності, мають сенс тільки усередині специфічного контексту.

Переходячи, як і Вітгенштайн, від класичної аналітичної філософії до контекстуалізму, Рорті, зрештою, приходять навіть до верховенства політичної культури над філософією [217, с.773]. Тут з плюралізмом асоціюється – якщо мова йде про ліберальне суспільство – **свобода вибору** (як рівноправність вибору, вибору без особливої регламентації), а зі свободою, у свою чергу, – асоціюється ідея **толерантності** як готовності прийняти іншу позицію серед безлічі інших рівноправних, хоча, можливо, й суттєво відмінних одна від одної позицій.

Однак, не слід абсолютизувати ідею свободи, тим більше в контексті плюралізму. «Суть справи в тому, – відзначав М.В.Попович, – щоб ідейний плюралізм у суспільстві існував поряд із основними цінностями, які забезпечували б і високий моральнісний і культурний рівень нації в цілому. Саме цього плюралізму нам не вистачає. І ми не можемо забувати, що плюралізм не означає вседозволеності. Існують заборони, які повинні діяти в будь-якому цивілізованому суспільстві» [185].

Крім сказаного, контекстуалізм (а також і плюралізм) проявляється в Рорті й у його трактуванні моралі через категорію «випадковість». Випадковість (contingency) – одна з ключових категорій доктрини Рорті. Під випадком і випадковістю маються на увазі історичність, ситуативність, просторова і тимчасова локальність усякого суспільного феномена, непередзаданість людського існування. Стабільності й цілісності досвіду тут протиставляється текстуальна множинність, мінливість і різноманітність самодостатніх «мовних ігор». Питання ж про те, наскільки можливий у цих умовах осмислений і плідний «діалог жанрів» (культурних традицій, наукових і філософських доктрин, словників і т.п.) – при відсутності яких-небудь екстралінгвістичних об'єднуючих начал, при абсолютній розрізненості й відособленості дискурсів, – залишається відкритим. У цьому плані можна погодитися з В.Рудневим, який вбачає цю випадковість моралі у випадковості мови [208, с.148-153]. Остання полягає в

словах Рорті (почасти метафоричних) про те, що «світ не говорить. Говоримо тільки ми. Світ може – оскільки ми вже запрограмували себе мовою – змусити нас дотримуватися думок. Але він не може запропонувати мову, якою нам говорити» [203, с.25]. Іншими словами, ми самі винаходимо власні «мовні ігри», у які вільні грати або кинути, як дитина іграшку, яка їй набридла. [208].

Критикуючи універсалізм Канта, його поняття естетичного, Рорті підкреслює випадковість переконань і бажань ліберального індивіда, відсутність порядку, заданого мовного алгоритму. Випадковість мови свідчить про реалізацію творчої свободи, а не про просування до істини. Загальний поворот від теорії до наративу, до літературного опису в переопису життя привів до універсального іронізму постметафізичної культури.

Загалом кажучи, Рорті надає випадковості часом більш фундаментальної значимості, розглядаючи її в дусі пірсівського тихізму. На світі все випадково, стверджує Рорті й при цьому посилається на З.Фрейда: «...усе в нашому житті є випадок, починаючи з нашого зачаття при зустрічі сперматозоїда і яйцеклітини» [203, с.50].

Своєму плюралізму і лібералізму (як і своїй когерентній, контекстуалістській концепції істини) Рорті знаходить аргументи також і у філософії науки. Посилаючись на висновки Т.Куна і П.Фейєрабенда про відсутність строгих критеріїв при переході від однієї парадигми наукових досліджень до іншої, Рорті екстраполює дане положення на історико-культурні процеси в цілому. В результаті, історія постає в нього у вигляді неупорядкованого потоку, що не має ніякої «ідеї», або непередзаної мети. Культура й історія творяться людьми, а не Богом або Світовим Розумом. Кожен культурний феномен (в першу чергу мова) є явище часу і випадку, тобто являє собою результат випадкового збігу обставин, обумовлених історико-культурною динамікою. Міркуючи про випадковість домінантного словника, Рорті пише (курсив мій – О.Р.): «Наше ототожнення самих себе з нашим суспільством – із соціальним середовищем, традицією, колективною інтелектуальною спадщиною – зросте й усталиться, якщо ми будемо розглядати це співтовариство, скоріше, як наше, ніж природне, скоріше, як *утворене, ніж знайдене, як одне з багатьох, створених*

людьми. Зрештою, кажуть нам прагматисти, те, що має значення, – це наша лояльність стосовно інших людей, що об'єдналися разом проти [сил] мороку, а не надія правильно зрозуміти речі» [297, с.166]. Телеологічна доктрина, що стверджує загальність, універсальність і кінцевість історичного процесу, дезавується ним як метафізична, хибна. Наявні концепти і епістеми, що претендують на роль більш адекватних описів (метанаративів), у цьому зв'язку, повинні бути піддані сумніву, або **іронії**, яка, як вважає Рорті, виступає надзвичайно важливим інструментом, способом пере-опису буття. Вона повинна бути спрямована як на буття, суспільство, так і на себе – іронічне відношення до себе дозволяє долати себе і сприяє саморуху і самоздійсненню. З погляду Рорті, не можна, допустити домінування глобальних наративів (описів-оповідань) – їх слід дробити на невеликі історії, що відображають різноманітність рівноправних думок і точок зору, що не допускають можливість тоталітарних ідеологій.

З таких толерантних і плюралістичних позицій Рорті розглядає і перспективи розвитку філософської думки. Така його позиція спрямована проти визнання філософії теоретичною основою і ядром сучасної культури, проти закріплення за філософією статусу фундаментальної, законодавчої дисципліни, що володіє «привілейованим доступом до реальності». З погляду Рорті, філософія не може претендувати на провідну роль у сучасній культурі, тому що її «інструментарій» (категоріальний апарат і можливості, які він надає) не більш досконалий і зручний для освітніх цілей, ніж апарат інших «жанрів» культури, таких як поезія або літературна критика.

Деканонізація філософії як загальнотеоретичної дисципліни збігається в Рорті з реабілітацією літератури, історії, етнографії й інших гуманітарних дисциплін. Згідно з Рорті, у так званій постфілософській культурі, де домінують ідеї плюралізму, розмиваються чіткі межі між науковими й ненауковими дискурсами, строгими і нестрогими формами пізнання. Майбутнє цивілізації повинне вирішуватися в рамках інтертекстуального спілкування – діалогу епох і традицій. «Розмовляючи» між собою, жанри культури (тексти, що функціонують у її дискурсивному полі) утворюють якийсь простір, беруть участь у своєрідній, невпинній змагальній «мовній грі». На місце філософії як своєрідного синтезу

гносеології, основ культури («ідеології») і «строкої науки» повинне бути поставлене, згідно з Рорті, всебічне, індиферентне до дисциплінарних і світоглядних поділів дослідження індивідуальності й соціуму. Цементує це знання лише ідея «всюдисущості мови» як всеосяжна форма людського досвіду [150, с.55], а також поняття про людину як творчу (тобто, що створює, а не відкриває істини) істоту, що реалізує себе у мові і самотвориться як своєрідний «текст». І не випадково у Рорті в цьому плані одним з головних однодумців є Ж.Деріда.

Філософські тексти, згідно з Рорті, не відрізняються від літературних текстів. Їх цікаво і повчально читати, вони розкривають нам позиції авторів, «Американська прагматистська традиція, – писав Рорті, – ставить собі в заслугу те, що вона зламала перегородки між філософією, наукою й політикою» [205, с.20]. Будь-який прогресивний мислитель, вважає Рорті, повинен сприяти знищенню границь між філософією, науками, літературою й іншими сферами людської діяльності. «Розрізнення між філософією й літературою, – говорив він в одному з інтерв'ю, – по-справжньому потребують тільки бібліотекари та чиновники від освіти. Тільки вони» [232, с.148]. Діяльність філософа, як і діяльність юриста або економіста, має практичний сенс, вона являє собою пошук реальних можливостей людського існування й шляхів ефективної взаємодії з середовищем. Філософська діяльність зводиться Рорті до культурологічних досліджень, позбавлених сучасних дисциплінарних і світоглядних обмежень, спирається вона на вже згадану ідею «всюдисущості мови». Людина реалізує себе в мові, конструюючи свій життєвий досвід як свого роду «текст».

Прагматистська філософія протиставляється Рорті класичній («систематичній»), на відміну від якої перша орієнтована не на дослідження об'єктивної реальності, а на практичне освоєння й перетворення дійсності за допомогою мовної практики. Класична, систематична філософія зайнята пошуком універсальних, позаісторичних істин і основ пізнання; вона виходить з припущення про «співмірність» альтернативних описів реальності і наполягає на принциповій можливості їх «комбінації» (конвергенції) в «кінцевому словнику» [296]. Як пише І.Д.Джохадзе, систематична філософія «визнає також існування мета-культурних

норм, моральних цінностей і імперативів, що містяться в незмінній природі “людської істоти”, і вважає своїм найважливішим завданням їх експлікацію, формально-логічне обґрунтування (парадигмальний приклад – етика Канта)» [62, с.95-96]. Прагматизм, на противагу систематичній філософії, має на меті не пасивно-споглядальне пізнання світу, а його практичне освоєння й перетворення відповідно до ситуації, потреб включеного в неї суб'єкта, і тут далеко не завжди існує один-єдиний опис і пояснення, одне-єдине розв'язання проблеми. «У душі лінгвістичної філософії й “текстуалізму”, Рорті розглядає практично-перетворювальний досвід, гіпостазований прагматистськими теоретиками, крізь призму мовної діяльності» [62, с.102].

У прагматистській філософії мова є засобом взаємодії із зовнішнім світом, а слова – своєрідними «інструментами», використовуваними для певних дій. Рорті вважав, що розв'язок будь-якої екзистенціальної проблеми можливий «переписом» знайомих речей у незнайомих, нововинайдених термінах або включенням у словник описів нових явищ. Мова не є якимось посередником між об'єктом і суб'єктом, вона не може бути адекватною або не адекватною реальності, а тільки більш-менш зручною у вжитку. При цьому Рорті виходить із загальних прагматистських методологічних принципів і критеріїв, що допускають ототожнення пізнання із практичною **діяльністю – пристосувальною**, творчо перетворювальною, текстопороджуючою. Картезіансько-локівському уявленню про мислення, що відображає зовнішній світ, він протиставляє ідею «взаємодії» із середовищем, його перетворення і облаштованості. Поняття «об'єктивної реальності» замінюється екзистенціальним поняттям «досвіду» [298, с.1]. Розділяючи з Д.Дьюї прагматистську і антирепрезентаціоністську точку зору на природу мислення, Рорті розглядав переконання й бажання (та інтенціональні стани взагалі) як характеристики дії.

Підводячи підсумок, виділимо основні, на наш погляд, особливості плюралізму Р.Рорті. Це, по-перше, – суттєво лінгвістичний характер його плюралізму, причому в контексті ідеї «всюдисущості» мови. По-друге, – тісний зв'язок з **епістемологічним релятивізмом** (у якості основи його плюралізму) і з контекстуальністю (відносністю) **істини**. Крім того, плюралістичні ідеї в

неопрагматизмі Рорті мають зв'язок з ідеями свободи і своєрідного трактування випадковості.

3.3. Постмодерністський плюралізм і його особливості

Розглядаючи в попередньому параграфі філософську позицію Р.Рорті, не випадково підкреслювалися такі її особливості, як релятивізм і плюралізм. Багато в чому саме через них (поряд з іншими особливостями) його часто зараховують до **постмодернізму**, однієї з досить впливових течій у сучасній культурі й філософії.

У цьому зв'язку може виникнути низка питань. Насамперед, якого характеру плюралізм представлений у постмодернізмі? Чи відрізняється він (і якщо так, то в чому саме?) від попередніх його форм і версій? Які сфери буття він охоплює? Чим відрізняються особливості постмодерністського плюралізму від особливостей ранніх його версій, наприклад, тієї версії, яка представлена в прагматизмі У. Джеймса? Річ у тім, що останній помітно вплинув на становлення філософських поглядів одного з провідних сучасних американських філософів Річарда Рорті, а також Джеймс вплинув (через того ж Рорті) і на філософію постмодернізму взагалі. Про це почасти вже йшла мова в попередньому параграфі. У даному ж параграфі ми саме і займемось аналізом особливостей постмодерністського плюралізму. До того ж, у самому постмодернізмі помітний і прагматистський елемент, також пов'язаний з плюралізмом.

Перш, ніж обговорювати зазначені питання, а також те, як ідеї релятивізму і плюралізму трансформувалися в постмодернізмі, розглянемо основні положення постмодернізму під кутом зору того, яке місце в ньому займають ідеї плюралізму; потім спробуємо розібратися в тому, **якого характеру плюралізм** (онтологічний, епістемологічний, культурний і т.п.) у ньому представлений.

Під час обговорення постмодернізму нерідко виникають термінологічні труднощі. Річ у тім, що у вітчизняній літературі слово «модерн» частіше вживається як назва особливого стилю в мистецтві ХХ сторіччя (наприклад, «модерн початку століття»). У західній історії мистецтва слово «модерн» також вживають у цьому сенсі. У філософських же суперечках на Заході поняття

«модерн» закріпилося як сукупне позначення історичної епохи нового й новітнього часу – з характерними для неї особливостями соціального розвитку, культури, мистецтва, філософії [146]. Слово «модерн» до цієї епохи застосовують тому, що її головною рисою вважається **безперервна модернізація**, безперервне прагнення до нового, до швидких змін – на противагу традиціоналістським епохам з їхнім відносно повільним історичним розвитком. У питанні про те, коли почалася й коли закінчилася (і чи закінчилася взагалі) епоха Модерну, немає єдності [146, с.407-423]. Як відзначав відомий дослідник постмодернізму Вольфганг Вельш, постмодерн – це не антимодерн, тому що він містить у собі модерн. Але включає він його поряд з іншими парадигмами, жодна з яких не є привілейованою і усі вони перебувають у конкуренції, що не припиняється. У цьому плюралізмі й полягає сама суть постмодернізму [29, с.130-133]. Жан-Франсуа Ліотар у своїй знаменитій книзі терміном «постмодерн» позначає «стан знання в сучасних найбільш розвинених суспільствах». Він пише далі, що це слово «з'явилося на американському континенті з-під пера соціологів і критиків. Воно позначає стан культури після трансформацій, яким піддалися правила гри в науці, літературі й мистецтві наприкінці ХІХ століття» [125, с.9]. І в цьому плані важко не погодитися з точкою зору ще одного автора: «Всі суперечки і розбіжності з приводу сутності постмодерна, всі термінологічні двозначності свідчать про те, що «постмодерне обличчя сучасності» склалось ще далеко не повною мірою» [67].

Взагалі, постмодернізм є досить широкою культурно-суспільною течією, що поширилася в різних областях культури – філософії, літературі, музиці, образотворчому мистецтві, архітектурі. Світоглядною базою постмодернізму багато в чому стало глибоке розчарування в ідеології історичного прогресу, сформульованій, головним чином, французькими просвітниками ХVІІІ ст. і заснованій на ідеї раціональної перебудови суспільства і людини.

Точно сказати, коли виник філософський постмодернізм, також нелегко. Сам термін «постмодерн», за словами А.В.Гулиги, вживав ще в 1917 році німецький філософ Р.Панвіц у роботі «Криза європейської культури» [45, с.153]. Є відомості про те, що епоха Постмодерна, згідно з А.Тойнбі, починається після 1875 р. [146,

с.408]. Підкреслимо: одне з джерел постмодернізму (як, втім, і модернізму) – гостра незадоволеність існуючими традиціями в культурі й суспільстві.

Становлення постмодернізму все-таки більшою мірою пов'язане з рефлексією не стільки над наукою, скільки над мистецтвом і літературою. І в цьому плані далеко не останню роль, на наш погляд, зіграли численні метафілософські рефлексії Р.Рорті і його прогнози про майбутню трансформацію філософії в літературу й літературознавство. Про ці прогнози вже йшла мова в попередньому параграфі. Для становлення постмодерністської проблематики велике значення мало глибоке і різнобічне осмислення ніцшеанства, марксизму, фрейдизму. Наприклад, от що писав про вплив Ніцше один із сучасних дослідників постмодернізму: «Майже століття знадобилося, щоб філософські ідеї «посмертного пророка післязавтрашнього дня» одержали нове звучання і виявилися знезацька своєчасними. Уся основна проблематика постмодерністів, так чи інакше, перетинається з головними положеннями ніцшеанської філософії» [67]. Одне з найбільш значних положень ніцшеанської філософії – ідея про «вічне повернення» – можна вважати попередницею обговорення в постмодернізмі спірної проблеми співвідношення традиції й новачії в постсучасному (постмодерному) суспільстві, що, зрештою, відкрило дорогу до тотального плюралізму. Взагалі, радикальну критику своїх попередників – також можна вважати характерною рисою постмодернізму.

Насамперед і головним чином, постмодернізм заперечує традиції духовної культури (і науки в тому числі) епохи Модерну, зокрема, класичної науки Нового часу. Якщо можна говорити про цілі постмодернізму, то однією з них є **повалення всіх абсолютів** і канонізованих традицій, до яких належать універсальні категорії, ідеали, норми й методологічні стандарти, що сформувалися раніше, в епоху Модерну. У цьому зв'язку нагадаємо вже розглянуту схожу позицію У.Джеймса відносно неприйняття ним ніяких абсолютів і спекулятивної метафізики.

Одним з таких стандартів, що скидають постмодерністи, є концепція репрезентації. У попередньому параграфі було показано, що однією з головних рис філософії Р. Рорті була саме різка критика концепції репрезентації (і в

остаточному підсумку – відмова від цієї концепції), що сформувала у свій час досить впливову гносеологічну традицію Декарта – Лоа – Канта, традицію, для опису якої Рорті використовував метафору дзеркала, причому ця традиція тісно пов'язана із класичною (кореспондентною) концепцією істини. Так само, як і Рорті, постмодерністи заперечують класичне розуміння репрезентації, що розглядалося як адекватне відображення дійсності, причому відображення об'єктів такими, якими вони є насправді.

Постмодерністи, критикуючи епоху Модерну, співвідносили її також і з позитивістською методологією, орієнтованою, зокрема, на пошуки строгих методів обґрунтування наукового знання. Дійсно, одним з найважливіших методологічних пріоритетів позитивізму була установка на строго-емпіричне обґрунтування знання. Невдачі цих пошуків (катастрофа програми унітарного обґрунтування математичного знання, а також неопозитивістської програми емпіричного обґрунтування наукового знання) багато в чому стимулювали появу у філософії постмодерністської течії та її вплив на філософію науки й філософію взагалі.

Наступний стандарт, що відкидають постмодерністи, – це вже **згадувана традиційна кореспондентна концепція істини**. Раніше (у п.3.2.) уже відзначалося, що подібної негативістської точки зору дотримувався і Р.Рорті. Слідом за цим американським філософом постмодерністи (і, особливо, його співвітчизники, такі як Ф.Джеймісон, І.Хасан, Дж.Хартман, Х.Блум, Дж.Міллер, Л.Фидлер і ін.) відкидали об'єктивність істини, як і можливість емпіричного обґрунтування істинності знання, схилившись до когерентного підходу та інструменталістськи-прагматистського трактування істини.

Повалення постмодерністами стандартів, традицій, канонів, їхня відмова від класично-метафізичних абсолютів і порожніх абстракцій, їхнє прагнення бути якнайближче до «живого життя» – все це багато в чому споріднює їх з **прагматизмом**. Ці зв'язки характерні не тільки для Р. Рорті, але й для інших американських постмодерністів.

Говорячи про зв'язок постмодернізму й прагматизму (наприклад, у плані характеру діяльності й відношення до її результатів), нагадаємо концепцію

радикального емпіризму У.Джеймса, яка обговорювалася в п.2.2.1. Це вчення про універсальний досвід, який трактується або як «потік свідомості» (причому кожен елемент цього потоку має свою значимість), або як «плюралістичний Всесвіт» у дусі Всесвіту У.Джеймса. Останній прагматисти (точніше, тепер уже неопрагматисти) трактують як стохастичний («випадковий»), незавершений Всесвіт, відкритий для спонтанних змін, флуктуацій, катастроф. Людині в такому Всесвіті відкривається безмежний простір можливостей для прояву своєї **свободи**, спрямованості до нового. Тут людина стає суб'єктом нічим не обмеженої творчості й експериментування в широкому розумінні. Передумовою радикальний емпіризм має, як ми відзначали раніше, не тільки свободу «експериментування», але й соціокультурну правомірність (разом з терпимістю, толерантністю) яких б то ні було видів магії, релігії або містичного досвіду. Кожен такий досвід, як відзначалося також, прагматизм визнає істинним у тій мірі, у якій він може суттєво впливати на людські дії, на життя людини.

Ставлення постмодерністів до істини – неоднорідне, як і сам постмодернізм. Проте, воно багато в чому близьке до поглядів на істину Р.Рорті. У своїй книзі «Випадковість, іронія, солідарність» він писав: «Світ перебуває по той бік, але опису світу – немає... Власне ж світ, позбавлений описувальної активності людей, не може бути ні істинним, ні хибним... Світ не говорить. Говоримо тільки ми. Світ може – раз ми вже запрограмували себе мовою – змусити нас дотримуватися думок. Але він не може запропонувати мову, якою нам говорити» [203, с.17]. Звідси Рорті робить висновок про неможливість універсальних підстав філософії й ефемерність «істини», що підтримується й багатьма постмодерністами. «Істина», згідно з Рорті, – це не більш ніж спроба створити мета-словник, тобто це просто варіант «мовної гри». Ця гра є творчий процес, а зовсім не якась однозначно верифікована об'єктивність, і цей процес гносеологічної «гри» триває протягом усієї історії людської культури. Трактують істину постмодерністами, таким чином, подібно до позиції Рорті, який у своїй головній роботі писав, що можна «нам вважати істину, говорячи словами Джеймса, тим, “у що краще вірити”, але не “точною репрезентацією реальності”» [204, с.8].

При цьому важливішою для постмодернізму виявляється не стільки проблема об'єктивної істини, скільки проблема умов можливості істини в тій або іншій ситуації. А це виправдовує **контекстуальність істини**, або – взагалі відмова від неї як продуктивного філософського поняття.

Несприйняття постмодернізмом кореспондентної концепції істини пов'язане з тим, що його прихильники відкидають епістемологічну значимість (цінність) **принципу об'єктивності знання** як його загальнозначимості, що, у свою чергу, пов'язане і з проблемою легітимації знання (наприклад, у розумінні Ф.Ліотара [125, с.24-29]).

Постмодернізм – слідом за герменевтикою – допускає також контекстуальність, нежорсткість, необ'єктивність у визначенні адекватності тексту репрезентованої реальності й тому, у свою чергу, виправдовує, наприклад, **переінтерпретації** текстів (у тому числі – традиційних філософських текстів), наприклад, у сенсі нових правил побудови цього тексту як «мовної гри». У цьому плані вже говорилося про такі особливості постмодернізму, як «втрата суб'єкта», гра зі стилями і сенсами, «смерть автора» і т.п. (див. нижче).

Герменевтична лінія також проглядається в постмодерністській установці (особливо характерній для Ж.Деріда) на пріоритет знаково-символічної діяльності в сфері мови, що закріпилося в тезі **«Світ є текст»**, що орієнтує також на зв'язок з постструктуралізмом, філософією лінгвістичного аналізу і гіпотезою Сепіра – Уорфа [75, с.20-21; 178, с.190-205], згідно з якою мові приділяється детермінуюча роль відносно специфіки форм духовної діяльності. От що писав із цього приводу відомий дослідник постмодернізму І.П.Ільїн: «Панмовна і пантекстуальна позиція постструктуралістів, що редукують свідомість людини до письмового тексту, а заодно й розглядають як текст (або інтертекст) літературу, культуру, суспільство й історію, обумовлювала їхню постійну критику суверенної суб'єктивності особистості й породжувала численні концепції про «смерть суб'єкта», через якого «говорить мова» (М.Фуко), «смерть автора» (Р.Барт), а в остаточному підсумку й «смерть читача» з його «текстом-свідомістю», розчиненою в загальному інтертексті культурної традиції» [75, с.21]. Все це сприяє зняттю протиріч, властивих мові «суб'єкта, що позначає». Суб'єкт, що пізнає, як центр

гносеологічної діяльності розчиняється, відкриваючи ніби «обличчя світу». В результаті реальність виступає як єдиний нескінченний «текст» (Ж.Деріда), що містить у собі метафори, алюзії, цитати, програні змісти. Для постмодернізму тут характерне відношення до світу як до об'єкта усвідомлення, результати якого фіксуються, насамперед, у письмових формах. Тому світ дійсно виступає як текст.

Самосвідомість особистості також уподібнюється «сумі текстів», що вступають у взаємодію з іншими текстами, які утворюють культуру. «Ніщо не існує поза текстом» (Ж.Деріда), тому все існує всередині тексту і визначається контекстуальними інтерпретаціями, які прояснюються в результаті специфічної критичної діяльності – діяльності «розрізнення» (Ж.Дельоз [49, с.124-131]). На цьому базується вимога множинності стилів філософствування, визнання надмірності тексту як умови поліваріативності інтерпретацій, істин і ціннісних ієрархій.

Ще одним джерелом постмодерністського плюралізму є вже згадувана концепція «смерті автора», яку розробляли, головним чином, Р.Барт і М.Фуко. Вони різко поривають із попередньою традицією, у рамках якої текст розглядався як втілення задуму автора, як вираження його індивідуальності. Ця традиція споконвічно обмежує можливості інтерпретатора тексту. Інтерпретатор змушений шукати сенс, вкладений у текст самим автором. Дана традиція, загалом кажучи, не заперечує плюралістичного тлумачення тексту. Однак, плюралізм має тут обмежений характер. Фігура автора накладає межі різноманітності інтерпретацій.

Р.Барт вбачає коріння даного підходу до інтерпретації тексту в християнському світогляді. Приписати текст автору означає, на думку Р.Барта, замкнути його, додати йому остаточний і єдиний зміст на зразок того, як релігійним текстам, що мають Автора-Бога, приписують єдиний сакральний зміст. Усуваючи автора тексту, ми одночасно заперечуємо остаточний зміст тексту і проголошуємо **багатомірний значеннєвий простір**. У цьому Р.Барт вбачає революційну діяльність, що відкидає «самого Бога і всі його іпостасі – раціональний порядок, науку й закон» [9, с.390].

Таким чином, десакралізація тексту, проголошення «смерті автора», є одночасно й твердженням плюралізму інтерпретацій. Доведена до свого логічного

кінця, десакралізація перетворюється у постмодерністів у заперечення впорядкувального начала не тільки в тексті, але й далеко за його межами, у світі в цілому. Десакралізація тексту є лише відголосом десакралізацій світу. З позиції постмодерністів Бог, як впорядкувальний принцип, що панує над одиничними речами, повинен бути відкинутий. Таким чином, такий атеїзм звільняє одиничне від усіх законів, що стоять над ним. Іншими словами, цей своєрідний постмодерністський атеїзм є умовою можливості плюралізму. Тут мова йде про ніцшеанську, антихристиянську тенденцію, що саме й прослідковується в роботах таких філософів-постмодерністів, як Р.Барт і М.Фуко.

Серед ознак постмодерністського підходу багато авторів вказують на **децентрацію**. Її розуміють як відсутність центру, ядра, виділеної ознаки, орієнтира, авторитету, традиції, децентрація цілком може розглядатися як квінтесенція постмодерністського світогляду, як концентроване вираження принципової плюралістичної установки. З позиції децентрації можна критикувати будь-яке об'єднуюче загальненачало, чи то є субстанцією або автором тексту. Усунення подібного центру є необхідною умовою існування плюралістичного світу.

Як ми вже відзначали, у надрах постмодерністського світогляду ідея плюралізму доводиться мовби до своєї логічної межі. Плюралізм стає не тільки ключовим терміном, але й принципом тлумачення самого світу і його пізнання. Принцип плюралізму поширюється й на саму людину, яка перестає бути неподільним, автономним атомом. Так, один із авторів (М.Шестакова) пише з цього приводу: «в якості позитивної альтернативи тоталітаризму і догматизму принцип плюралізму є базовою установкою демократичної ідеології, в рамках якої він виконує функцію забезпечення демократичних свобод» [248, с.3-4].

У постмодернізмі до радикального плюралізму веде не тільки прагматистськи і лінгвістично орієнтований контекстуалізм, але й ідея **симулякрів**. Постмодернізм виступає проти ідеї відображення-репрезентації: місце, яке посідає в концепції Платона парою «ідея – копія», звільняється для іншого новотвору – симулякру. Це поняття, що сформувалося в постмодернізмі в процесі аналізу мистецтва, зазвичай розглядають (наприклад, Ж.Бодрійяр), як таку,

що виражає певний етап еволюції художнього образу. Симулякр розглядають як четвертий етап цієї еволюції.

На першому етапі художній образ був своєрідним дзеркалом, що відображає реальність. Це – епоха реалізму в мистецтві. На другому етапі відбувається певне «перекручення» реальності. На третьому етапі образ маскує відсутність реальності, створюючи замість неї свого роду фантоми типу «Потьомкінських сіл», соціалістичного змагання й т.п. І, нарешті, на четвертому етапі ми маємо справу з копіями без оригіналів; це і є симулякри. Ілюстрацією тут може слугувати відома картина Енді Уорхола «Персики», на якій замість зазначених фруктів зображені консервні банки з-під персиків. Тим самим, в описаній еволюції проглядається тенденція, коли образ стає все більш, а справжня реальність усе менш важливою, тобто образ немов би «з'їдає» реальність.

Поняття симулякру характерне для більшості версій постмодерністської філософії. Його можна розглядати як специфічне вираження принципу плюралізму в контексті протистояння сучасної, постмодерністської, і традиційної, зокрема платонівської, філософії, що визнає позитивний статус загального, універсального. На це протистояння вказував, зокрема, і Р.Рорті.

Будучи однією з найпоказовіших постмодерністських категорій, симулякр не має чіткого визначення. Незважаючи на різні трактування цього терміну, він, як правило, позначає ілюзорний образ (однак, без звичного нам оригіналу або прототипу), маску, симулювання, тобто демонстрацію того, що не має справжньої реальності. Дійсність при цьому з'являється неясною, розмитою і невизначеною. Одна з головних рис симулякру полягає в тому, що він не є перекрученою копією реальності; у нього просто відсутній оригінал-прототип у вигляді справді реального об'єкта. Симулякр сам вважається для постмодерніста єдиною реальністю. «Симулякр, – писав Ж.Дельоз, – це система, у якій різне співвідноситься з різним за допомогою самої відмінності» [49, с.334].

Відмінність між видимістю і справжньою реальністю знімається в постмодернізмі за рахунок відмови від традиційної ідеї репрезентації (про що йшла мова вище), розподілом на оригінали і копії, за рахунок ніби «перекидання платонізму догори ногами», що, на думку Ж.Дельоза, «... пов'язане з піднесенням

симулякра і ствердженням його у своїх правах серед копій і зображень. Проблема більше не пов'язана із проведенням межі як між сутністю й видимістю, так і між оригіналом і копією. Це розрізнення повністю діє усередині світу репрезентації» [51, с.235]. Замість оригіналів і копій є симулякри, тобто образи, що втратили подобу, стосовно яких уже незастосовне традиційне поняття відповідності або істинності. А їхнє значення і значимість визначається через відмінність в області самих симулякрів.

Своєрідність трактування симулякрів вказує ще на один канал зв'язку постмодернізму із **прагматизмом**, який, у свою чергу, незмінно підкреслював кореляцію знання із практичною діяльністю. «Під симулякром, – писав Ж.Дельоз, – ми повинні мати на увазі не просту імітацію, а, скоріше, дію, в силу якої сама ідея зразка або особливої позиції спростовується, відкидається. Симулякр – інстанція, що включає в себе відмінність як (щонайменше) відмінність двох розбіжних рядів, якими він грає, усуваючи будь-яка подібність, щоб з цього моменту не можна було вказати на існування оригіналу або копії» [49, с.93]. Ж. Дельоз характеризує дійсність як світ симулякрів, у якому «усі тотожності тільки симульовані, виникаючи як оптичний «ефект» більш глибокої гри – гри відмінності й повторення» [49, с.9]. Відповідно до цієї логіки, за відмінністю не ховається тотожність, а за різноманіттям – єдність. Буття є для Дельоза винятково у вигляді відмінності й різноманіття. Звідси впливає заперечення всього, що традиційно характеризувалося в категоріях загального й необхідного. Таким чином, усі загальнозначущі нормативи й цінності, Бог, мораль і сам суб'єкт виявляються фантомами. Справжнім буттям є лише симулякри.

Використовуючи поняття симулякра, Дельоз розшифровує завдання повалення платонізму, на чому наполягав як Р.Рорті (у своїй критиці істини й концепції репрезентації), так і більшість постмодерністів: «Скинути платонізм – значить змусити симулякри піднятися до поверхні й затвердити свої права серед ікон і копій... Симулякр – копія, що зовсім не деградувала. У ньому приховується позитивна сила, що заперечує як оригінал і копію, так і модель і репродукцію» [50, с.341]. Тому не випадково багато постмодерністів, які продовжують використовувати поняття істини, співвідносять симулякри з істиною, але

тлумачать останню досить своєрідно, поза традиційною ідеєю репрезентації. Так, Ж.Бодрійяр прямо про це пише (хоча й досить парадоксально) у своїй книзі «Симулякри і симуляція»: «Симулякр – це зовсім не те, що приховує собою істину, – це істина, що приховує, що її немає. Симулякр є істина...» [18, с.9]. І тому постмодерністам цілком природно використовувати симулякри для опису діяльності не стільки в науці, скільки в мистецтві. Наприклад, розум художника, за їхнім переконанням, не зобов'язаний бути вірним істині цього світу і дотримуватися історичної істини. Що ж стосується пізнання, те цей процес постмодерністи частіше трактують як своєрідну, свідомо приречену на невдачу, вічну «гонитву» за істиною як ілюзією або симулякром. Один з авторів відзначає в цьому плані, що сучасний стан культури характеризується «існуванням у світі подоб без зразків, копій без оригіналів, ознак без означень. Людина епохи Постмодерну знову сидить у платоновій печері й дивиться на «тіні тіней», але в цьому випадку ці тіні відкидає вона сама, а процес їхнього споглядання їй, схоже, подобається» [69]. І при цьому, слідуючи постмодерністському децентризму і деієрархізації, згадані вище специфічні подоби, копії й означаючі, а також «тіні тіней» – усе це і є симулякри.

Тим самим, трактування реальності і істини як у лінгвістичному плані, так і за допомогою симулякрів, веде до **плюралізму**, значимість якого, однак, виявляється засадничою для світосприймання постмодерністів. У такому світосприйманні ідеї плюралізму знайшли статус **принципу** (принципу плюралізму).

Зазначимо, що, так би мовити, «лінгвістична складова» джерел постмодернізму пов'язана з постструктуралізмом, який підготував руйнування загального й абсолютизацію всього випадкового й одиничного. На це звернув увагу російський дослідник постмодернізму І.П.Ільїн: «Постструктуралісти розглядають концепцію «універсалізму», тобто будь-яку пояснювальну схему або узагальнюючу теорію, що претендує на логічне обґрунтування закономірностей світу дійсності, як «маску догматизму»» [75, с.13]. Звідси стає зрозумілим тяжіння постструктуралістів і генетично пов'язаних з ними постмодерністів до всього випадкового, фрагментарного, нестабільного. З одного боку, заперечення загальної

ідеї, принципу, зразка, моделі є антидогматичною установкою, з іншого – подібне заперечення означає відсутність принципу добору, «всеїдність», негативні наслідки якої очевидні. Якщо не можна вказати принцип добору, то неможливо зробити вибір, що, в остаточному підсумку, веде до пасивного стану розуму, і навіть може призвести до паралічу дії. У результаті постмодерністського руйнування «догматики» платонізму світ перетворюється в безцільне і безсистемне «вічне повернення» симулякрів: «Вічне повернення не припускає Того ж самого й Подібного... Вічне повернення – це унікальний фантазм усіх симулякрів... Це влада – влада затверджувати дивергенцію і децентрацію...» [50, с.345]. Поряд з постструктуралізмом, попередником постмодернізму є також і **деконструкція** як філософський метод. «Постструктуралізм у цілому, – писав І.П. Ільїн, – можна визначити як загальнометодологічну основу, на базі якої деконструктивісти і постмодерністи вишиковували свої концепції, що відрізняються фактично лише зміною дослідницьких пріоритетів, іншими ідейно-естетичними орієнтаціями й більш практичним характером аналізу, націленого, насамперед, на вивчення літератури» [75, с.21].

Тим самим, постструктуралізм і деконструкція близькі основним установкам постмодернізму; вони «звели історію до філософії, а філософію до поетики» [209]. Головний об'єкт постмодернізму – Текст (з великої букви). Відмінність між постмодернізмом і постструктуралізмом полягає, у першу чергу, у тому, що якщо постструктуралізм у своїх вихідних формах обмежувався сферою філолофсько-літературознавчих інтересів, то постмодернізм уже в 1980-і роки став претендувати на вираження загальної теоретичної надбудови сучасного мистецтва, філософії, науки, політики, економіки, моди. Другою відмінністю постмодернізму від попередників став загальний, тотальний плюралізм [209].

«Ситуація постмодерна» у філософії й культурі в основному збігається з початком переходу ряду західних країн до **постіндустріального (інформаційного)** суспільства [125], до принципово нової стадії суспільного розвитку, що йде за індустріальним суспільством. Визначними рисами суспільства на цій стадії називають: масове поширення творчої, інтелектуальної праці; якісно зрослий обсяг і значення наукового знання й інформації; розвиток

засобів комунікації; переважання в структурі економіки сфери послуг, науки, освіти, культури над промисловістю й сільським господарством. Постіндустріальне суспільство починає розглядатися як якісно новий шабель розвитку не тільки Заходу, але й усього людства [11, с.64-163]. Можна погодитися з В.А.Ємеліним, російським дослідником епохи Постмодерна, який писав, що «теорію постіндустріального суспільства вірніше буде вважати однією з соціологічних доктрин, що виражають постмодерністський світогляд. Але значення цієї теорії для осмислення сутності постмодерну досить велике, тому що вона дає ключ до розуміння науково-технічної основи постмодерної культури» [66].

Говорячи про соціокультурну динаміку в постмодерністському контексті, відзначимо своєрідність їхнього (постмодерністів) трактування культурних змін. Їхній аналіз проводиться зазвичай на прикладі духовних областей культурної активності, нерідко – художньої практики, мистецтва. Для постмодернізму динаміка культури – це не зростання, не розвиток, не цілеспрямоване поширення, а принципово інший тип руху, який вони позначили терміном, узятим з ботаніки, – «ризом» (безладне поширення, «рух бажання», позбавлене напрямку і регулярності).

Вже відзначалося раніше, що однією з головних ідейних установок постмодернізму була радикальна і нігілістична критика, всеосяжна **іронія**, у тому числі й у соціокультурному плані. (Можна порівняти в цьому плані обговорення феномена іронії, проведене Р.Рорті у своїй книзі «Випадковість, іронія й солідарність», про що йшла мова в попередньому параграфі). Із цим пов'язана й та обставина, що постмодерністи принципово не претендують на створення філософської універсальної теорії (і в цьому постмодернізм близький також і до прагматизму), приділяючи пильну увагу не проясненню Загального, а опису гри частковостями. Це пов'язане з різкою критикою дискурсу Загального (у тому числі загальнолюдських цінностей), з осмисленням ситуації «кінця віків», для якої характерний сумнів у непорушності світу і культури, переконаність у тому, що те, з чим має справу людина, по суті – ілюзія, а вибір, який вона робить, можливий лише як перевага поганого перед ще гіршим. Звідси – настільки властиві постмодернізму

песимізм, «втрата суб'єкта», гра зі стилями й змістами попередніх епох (для постмодерніста не буде нічого нового, залишається лише тасувати старе), стирання будь-яких меж між визначеностями, структурами, інститутами, формами, жанрами мистецтва. Не випадково ж одна з перших резонансних постмодерністських статей Л.Фідлера 1969 р. називалася «Перетинайте межі, засипайте рови». Іншими словами, постмодерністі проголошують **антидемаркаціонізм** у культурі (та й взагалі в сфері знання), повне розмивання границь культурних форм, специфіки жанрів у ній, а також дисциплінарну специфіку знання. «Проти чого обернений постмодерн, – писав В.Вельш, видний західний теоретик постмодернізму, – так це проти всіх тих відмітних рис і позицій, які принципово протистоять такому плюралізму. Постмодернізм прощається з усіма формами монізму, уніфікації й тоталітаризації, з обов'язковими утопіями й багатьма прихованими формами деспотизму – і замість цього переходить до ідеї множинності й різноманітності, різноманіття й конкуренції парадигм, до співіснування різнорідного, гетерогенного» [цит. за: 146, с.418].

Крім того, стираючи межу між типами знання, рівнями свідомості й усвідомлення, постмодернізм уводить вимогу врахування нескінченних метаморфоз того, що «вивчається» у різних контекстуальних трансформаціях. Апофеоз плюралізму на противагу культу однозначності реалізується у втраті значущості будь-якої критеріальної діяльності, будь-якого розрізнення знання й незнання, культури й не-культури. Об'єктивність змінюється суб'єктивністю, унікальність – нескінченною відтворюваністю, що кладе край класичній культурі, можливості істинної творчості як створення дійсно нового; постмодернізм наполягає на розумінні творчості як «відкриття відкритого», як нескінченного цитування, компіляційної, колажної діяльності, гри з давно створеним, що веде до апології іронічності. По суті, дискредитується проблема новизни. (Курсив В.Діанової – О.Р.) «Постмодерн означає не новизну, а *плюралізм*, – пише один з сучасних дослідників постмодернізму. – І цей плюралізм має свої античні, середньовічні, новочасні й інші праформи. Новим є лише те, що він тепер став домінуючим – і це відрізняє постмодерн від модерну ХХ ст., де плюралізм був обов'язковим тільки в деяких галузях, у той час як тепер він є загальним; а також

те, що постмодерністський плюралізм радикальніший за будь-який попередній. Він радикальний настільки, що повинен, на думку його прихильників, стати основним законом» [63, с.239]. Для постмодернізму характерне відчуття вичерпаності самої історії, «приреченості» усіх сенсів, ідей і цінностей. Філософи постмодернізму (М.Фуко, Ж.Деріда) стверджують, що обіцяне просвітителями XVIII ст. здійснення суспільної утопії обернулося в XX столітті кошмарами революцій і тоталітаризму тому, що орієнтувало людство й особистість на непорушну ієрархію цінностей, на якийсь духовний центр, моральний абсолют. Філософія постмодернізму виходить з установки, що саме орієнтація на абсолют постійно відтворює тоталітарні структури й тоталітарну свідомість. Альтернативою йому, як вважаю постмодерністи, може бути тільки плюралізм.

Плюралізм у постмодернізмі (як, втім, і у Р.Рорті) тісно пов'язаний з категорією **свободи**. Тут свобода трактується зазвичай як рівноправність вибору, вибору без особливої регламентації, а плюралізм – як світоглядна концепція, що виходить з множинності основ буття світу, з рівного права на існування різних непорівнянних цінностей, культур, політичних переконань, приватних думок, з різноманіття форм суспільного самовираження людей. Реалізацією ідей плюралізму в соціальному плані прихильники постмодернізму (як, втім, і Рорті) вважають сучасну західну демократію. Однак, в останньої є критики. Наприклад, серед західних інтелектуалів існує інша позиція відносно свободи: «Такі концепції, як моральна відповідальність і індивідуальна свобода, – також ілюзії, нав'язані західною буржуазною культурою. Фуко пішов далі, стверджуючи, що “саме поняття свободи – винахід правлячих класів”. Демократія дресує своїх громадян, роблячи їх поліцією для самих себе. Люди, що наївно вірять у свободу, насправді більш ефективно керовані, ніж ті, що живуть при тоталітарних режимах» [28, с.76].

Проте, постмодерністи своєю творчістю яскраво виразили культурну релятивізацію своєї епохи, виявили підвищену увагу до різноманіття в сучасному світі соціокультурних форм, їх плюралізм і толерантне до них ставлення. От що пишуть дослідники епохи Постмодерну про тенденції жанрової релятивізації в мистецтві: «На перший план висувуються методологічні принципи плюралізму і релятивізації естетичного знання, що знаходять своє втілення в деяких естетичних

інноваціях – художньому шизоаналізі, концепціях ризоматики, картографії, піротехніці й полілогу мистецтва» [97, с.191-192]. Тим самим, виправдовується популярна в другій половині ХХ ст. ідея **мультикультуралізму**. Ця ідея відображає специфіку постмодерністської ситуації в культурі останньої чверті ХХ століття. В.Вельш писав з цього приводу: «Радикальний плюралізм і неминуча гетерогенність, різнорідність різних парадигм - те, що сповідує культурний постмодернізм, – є принцип постмодерного суспільства в цілому, оскільки воно характеризується множинністю конфлікуючих і непоєднаних критеріїв» [29, с.124]. Зазначимо, що постмодерністська ситуація в культурі впливає й на зміст концепції гуманізму. «Можливо, – пише Н.Б.Маньковська, відома сучасна дослідниця постмодернізму, – найбільш істотною філософською відмінністю постмодернізму є перехід з позицій класичного антропоцентристського гуманізму на платформу сучасного універсального гуманізму, чий екологічний вимір обіймає все живе – людство, природу, космос, Всесвіт. У комбінації з відмовою від європо- і етноцентризму, переносом інтересу на проблематику, специфічну для естетики країн Сходу, Полінезії й Океанії, почасти Африки і Латинської Америки, такий підхід свідчить про плідність антиєрархічних ідей культурного релятивізму, що стверджують різноманіття, самобутність і рівноцінність усіх граней творчого потенціалу людства. Тема релігійного, культурного, екологічного екуменізму сполучена з некласичною постановкою проблеми гуманізму, моральності, свободи. Ознаки становлення нової філософської антропології сполучені з пошуками виходу із кризи цінностей і легітимності» [138, с.218].

Крім того, вкажемо ще на одну особливість постмодерністської ситуації в сучасній культурі, також пов'язану з релятивізмом і плюралізмом. Маються на увазі допустимість співіснування в такій культурі наукового і позанаукового знання, а також спроби перенести цю допустимість в саму науку, наукову діяльність, ніби формулюючи «оновлений» **принцип доповняльності**, який міг би – згідно із прихильниками такої позиції – стимулювати наукову діяльність. Тут проглядається деяка аналогія з відомим принципом доповняльності Н. Бора, який знаменитий датський фізик сформулював, щоб адекватно представити парадоксальність і суперечливість природи об'єктів мікросвіту.

У всьому цьому постмодернізм вбачає, зокрема, наявність якісної своєрідності пізнавальних ситуацій у сучасній науці. Іншими словами, тут проявляється така важлива особливість постмодерністської ситуації, як вже згадуваний раніше антидемаркаціонізм. Така постмодерністська толерантність, що доходить у своїх крайніх формах до так званого «принципу терпимості» – наприклад, у трактуванні «anything goes» (все припустиме, все проходить) П.Фейєрабенда – веде не тільки до припустимості співіснування наукового й позанаукового знання. У культурологічному плані це також веде й до орієнтації на масову культуру на догоду споживачеві. У цьому плані, якщо для якоїсь форми є споживач, то вона має право на існування в культурі, що можна витлумачити в дусі прагматизму.

У контексті фейєрабендівського «anything goes» досить цікаво виглядає оцінка цієї анархістської методологічної установки, яка дана вже згадуваним відомим філософом науки І.Лакатосом. Лакатос пов'язує цю установку зі скептичним фолібілізмом, при цьому вважаючи його небезпечним для методології науки [114, с.45-46]. Постмодернізм виражає досить критичне, часом навіть нігілістичне, відношення до класичних ідеалів науки, до стійкості, парадигмальної значимості норм наукового пізнання, прийнятих даним науковим співтовариством. Одним з негативних наслідків такого радикального критицизму постмодерністів виступає згадуваний «принцип терпимості», що веде до релятивізму й еkleктики, до «розмитості» описів або пояснень, що може негативно позначитися на розвитку науки, і, насамперед, природознавства. Тут постмодернізм демонструє своєрідну іронію (або навіть відмову, якщо мати на увазі радикальний постмодернізм) стосовно традицій, аж до допущення в науковому пізнанні нерационального або ірраціонального [197; 202, с.23-36]. У цьому зв'язку, наприклад, усе частіше виникають сумніви стосовно наукового статусу деяких дисциплін, що давно звично вважалися природничо-науковими дисциплінами (наприклад, психології).

Можна припустити, що інтерес постмодернізму до «розмитих», контекстуальних істин пов'язаний, по-перше, з підвищенням «питомої ваги» і позитивної значимості теоретичного (у тому числі високоабстрактних теоретичних систем) у науці й культурі й, по-друге, – з неоднозначністю, що все

частіше зустрічається в науковому пізнанні, результатів при вирішенні наукових проблем, що помітно ускладнюються, за допомогою теоретичних моделей (наприклад, проблема **селекції** моделей у комп'ютерному експерименті [254, с.45-96]. Хоча збірка присвячена конкретним питанням ЕОМ-технологій, тим не менше вона містить розділ, що має значний методологічний зміст).

Якщо говорити про плюралізм у сфері науки, то на сучасному етапі її розвитку дійсно доречно зв'язувати цей плюралізм із ростом «питомої ваги» теоретичного компонента в сучасній науці (її «політеоретизм»), у її методології й культурі. Як приклад рефлексій над цими процесами, можна відзначити пантеоретизм К.Попера, У.Куайна й ідеї проліферації П.Фейерабенда, тому що їх відповідна інтерпретація (або, скоріше, переінтерпретація) може виявитися цілком сумісною з плюралізмом. Нерідко описана вище ситуація подається як уже згадувана ідея (або навіть принцип) «доповняльності». Тут під додатковістю мається на увазі необов'язкова комбінація двох радикально протилежних описів. Аргументом на користь прийняття такої версії принципу доповняльності могла би послужити теза про співіснування, принаймні, двох стилів мислення, або співіснування, принаймні, двох суттєво різних картин світу [184, с.126-136; 225, с.110-113], або відомий нейрофізіологічний факт – міжпівкульна функціональна асиметрія людського мозку [65, с.125-136]. Крім того, постмодернізмові властивий також і антисцієнтизм, який виріс, головним чином, на ґрунті різкої критики канонів і принципів науки Нового часу (критика механіцизму, класичної раціональності й класичного, лапласівського детермінізму), а також критики позитивізму. Тому що позитивістський пріоритет суворого емпіричного обґрунтування знання постмодерністи прийняти не могли із причин, позначених раніше. Однак, постмодерністський критицизм у дійсності буває занадто радикальним і не завжди враховує справжні реалії і новації науки, що розвивається.

Однією з антисцієнтистських рис постмодернізму є негативне ставлення до ідеї **прогресу** й навіть до необхідності включення ознаки росту знання як сутнісної характеристики науки. Воно, можливо, є результатом негативних наслідків тотального релятивізму, а також наслідком радикальності скептицизму

стосовно деяких когнітивних інновацій і до поняття новизни взагалі. Зіграла тут свою роль також іронія постмодернізму стосовно традицій. Очевидно, на таке ставлення могла вплинути й дискредитація в суспільній свідомості марксистської ідеї суспільного прогресу.

Як раніше тут відзначалося, нове постмодернізм тепер тлумачить просто як перетасування старого, як іншу комбінацію колишніх досягнень. Тут проявляється одна з головних установок постмодернізму – принцип іронії до будь-яких традицій, канонів, абсолютів. Однак, ще до постмодернізму процес послідовної деабсолютизації (а також поширення в науці ідеї відносності, про що йшла мова в п.2.1.2.) почався в математиці й природознавстві, з появою неевклідових геометрій і спеціальної теорії відносності. І цей процес досяг апогею тоді, коли була усвідомлена неможливість абсолютного обґрунтування математики (відомі доведені теореми К.Геделя і також суворо обґрунтований провал програми Д.Гільберта повної формалізації математики).

Постмодерністський антисцієнтизм нерідко набуває радикальних форм. Раціоналістському оптимізму епохи Модерну протиставляється не стільки скептицизм, скільки песимізм; піддається анафемі злочинне, як вони вважають, марнотратство і егоїзм сучасної цивілізації. Все більш поширюється (особливо це було до кінця ХХ століття і тисячоліття) так звана «ідеологія кінців», що демонструє скепсис відносно новацій, проголошуючи тезу: «Все вже було».

Проте, постмодерністський антисцієнтизм навряд чи варто приймати буквально й беззастережно. І тут знову можна солідаризуватися з думкою вже згаданого В.А.Ємеліна, який писав: «Якщо постмодернізм відкидає глобальні проекти перебудови світу засобами розуму або метаоповіді, тоталізуючі соціальну реальність, то це ще не означає, що він виступає взагалі проти розвитку наукових технологій. Та й чи можливо говорити про сучасне суспільство, розглядаючи його поза технологічним контекстом?...» [67].

Таким чином, у постмодернізмі як плюралізм, так і релятивізм мають всеосяжний, тотальний характер. І в цьому плані можна погодитися з наступною тезою Н.В.Мотрошилової: «Якими б не були цікавими окремі теми й розв'язки, висунуті в боротьбі проти розуму, філософія кінця ХХ ст. поки не запропонувала

нічого рятівного і конструктивного замість галасливих спростувань науки й розуму» [146, с.413].

Однак, тотальність постмодерністського плюралізму навряд чи слід вважати абсолютною. Маючи на увазі гетерогенність самої цієї течії, відзначимо, наприклад, позицію відомого швейцарського теолога і філософа Х.Кюнга, який вважав можливим сполучити постмодернізм з консолідуючим суспільством екуменізмом. Він вважає, що «з погляду релігії, нову модель постмодернізму можна визначити як екуменічну парадигму, що ставить своєю метою єдність християнської церкви, мир між релігіями й співдружність націй» [110, с.223].

Отже, еволюція ідей плюралізму з орієнтацією на загальну деабсолютизацію трансформувалося до різноманіття більш конкретного змісту з розширенням сфери застосованості в соціальній (політичний, економічний плюралізм) і культурній (наприклад, у сфері мови – плюралізм «мовних ігор») галузі. Однак, і в традиційних сферах відбулася своя конкретизація: від гносеологічного плюралізму відгалужується методологічний плюралізм (П.Фейєрабенд), а в онтологічному плюралізмі виділяються галузь плюралізму реальностей – плюралізм симулякрів (а також «мовного тихізму») у постмодернізмі й плюралізм цінності різноманітності в сучасному природознавстві (І.Пригожин [193], Ю.Чайковський [243] і ін.). Проте, незважаючи на зростаючу безліч версій плюралізму, у них все-таки є й щось спільне: у них прослідковується зв'язок з такими ідеями, як ідея відносності, ідея пристосованості, ідея виправдання різноманітності, ідея відповідності контексту.

Висновки до Розділу III

1. Трансформації ідей плюралізму у філософії У.Куайна мають місце переважно в лінгвістичному напрямку; вони належать більше до прагматики мови, ніж до її семантики або синтаксису. У розглянутий період історії філософії відбувається становлення й розвиток аналітичної філософії, супроводжуваний так званім «лінгвістичним поворотом» у філософії. Переосмислюючи логічний позитивізм із погляду прагматизму й біхевіоризму, а також під впливом праць

аналітиків-прагматистів, Куайн заклав основи натуралістичної епістемології, що близька ідеям плюралізму.

Критикуючи логічний емпіризм, Куайн показав, що досвід не може бути «даним», а завжди навантажений інтерпретацією. У випадку наукового знання це теоретична інтерпретація емпіричних висловлень. Куайн, розвиваючи ідеї плюралізму на новій, лінгвістичній основі, розробив концепцію онтологічної відносності й пов'язане з нею поняття стимульного значення. Ці новації дозволили помітно зміцнити плюралістичні ідеї в соціокультурній сфері.

2. Плюралістичні ідеї у філософії Р.Рорті розвивались під безпосереднім впливом аналітичної філософії й прагматизму, який у нових умовах трансформувався в неопрагматизм. Останній у своїй специфіці робив важливий акцент на своєрідному трактуванні категорій «свобода» і «випадковість». Тут свобода трактується зазвичай як рівноправність вибору, вибору без особливої регламентації. А з так трактованою свободою асоціюється ідея толерантності як готовності прийняти іншу позицію серед безлічі інших рівноправних. Під випадковістю же Рорті має на увазі історичність, ситуативність, просторову і часову локальність усякого суспільного феномена, непередданість людського існування.

Описуючи поведінку індивідів, Рорті наполягав на переході від «сухого» об'єктивізму (у тому числі в колишньому епістемологічному біхевіоризмі) до ціннісної навантаженості подій і дій (зокрема, при описі «плюралістичного суспільства»). У підсумку, основними, на наш погляд, особливостями плюралізму Р. Рорті є: а) суттєво лінгвістичний його характер у контексті ідеї «всюдисущості» мови і б) тісний зв'язок з епістемологічним релятивізмом і з контекстуальністю істини.

У творчості Рорті значне місце посідають міркування про природу філософського знання, його співвідношення з іншими типами знання й про перспективи розвитку філософії взагалі. У цьому зв'язку він висловлює припущення про майбутню трансформацію філософії в літературознавство й мистецтвознавство і велику роль іронії на цьому шляху. Іронія є тут надзвичайно

важливим інструментом, способом «пере-опису» буття, що також є своєрідним «індикатором» розвитку плюралістичних ідей.

3. Ідеї плюралізму в постмодернізмі носять тотальний характер; вони поширилися повсюдно, у всіх сферах буття – онтологічній, епістемологічній, методологічній, соціокультурній. Показано, що ніцшеанську ідею про «вічне повернення» можна вважати предтечою обговорення в постмодернізмі спірної проблеми співвідношення традиції й новації в постмодерному суспільстві, щ відкрило дорогу до тотального плюралізму.

Плюралізм у постмодернізмі тісно пов'язаний з категорією свободи. Тут свобода трактується як рівноправність вибору, вибору без особливої регламентації, а плюралізм у цьому плані – як світоглядна концепція, що виходить із множинності підстав буття світу, з рівного права на існування різних непорівнюваних цінностей, культур, політичних переконань, приватних думок, з різноманіття форм суспільного самовираження людей.

Спекулюючи на пріоритеті новацій у сучасній науці, постмодернізм не завжди адекватно інтерпретує її досягнення, пропагуючи тотальний релятивізм. При цьому повсюдно проводиться деабсолютизація, незмінно проголошується боротьба з усілякими канонами і абсолютами. Плюралізм як альтернатива тоталітарним структурам, у постмодернізмі здобуває абсолютистський, тотальний характер і постмодерністський плюралізм виявляється більш радикальнішим, ніж будь-який попередній.

ВИСНОВКИ

1. Огляд сучасних філософських і культурологічних досліджень феномена плюралізму припускає основні напрямки цих досліджень – онтологічний, епістемологічний, методологічний, соціокультурний і світоглядний.

2. В процесі переходу від класичної до неklasичної парадигми в філософії прагматизму відбувається усвідомлення ідеї багатоманітності способів світовідношення людини, що втілюється в основних його версіях (онтологічній, епістемологічній, методологічній та соціально-культурній).

3. Ще в ранньому прагматизмі (Ч.Пірс, У.Джеймс) проявилися антиутилітарні, не спрямовані на отримання матеріальних вигод, настанови неопрагматизму, зокрема, твердження Ч.Пірса та У.Джеймса стосовно того, що результатом подолання сумніву має бути пізнання як засіб відновлення вірування.

4. Активному формуванню плюралістичних ідей від ранньої стадії до сучасного їхнього стану сприяло поширення у філософії й науці до другої половини XIX ст. іншої значимої ідеї – ідеї відносності. Однією з важливих реакцій на це поширення став процес деабсолютизації, характерний для філософської творчості Ч. Пірса, У.Джеймса, У.Куайна, Р.Рорті й багатьох постмодерністів.

5. Дослідження процесу деабсолютизації вимагає осмислення змісту категорії «досвід» і аналізу його еволюції на шляху до прагматизму і плюралізму. При цьому виявлено: а) три фундаментальні його «виміри» (онтологічний, методологічний і соціокультурний), які на різних стадіях еволюції ідей плюралізму мали неоднакову «питому вагу»; б) тенденцію до релятивізації, суб'єктивізації й розширення змісту цієї категорії. У цьому плані Джеймс відстоює «радикальний емпіризм», згідно з яким як рівноправні елементи досвіду розглядаються поряд з предметами також і будь-які відносини, дані в досвіді.

6. У трактуваннях досвіду в усіх обговорюваних американських філософів (Ч.Пірсу, У.Джеймсу, У.Куайну та Р.Рорті) виявлено елементи тихізму, згідно з яким випадковості приділяється фундаментальна роль в еволюції й у досвіді взагалі. На трактування досвіду названими філософами вплинули еволюційні ідеї Ч.Дарвіна, одним з наслідків яких стало висування на передній план ідеї

пристосування (адаптації) до різноманітних змін ситуації, що послужило, в свою чергу, додатковим виправданням плюралізму.

7. Протягом історії прагматизму з категорією випадковості часто співвідноситься категорія свободи. Це і Джеймсова «свобода волі» у «випадковісному» плюралістичному Всесвіті і випадковість мови (що сполучається з культурними і політичними свободами), представлена у філософії Р.Рорті. В останньому випадку свобода трактується як рівноправність вибору, і з нею асоціюється ідея толерантності як готовності прийняти іншу позицію серед безлічі інших рівноправних.

8. Тексти Пірса, Джеймса, Куайна, Рорті та багатьох постмодерністів свідчать про те, що в американському прагматизмі еволюція ідей плюралізму проявляється також в змінах змісту категорії «істина». Зміни ці пов'язані, насамперед, з відмовою від традиційної кореспондентної концепції і з переходом до когерентної концепції істини. Контекстуалізм як один з продуктів деабсолютизації разом з відповідними трансформаціями прагматизму цілком вписуються в когерентну концепцію. Все це вплинуло на подальше розширення сфери релятивізму і плюралізму.

9. Особливості ідей плюралізму в процесі критики У.Куайном логічного емпіризму, а також при розгортанні «лінгвістичного повороту» в американському неопрагматизмі (Р.Рорті), полягають у зверненні до прагматики мови, до прагматики «мовних ігор» і до соціокультурної проблематики.

10. Специфіка плюралізму в постмодернізмі (як і в Рорті) також тісно пов'язана з категорією свободи. Тут свобода трактується як рівноправність вибору, вибору без особливої регламентації (це показано на прикладі свободи виробництва симулякрів), а плюралізм у цьому плані трактується як світоглядна концепція, що виходить з пріоритету множинності основ буття світу, з рівного права на існування різних непорівнянних цінностей, культур, політичних переконань, приватних думок, з розмаїття форм суспільного самовираження людей – тобто має місце тотальний плюралізм.

11. Лінія розвитку ідей плюралізму в американському прагматизмі пролягає від плюралізму гносеологічного, зумовленого кардинальною відмінністю досвіду

емпіричного та раціонального (в праці У.Джеймса «Всесвіт з плюралістичної точки зору») та світоглядно-соціокультурного (в праці У.Джеймса «Багатоманіття релігійного досвіду») до плюралізму методологічного в теорії онтологічної відносності У.Куайна, і до методологічного плюралізму Р.Рорті, що визнає рівноправність різних точок зору в мовних іграх, а також рівноправність інтересів та поглядів множини різноманітних індивідів у соціумі, що має бути обґрунтуванням свободи та демократії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С.С. Гёте и Пушкин 1949 - 1799 - 1999) / С.С. Аверинцев // Новый мир. – М., 1999. – № 6. – С. 189-198.
2. Автономова Н.С. Рациональность: наука, философия, жизнь / Н.С. Автономова // Рациональность как предмет философского исследования. – М.: ИФРАН, 1995. – С. 48-76.
3. Агапов О. Богословие в контексте постмодернизма / О. Агапов // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия, филология». – 2007. – № 1. – С. 67-70.
4. Алиева Е.А. Диалог и многообразие культур в контексте плюрализма / Е.А. Алиева // <http://www.jurnal.org/articles/2009/kult9.html>
5. Андрущенко В.П. Организоване суспільство / В.П.Андрущенко – К.: Атлант, 2006. – 346 с.
6. Араб-Оглы Э.А. Бихевиоризм / Э.А. Араб-Оглы // Новая философская энциклопедия. – т.1. – М.: Мысль, 2010. –312 с.
7. Аринин Е.И. Психология религии / Е.И. Аринин, И.Д. Нефедова – Владимир: ВГУ, 2005. – 108 с.
8. Ашин Г.К. Курс истории элитологии / Г.К. Ашин – М.: МГИМО (У), 2003. – 302 с.
9. Барт Р. Избр. работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт; пер. с франц. – М., 1989. – 616 с.
10. Башляр Г. Новый рационализм / Г. Башляр; пер. с франц. – М.: Прогресс, 1987. – 376 с.
11. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Даниел Белл; пер. с англ. – М.: Academia, 2004. –788 с.
12. Беркли Дж. Сочинения / Дж. Беркли; пер. К.Ф. Грязнова и др. – М.: Мысль, 1978. – 556 с.
13. Берлин И. Мой интеллектуальный путь / И. Берлин; пер. с англ. // Логос. – 2001. – № 1(30). – с.48-64.

14. Блинов А.К. Аналитическая философия / А.К. Блинов, В.А. Ладов, М.В. Лебедев и др.; ред. М.В. Лебедев. – М.: Русский Гуманитарный Интернет-Университет, 2005 – 717 с.
15. Блинов А.К. Эпистемологический и онтологический плюрализм Н. Гудмена / А.К. Блинов // Аналитическая философия. – М.: Русский Гуманитарный Интернет-Университет, 2005. – С. 535-539.
16. Боас Ф. Начало научного исследования психологических особенностей различных народностей / Ф. Боас.
17. Богачов А. Досвід і сенс / А. Богачов –К.: Дух і літера, 2011. – 326 с.
18. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / Ж. Бодріяр. Пер. з франц. В. Ховкун – К.: Основи, 2004. – 230 с.
19. Болотнов Г.В. Концепция религиозного опыта И.А. Ильина в контексте христианской антропологии. Автореф. дисс. канд. филос. наук / Г.В. Болотнов – Белгород: БГУ, 2009.
20. Бондаренко С.В. Национальные сообщества и проблема лингвистической стратификации в киберпространстве / С.В. Бондаренко // Человек и этносы в трансформирующемся обществе: социальные девиации и пути их преодоления. Тезисы докладов и выступлений на межрегиональ. Науч. конф. – Ростов-на-Дону: СКНЦ ВШ, 2004. – С. 64-67.
21. Боуз Д. Либертарианство / Д. Боуз – Челябинск.: Социум, Cato Institute, 2004. – 392 с.
22. Бурмистров С.Л. Уильям Джеймс / С.Л. Бурмистров // <http://anthropology.ru/ru/texts/burmistr/James.htm>
23. Бурмистров С.Л. Чарльз Сандерс Пирс / С.Л. Бурмистров // <http://anthropology.ru/ru/texts/burmistr/peirce.html>
24. Валантеюс А. Актуальные проблемы плюрализма в социальной теории / А. Валантеюс // Социологические исследования. – 2004. – № 5, – с.19-31.
25. Варавва В. Образование духа. Проблемы и перспективы современной школы / В. Варавва // <http://www.pereplet.ru/podiem/n8-02/Duh.shtml>

26. Васильев В.И. Плюрализм научных истин в оценках качества объектов произвольной природы / В.И. Васильев, А.А. Киринок // <http://www.ast-centre.ru/info/books/favorites/275/>
27. Введенский С. Методический плюрализм и философия экономики / С. Введенский // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Econom/Article/Vved_FilEkon.php.
28. Вейз Дж. Времена постмодерна / Дж. Вейз; пер. с англ. – М.: Фонд «Лютеранское наследие», 2002. – 240 с.
29. Вельш В. «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия / В. Вельш; пер. с нем. // Путь. – 1992. – № 1, С.109-137.
30. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн; пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева // Философские работы. Часть 1. – М.: Гнозис, 1994, С.1-73.
31. Витгенштейн Л. Философские исследования / Л. Витгенштейн; пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева // Философские работы. Часть 1. – М.: Гнозис, 1994, с.75-320.
32. Волкова Т.П. Проблема мультикультурализма в философии Ю. Хабермаса / Т.П. Волкова // Вестник МГТУ. – 2006. – т.9. – № 1. – С. 21-26.
33. Галимова Е.Ш. «...Дурно пахнут мертвые слова». Что такое "гуманизм", "толерантность", "плюрализм"? / Е.Ш. Галимова // http://cuban.orthodoxy.ru/staniza4 /M17_6.htm
34. Гараджа Н. Толерантность: принцип тоталитарного плюрализма / Н. Гараджа // <http://www.russ.ru/pole/Tolerantnost-princip-totalitarnogo-plyuralizma>
35. Гоян І.М. Історико-філософська рефлексія психологізму: на перетині філософії і психології / Ігор Гоян. – Івано-Франківськ: Симфонія-форте, 2011. – 360 с.
36. Грей Дж. Поминки по просвещению / Дж. Грей; пер. с англ. – М.: Праксис, 2003. – 368 с.
37. Грицанов А.А. Джеймс / А.А. Грицанов // Всемирная энциклопедия: Философия XX век. – М.: АСТ – Минск: Харвест, 2002, С.229-230.
38. Грицанов А.А. Пирс / А.А. Грицанов // Всемирная энциклоп. Философия. XX век. – М. – Минск: Харвест, 2002, 567 с.

39. Грицанов А.А. Модернизм / А.А. Грицанов, М.А. Можейко, В.Л. Абушенко // Всемирная энциклопедия: Философия XX век, – М. – Минск: АСТ, 2002, 480 с.
40. Гройс Б. О современном положении художественного комментатора // <http://xz.gif.ru/numbers/41/groys/>
41. Громова Е.А. Социальный плюрализм как объект философского исследования. Автореф. дис.... канд. филос. наук. Волгоград, 2007. – 26 с.
42. Грязнов А.Ф. У истоков прагматизма / А.Ф. Грязнов // Вопросы философии. – 1996. – № 12, С.103-105.
43. Губин В.Б. Плюрализм как методологическая шизофрения / В.Б. Губин // <http://www.minsboard.ru/22/dok.php?id=0141>
44. Гудмен Н. Способы создания миров / Н. Гудмен; пер. с англ. М.В. Лебедева. – М.: Идея-пресс, 2001. – 376 с.
45. Гулыга А.В. Что такое постсовременность? / А.В. Гулыга // Вопросы философии. – 1988. – № 12, С.153-159.
46. Даль Р. Демократия и ее критики / Р. Даль; Пер. с англ. – М.: РОССПЭН, 2003. – 576 с.
47. Даль Р. Полиархия, плюрализм и пространство / Р. Даль; пер. с англ. // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/dal/pol_pl.php
48. Декарт Р. Правила для руководства ума // Сочинения в 2-х тт. Т.1. / Р. Декарт; пер. с лат. и франц. Сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова – М.: Мысль, 1989, С.77-153.
49. Делёз Ж. Различие и повторение / Ж. Делёз; пер. с франц. Н.Б. Маньковской и Э.П. Юровской – СПб.: Петрополис, 1998. – 386 с.
50. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делёз; пер. с франц. – Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.
51. Делёз Ж. Платон и симулякр / Ж. Делёз; пер. с франц. // Интенциональность и текстуальность. – Томск: Водолей, 1998, С. 225-240.
52. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс; пер. с англ. – М.: Наука. 1993. – 432 с.

53. Джеймс У. Воля к вере / У. Джеймс; пер. с англ.; Сост. Л.В. Блинников, А.П. Поляков – М.: Республика, 1997. – 431 с.
54. Джеймс У. Введение в философию. Рассел Б. Проблемы философии / У. Джеймс; пер. с англ.; Общ. ред., послеслов. и примеч. А.Ф. Грязнова – М.: Республика, 2000. – 315 с.
55. Джемс У. Зависимость веры от воли / У. Джемс; пер. с англ. С.И. Церетели – СПб.: изд. М.В. Пирожкова, 1904. – 375 с.
56. Джемс У. Вселенная с плюралистической точки зрения / У. Джемс; пер. с англ. Б. Осипова и О. Румера; ред. Г.Г. Шпет – М.: Космос, 1911. – 234 с.
57. Джемс У. Психология / У. Джемс; пер. с англ.; ред. Л.А. Пктровская – М.: Педагогика, 1991. – 368 с.
58. Джемс В. Многообразие религиозного опыта / В. Джемс; пер. с англ. – М., 1910. – 518 с.
59. Джемс В. Прагматизм / В. Джемс; пер. с англ. – К.: Украина.1995. – 284 с.
60. Джохадзе И.Д. Философия как метафора (предисловие к статье Р.Рорти "Философия Хайдеггера и прагматизм") / И.Д. Джохадзе // Комментарии. – 1998. – № 14. – С. 233-266.
61. Джохадзе И.Д. Обзор книг и статей Ричарда Рорти, изданных на русском языке с 1990 по 1999 г. / И.Д. Джохадзе // История философии. – М., 1999. – № 5, С. 276-286.
62. Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти и аналитическая философия / И.Д. Джохадзе // Логос. – 1999. – № 6. – С. 94-118.
63. Дианова В.М. Культурный плюрализм в условиях глобализации / В.М. Дианова // Россия и Грузия: диалог и родство культур. Сборник материалов симпозиума / Под ред. В.В. Парцвания. – Вып. 1. – СПб.: Санкт-Петербургское философ. об.-во, 2003. С. 93-103.
64. Дианова В.М. Постмодернистская философия искусства: истоки и современность / В.М. Дианова – СПб., 2000. – 240 с.
65. Доброхотова Т.А. Асимметрия мозга и асимметрия сознания / Т.А. Доброхотова, Н.Н. Брагина // Вопросы философии. – 1993. – № 4, С. 125-136.

66. Емелин В.А. Постиндустриальное общество и культура постмодерна / В.А.Емелин // www.emeline.narod.ru/postindustrial.htm
67. Емелин В.А. Постмодернизм: проблемы и перспективы / В.А.Емелин // www.emeline.narod.ru/problems.htm
68. Єрмоленко А.М. Комуникативна практична філософія / А.М. Єрмоленко – К: Лібра, 1999. – 488 с.
69. Жебраускас А.Л. Понятие культурных констант и поиски ориентиров постсовременности / А.Л. Жебраускас // Известия Российского гос. пед. ун.-та им. А.И. Герцена. – 2006. – Т.3. – № 20, С.18-21.
70. Жилин В.И. "Против метода" П. Фейерабенда как предупреждение – "возможно всё" / В.И. Жилин // Исторические, философские, политические и юридические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2011. – № 3 (9): в 3-х ч. Ч. I. – С. 40-44.
71. Зандкюлер Х.Й. Демократия, всеобщность права и реальный плюрализм / Х.Й. Зандкюлер // Вопросы философии. – 1999. – № 2, С.35-58.
72. Зоркальцев В.И. Духовное единение (духовное единение и плюрализм) / В.И. Зоркальцев // <http://dom.viperson.ru/wind.php?ID=199246&soch=1>
73. Зотов А.Ф. Буржуазная философия середины XIX – начала XX века / А.Ф. Зотов, Ю.К. Мельвиль – М.: Высш. шк., 1988. – 520 с.
74. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта: исследование / И.А. Ильин – М.: АСТ, АСТ-МОСКВА, 2006. – 592 с.
75. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия / И.П.Ильин – М.: Интрада, 1998. – 255 с.
76. Исмагамбетова З.Н. Релятивизм: к постановке проблемы / З.Н. Исмагамбетова // Актуальні проблеми психології. Київ, 2007. – Т.7. – Вип.20. – Ч.1. – С. 171–174.
77. История политических и правовых учений (ред. О.Э. Лейст). – М.: Зерцало, 2006. – 568 с.
78. История философии: Запад – Россия – Восток (книга четвёртая: Философия XX в.). – М.: Греко-латинский кабинет, 1999. – 448 с.

79. Йоас Х. Возникновение ценностей / Х. Йоас; пер. с нем. – СПб.: Алетейя, 2013. – 312 с.
80. Казначеев П.Ф. Философия неопрагматизма и теория свободы в современном либерализме. Дисс. канд. филос. н. / П.Ф. Казначеев – М.: МГУ, 2002. – 145 с.
81. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 8-ми т. / И. Кант; пер. с нем. – Т. 3. – М.: Чоро, 1994. – 741 с.
82. Касавин И.Т. Опыт как знание о многообразии / И.Т. Касавин // Философия науки. – Вып.2. – М.: ИФ РАН, 1996. – С.49-76.
83. Касавин И.Т. Релятивизм / И.Т. Касавин // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. М.: Мысль, 2010. – Т.3. – С. 442–443.
84. Касавин И.Т. Релятивизм: абстрактная теория или методологическая практика? / И.Т. Касавин // Эпистемология и философия науки. – 2004. – № 1, С. 67-70.
85. Касавин И.Т. Идея опыта: реабилитация или тризна? / И.Т. Касавин // Эпистемология и философия науки, 2012, № 3. – С. 5-18.
86. Кебуладзе В.Феноменологія досвіду / В. Кебуладзе; відп. ред. А. Лой. - К.: Дух і літера, 2011. – 280 с.
87. Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк / Ю.А. Кимелев – М.: Nota Bene, 1998. – 424 с.
88. Кирабаев Н.С. Культурная идентичность, плюрализм и глобализация в современном философском дискурсе / Н.С. Кирабаев // Диалог цивилизаций: Восток – Запад: Культурная идентичность и глобализация. Доклады и выступления 5-го международ. филос. симпозиума. - М.: Изд-во РУДН, 2002. – С. 13-21.
89. Кирьянов Д. Богословие природы и благодати и возникновение доктринального плюрализма в католическом богословии / Д. Кирьянов // <http://www.bogoslov.ru/text/255955.html>
90. Кирющенко В. Чарльз Сандерс Пирс или оса в бутылке. Введение в интеллектуальную историю Америки / В. Кирющенко – М.: Территория будущего, 2008. – 376 с.

91. Китинов Б.У. Религия в контексте современных интерпретаций: плюрализм воззрений и эндемичность прошлого / Б.У. Китинов // Мир и политика. – 2011. – № 7 (58), С. 86-95.
92. Кітов М.Г. Філософський плюралізм: причини і наслідки / М.Г.Кітов // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. Збірник наукових праць / Відп. ред.: М.М. Бровко, О.Г. Шутов. – Випуск 9. – К.: КНЛУ, 2002. – С. 53-61.
93. Кобрин К. Свободный философ Пятигорский. Архивный проект. Часть 36. Уильям Джеймс / К. Кобрин // <http://www.svoboda.org/content/article/-25137781.html>
94. Ковлер А.И. Антропология права и правовой плюрализм (права человека и права народов) / А.И.Ковлер // Олень всегда прав. Исследования по юридической антропологии. Сборник статей. - М.: Стратегия, 2003. – С. 24-50.
95. Колгарёв И. Истина против плюрализма / И. Колгарёв // <http://www.foru.ru/slovo.1060.1.html>
96. Колесников А.С. Проблема субъективности в аналитической философии / А.С. Колесников // Формы субъективности в философской культуре XX века. – СПб.: Санкт-Петербургское филос. Об.-во, 2000. – С.52-61.
97. КорневиЩе ОА: Книга неклассической эстетики / ред. В.В. Бычков, Н.Б. Маньковская. – М, 1999. – С.191-192.
98. Кравченко С.А. Социология: Парадигмы через призму социологического воображения / С.А. Кравченко – М.: Экзамен, 2002. – 511 с.
99. Красненкова И.П. Проблема человека в прагматизме У. Джеймса. Автореф.канд. дисс. / И.П. Красненкова. – М.: МГУ, 1992. – 27 с.
100. фон Крейтор Н. Столетие нового мира: плюрализм против универсализма. Очерк американской геостратегической доктрины / Н. фон Крейтор; пер. с англ.
101. Кротков Е.А. О природе философского (метафизического) дискурса / Е.А. Кротков, Т.В. Носова // Эпистемология и философия науки. – 2009. – № 3. – С. 41-60.

102. Крылов С.А. Некоторые особенности лингвистической концепции В.Г. Гака / С.А. Крылов // Сайт Ассоциации лексикографов Lingvo // <http://www.lingvoda.ru/transforum/articles/Krylov.asp>
103. Крымский С.Б. Экспликация философских смыслов / С.Б. Крымский. – М.: Идея-Пресс, 2006. – 240 с.
104. Куайн В. Онтологическая относительность / В. Куайн; пер. с англ. // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. – М.: Логос, 1996. – С. 40-59.
105. Куайн У. Вещи и их место в теориях / У. Куайн; пер. с англ. А.Л. Никифорова // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). – М.: Прогресс, 1998, С. 322-342.
106. Куайн У. Слово и объект / У. Куайн; пер.с англ. А.З. Черняк, Т.А. Дмитриев – М.: Логос, 2000. – 386 с.
107. Куайн У. Две догмы эмпиризма // С точки зрения логики. 9 логико-философских очерков / У. Куайн; пер. с англ. В.А. Ладова и В.А. Суровцева – Томск: ТГУ, 2003, С. 24-48.
108. Куайн У. Эмпирические свидетельства / У. Куайн; пер. с англ. // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2003. – № 3. – С. 3–19.
109. Куслий П. Вещь сама по себе в концепциях Канта и Куайна / П. Куслий // Материалы Международного конгресса, посвящённого 280-летию со дня рождения и 200-летию со дня смерти Иммануила Канта. – М.: ИФ РАН, 2005. – С. 191-201.
110. Кюнг Г. Религия на переломе эпох / Г. Кюнг; пер. с англ. // Иностранная литература. – 1990. – № 11. – С. 223-229.
111. Ладов В.А. Аналитическая философия и феноменология / В.А. Ладов // Логос. 2001. – № 4. – С.7–20.
112. Лазарев Ф.В. О природе научных абстракций / Ф.В. Лазарев. – М.: Знание, 1971. – 64 с.
113. Лазарев Ф.В. Философия. Учебное пособие / Ф.В. Лазарев, М.К. Трифонова – Симферополь: СОНАТ, 1999. – 352 с.

114. Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / И. Лакатос; пер. с англ. – М.: Медиум, 1995. – 235 с.
115. Лахути Д.Г. Замечания о переводе некоторых основных терминов / Д.Г. Лахути // Поппер К. Объективное знание. – М.: 2002. – С.353-356.
116. Лебедев М.В. "Лингвистический поворот" в философии XX века / М.В. Лебедев // Аналитическая философия. Библиотека Русского Гуманитарного Интернет-Университета, – М., 2004, С.217-218.
117. Лебедев М.В. Концепция "значение как употребление" и ее приложения / М.В. Лебедев // Аналитическая философия. Библиотека Русского Гуманитарного Интернет-Университета, – М., 2004, С.218-228.
118. Лебедев М.В. Концепция онтологической относительности и холистический тезис Куайна / М.В. Лебедев // Аналитическая философия. Библиотека Русского Гуманитарного Интернет-Университета, – М., 2004, С.315-324.
119. Левин Г.Д. Плюрализм / Г.Д. Левин // Новая философская энциклопедия: в 4-х тт. – Т.3. – М.: Мысль, 2010.– С. 251.
120. Лейбниц Г.В. Монадология / Г.В. Лейбниц; пер. с фр. Е.Н. Боброва // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. Т.1. - М.: Мысль, 1982.– С. 413-429.
121. Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи в благости божий, свободе человека и начале зла / Г.В. Лейбниц; пер. с фр. и латин. К. Истомика и Ф. Смирнова // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. Т. 4. - М.: Мысль, 1989.у – С.49-555.
122. Лекторский В.А. Субъект, объект, познание / В.А. Лекторский – М.: Наука, 1980. – 359 с.
123. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая / В.А. Лекторский – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
124. Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности / Д.А. Леонтьев – М.: Наука, 1999. – 487 с.
125. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар; пер. с фр. Н.А. Шматко – М.: ИЭС, СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
126. Литвинчук В. Компенсаторная функция религии / В. Литвинчук // <http://relig.info/blog/skarabey/kompensatornaya-funktsiya-religii>

127. Лож'є С. Belief. Віра; переконання; думка / Сандра Лож'є // Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей / За ред. Б. Кассен. – К.: Дух і Літера, 2009. – С. 226-236.
128. Лук'янець В.С. Сучасна практична філософія та її вплив на майбутню долю епістемології / В.С. Лук'янець // <http://sofy.kiev.ua/pf1/lukyan.htm>
129. Лук'янець В.С. Філософський постмодерн / В.С. Лук'янець, О.М. Соболев – К.: Абрис, 1998. – 352 с.
130. Любимий Я.В. Співвідношення утилітарних та духовних інтенцій в американському прагматизмі / Я.В. Любимий // Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія «Філософські науки». – 2011, – Випуск 9. – С. 139 – 162.
131. Лях В.В. Своюода самореалізації у контексті інформаційно-комунікативних процесів / В.В.Лях // http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_73/Liah.pdf
132. Майков А.Г. Границы науки и плюрализм когнитивных практик: Монография / А.Г. Майков – СПб.: ГУАП, 2005. – 200 с.
133. Мак-Грат А. Ответ Христианской Церкви на вызов плюрализма / А. Мак-Грат; пер. с англ. // <http://www.christian-culture.info/index.php?n=4&article=04>
134. Мак-Грат А. Плюрализм: вызов современной христианской церкви / А. Мак-Грат; пер. с англ. // <http://christ-culture.chat.ru/9.htm>
135. Малахов В.С. Культурный плюрализм versus мультикультурализм / В.С. Малахов // <http://www.intellectuals.ru/malakhov/izbran/5multcult.htm>
136. Мамчур Е.А. Объективность науки и релятивизм: К дискуссиям в современной эпистемологии / Е.А. Мамчур – М.: ИФ РАН, 2004. – 243 с.
137. Мамчур Е.А. О релятивности, релятивизме и истине / Е.А. Мамчур // Эпистемология и философия науки. – 2004. – № 1, С.76-81.
138. Маньковская Н.Б. "Париж со змеями": Введение в эстетику постмодернизма / Н.Б. Маньковская – М.: ИФ РАН, 1995. – 220 с.
139. Марьясов А. Поэтическое творчество Валерия Брюсова в контексте его учения о множественности истин / А. Марьясов // http://www.teneta.ru/rus/me/-maryasov_brusov.htm.

140. Мельвиль Ю.К. Чарлз Пирс и прагматизм / Ю.К. Мельвиль – М.: МГУ, 1968. – 499 с.
141. Метик С. Осторожно, плюрализм! / С. Метик // <http://www.proza.ru/2008/06/06/263>
142. Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы / Л.А. Микешина. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.
143. Микешина Л.А. Эпистемологический релятивизм – неотъемлемое свойство научного знания и познавательной деятельности // Философия науки: Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования: учеб. пособие / Л.А. Микешина. – М.: Прогресс-Традиция, 2005, С. 138-149.
144. Мінаков М.А. Історія поняття досвіду / М.А. Мінаков. – К.: ПАРА-ПАН, 2007. – 380 с.
145. Момджян А.В. Плюрализм: истоки и сущность. Критический анализ философских основ / А.В. Момджян – М.: Наука, 1983. – 231 с.
146. Мотрошилова Н.В. Критика "модерна" и "постмодернизм" / Н.В.Мотрошилова // История философии: Запад – Россия – Восток (книга четвертая: Философия XX в.) – М.: Греко-латинский кабинет, 1999, С.407-423.
147. Назарова Г.Ф. Культура. Наука. Образование / Г.Ф. Назарова, С.И. Некрасов, Н.А. Некрасова, Т.В. Серегина – М.: Академия естествознания, 2011. – 375 с.
148. Негодаев И.А. Информатизация культуры / И.А. Негодаев – Ростов-на-Дону: Книга, 2003. – 320 с.
149. Некрасов С.И. Американский мультикультурализм / С.И. Некрасов, Н.А. Некрасова, В.В. Платошина – М.: Академия естествознания, 2011. – 310 с.
150. Нехаева И.Н. Язык историка как условие применения дисконтактного метода к реальности / И.Н. Нехаева // Вестник Томского государственного университета. – 2011. – № 349 (август). – С. 55-59.
151. Никитин Е.П. Нисходящий эмпиризм / Е.П. Никитин // Философия науки. – Вып.1. – М.: ИФ РАН, 1995, – С.87-102.

152. Николаева О. Православие и современная культура. Диктатура плюрализма / О. Николаева // <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/13n/nikolaeva/culture/3.html>
153. Николаенко Д.В. Эволюция западной географической науки. Принципы и проблемы исследования философско-методологических оснований / Д.В. Николаенко // <http://ru.znatock.com/docs/index-13306.html?page=12>
154. Новосёлов М.М. Абстракция в лабиринтах познания. Часть 1. / М.М. Новосёлов – М.: ИФ РАН, 2000. – 191 с.
155. Огородников В.П. Деструктивность теории и метода плюрализма / В.П. Огородников // <http://libelli.ru/works/destruct.htm>
156. Огородников В.П. Материализм и постпозитивизм // Марксизм и современность. – Киев, 1999. – № 1-2, С.5-13.
157. Олпорт Г. Становление личности: Избранные труды / Г. Олпорт; пер. с англ. – М.: Смысл, 2002. – 462 с.
158. Осипов Г.В. История социологии в Западной Европе и США / Г.В. Осипов, Л.Г. Ионин, В.П. Култыгин – М.: Норма, 2001. – 576 с.
159. Павлинов И.Я. Научный плюрализм и проблема вида в биологии / И.Я. Павлинов // Философский век. Альманах 33. Карл Линней в России (ред. Т.В. Артемьева, М.И. Микешин). – СПб.: Центр истории идей, 2007. – С. 127–133.
160. Панич О. Історія, поняття, досвід: три складові, три проблеми (рец. на кн.: Мінаков М.А. Історія поняття досвіду.....) / О. Панич // Філософська думка. – 2009. – № 6. – С. 121-131.
161. Пассмор Дж. Сто лет философии / Дж. Пассмор; пер. с англ., ред. А.Ф. Грязнов – М.: Прогресс-Традиция, 1998. – 496 с.
162. Патнэм Х. Как нельзя говорить о значении / Х. Патнэм; пер. с англ. // Структура и развитие науки. – М.: Прогресс, 1978. – С.396-418.
163. Перцев А.В. Почему Европа не Россия (Как был придуман капитализм) / А.В. Перцев – М.: Академический проект, 2005. – 384 с.
164. Петровская Л.А. К столетию «Принципов психологии» У.Джемса / Л.А.Петровская // Джемс У. Психология. – М.: Педагогика, 1991, С.5-10.

165. Печёнкин А.А. Две догмы эмпиризма / А.А. Печёнкин // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: Канон, 2009.
166. Пирс Ч.С. Начала прагматизма. – Т. 1. / Ч. Пирс; пер. с англ. В.В. Кирющенко и М.В. Колопотина – СПб.: Алетейя, 2000. – 318 с.
167. Пирс Ч.С. Начала прагматизма. – Т. 2. / Ч. Пирс; пер. с англ. и предисловие В.В. Кирющенко и М.В. Колопотина – СПб.: Алетейя, 2000. – 352 с.
168. Пирс Ч.С. Избранные философские произведения / Ч. Пирс; пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриевой – М.: Логос, 2000. – 448 с.
169. Пирс Ч.С. Вопросы относительно некоторых способностей, приписываемых человеку / Ч. Пирс; пер. с англ. // Избранные философские произведения. – М.: Логос, 2000, – С.19-47.
170. Пирс Ч.С. Некоторые следствия из четырех неспособностей / Ч. Пирс; пер. с англ. // Избранные философские произведения. – М.: Логос, 2000, с.48-95.
171. Пирс Ч.С. Как сделать наши идеи ясными / Ч. Пирс; пер. с англ. // Избранные философские произведения. – М.: Логос, 2000, С.266-295.
172. Пирс Ч.С. Что такое прагматизм? / Ч. Пирс; пер. с англ. // Избранные философские произведения. – М.: Логос, 2000, С. 296-321.
173. Пирс Ч.С. Как сделать наши идеи ясными / Ч. Пирс; пер. с англ. А.Д. Синельникова под ред. А.Ф. Грязнова // Вопросы философии. – 1996. – № 12. – С. 120-132.
174. Пирс Ч.С. Закрепление верования / Ч. Пирс; пер. с англ. // Избранные философские произведения. – М.: Логос, 2000, С. 234-265.
175. Пирс Ч.С. Закрепление верования / Ч. Пирс; пер. с англ. В.В. Горбатова под ред. А.Ф. Грязнова // Вопросы философии. – 1996. – № 12. – С.106-119.
176. «Плюрализм» и его критика зарубежными марксистами (ред. В.А. Лекторский). – М.: ИФ АН СССР, 1986. – 157 с.
177. Плюрализм методологический // Словарь философских терминов. Науч. ред. В.Г. Кузнецова. – М.: ИНФРА-М, 2007, С. 418-420.

178. Повторева С.М. Структурний підхід – структуралізм – постструктуралізм (еволюціяметодології та її поширення у гуманітарних студіях) / С.М. Повторева. — Львів: Нац. ун.-т «Львів. Політехніка», 2010. – 336 с.

179. Поздняков А.А. Плюрализм в теоретической биологии / А.А. Поздняков // XXII Люблинские чтения. Современные проблемы эволюции (сборник докладов): в 2-х тт. – Ульяновск: Ульяновский гос. пед. ун-т., 2008. – Т.1. – С. 179–186.

180. Полищук Н.П. Плюрализм и современная буржуазная философия (мировоззренческий аспект) / Н.П. Полищук. – К.: Наукова думка, 1985. – 176 с.

181. Полищук Н.П. Мироззренческая и методологическая сущность плюрализма в современной немарксистской философии: автореф. дисс. ... докт. филос. наук / Н.П. Полищук. – Киев, 1989.

182. Поліщук Н.П. Прагматизм: деабсолютизація філософської методології (історико-філософський аспект) / Н.П. Поліщук // Філософська думка. – 2008. – № 4. – С.100-121.

183. Поліщук Н.П. Філософія прагматизму / Н.П. Поліщук. – К.: Український Центр духовної культури, 2012. – 400 с.

184. Померанц Г.С. Две модели познания / Г.С. Померанц // Вестник РАН. – 1992. – № 11, С.126-136.

185. Попович М.В. «Україна живе як Захід. Але дуже бідно» / М.В. Попович // <http://maidanua.org/arch/arch2004/1081945314.html>

186. Попович М.В. Бути людиною / М.В. Попович – К.: Вид. Дім «Києво-Могилянська академія», 2013. – 223 с.

187. Поппер К. Логика и рост научного знания. Избр. работы / К. Поппер; пер. с англ.: Л.В. Блинников, В.Н. Брюшинкин, Э.Л. Наппельбаум, А.Л. Никифоров – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.

188. Поппер К. Факты, нормы и истина: дальнейшая критика релятивизма / К. Поппер; пер. с англ. В.Н. Брюшинкина // Поппер К. Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983. – С.379-414.

189. Порус В.Н. Рациональность, наука, культура / В.Н. Порус. – М.: УРАО, 2002. – 351 с.

190. Порус В.Н. Фоллибилизм / В.Н. Порус // Новая философская энциклопедия. – Т.4. – М.: Мысль, 2010, С.258-259.
191. Посадский А.В. Плюралистическое общество в условиях неоконсервативной волны / А.В. Посадский // <http://pda.cskp.ru/clauses/5/c/3627/>
192. Пригода Н.С. Мультикультурализм как фактор формирования современного общества. Автореф.канд. филос. Наук / Н.С. Пригода – Омск, 2009.
193. Пригожин И. Порядок из хаоса / И. Пригожин, И. Стенгерс; пер. с англ. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
194. Рассел Б. Свободомыслие и официальная пропаганда (Лекция, прочитанная в 1922 году в память Конвея) / Б. Рассел; пер. с англ. // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Rassel/_SvProp.php
195. Рассел Б. История западной философии / Б. Рассел; пер. с англ. – Т. 2. – Новосибирск: Изд.-во Новосиб. Ун.-та, 1994. – 400 с.
196. Рассоха И. Апология софистов. Релятивизм как онтологическая система / И. Рассоха // http://www.hrono.ru/libris/lib_r/rass00sofi.html
197. Рациональность в иррациональном. – Екатеринбург: УрГУ, 1991. – 242 с.
198. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Том 4. От романтизма до наших дней / Дж. Реале, Д. Антисери; пер. С. Мальцевой; науч. ред. Ю.А. Кимелев – СПб.: Петрополис, 1997. – 880 с.
199. Релятивизм, плюрализм, критицизм: эпистемологический анализ / Отв. ред. В.А. Лекторский – М.: ИФ РАН, 2012. – 181 с.
200. Решер Н. Границы когнитивного релятивизма / Н. Решер; пер. с англ. // Вопросы философии. – 1997. – № 7.
201. Рокмор Т. Натурализм и антикантианство / Т. Рокмор; пер. с англ. // Эпистемология и философия науки. – 2009. – № 4. – С.14-29.
202. Романовская Т.Б. Рациональное обоснование вненаучного / Т.Б. Романовская // Вопросы философии. – 1994. – № 9. – С. 23-36.
203. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти; пер. с англ. – М.: Русское феноменологич. общество, 1996. – 280 с.
204. Рорти Р. Философия и зеркало природы / Р. Рорти; пер. с англ. В.В. Целищева – Новосибирск: НГУ, 1997. – 320 с.

205. Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное / Р. Рорти; пер. с англ. // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М.: Традиция, 1997, С.11-44.
206. Рорти Р. Философия Хайдеггера и прагматизм / Р. Рорти; пер. с англ. И. Джохадзе // Комментарии. – 1998. – № 14, С.233-266.
207. Рорти Р. Прагматизм, релятивизм и иррационализм / Р. Рорти; пер. с англ. Ю.А. Муравьева // Хрестоматия по истории философии. Учеб. пособие (ред. Л.А. Микешина). – Часть 2. – М., 1997 // <http://www.rus-lib.ru/book/37/65/477-497.html>
208. Руднев В.П. Нравственность как набор языковых практик (рецензия на книгу: Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность – М., 1996.)/ В.П. Руднев // Логос. – 1997. – № 10, С.148-153.
209. Руднев В.П. Постмодернизм / В.П. Руднев // www.postmodern.in.ua/?p=929
210. Самсонов В.Ф. К анализу гипотезы Куайна о неопределённости перевода / В.Ф. Самсонов // Тетради переводчика. – Вып. 16. – М., 1979. – С. 21-29.
211. Семашко Л.М. Смыслы культурной социологии. Рецензия на книгу Дж. Александера "Смыслы социальной жизни. Культурная социология" / Л.М. Семашко // http://www.peacefromharmony.org/?cat=ru_c&key=57
212. Семёнов В.В. Уроки Платона. Наука и политика / В.В. Семёнов – Пушино: Фотон–Век, 2011. – 160 с.
213. Семенов Ю.И. Философия истории. Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней / Ю.И. Семенов – М.: Современные тетради, 2003. – 776 с.
214. Сепетий Д.П. Плюралізм як стан світоглядної свідомості у суспільстві. Автореф. канд. дис. / Д.П. Сепетий – Запоріжжя: ЗНУ, 2008. – 18 с.
215. Сидоров И.Н. Философия действия в США: от Эмерсона до Дьюи / И.Н. Сидоров – Л.: ЛГУ, 1989. – 148 с.
216. Скакун О.Ф. Юридическая деонтология / О.Ф. Скакун, Н.И. Овчаренко. Под ред. О.Ф. Скакун – Харьков: Основа, 1999. – 280 с.
217. Скирбек Г. История философии / Г. Скирбек, Н. Гилье; пер. с англ. В.И. Кузнецова под ред. С.Б. Крымского – М.: ВЛАДОС, 2003. – 800 с.

218. Скоробогатов А.В. Современные концепции правопонимания. – Казань: ИЭУП, 2010. – 158 с.
219. Соколова О. Концепция религиозного опыта К.- Г. Юнга / О. Соколова // <http://religo.ru/journal/14702>
220. Спиноза Б. Этика. Доказанная геометрическим порядком и разделенная на пять частей / Б. Спиноза – М., 2001. – 352 с.
221. Столович Л.Н. Плюрализм в философии и философия плюрализма / Л.Н. Столович – Tallinn: Ingrid, 2005. – 336 с.
222. Сыродеева А. Мир малого. Опыт описания локальности / А. Сыродеева – М.: ИФ РАН, 1998. – 124 с.
223. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «політика визнання» / Ч. Тейлор; пер. з англ. – К.: Альтерпрес, 2004. – 172 с.
224. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е.А. Торчинов – СПб.: Центр "Петербургское Востоковедение", 1998. – 384 с.
225. Точные науки и науки о человеке. Интервью с Б.В. Раушенбахом / Б.В. Раушенбах // Вопросы философии. – 1989. – № 4, С.110-113.
226. Трифонова М.К. Многомерное мышление в контексте интервального дискурса / М.К. Трифонова // Философия мышления. Сборник статей (Отв.ред. Л.Н. Богатая). – Одесса: Печатный дом, 2013, С.195-215.
227. Тэйвз Э. Религиозный опыт / Э. Тэйвз; пер. с англ. и прим. Т.В. Малевич // <http://religious-life.ru/2012/11/religious-experience/>
228. Тэлли С. Опасности духовности без теологии / С. Тэлли; пер. с англ. // http://www.itcm.ru/download/The_dangers.doc
229. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд; [пер. с англ. и нем. А.Л. Никифорова]. – М.: Прогресс, 1986. – 542 с.
230. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе / П. Фейерабенд; [пер. с англ. – М.: АСТ МОСКВА, 2010. – 378 с.
231. Филиппович А.В. Лингвистический поворот / А.В. Филиппович // Всемирная энциклопедия: Философия XX век. – М.: АСТ – Минск: Харвест, 2002, 416 с.

232. Философия без оснований. Беседа Михаила Рыклина с Ричардом Рорти // Логос – 1996. – № 8. – С. 132-154.
233. Философия социальных и гуманитарных наук (ред. С.А. Лебедев). – М.: Академический Проект, 2008. – 736 с.
234. Філософія досвіду. Поняття досвіду: сучасні погляди / І. Іваненко, В. Кабуладзе, А. Локтіонова, В. Приходько // Філософська думка. – 2011. – № 5. – С. 5-59.
235. Фокеев Ф.В. Плюралистическая гипотеза в прагматизме У. Джеймса / Ф.В. Фокеев // История философии. – № 10. – М: ИФ РАН, 2003. – С. 121 -139.
236. Фокеев Ф.В. Проблема единства и многообразия в прагматизме У. Джеймса / Ф.В. Фокеев // История философии. – № 12. – М: ИФ РАН, 2005. – С. 125-141.
237. Фрейджер Р. Теории личности и личностный рост / Р. Фрейджер, Д. Фэйдимен; пер. с англ. – СПб.: Питер, 2002. – 690 с.
238. Хидэо Ооки Глобализация и теология Японии / ОокиХидэо; пер. с англ. // <http://trubnikovann.narod.ru/Hideooki.htm>
239. Хопко Ф. Православие в новейших плюралистических обществах / Ф. Хопко [Электронный ресурс]: Электронная библиотека Одинцовского Благодичиния. Режим доступа:<http://www.odinblago.ru/pravoslavie/hopko/>(дата обращения: 13.05.13).
240. Храмов А.В. Совместимы ли натурализованная эпистемология и эволюционизм? / А.В. Храмов// Эпистемология и философия науки. – 2013. – № 2. – С.101-117.
241. Целищев В.В. Логическая истина и эмпиризм / В.В. Целищев – Новосибирск: Наука, 1974. – 114 с.
242. Цыганков А.П. Плюрализм или обособление цивилизаций? Тезис хантингтона о будущем мировой политики в восприятии российского внешнеполитического сообщества / А.П. Цыганков, П.А. Цыганков // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 24-30.
243. Чайковский Ю.В.Разнообразие и случайность / Ю.В. Чайковский // Методы научного познания и физика. – М.: Наука, 1985. – С. 149–168.

244. Червонная Л.Г. Плюрализм в социально-гуманитарном познании / Л.Г. Червонная // *Общественные науки и современность*. – 2002. – № 2. – С. 127–135.
245. Черняк А.З. Идея бихевиористской психологии / А.З. Черняк // *Аналитическая философия. Библиотека Русского Гуманитарного Интернет-Университета*, – М., 2004, С. 634-636.
246. Честнов И.Л. Современные типы правопонимания: феноменология, герменевтика, антропология и синергетика права / И.Л. Честнов. – СПб.: С.-Петербургский гос. ун-т, 2002. – 285 с.
247. Чукин С.Г. Плюрализм, солидарность, справедливость: К проблеме идентичности философско-правового дискурса в ситуации постмодерна / С.Г. Чукин – СПб.: Санкт-Петербургский университет МВД России, 2000. – 281 с.
248. Шестакова М.А. Индивидуальное мышление в контексте принципа плюрализма / М.А. Шестакова // *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*. – 2005. – № 4. – С. 3-18.
249. Шильман М. Онтологическое многообразие прошлого / М. Шильман // *Науковий вісник Чернівецького університету*. Вип. 350-351. Філософія. – Чернівці: Рута, 2007. – С. 83-89.
250. Шишков И.З. В поисках новой рациональности: философия критического разума / И.З. Шишков – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 400 с.
251. Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия / В.К. Шохин – М.: ИФ РАН, 1998. – 249 с.
252. Шушарин Д.В. Две Реформации. Очерки по истории Германии и России / Д.В. Шушарин – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. - 278 с. с.241-245.
253. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму / Ф.И. Щербатской – М.: Наука, 1988. – 426 с.
254. Эксперимент на дисплее. Первые шаги вычислительной физики / ред.-составитель Р.З. Сагдеев – М.: Наука, 1989. – 175 с.
255. Энфи А. Американская психология до «эпохи прагматизма» / А.Энфи // <http://aramenfi.narod.ru/articls8.html>

256. Юлина Н.С. Очерки по философии в США. XX век / Н.С. Юлина – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 304 с.
257. Юлина Н.С. Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти / Н.С. Юлина – Долгопрудный: Вестком, 1998. – 100 с.
258. Юм Д. Исследование о человеческом разумении / Д. Юм; пер. С.И. Церетели // Сочинения в 2-х тт. – Т.2. – М.: Мысль, 1965, С. 5-170.
259. Blackburn S. The Oxford Dictionary of Philosophy. – Oxford: Oxford University Press, 1996. – 418 p.
260. Burch R. Charles Sanders Peirce // Stanford Encyclopedia of Philosophy // <http://plato.stanford.edu/entries/peirce/>
261. Carter J.A. New Moral Imperatives for World Order: Alain Locke on Pluralism and Relativism // Philosophic Values and World Citizenship Locke to Obama and Beyond / ed. J.A. Carter and L. Harris. – Hardcover, Lexington Books, 2010, p.217-228.
262. Dewey J. Experience and Nature. – Chicago - London, 1926. – 486 p.
263. Edwards D. Pluralist Theories of truth // Internet Encyclopedia of Philosophy // <http://www.iep.utm.edu/plur-tru/>
264. Fisch M. Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism // journal of the History of ideas. – vol. XV. – 1954, June, p.423.
265. Friedman L. Doubt & Inquiry: Peirce and Descartes Revisited // Transactions of the Charles S. Peirce Society. – v.35 (4). – 1999. – P. 724-746.
266. Geuras D. Richard Rorty and the Postmodern Rejection of Absolute Truth // <http://www.leaderu.com/aip/docs/geuras.htm>
267. Goodman N. Ways of Worldmaking. – Indianapolis, 1978. – 149 p.
268. Grillo R.D. Transnational migration and multiculturalism in Europe. – Brighton University of Sussex, Falmer, 2001. – 29 p.
269. Haack S. Descartes, Peirce and the Cognitive Community // The Monist. – Vol. 65. – Issue 2. – 1982. – P. 156-181.
270. Harris J.F. Against Relativism. A Philosophical Defense of Method. – La Salle: Open Court, 1992, – 228 p.
271. James Earle W. James // Encyclopedia of philosophy. 2-nd edition / ed. D.M. Borchert. – Vol. 4. – N.Y.: Thomson Gale, 2006, p.774-786.

272. James W. Principles of Psychology. – Vol.1. – London, 1891. – 455 p.
273. James W. A World of Pure Experience // Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, 1, 1904. – P. 533-570.
274. James W. Does 'Consciousness' Exist? // Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, 1(18), 1904. – P. 477-491.
275. James W. Essays in radical empiricism. – New York: Longmans, Green, and Co., 1912.– 704 p.
276. Lynch M.P. Truth in Context: An Essay on Pluralism and Objectivity // The Journal of Speculative Philosophy. New Series, Vol. 13, No. 3 (1999), p. 208-211.
277. Marsonet M. Nicholas Rescher // Internet Encyclopedia of Philosophy // <http://www.iep.utm.edu/rescher/>
278. Misak Ch. Charles Sanders Peirce (1839-1914) // The Cambridge Companion to Peirce. - Cambridge, U.K.; New York: Cambridge UP, 2006. - P. 1-26.
279. Pawelski J.O. The Dynamic Individualism of William James. – N.Y.: State University of New York Press, 2007. – 185 p.
280. Pedersen N., Wright C. Pluralist Theories of Truth // The Stanford Encyclopedia of Philosophy // <http://plato.stanford.edu/entries/truth-pluralist/>
281. Peirce Ch. Collected papers. Vol.1. Ed. by C. Hartshorne and P. Weiss. – Cambridge Mass., 1965.
282. Peirce Ch. Collected papers. Vol.2. Ed. by C. Hartshorne and P. Weiss. – Cambridge Mass., 1965. – 335 p.
283. Peirce C.S. Collected Papers. Ed. by C. Hartshorne P. Weiss and Arthur W. Burks. Vol. 7. Cambridge – Mass., 1967. – 351 p.
284. Perry R. American Philosophy in the First Decade of the Twentieth Century // Revue Internationale de Philosophie, 1939, vol. 1, №3, p. 437-438.
285. Pluralism about truth? // <http://profiles.arts.monash.edu.au/graham-oppy/files/2012/07/gopy-6pluralism-21.pdf>
286. Putnam H. Three kinds of scientific realism // Philos. Quart. 1982. Vol. 32, № 128. P. 198.
287. Quine W. Word and Object. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960. – xv+294 pp.

288. Ramberg B. Richard Rorty // Stanford Encyclopedia of Philosophy. – Stanford, 2007 // [http:// plato.stanford.edu/entries/rorty/](http://plato.stanford.edu/entries/rorty/)
289. Razzaque A. William James' Theory of truth and its later development // *Indian Philosophical Quarterly*. – Vol. XXVI. – № 4. – October 1999, p.475-493.
290. Rescher N. Pluralism: Against the Demand for Consensus. – Oxford, Clarendon Press, 1993. – viii + 208 p.
291. Rescher N. Objectivity the Obligations of Impersonal Reason / Nicholas Rescher. – Notre Dame, Indiana; L.: The University of Notre Dame Press, 1997. – XII, 232 p.
292. Reynolds A. Peirce's scientific metaphysics : the philosophy of chance, law, and evolution. - Nashville: Vanderbilt UP, 2002. – 228 p.
293. Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979. – 401 p.
294. Rorty R. Pragmatism, Relativism, and Irrationalism // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 53, No. 6. (Aug., 1980), p. 719-738.
295. Rorty R. The Consequences of Pragmatism (Essays 1972 – 1980). – Minneapolis: Minnesota Univ. Press, 1982. – xlvii + 327 pp.
296. Rorty R. Introduction: Pragmatism and Philosophy // Consequences of Pragmatism (Essays 1972 – 1980). – Minneapolis: Minnesota Univ. Press, 1982, p.i-xxi.
297. Rorty R. Pragmatism, Relativism, and Irrationalism // The Consequences of Pragmatism (Essays 1972 – 1980). – Minneapolis: Minnesota Univ. Press, 1982, p.160-175.
298. Rorty R. Introduction: Antirepresentationalism, Ethnocentrism and Liberalism // Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p.1-20.
299. Rorty R . Science as Solidarity // Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge, 1991, p.18-24.
300. Sandbothe M. Davidson and Rorty on Truth // <http://www.sandbothe.net/-268.98.html>
301. Siegel H. Relativism Refuted: A Critique of Contemporary Epistemological Relativism. – Dordrecht: Reidel, 1987. – xviii +217 pp.

302. Swoyer C. Relativism // [Stanford Encyclopedia of Philosophy](http://plato.stanford.edu/entries/relativism/) // <http://plato.stanford.edu/entries/relativism/>

303. Truth and Pluralism: Current Debates (eds.: Nikolaj J. L. Pedersen & Cory Wright) N. – Y.: Oxford University Press, 2013. – 364 p.

304. Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition, edited by Max Fisch, Christian Kloesel, and Nathan Houser et al. – Vol.4. – Bloomington: Indiana University Press, 1982. – 724 p.