

ФІЛОСОФІЯ ХХ СТОЛІТТЯ

Сергій Секундант

ЕЖЕН ДЮПРЕЕЛЬ І ХАЙМ ПЕРЕЛЬМАН: НОРМАТИВНО-КРИТИЧНІ ЗАСАДИ «РИТОРИЧНОГО ПОВОРОТУ» В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ.

Частина I

У творчій біографії Хаїма Перельмана (1912–1984) дослідники виділяють два періоди: до 1945 р., коли він ще перебував під впливом логічного позитивізму, і після 1945 р., коли розпочався його «риторичний поворот», що став початком нової епохи в європейській філософії. Ці зміни виявилися настільки радикальними, що цей етап у розвитку останньої стали називати «некласичною філософією». Справді, якщо антична філософія як спосіб міркування формувалася в боротьбі проти софістики, використовуючи логіку як інструмент критики софістики та риторики, то зараз ситуація виявляється прямо протилежною: риторика стає інструментом критики метафізики. І хоча ця критика розпочалася в літературних колах, ініціатором цього повороту вважають Перельмана. «Передовсім саме Перельманове переконливе доведення специфічно аргументативного характеру риторики, – пише Остерайх, – зупинило наявну принаймні з часів Рамуса редукцію риторики до стилістики та красномовства [elocutio], зробивши її знову прийнятною для філософів» [Oesterreich 2003: 116]. Як вказує Йозеф Копершмідт, інтерес Перельмана до риторики від самого початку був філософським. На його думку, «реабілітація риторики» для Перельмана «важлива лише тому, що передбачає [impliziert] реабілітацію найважливішої частини риторики, а саме теорії аргументації, яка – на відміну від строгої логіки доведення – є умовою нормативної практики застосування поняття розуму, відповідного та чутливого до контексту» [Kopperschmidt 2006: 12]. Про претензії «нової риторики» реформувати сам спосіб філософування говорить також те, що вона, згідно з її прихильниками, ґрунтується на принципово новій теорії розуму і пропагує принципово новий тип раціональності.

Біля витоків цього «риторичного повороту» стояв Ежен Дюпреель (1879–1967), із яким Перельман познайомився ще на початку свого навчання в Брюсельському вільному університеті¹. У своїй критиці класичної філософії Перельман здебільшого спирався на Дюпрееля. За визнанням як самого Перельмана, так і багатьох інших дослідників, саме з осмислення Дюпреєлевих ідей зростає ідея «нової риторики», яка стає одним із

© С. Секундант, 2022

¹ Див., наприклад, його лист до Антоніо П'єретті (1970) [Nicolas 2016: 30, прим. 2].

головних чинників формування так званої неklasичної філософії. *Мета цієї статті* полягає у виявленні й критичному оцінюванні методологічних, епістемологічних і філософських засад «риторичного повороту» у філософії, яка має за основу аналіз аргументів Дюпрееля і Перельмана, спрямованих на критику класичної філософії².

Предметом статті є ті нормативно-критичні засади, з яких Дюпреель і Перельман здійснюють критику «класичної філософії» та обґрунтовують необхідність риторичного повороту у філософії. Щодо Перельмана, то стаття обмежується переважно аналізом його праць 1947–1950 років, коли відбувся цей поворот до риторики, і коли, на мою думку, практично сформувалися його основні епістемологічні й філософські погляди. Основна увага передовсім приділена критичному аналізу аргументів проти «класичної філософії», запропонованих обома зазначеними авторами. При цьому я мав на меті, по-перше, дати оцінку того образу «класичної філософії», що слугує основою для згаданих аргументів, а по-друге, виявити й критично оцінити методологічні, епістемологічні й філософські засади їхньої критики, що призвела до риторичного повороту в сучасній філософії.

Статтю розподілено на дві частини: до Першої входять Розділи 1-3, де з'ясовуються методологічні й епістемологічні засади критики, здійсненої Дюпреелем і Перельманом, а до Другої – Розділ 4, де з'ясовуються філософські засади цієї критики.

У Розділі 1 я розглядаю критику Дюпреелем та Перельманом «головної риси класичної філософії» – ідеї необхідного знання. У Розділі 2 подано аналіз методологічних засад критики класичної концепції прогресу знання, здійсненої Дюпреелем і Перельманом, а в Розділі 3 – її епістемологічних засад.

Насамкінець я обґрунтовую власну відповідь на питання про те, чим є неklasична філософія: важливим кроком у розвитку чи проявом кризи філософії як такої?

Розділ 1. Дюпреель і Перельман: критика поняття необхідного знання як вихідного пункту класичної філософії

1.1. Критика Дюпреелем поняття необхідного знання

У творчій біографії Дюпрееля теж можна виділити два періоди: метафізичний і антиметафізичний. Цей перелом починається після того, як він стає викладачем Брюссельського вільного університету й починає займатися соціологічними дослідженнями. Ступінь доктора Дюпреель отримав у 1906 р., захистивши під керівництвом Рене Бертело (1872–1960) дисертацію, присвячену вченню про категорії. З 1907 р. Дюпреель читав у Брюссельському вільному університеті метафізику, античну філософію, моральну філософію, загальну соціологію та інші дисципліни. Популярності він набув переважно завдяки своїм дослідженням у галузі соціології [Dupréel 1912], моральної філософії [Dupréel 1932] та теорії цінностей [Dupréel 1939a]. Його «революційні» праці з античної філософії, в яких він намагався реабілітувати софістів і в негативному

² Таким чином, основна мета статті – не в доведенні того, що Перельман був учнем Дюпрееля. Хоча ця теза не є самоочевидною, у сучасній (у тому числі – у найновішій) філософській літературі вона сприймається як факт [див., напр.: Morlet, Munnich 2021; Ségué-Duclot 2022]. Автор також не прагне просто засвідчити вплив Дюпрееля на Перельмана, адже про це багато написано представниками Брюссельської школи [див. напр.: Dominicy 2007; Nicolas 2016]. Мета статті не полягає також і в дослідженні всіх впливів, які спонукали Перельмана до «риторичного повороту», бо про них теж чимало писали представники зазначеної школи [див. напр.: Frank 2004; Nicolas 2016]. У статті ці питання, звісно, заторкнено, але вони не є головними.

світлі виставити Сократа й Платона [Dupréel 1922; 1939b], викликали бурхливу реакцію в сучасників³ і досі привертають увагу істориків античної філософії.

У своїй дисертації 1906 року Дюпреель здійснює порівняльний аналіз учень про категорії Аристотеля, Канта і Шарля Ренув'є. Розглядаючи категорії як метафізичні принципи, він намагається показати прогресивний, спрямований на розуміння істини, необхідний та діалектичний характер розвитку вчення про категорії [Dupréel 1906: 137]. За Дюпреелем, вивченням відношень між категоріями має займатися метафізика в широкому сенсі [ibid.: 115]. Особливого значення Дюпреель надає дослідженню «відношень імплікації в аспекті необхідності та логічної єдності» [ibid.: 114]. У цьому він бачить основне завдання метафізики. «Роль метафізики ..., – пише він на самому початку шостого розділу своєї дисертації, – полягає в тому, щоб обґрунтувати діалектичний рух на основі логічної необхідності й зафіксувати його верхню межу, встановлюючи загальні та необхідні поняття, найостанніші з яких не мають на увазі нічого, крім самих себе» [ibid.: 114].

Дюпреелеві знадобилося двадцять років, щоб сформулювати свою оригінальну філософію, яка відрізнялася яскраво вираженою антиметафізичною спрямованістю. Ця оригінальна риса мислення Дюпрееля, згідно з Перельманом, виявилася вже в його працях «Конвенція і рація» [Dupréel 1925a], «Про необхідність» [Dupréel 1928a] і в доповіді «Метафізика і поняття соціальної групи», прочитаній 7 травня 1928 в Бельгійській академії наук [див.: Perelman 1979: 60]. Аналізуючи причини революції в поглядах Дюпрееля, Перельман вважає визначальним чинником вплив середовища, яке існувало в Інституті соціології (l'Institut de Sociologie Solvay), заснованому Ернестом Солвеєм у 1902 р.⁴ Головна особливість цього Інституту – відкритість для фахівців різного профілю, які займалися проблемами сучасного суспільства.

Хоча соціологія як особлива наука, подібно до психології та інших гуманітарних наук, формувалася під впливом емпіричної методології позитивізму, у французькому емпіризмі початку ХХ ст. набули домінування ідеї прагматизму та конвенціоналізму. Дюпреель, який пропрацював у цьому Інституті понад 30 років, відрізнявся від своїх колег насамперед інтересом до історії філософської думки взагалі й античної зокрема. Слід зазначити, що таке звернення Дюпрееля до історії філософії та соціології багато в чому визначалося завданнями, які він поставив ще в дисертації. Зокрема, він відзначав недостатність дослідження логічних відношень між категоріями, наголошуючи при цьому, що «крім цих відношень є багато інших, які потребують уваги. Такими є деякі співвідношення категорій, що розглядаються попарно, деякі опозиції, на кшталт скінченного і нескінченного, єдності і множинності, тотожності і відмінності» [Dupréel 1906: 114]. За Перельманом, заняття соціологією виявилися головним чинником, що вплинув на Дюпреелеві уявлення про людину, а ці уявлення, у свою чергу, стали тим базисом, з якого Дюпреель здійснив критику «класичної» філософії.

Якщо у докторській дисертації Дюпреель намагався виявити необхідний характер розвитку категорій філософії, то вже в статті «Про необхідність» (1928) він робить поняття необхідності головним предметом своєї критики, у процесі якої створює свій

³ Типовим прикладом сприйняття сучасниками Дюпреелевої книги про Сократа, в якій стверджувалося, що всі свої ідеї Сократ запозичив у софістів, можна вважати критичний огляд Огюста Мансьона. Цей автор висловлює розчарування, викликане великими претензіями й, на його думку, непереконливими аргументами Дюпрееля [Mansion 1924: 216]. Досить стриманою була й реакція на книгу про софістів [Nicolas 1939], утім, перевидану 1948 року [Dupréel 1948].

⁴ Цей Інститут потім увійшов до складу Брюсельського вільного університету.

образ «класичної філософії». На основі останнього була вибудована його власна філософія і, зокрема, вчення про цінності.

Критиці ідеї необхідності Дюпреель присвячує також перший розділ свого «Нарису філософії цінностей» (1939). У даному нарисі своїм головним критичним завданням він вважає показ того, «що уявлення про необхідний характер знання, яке містить у собі основи більшості класичних учень, є головною перешкодою на шляху розвитку здорової теорії цінностей, на шляху майбутнього філософії» [Dupréel 1939a: VII]. Дюпреель потребував цієї критики для розв'язання свого головного, власне позитивного завдання – «зафіксувати в ідеї цінності ті характеристики, які дозволять їй служити універсальною опорою для філософського пояснення» [ibid.].

Таким чином, головну рису класичної філософії Дюпреель бачить в ідеї необхідного знання, а причину прихильності філософів цієї ідеї – у тому, що саме «в ідеї необхідного знання безпосередньо виявляє себе ідея злиття знання та буття» [ibid.: 1]. Справді, таке «злиття знання і буття» ми вперше виявляємо вже в Парменіда, який протиставив знання (ἐπιστήμη) опінії (δόξα). Вказуючи, що предметом знання є буття, а предметом опінії – природа (φύσις), Парменід, як потім і Платон, називає необхідний характер знання однією з характерних його рис поруч із іншими. Однак Дюпреель, критикуючи цей погляд на знання, має на увазі не лише античних, а й модерних філософів. Він виділяє три інтерпретації поняття необхідного знання в класичній філософії: гносеологічну (психологічну), онтологічну (реалістичну) і формалістичну (ідеалістичну).

Очевидність і необхідність. Критика Декарта

Подаючи характеристику «класичного філософа», Дюпреель має на увазі Декарта, а не Парменіда: «Згідно з класичним розумінням його ролі, філософ – це мислитель, який починає з визнання безпосередньо необхідних суджень, чия значущість [validité] або істинність абсолютно невіддільні від того факту, що їх мислять або звертають на них увагу» [ibid.: 1-2]. У дусі Декарта він тлумачить також класичний погляд на процес пізнання, а саме: він його трактує як «перенесення очевидності або, точніше, її розширення (оскільки передана цінність [la valeur transportée] не залишає своєї вихідної точки, а розширює свою царину)» [ibid.: 2]. І тут, стверджує Дюпреель, «механізм цього руху думки – здійснення необхідності, яка є критерієм» [ibid.]. Відмінність позиції Парменіда від позиції Декарта полягає в тому, що Парменід під час розгляду «епістеми» свідомо абстрагувався від суб'єкта пізнання, і від реального процесу пізнання теж, обмежуючись винятково відношеннями суджень. Декарт, який вів полеміку зі скептиками, свідомо стоїть на позиціях гносеологічного суб'єкта. Для нього очевидність – це суб'єктивний факт, що належить суб'єкту, який його переживає. Для Декарта, як і для скептиків, очевидність – це психологічний факт, тому вона має свої ступені. Тільки таке психологічне розуміння очевидності дає підставу Дюпреелю стверджувати, що не очевидність, а саме необхідність постає критерієм істини й, отже, є абсолютною цінністю знання. «Якщо існує критерій абсолютної цінності знання, тобто його істинності, – пише він, – необхідність справді є цим критерієм» [ibid.]. Дюпреель намагається спростувати саме цей критерій істинності знання, притаманний, на його думку, усій класичній філософії. Використовуючи, подібно до Горгія, риторичний прийом поступки, він заявляє: «Немає строго необхідного знання, і навіть якщо хтось хоче, щоб воно було, знання ніколи не буває плідним завдяки своїй необхідності». За Дюпреелем, «якщо брати філософську необхідність у строгому й точному сенсі, то її не існує; якщо брати в широкому сенсі, то вона безплідна» [ibid.:3].

Розглянемо його доведення цієї тези. Засновком тут служить положення: «Пропозиція безсумнівно [surement] істинна, коли вона визнана [гесоппие] необхідною або безпосередньо, або як доказ» [ibid.]. По-перше, бачимо, що Дюпреель виходить із картезіанської передумови гносеологічного суб'єкта, від якого залежить, визнати чи не визнати необхідність. Подібно до Декарта, він розглядає відсутність сумнівів як критерій істинності суджень. Тому, коли Дюпреель ставить питання, на якій підставі ми розглядаємо необхідність як критерій істинності, то в нього це питання природним чином трансформується в питання про ті критерії, на підставі яких суб'єкт визнає безперечну істинність судження про необхідність чогось. «Якщо необхідність – вирішальний критерій істини, – пише він, – то за якою незаперечною ознакою ми дізнаємося про необхідність, який критерій цього критерію?» [ibid.]. Якщо для «класичного філософа» необхідність виступала підставою для визнання деякої думки очевидною, то Дюпреель, виходячи із зазначеної вище позиції, прагне довести примат необхідності: «Якщо пропозиція, – міркує він, – вважається очевидною, як тільки стає відомо, що вона необхідна, то, своєю чергою, необхідність завжди визнається без засобів констатації очевидності» [ibid.].

Хоча Дюпреель поділяє багато позицій картезіанців, він не картезіанець. Навпаки, для нього філософія Декарта постає як типовий приклад «класичної філософії» і як така є об'єктом критики. Цю критику він здійснює з позиції «філософії дії». Для нього очевидність – «поняття психологічного порядку, воно висловлює стан свідомості, що судить» [ibid.]. Перевагу такого погляду на очевидність Дюпреель бачить у тому, що очевидність, яку трактують у дусі психологізму, може помилятися, чого не допускає її логічне трактування. У цьому він бачить догматизм логічного підходу. Критика Дюпреелем «класичної філософії» дуже нагадує критику Протагором основного принципу Парменіда: «Існуюче існує, а неіснуюче не існує»⁵. З формально-логічної точки зору цей принцип є кон'юнкцією двох тавтологій $[(a \leftrightarrow a) \& (\neg a \leftrightarrow \neg a)]$, а тому не викликає сумнівів. Однак він може стати предметом критики, якщо його розглядати зі змістового погляду, бо змістове поняття «те, що існує» може стати предметом філософської рефлексії й викликати питання. Як я вказував вище, у Парменіда поняття «епістеми» надзвичайно вузьке. Подібно до математиків, Парменід абстрагується від пізнавального контексту й розглядає тільки відношення понять і суджень, бо тільки в них ми можемо виявити необхідні відношення, а необхідність він справді розглядає як одну з основних ознак істини і буття. Але буття Парменід поміщає за межами світу природи, доступного чуттєвому сприйняттю. Ціль свою він бачив у тому, щоб показати, що в природі не можна знайти істини, яку він розумів як об'єктивну істину, що не залежить від суб'єкта.

Протагор, навпаки, включає принцип Парменіда в пізнавальний контекст, що передбачає суб'єкт-об'єктні відношення. Для нього цей принцип, передусім, є висловлюванням, видом діяльності, яку здійснює суб'єкт і яка спрямована на певний об'єкт. Тому він, у повній відповідності до свого засновку, ставить питання, яке, на його думку, проочив Парменід: «Хто є критерієм істини?» Суб'єктом у нього постає конкретна людина. Така позиція відповідає здоровому глузду й тій реалістичній позиції, якої дотримувався Протагор. Як і Протагор, що розглядав сприйняття як різновид діяльності,

⁵ Таке «сміслові» тлумачення фрагмента $\eta \mu \epsilon \nu \delta \rho \omega \varsigma \epsilon \sigma \tau \iota \tau \epsilon \kappa \alpha \iota \acute{\omega} \varsigma \omicron \upsilon \kappa \epsilon \sigma \tau \iota \mu \eta \epsilon \acute{\iota} \nu \alpha \iota$ засноване на ототожненні того, що існує ($\epsilon \sigma \tau \iota \nu$), з істинно сушим і буттям ($\epsilon \acute{\iota} \nu \alpha \iota$), а також небуття ($\mu \eta \epsilon \acute{\iota} \nu \alpha \iota$) та ніщо ($\mu \eta \delta \epsilon \nu$) із тим, що не існує ($\omicron \upsilon \kappa \epsilon \sigma \tau \iota \nu$),

Дюпреель розуміє очевидність як свого роду діяльність. Розглядаючи людину як продукт і частину природи, він також, подібно до Протагора, привносить у свою позицію натуралістичні передумови, які багато в чому визначають його висновки.

Але було би помилкою думати, що об'єктом своєї критики Дюпреель робить тільки аксіоматико-дедуктивний метод філософування в Декартовому тлумаченні. Він поширює свою критику на всі інші «класичні» методи філософування, які прагнули знайти щось необхідне, що не залежить від суб'єкта. У своїй критиці, яка переважно має психологістський характер, Дюпреель часто використовує риторичні прийоми та фігури. Об'єктом цієї критики стає класичний філософ, а предметом – віра останнього в необхідні істини. «Філософ, який проголошує необхідну істину, – іронізує він, – завжди трохи схожий на чиновника, який каже: не я це вимагаю, а вищий авторитет чи вищий регламент» [ibid.:4].

Із цим зауваженням важко не погодитись. Не тільки ідеї Платона й аксіоми Аристотеля, а й аналітичні істини Йоахіма Юнга і Ляйбніца поставали такими вищими інстанціями, що мали силу необхідності, незалежну від волі людини. Як відомо, необхідне Аристотель визначав як те, протилежність чого не можна помислити. Такого ж визначення дотримувався в принципі й Ляйбніц. У цьому визначенні Аристотеля Дюпреель побачив прояв людського почуття безсилля перед силою закону. Це почуття безсилля він називає *інтуїцією дефіциту* (*intuition de carence*), розуміючи її як свого роду психологічний експеримент, під час якого ми з неможливості мислити істинність протилежного становища виводимо необхідність істинності вихідного. Таке психологічне трактування Дюпреелем визначення Аристотеля апелює до можливостей людини. Саме це дає йому підстави стверджувати, що «абсолютного критерію істини немає, принаймні ми не можемо приписати цю властивість так званому логічно необхідному знанню» [ibid.: 5]. І робить він це тому, що «єдиною гарантією існування цього необхідного порядку є діяльність суб'єкта, інтуїція» [ibid.: 6]. Цей аргумент Дюпрееля цілком відповідає духові філософії Протагора, який вважав, що питання про критерій існування передає питанням про критерій істини та його психологічному тлумаченню.

Критика інтуїціонізму

На перший погляд може здатися, що критикуючи раціоналізм і апелюючи до «інтуїції дефіциту», Дюпреель стає на позиції інтуїціонізму. Але це не так. На його думку, інтуїціонізм також визнає необхідний характер знання, саме безпосереднього знання. Однак, на відміну від раціоналізму, в ірраціоналізмі примусовою силою постає акт інтуїції. Дюпреель пише: «Як і конкурентне ірраціоналізмові вчення, раціоналізм, перший постулює необхідне знання, яке примушує нас його прийняти, але пояснює це знання по-іншому, пов'язуючи його з динамічною природою, з актом інтуїції. Необхідність тут переводить свого роду непереборну згоду [*irrésistible consentement*] душі в інтуїцію, у підпорядкування цій динамічній природі, яка, по суті, сама її конституює...» [ibid.: 18].

Притаманна інтуїції необхідність, вказує Дюпреель, в якомусь сенсі є повністю внутрішньою для неї, і стверджувати, що з неї випливає щось необхідне, означає виходити за межі результатів її дії. Тому будь-які претензії на загальнозначущість її результатів неправомірні та є наслідком змішування властивостей самої сили інтуїції з відношеннями, які існують між нею та її діями: «Вірити, що з непереборної сили, з якою інтуїція впливає на розум, випливають надійні докази, доступні та застосовні до отриманих висновків, означає змішувати властивості сили як такої з відношеннями сили та її дій» [ibid.: 18]. Дюпреель підкреслює, що необхідність, властива деякому актові інтуїції, не переходить від акту інтуїції самого по собі до системи знання, яка

може з нього випливати. «Таким чином, – робить він висновок, – уявлення про те, що цілком очевидне або необхідне знання може бути результатом певного акту, чистої інтуїції, засноване на змішванні того, що можна сказати про силу саму по собі, і те, що можна сказати про результати її застосування» [ibid.: 20]. Це, на його думку, підтверджує лише те, що «не за абсолютною цінністю інтуїції ми оцінюємо цінність того, що з неї випливає, а швидше навпаки» [ibid.]. Не за силою, а за наслідками інтуїції ми оцінюємо її. Саме ці результати, вважає Дюпреель, визначають, хибною чи істинною була інтуїція, але не навпаки. Упевненість в істинності чогось – це психологічний стан, який ми переживаємо, і нічого більше.

Дюпреелева критика формальнологічної інтерпретації необхідних істин

Відкидаючи інтуїтивістське обґрунтування існування необхідного знання, Дюпреель тим не менш не стає на позиції ірраціоналізму. Понад те, він дорікає «класичному раціоналізмові» за поступки ірраціоналізму: обмежуючись лише протиставленням інтелектуальної і чуттєвої інтуїції, той не помічає принципової відмінності між цілком динамічною ідеєю інтуїції й ідеєю умоглядного порядку. «Якщо дія інтуїції, – стверджує він, – є основним і вирішальним у нашому розрізненні істинного й необхідного, то логічної необхідності немає, бо немає логічно необхідної дії» [ibid.].

Ці критичні зауваження Дюпрееля вказують на суттєвий недолік усіх тих учень, які розуміли закони логіки як закони мислення та апелювали до інтуїтивної очевидності законів логіки. На суб'єктивний характер очевидності в Декарта звернув увагу ще Ляйбніц, який спробував чітко відмежувати логічні відношення понять і суджень від достовірності вираженого в них знання. Це призвело до трактування аналітичних істин як тавтологій, які нічого не кажуть про реальність і не залежать від суб'єкта пізнання. Для підкреслення суто формального характеру цих відношень, Ляйбніц використовує символічні знаки, а всю систему аналітичних істин відносить до світу можливого буття, різновидом якого є необхідне буття. На його думку, відношення цих істин (які він називає вічними істинами розуму) до суб'єкта – окреме питання, яке не стосується їхньої необхідності.

Як і Платон, Ляйбніц вважає, що в дійсності (байдуже, суб'єктивній чи об'єктивній) немає нічого необхідного. Фактично тільки в Ляйбніца ми вперше зустрічаємо ясно сформульовану ідею формальної логіки, яку розвинув далі Готлоб Фреге. Проте між Ляйбніцем і Фреге є суттєва відмінність, через яку ця критика стосується саме Фреге, хоча той і був зятим супротивником психологізму, але не Ляйбніца. Фреге розглядає аналітичні істини як очевидні істини⁶, тоді як Ляйбніц пропонує, зрештою, розглядати принцип тотожності ($A \leftrightarrow A$) як найпростішу гіпотезу, з якої шляхом підстановки можна отримати безліч аналітичних істин (якщо істинно $A \leftrightarrow A$, то істинно $\neg(A \& \neg A)$) й інші положення, що випливають з нього).

Дюпреель був знайомий з математичною логікою і трактуванням логіки як формальної системи аналітичних істин. Тому він не обмежується вищевикладеним доведенням суперечливості та двозначності ідеї необхідності, а пропонує підійти до критики цієї

⁶ У дисертації 1938 р. Перельман, критикуючи суб'єктивний ідеалізм (психологізм), пише: «усе, що може бути відоме декільком істотам одночасно, слід вважати об'єктивним» [Perelman 1939: 225]. Так і з істинами логіки, роз'яснює він. «Ідеї, відображення яких вони є, схоплюються нашим розумом у безпосередньому спогляданні. Ці ідеї є частиною світу настільки ж об'єктивного, як і чуттєвий світ, який, проте, не можна вважати реальним, бо вони незмінні й вічні, не локалізовані ні в просторі, ні в часі» [ibid.: 226-227].

ідеї, оцінивши цінність останньої. За Дюпреелем, «ці положення [тавтології – С. С.] однаково залишаються незмінними і бездіяльними, будучи необхідними, оскільки вони нічого не розв'язують. Ось чому їх можна повторювати нескінченно, без небезпеки й без користі» [Dupréel 1939a: 11]. Подібні заяви Дюпрееля дещо дивують, оскільки аналітичний характер математики та її корисність у пізнанні дійсності ні в кого не викликали сумніву. При цьому математика, як і математична логіка, ґрунтується на гіпотезі необхідного вихідного пункту. Дюпреель не заперечує плідності математики, але намагається довести, що своєю плідністю вона зобов'язана «не цій уявній абсолютній якості» [ibid.: 12].

Для доведення цієї тези Дюпреель звертається до критики принципу суперечності, що лежить в основі будь-якого наукового мислення. Звинувачуючи філософів і логіків у схоластичній звичці розмірковувати про прості випадки або схеми, він вимагає розрізнити формулювання принципу та його застосування. Стосовно формулювання принципу суперечності, Дюпреель фактично визнає його довільність. Він пише: «Коли я вважаю два висловлювання, одне з яких – судження, а інше – явне заперечення першого, супротивними одне одному, їхня несумісність здається мені необхідною лише тому, що я це тільки постулював» [ibid.: 13]. Коли ж ми застосовуємо цей принцип, зауважує він, ситуація радикально змінюється. При формулюванні цього принципу ми використовували два однорідні вирази (a , $\neg a$), один з яких формально, тобто з простого встановлення, заперечує інший. «Але, – зауважує Дюпреель, – щоб застосувати принцип суперечності, тобто використати його для деякого просування [avancement] нашого знання, потрібно логічну протилежність, яку виражає цей принцип, заново відкрити в системах тверджень, що не складаються від початку з тих самих термінів і в одному з них не міститься явної ознаки взаємної їх несумісності. Саме ця робота із застосування принципу, зовсім далека від визнаної в ньому необхідності. Вона зводиться до операцій пристосування [garrochement], перекладу й ланцюга імплікацій, з яких складається зазвичай розвиток будь-якої думки» [ibid.: 13]. Звідси він висновок, що необхідність логічного принципу нам фактично накладається, оскільки реальний процес нашого пізнання ніколи не є необхідним. З цим погодився би будь-який прикладний математик. На це вказував ще Ляйбніц, що вважав такий процес застосування принципів апроксимацією, припасовуванням «даних» до закону. Така апроксимація передбачала як стилізацію образу реальності, так і коригування закону шляхом експерименту, якщо йшлося про закони фізики. Розглядаючи необхідність як різновид можливості, Ляйбніц стверджував, що необхідність міститься в реальності лише остільки, оскільки ця реальність містить у собі її можливість.

Дюпреель розмірковує як реаліст. Маючи на увазі ситуацію застосування принципу суперечності до дійсності, він, подібно до Протагора в його критиці Парменіда, виходить із розмаїття властивостей і відношень у дійсності. У цій ситуації, на його думку, щоби вважати два судження супротивними одне одному, «ми згодні усунути всі умови, що дозволяють двом судженням бути сумісними» [ibid.: 14]. Але ми, додає він, ніколи не можемо бути впевнені в тому, що вивчили пропозицію в усіх відношеннях [ibid.]. Звідси Дюпреель висновок: «два твердження або дві теорії здаються нам несумісними або такими, що суперечать одна одній, тільки тому, що ми відчуваємо себе нездатними уявити, за якої умови вони сумісні» [ibid.]. І тут, як бачимо, він вдається до «інтуїції дефіциту» (у цьому разі дефіциту уяви), щоб дати пояснення нашої віри в необхідний характер принципу суперечності.

Але Дюпреель не просто реаліст. Він дотримується певної реалістичної концепції – філософії дії, спорідненої з прагматизмом Вільяма Джеймса, але не тотожної йому. Усвідомлюючи, мабуть, хиткість психологічної інтерпретації «аргументу від застосування принципу», Дюпреель дає йому інтерпретацію з позицій філософії дії. Він, зокрема, вказує на те, що застосування принципу суперечності завжди передбачає діяльність, яка впливає не з необхідності цього принципу, а з дії агента, «а звідси впливає, зрештою, його *неминуча* [курсив мій – С. С.] *ненадійність* [une précarité inévitable]» [ibid.: 15]. «З необхідності принципу, – стверджує він, – ніколи не слідує з достовірністю істинність висновку, а якщо висновок істинний, то з нього не випливає, що принцип необхідний» [ibid.]. Будь-який логік погодиться з тим, що з істинності висновку не випливає необхідність принципу. Важко не погодитися й із тим, що з необхідності принципу не випливає з достовірністю істинність висновку, оскільки ця умова недостатня. Для цього потрібно, на додачу, щоб засновок був також істинним. Однак суть цього аргументу зводиться до того, що застосування будь-якого принципу не залежить від ступеня необхідності цього принципу.

Усі ці аргументи Дюпрееля покликані довести, що наші уявлення про існування необхідних істин ґрунтуються лише на вірі, а сама ця віра – забобон, заснований на ідеї якогось непохитного порядку, що виявляє себе як непереборна сила, яка підпорядковує собі будь-який інший порядок. «Пошук необхідного знання, – пише Дюпреель, – надихався вірою в можливість такого отожднення логічного й динамічного. Вважалося, що є сутності, які, з одного боку, будуть порядком, з другого ж – силою, нездоланною у власних очах того, хто піде проти неї» [ibid.].

Усі великі філософські вчення, особливо класичний раціоналізм, що ґрунтувалися на ідеї необхідного знання, на його думку, фактично змішували певний порядок та спрямовану силу, які, по суті, не тотожні. Згідно з Дюпреелем, «акт пізнання завжди є не що інше, як поєднання порядку та діяльності, системи сил, яка не виходить із цього порядку» [ibid.: 16]. Змішування цих двох елементів акту пізнання, порядку та діяльності, на його думку, є причиною того, що філософи, особливо раціоналісти, що віддають першість порядку, засновують очевидність безпосередньої істини на її логічних ознаках. Але формально-логічний підхід у тому вигляді, як його пропонував Ляйбніц, наполягав на тому, щоб не змішувати відношення істин, тобто певний порядок, з пізнавальною діяльністю, зокрема з застосуванням законів. Проте Дюпреель саме це робить у своєму визначенні акту пізнання. З цим визначенням у нього тісно пов'язане психологічне тлумачення пізнання взагалі, з позицій якого здійснюється його критика класичної філософії.

Дюпреелева критика онтологічної інтерпретації необхідності

Відкинувши інтуїтивістську й формально-логічну інтерпретації необхідного знання, Дюпреель у третьому розділі переходить до критичного аналізу її онтологічної інтерпретації, яка в класичній філософії пов'язана з ідеєю абсолютного буття, абсолютної сутності та субстанції. Тут він також намагається довести, що «будь-який онтологізм полягає в стверженні існування деяких непорушних порядків». «Стверджувати буття – пояснює Дюпреель – означає завжди стверджувати якийсь об'єкт, певний порядок якого не може бути скасований» [ibid.: 25]. Як і у випадку з логічною інтерпретацією необхідного характеру знання, онтологічна інтерпретація, за Дюпреелем, ґрунтується на простому постулюванні деякого незмінного порядку, який має абсолютну цінність і визнання якого є результатом простої віри, доброї волі чи конвенції.

1.2. Хаїм Перельман: рецепція Дюпреелевого вчення про необхідне знання як вихідний пункт пізнання

Поворот до «нової риторики» в Перельмана починається з пошуку нового епістемологічного підходу до розв'язання соціальних проблем і насамперед проблеми справедливості. Під час Другої світової війни, ховаючись від нацистів, Перельман займається емпіричними дослідженнями проблеми справедливості, яке, за його власним визнанням, він закінчив ще в серпні 1944 р. Висновки цих досліджень він опублікував 1945 року в праці під назвою «Про справедливість» [Perelman 1945]. Ця невелика праця була написана з позицій логічного позитивізму й за його методологічними вимогами. У підсумку Перельман визнав, що дати логічне обґрунтування справедливості неможливо. Причину цього Франк і Бальдук вбачають в обмеженості традиційного уявлення про предмет філософії: остання належить до галузі споглядального життя (*vita contemplativa*), а справедливість – до практичного (*vita activa*).⁷ Не заперечуючи справедливості такого твердження, я хотів би вказати на те, що вже Платон, який від самого початку орієнтував філософію на розв'язання практичних (етичних) проблем, і Аристотель, який запровадив розмежування теоретичної і практичної філософії, не бачили в цьому великої проблеми. Хоч Перельман і сам часто про це говорить, пліднішим, на мій погляд, є інший підхід, який вимагає враховувати творчу біографію й шукати пояснення в тій вихідній проблемі, якою займався Перельман.

Виходячи з того, що перша Перельманова публікація була присвячена проблемі логічного обґрунтування оцінних суджень [Perelman 1931] (якою активно займався Дюпреель і на яку Перельман теж часто вказує як на основну), можна припустити, що саме проблема обґрунтування оцінних суджень стала вихідною в творчій біографії Перельмана. А враховуючи той факт, що 1932 року з'являється стаття Перельмана про філософію Дюпрееля, де викладено деякі ще неопубліковані Дюпреелем ідеї з посиланням на дозвіл їхнього автора [Perelman 1932], можна стверджувати, що вплив Дюпрееля на Перельмана був більш раннім і більш глибоким, ніж це зазвичай вважається. Як відомо, у соціології проблему оцінних суджень порушив ще Еміль Дюркгайм, який запровадив розмежування суджень про реальність і суджень про цінності. У 1945 р. Перельман визнає, що будь-яке застосування законів включає «оцінні судження», які не можуть бути обґрунтовані логічно. Усвідомлення нездатності логіки стати ефективним засобом розв'язання практичних проблем і, зокрема, проблеми справедливості стає причиною Перельманового розчарування в логічному позитивізмі й у логіці взагалі. У пошуках розв'язання цієї проблеми він звертається до теорії пізнання. Його інтерес до теорії пізнання впливав, як визнавав сам Перельман, із його спроб дати раціональне обґрунтування поняття справедливості. Саме тому він звертається до теорії пізнання Ежена Дюпрееля.

Уже 1947 року в журналі «Діалектика» з'являється перша Перельманова стаття «Фрагменти теорії пізнання пана Е. Дюпрееля», а 1948 – друга. Рецепція Дюпреелевої епістемології Перельманом цікава тим, що дозволяє нам глибше зрозуміти епістемологічні засади його власної філософії. Адже відбір фрагментів і їх тлумачення у нього є не механічним, а творчим процесом, особливо якщо йдеться про народження принципово нового стилю філософування.

⁷ Вони при цьому посилаються на запис у нотатнику Перельмана за 1944–1945 роки: «Філософія займається питаннями споглядання, а не дії» [цит. за: Frank, Bolduc 2004: 67].

Проблема вихідного пункту пізнання

Слідом за Дюпреелем вчення про необхідне знання Перельман вважає основною рисою класичної філософії, але висвітлення цього вчення він здійснює в рамках проблемних контекстів, відмінних від тих, які використовував Дюпреель. Перельман висвітлює його в контексті класичної концепції прогресу знання, найважливішою передумовою якої, на його думку, є вчення про існування фіксованого й певного вихідного пункту. «Існує, звичайно, суперечка про природу цього вихідного пункту, – зауважує Перельман, – одні приміщують його в досвіді, інші – у раціонально необхідному судженні, але сама ця суперечка передбачає мовчазну згоду щодо існування незмінного пункту. Це те, що передує прогресу знання» [Perelman 1948: 63]. Перельман не заперечує прогрес у пізнанні взагалі, не заперечує й існування вихідного пункту. Він відкидає лише класичну концепцію прогресу пізнання, згідно з якою зазначеним вихідним пунктом постає деяке необхідне знання, що вважається необхідним через свою безперечність.

Ті інтуїтивні істини, які ми вважаємо безпосередньо необхідними і які ми використовуємо як точку опертя або вихідний пункт, згідно з Перельманом, тільки здаються нам такими. Віру в необхідний характер безпосередньо очевидних істин він, подібно до Дюпрееля, пояснює «інтуїцією нашого безсилля» (*intuition de notre impuissance*), нашою нездатністю їх заперечувати, яку, на його думку, не можна вважати достатньою підставою для визнання їхньої істинності. Згідно з Перельманом, це безсилля доводить лише те, що «ми не знаємо, синтезом яких суджень вона є і за яких умов вона є істинною» [ibid.: 63]. Перельман не заперечує корисності «безпосередньо необхідних істин», але він відкидає те, що вони – ті «чисті знання», які є вихідним пунктом пізнання всіх інших істин. Визнаючи фактично їх умовний характер, він пише: «Вони, без сумніву, є допоміжними засобами, якими ми користуємося і з яких маємо вигоду, але вони далекі від того, щоб від самого початку бачити в них чисте знання, яке проліє світло на все інше...» [ibid.]. Слідом за Дюпреелем він розглядає їх як корисні інструменти, як продукт загальної згоди, що базується на простій вірі. Але Перельман, як ми бачимо, на відміну від Дюпрееля, поясняє цю віру незнанням способу виникнення цих істин і нашою нездатністю проаналізувати їх. Таке пояснення нашої віри в необхідний характер вихідних істин заперечує лише безпосередній характер необхідних істин, а не їх існування в природі.

Із софістами його зближує також те, що критику логічного підходу до інтерпретації необхідного знання Перельман здійснює, як і Дюпреель, з реалістичних, а точніше – з прагматичних і психологістських позицій. Згідно зі справедливим зауваженням Перельмана, саме поняття необхідного знання передбачає, що останнє «не залежить від будь-якого втручання суб'єкта, якому воно накидається» [ibid.: 66]. Але Перельман звідси висновує, що незалежнити вихідні пункти пізнання від суб'єкта пізнання можна лише завдяки перетворенню їх на свого роду «метапсихічні», а отже – надприродні факти [ibid.: 65]. Подібно до Депрюеля і софістів, він вважає, що поза психікою людини необхідності немає.

Цим «реалістична позиція» софістів, що розглядали людину як продукт і складову частину природи, відрізняється від релігійно-ідеалістичної позиції Платона, який намагається довести безсмертя душі й таким чином – її незалежність від тіла. Головний аргумент Платона на користь безсмертя душі (ми зустрічаємо його у «Федоні») полягає в тому, що змістилищем безтілесних ідей може бути лише щось безтілесне. Цьому

доведенню безсмертя душі в нього передує доведення існування безтілесних ідей. Такий «філософський» погляд на людину як істоту дуальну, складену зі смертного тіла й безсмертної душі, принципово відрізняється від повсякденного, натуралістичного уявлення про людину, до якої апелюють софісти, Дюпреель і Перельман, які реалістичну позицію вважають самозрозумілою.

Подолання протилежності між детермінізмом і індетермінізмом

Психологічне тлумачення класичного детермінізму з реалістичних позицій у принципі дозволяє розглядати необхідність як властивість реальних речей. Однак Дюпреель не стає на позиції «класичного детермінізму», ба навпаки, критикує його. Зокрема, він вказує на те, що класичний детермініст, виводячи наслідки з природи причин, не залишає місця для випадку (*hasard*). Він вважає, що в системі класичного детермінізму поняття випадкового (*fortuit*) є «доповнювальним» (*une notion complémentaire*) [Dupréel 1939a: 47]. Ще яскравіше цей аргумент висловлює Перельман: обожнюючи необхідність, класичний детермініст перетворює випадок на диявола. Так, використовуючи метафоричний образ, Перельман здійснює переоцінку традиційної опозиції категорій «необхідність – випадковість» на користь останньої. Згідно з Дюпреелем, якого підтримує Перельман, класичний детермінізм суперечить фактам, бо останні «примують» детермініста визнати існування випадковості в природі. «Справді, – пише Перельман, – під страхом викриття фактами наш класичний детермініст зобов'язаний визнати, що за належним чином породженими причинами не завжди слідує висновок, на який вказує їхня природа, і що, таким чином, у будь-якому стані реальності існує щось, що не відповідає природі причин, узятих в їхній послідовності, а це є проявом випадковості [la part de l'accident]» [Perelman 1948: 66; пор. також: Dupréel 1939a: 46]. Ця критика класичного детермінізму виправдана як щодо аристотелівської епістемологічної традиції, яка виходить із принципу єдності матерії і форми та в дусі натуралізму пояснює феномени природою речей, так і щодо детермінізму класичної механіки, яка теж стояла на позиціях реалізму. Але вона не зачіпає платонівську епістемологічну традицію та всі ті ідеалістичні концепції, які відносили можливе й необхідне до сфери ідеальних (формальних) відношень і запечували детермінізм у природі, як це робив, наприклад, Ляйбніц.

Як і Ляйбніц, Перельман і Дюпреель намагаються подолати крайнощі детермінізму й індетермінізму, але роблять це по-різному. Ляйбніц перетворює необхідність на частину можливого буття, поняття ж причинового зв'язку обмежує у світі природи лише цариною явищ і наділяє статусом видимості. Натомість Перельман, слідом за Дюпреелем, намагається посісти «проміжну позицію», яка в нього зводиться до нової інтерпретації поняття випадкового факту. Від класичного індетермінізму позиція Перельмана і Дюпрееля відрізняється тим, що випадковий факт у них «не є кінцевим фактом або реальною, яка посідає своє місце як межа [terme] у певному порядку, а, навпаки, є проміжним фактом [un fait intercalaire], чимось, що постає між вже встановленою межею та іншою межею, яка у вибраному прикладі мала би здійснитися, але не здійсниться» [Perelman 1948: 70]. Розглядаючи випадковість як проміжну ланку деякого порядку, цьому порядку не підпорядковану, Дюпреель позбавляє її тим статусу чогось абсолютного, як вимагає абстрактна опозиція категорій «необхідність – випадковість». Тим він позбавляє цей порядок права служити вихідним пунктом деякого ряду. Для пояснення поняття випадкового він використовує метафору ряду. «Характерною рисою випадкового чи акцидентального, – пише Дюпреель, – має бути те, що відбувається в проміжку між межами деякого порядку» [Dupréel 1933: 21; пор.: Perelman 1948: 70].

При цьому Дюпреель уточнює, що випадковість виникає не в результаті комбінації низки подій або змішування наслідків незалежних явищ, а в результаті взаємоперетинання різних порядків [ibid.]. Отже, Дюпреель розглядає випадкове як те, що не випливає з принципу цього порядку, а тому не підпорядковується його логіці, але може підкорятися логіці іншого порядку. Усе ж, для Дюпрееля і Перельмана важливішим є дещо інше: підкреслити, що поняття випадковості не є абстрактним конструктом, «доповнювальним поняттям», «дияволом божества причиновості». Випадковість, за Перельманом, «не паразит причиновості», а «правно міститься в самій тканині реального» [Perelman 1948: 71; пор.: Dupréel 1933: 23]. Слідом за Дюпреелем, Перельман закликає звільнитися від абстрактного способу філософування в межах певної категоріальної опозиції, як чинила класична філософія. Для них опозиція «випадковість – необхідність» постає як об'єкт критики, а не як топ, або загальне місце, чи вихідний пункт філософування. Вихідним пунктом пізнання у них постає звичайне знання.

Випадковість і ймовірність

Використовуючи «мову причиновості», Перельман характеризує випадкове як «те, що виникає ззовні між причиною та її наслідком» [Perelman 1948: 70]. Для нього, як і для Дюпрееля, те, що будь-яке явище має свою причину й що його потрібно пояснювати виходячи з причин – це «сама умова наукової гри» [la convention même du jeu de la science], базована на «довірі, що лежить в основі наукового духу [la confiance préalable de l'esprit scientifique]» [Perelman 1948: 71; пор.: Dupréel 1939a: 35]. «Усе, що здоровий глузд і класична філософія визнають причиново-наслідковим, – каже Перельман, – відбувається в межах ймовірності» [Perelman 1948: 71]. Для Дюпрееля і Перельмана поняття причини і причиново-наслідкового зв'язку – це лише продукти розуму, використовувані вченими й філософами для пізнання дійсності. Ці автори намагаються підкреслити, що дійсність істотно багатогранніша, ніж наші уявлення про неї, і позбавлена тієї однозначності, яку ми їй приписуємо. «Причиново-наслідковий зв'язок, – пояснює Перельман, – інструмент, який є дійсним лише для невеликих відстаней, це портативна форма і вона дійсна лише для обмежених випадків ймовірнісних рамок» [Perelman 1948: 72; пор.: Dupréel 1933: 15]. Наслідок, причина якого невідомо, за Дюпреелем, ніколи не є проявом попередніх причин, про які ми нічого не знаємо. Тому він пропонує розглядати цей різновид наслідку як випадок межі-наслідку (un terme-effet), рамки ймовірності якого, які можна встановити, є недостатніми для того, щоб зробити їх достатньо ймовірними. Ця критика спрямована як проти детермінізму класичної фізики і сциєнтистських течій у філософії, на кшталт позитивізму, так і проти тісно пов'язаного з ним погляду на науковий і суспільний прогрес. Перельман, як і Дюпреель, у проголошенні необхідності чогось бачить «лише акт, дуже відмінний від тих, за допомогою яких пізнання просувається від одного ступеня інформації або достовірності до вищого ступеня» [Perelman 1948: 66; пор.: Dupréel 1928a: 7-8]. Слідом за Дюпреелем Перельман намагається наголосити, що необхідні зв'язки понять не є джерелом прогресу знання, що є інші види діяльності, які стають двигуном наукового прогресу. І це головне, що зазначені автори намагаються до нас донести своєю критикою класичної концепції необхідного знання.

Сутність суперечки Платона зі софістами

Ми бачимо, що Дюпреель і Перельман вважають найважливішою рисою класичної філософії те, що вона визнає існування необхідного знання. Тому вони роблять цю

рису головним об'єктом своєї критики. Чи справді вчення про необхідне знання є наріжним каменем, на якому тримається вся класична філософія? Якщо так, то в чому класики філософії вбачають важливість цього вчення? На перше питання можна дати ствердну відповідь. На друге ж я намагатимусь відповісти максимально коротко, а тому без посилань і доведень, спираючись на моє бачення ситуації.

Як я вже казав вище, для Парменіда визнати існування єдиного й необхідного буття – єдиний шлях пізнати істину, що є єдиною та незмінною. Його лінії дотримується Платон, якому завдячуємо тим поняттям філософії, яке притаманне європейській традиції. Термін «філософія» існував і до Платона, але мав негативний характер. Ставлення до філософії простого народу добре відобразив Арістофан у комедії «Хмари». Цим ми багато в чому зобов'язані софістам, які стояли на тих самих реалістичних і прагматичних позиціях, які захищає Дюпреель, не приховуючи цього. Платон загалом поділяє погляд Протагора, який в однойменному Платоновому діалозі розрізняє три способи викладу знання: міф, інтерпретація і розмисел. Від міфу, тобто. простої розповіді, оповідання про щось, розмисел відрізняється своєю доказовою силою, у ньому одне положення має впливати з іншого й не суперечить іншим. Платон розуміє філософію насамперед як вид розмислу, хоча там, де доведення неможливе, він використовує міф. Так, у діалозі «Федон» він намагається довести безсмертя душі, натомість у діалозі «Федр» викладає міф про посмертне існування душі. У нього слово «міф» набуває значення гіпотези, бездоказової думки. Чим відрізняється філософ від софіста? Серед інших відмінностей, про які багато написано, для нас важливою є та, на яку він вказує у «Федоні»: софіст черпає свої аргументи зі світу видимості, світу природи, чуттєво сприйнятої та мінливої, а філософ – зі світу буття, умоглядного, вічного та незмінного.

Отже, філософія – це спосіб розмислювання, що черпає свої аргументи зі світу єдиного та вічного буття. Для Платона, як і для Парменіда, це необхідні умови пізнання єдиної істини, протилежна думка веде до плюралізму думок. В опозиції «монізм – плюралізм» Платон віддає перевагу монізму, а Протагор – плюралізму. Основний «практичний» аргумент Платона зводиться до того, що заперечення єдиного й загальнозначущого знання веде до заперечення єдиних і загальнозначущих законів держави й моралі та визнання їхнього умовного характеру, що унеможливорює моральний і соціальний прогрес. Як і Парменід, Платон заперечує існування чогось необхідного й вічного в природі й тому в нього справжнім буттям постає світ умоглядних ідей, вічних і незмінних. Головний його «гносеологічний» аргумент на користь існування таких ідей зводиться до того що без них неможливий прогрес пізнання та будь-яке вдосконалення взагалі. Таким чином, філософія від початку орієнтувалася на вдосконалення і прогрес, а необхідне знання поставало як обов'язкова його умова. Тому не психологічні заботи, а соціокультурні потреби розвитку античного суспільства вимагали пошуку єдиного й загальнозначущого знання.

Розділ 2. Дюпреель і Перельман: критика класичної концепції прогресу знання

Для характеристики класичної концепції прогресу знання Дюпреель звертається до поділу понять на невиразні і ясні, яке Декарт поширив на знання взагалі й використовував як для відмежування наукового (ясного) знання від буденного (невиразного), так і для характеристики самого процесу пізнання. Класична концепція, згідно з Дюпреелем, розуміє прогрес знання як перехід від невиразних ідей до ясних. Розподіл

знання на невиразне і ясне став предметом філософських суперечок завдяки Декарту, який зробив ясність ознакою (наукового) знання, визначивши науку як певне й очевидне пізнання (*Omnis scientia est cognitio certa et evidens*). Поширення Дюпреелем цієї розбіжності на галузь наукового знання взагалі можна визнати виправданим, оскільки прагнення досягти ясності понять було притаманне філософії від початку її існування.

Дюпреель, а за ним і Перельман, по-перше, ставлять під сумнів те, що ясність понять є характерною ознакою наукового знання. Для підтвердження вони посилаються на соціологію, яка «завжди виходить із невиразного, а іноді – тільки з чуттєвого» [Perelman 1947: 360]. На їхню думку, Декарт не звернув увагу й на те, що моральні й релігійні поняття *par excellence* «одночасно невиразні й нечуттєві» [ibid.]. По-друге, Дюпреель, вказує, що ця відмінність має в класичній філософії переважно оцінний характер. Він стверджує, що «класичний раціоналізм відрізняв невиразне від ясного тільки для того, щоби зберегти ясне й відкинути невиразне як недійсне» [ibid.]. Просто кажучи, класичний раціоналізм недооцінив невиразне знання. Дюпреель і Перельман здійснюють переоцінку цієї опозиції: вони не лише підкреслюють дійсний характер невиразного знання, а й указують на його первинність. На думку Перельмана, воно заслугоує на «уважніше вивчення», оскільки це – знання, «якого достатньо, щоб отримати знання ясне та зрозуміле» [ibid.]. З невиразного знання й у межах його виникає будь-яке інше знання. Він уподібнює невиразне знання залізній руді, з якої видобувають чистий метал після того, як очистять її від шлаку.

Підкреслюючи наочний, чуттєвий характер невиразного знання, Перельман «найглибшою помилкою метафізики» вважає те, що вона тільки тому приймає «відомі ідеї за ясні та зрозумілі, що вони нечуттєві». Він також звинувачує метафізику «у використанні їх як перших понять, ясних самих по собі» [ibid.: 361]. Ми бачимо, що переоцінку традиційної опозиції невиразне – ясне Дюпреель здійснює з реалістичних, навіть сенсуалістичних позицій, звинувачуючи класичний раціоналізм у тому, що він віддає перевагу ясному лише тому, що воно недоступне чуттєвому сприйняттю. Для нього первинним є чуттєвий досвід, а недоступне чуттям – це лише продукт абстракції, отже, щось вторинне. Тому не дивно, що головна перевага невиразних чуттєвих понять для нього – те, що вони первинні та є джерелом усіх ясних понять. Із цього вони висновують, що так звані невиразні поняття є не менш ясними і зрозумілими, ніж абстрактні, бо використовуються як універсальний інструмент пояснення. За Дюпреелем і Перельманом, навіть учені й філософи, які створюють спеціальні абстрактні мови, використовують при поясненні їхнього сенсу «невиразні поняття» повсякденної мови. Велика заслуга Дюпрееля, за Перельманом, – повернення невиразних соціальних уявлень «до скарбниці ясних і зрозумілих ідей, покликаних служити інструментом пояснення» [ibid.]. Для доведення переваг невиразних понять Дюпреель і Перельман використовують риторичні прийоми, наділяючи невиразні поняття епітетами з позитивним емоційним сенсом, а ясні поняття, навпаки, негативними епітетами. Класична метафізика, на думку Перельмана, спотворюючи їх відповідно до своїх потреб, намагалася замінити ці «невиразні, морально благородні та респектабельні соціологічні поняття» іншими, чіткішими поняттями, використовуючи для цього визначення, які лише «збіднювали їх або надавали їм нового сенсу» [ibid.]. Технічні терміни метафізиків, на його думку, не лише збіднені й абстрактні, вони дають нам однобічний, а тому спотворений, погляд на світ, оскільки формуються відповідно до специфічних потреб їхніх творців.

Надаючи цим абстрактним поняттям більшої цінності, ніж первинним поняттям звичайної мови, і використовуючи їх як вихідний пункт, класична філософія, згідно з

Перельманом, не тільки збіднювала наші уявлення про світ, але й обмежувала можливість прогресивного розвитку людської думки. «Надати їм абсолютну цінність у дусі класичної думки, – пише він про абстрактні поняття, – означає відмовитися від одного з можливих напрямів руху думки. А це, своєю чергою, означає прирівняти цей прогрес до подорожі в одному напрямі» [Perelman 1948: 64]. Перельман, як ми бачимо, не закликає відмовитися від пошуку вихідного пункту. Він виступає лише проти визнання таким пунктом певних абстрактних понять, бо це, на його думку, веде до однобічного погляду на прогрес.

Одну з головних причин такого однобічного погляду Перельман бачить у тому, що класична філософія шукала вихідний пункт у засадах діяльності окремого суб'єкта. Як і в Дюпрееля, у нього вихідним пунктом будь-якого пізнання постає повсякденне знання. «Істинним вихідним пунктом науки і будь-якого прогресу в пізнанні, – пише він, – є не та чи інша основа [base] діяльності вчених або філософів, а повсякденне знання [connaissance vulgaire], здатне до вдосконалення в усіх напрямках і дане вченим та філософам протягом усієї їхньої життєдіяльності» [ibid.; пор.: Dupréel 1928a: 27]. З погляду Перельмана, такі необхідні істини зазвичай виявляються доведеними чи довільними. «До того ж, – додає він, – не наука й філософія вперше застосували критерій необхідності, а звичайна думка та практичні роздуми» [Perelman 1948: 65]. Віру філософів у необхідні істини Перельман порівнює з вірою людей у те, що кожне явище має причину, і навіть із вірою в те, що Земля плоска [ibid.].

Ми бачимо, що й у цьому питанні Перельман, як і Дюпреель, орієнтувався насамперед на декартівську концепцію пізнання. Ні Сократ, ні Платон, ні Аристотель не заперечували, що повсякденне знання є вихідним пунктом філософування. Проте, як зазначалося вище, антична філософія виникає і розвивається як критика саме повсякденного знання. У філософії Нового часу еkleктики, Ляйбніц, Вольф і Тетенс також розглядали повсякденне знання як «вихідний пункт» філософування. Але вони, як і багато інших «класичних філософів», наголошували на його недосконалості й перетворювали його на об'єкт своєї критики. Єдиним винятком тут, можливо, є філософія здорового глузду. Але Дюпреель намагається здійснити «переоцінку» також і повсякденного знання. На противагу вигаданому й абстрактному вихідному пунктові класичної філософії, який веде до однобічного погляду на прогрес знання, повсякденне знання в нього постає як конкретний і дійсний вихідний пункт пізнання, що відкриває можливості для безлічі різних напрямів розвитку знань. Цим Дюпреель і Перельман відрізняються від філософів здорового глузду, які вважали останній джерелом достовірних істин і не звертали увагу на творчий потенціал повсякденного знання. Інша й не менш важлива відмінність полягала в тому, що вони наголошували на соціальному характері повсякденного знання й підкреслювали його роль як універсального посередника в будь-якій комунікації.

Чим керувалася класична філософія, зокрема Сократ, вимагаючи шукати загальні визначення звичних нам понять? Як і для софістів, для нього головним питанням, яке має цікавити людину, було таке: «Що я маю робити?» Дюпреель правий, стверджуючи, що саме софісти першими здійснили перехід від умоглядних проблем фізиків (тобто «натурфілософів») до проблем практичних. Софісти, насправді, першими вказали на принципову відмінність норм поведінки й законів природи, наголошуючи, що останні не визначають нашої поведінки. Щодо цього Сократ не є новатором. Від софістів Сократ відрізняється вимогою шукати загальні визначення. Він виходить із того, що слова, якими ми керуємося, не визначені, багатозначні й суперечливі. У

цьому Сократ бачив істотний недолік повсякденної мови, насамперед через негативні наслідки, які з цього випливали (відсутність порозуміння, неможливість досягнення об'єктивної істини, єдиних законів моралі й держави тощо). Тому основне завдання філософії він і Платон бачать у такому визначенні слів повсякденної мови, яке зробило б їх загальнозначущими. Але саме проти цього виступає Дюпреель, здійснюючи свою переоцінку традиційних цінностей і вимагаючи змінити традиційно негативне ставлення до повсякденного знання, мови й софістики. Позаяк і Дюпреель із Перельманом, і Сократ із Платоном орієнтувалися на розв'язання практичних проблем, то й оцінювати цю суперечку потрібно з точки зору того, яка позиція є більш ефективною для розв'язання цих проблем.

Вимагаючи шукати загальні визначення, Сократ фактично закликав до наповнення слів повсякденної мови новим змістом і створення нових понять. Це ясно усвідомлювали Платон і Аристотель, які вимагали перейти від образного й асоціативного мислення у словах повсякденної мови до мислення поняттєвого. Логіка Платона й Аристотеля формується як огранон поняттєвого мислення. Цим вона відрізняється від риторики, що будує свої міркування, орієнтуючись на значення слів повсякденної мови. Головну перевагу поняттєвого мислення вже Платон бачить у тому, що воно сприяє не лише досягненню консенсусу і кращого порозуміння, а й суспільному прогресу. Для цього він розробляє таку теорію утворення понять, яка орієнтується на теорію ідей. Він будує не просто теорію понять, а теорію утворення досконаліших понять. Отже, бачимо, що проблема необхідного знання, зрештою, зводиться до проблеми наукового і морального прогресу. Теорія ідей Платона таки виникає зі спроб дати відповідь передовсім саме на питання щодо можливості соціального й морального прогресу. Прагматичний погляд софістів на природу суспільних законів міг пояснити існування таких законів суспільства, які були б відносно загальними й мали б відносно обов'язковий характер. Але цей погляд не міг пояснити можливість соціального та наукового прогресу, оскільки, підкреслював Платон, корисне для однієї людини та в одній ситуації може бути шкідливим для іншої людини або в іншій ситуації. Проте саме цей факт Дюпреель, як бачимо, використовує як аргумент у своїй критиці класичної теорії прогресу.

Розділ 3. Епістемологічні основи «риторичного повороту»

Пізнання як вид технології

У Дюпреелевій теорії пізнання, з якою Перельман повністю солідаризується, його приваблює те, що вона «натхненна соціологією». Перевагу Дюпреелевого підходу він бачить у включеності проблем пізнання в тканину суспільного життя, а також у тому, що Дюпреелеві міркування характеризуються повнотою (*complète*) думки, на відміну від класичних теорій пізнання, що мають справу зі «збідненою схематизованою думкою» [Perelman 1947: 354]. Такий конкретний, а точніше конкретно-соціальний підхід, згідно з Перельманом, має набагато більший евристичний потенціал, ніж підхід традиційний, абстрактний. Соціальне середовище тут не є об'єктом дослідження, як у соціології взагалі, так і в соціології знання зокрема. Воно постає передусім як джерело проблем, як парадигма, яка визначає спосіб розв'язання філософських проблем. Об'єктом пізнання в Дюпрееля стає акт пізнання, який сприймається як частина соціальної діяльності. Предметом теорії пізнання не є знання в його традиційному розумінні. «Пізнання – пояснює він, – момент або розділ технології, якщо ми згодні називати цим ім'ям послідовність дій, що дозволяє агенту досягти неявної чи явної мети»

[Dupréel 1939a: 170; пор.: Perelman 1947: 357]. Обидва філософи відкрито говорять про необхідність зведення теорії пізнання до теорії технології взагалі [ibid.].

Акт пізнання, який розуміється як технологія, має два боки: мислений і практичний. Якщо в класичній теорії пізнання ці два боки зазвичай протиставлялися як два різні види пізнання (*cognitio contemplativa et cognitio activa*), то Дюпреель і Перельман підкреслюють активний характер обох цих видів пізнання, які тепер розуміються як процедури. Замість традиційного протиставлення емпіричних засобів і раціональних процедур вони говорять про конкуренцію цих двох процедур. Хоча одна сторона, зауважує Перельман, використовує цілком матеріальну дію там, де інша – уявну, обидві вони ефективні: те, що досягається за допомогою міркувань чи науки, також може бути досягнуте шляхом спроб і помилок. Дюпреель говорить про соціальну логіку (*la logique sociale*), для якої чиста логіка (*logique pure*), різновидом якої, вочевидь, є формальна логіка, – це ідеал, якого вона прагне. Але цей ідеал Дюпреель розуміє як межу, зумовлену природною грою соціальних сил [Dupréel 1911: 519-520; пор.: Perelman 1947: 359].

Теорія істини

У питанні про природу знання Перельман, слідом за Дюпреелем, виступає проти класичної теорії пізнання, що вбачала свою мету у відображенні чи поясненні дійсності та орієнтувалася переважно на кореспондентську теорію істини. Погляд на пізнання як на соціальну технологію з необхідністю приводить їх до інструменталізму, що передбачає зовсім інші, прагматичні критерії оцінки знання. «Поняття, усе, що позначається словом або виражається пропозицією, – пише Перельман, – не виникає внаслідок турботи про відповідність реальному предметові, а є інструментом, яким ми користуємося й цінність якого вимірюється насамперед його ефективністю» [Perelman 1947: 358]. З позиції філософії дії таке трактування знання та істини цілком природне. Проте з інструменталістського трактування знання Дюпреель робить інші висновки, ніж Джон Дьюї. Дюпреель підкреслює, що людина не є лише істотою, що мислить, а пізнання не є винятково продуктом рефлексивного мислення, як думали Декарт, Гегель та інші. Він вважає, що «ідея, яка лише мислить себе, і не більше, є найпорожнішою з усіх метафізичних ідей» [Dupréel 1939a: 170; пор.: Perelman 1947: 357]. Класичний прагматизм зазвичай суб'єктом пізнання вважав окрему людину. Дюпреель, навпаки, підкреслює, що людина є істота, що діє, що живе не у вакуумі, а в соціальному середовищі. Віддаючи перевагу конвенціональній концепції істини, Дюпреель усе ж не применшує ролі прагматичного чинника в пізнанні. Слідом за неокантіанцями і представниками філософії життя він наголошує, що не філософ чи вчений, а життя в такому середовищі ставить перед людиною проблеми, які та має розв'язувати. Саме ці проблеми, а також наміри (цілі) людини визначають, згідно з Дюпреелем, спрямованість і межі мислення.

Наука і наукова істина

Якщо класична філософія, насамперед раціоналістична філософія Нового часу, орієнтувалася на математику й математичне природознавство, то Дюпреель наполягає на розрізненні двох технологій: соціальної (*technique sociale*) і промислової (*technique industrielle*), які він вважає двома найважливішими чинниками формування знання [Perelman 1947: 355].

З позицій філософії дії Дюпреель оцінює також ідеал науки й наукової істини: «Істина – це знання, природа якого в тому, що воно може бути в усіх умах точно таким самим, як і в якомусь одному з них». [Dupréel 1911: 519-520]. Визначаючи пізнання

як вид соціальної діяльності та приписуючи йому конвенційний характер, Дюпреель дотримується загалом прагматичної та конвенційної концепції істини. Проте, на відміну від софістів і класичних конвенціоналістів, він не протиставляє конвенцію законам природи як щось абсолютно їм протилежне, намагаючись тим самим уникнути крайнощів класичного конвенціоналізму. Це йому вдається зробити завдяки тлумаченню пізнання як аспекту або різновиду соціальної діяльності. Для Дюпрееля «знати означає поєднувати в складній діяльності згоду (accords) та конвенції, соціальні дії, з діяльністю, відповідною природній поведінці речей» [Dupréel 1925b:12, 14-16, 23; пор.: Perelman 1947: 356]. Відмінність полягає у тому, що у нього не абстрактна ідея, а «природна поведінка речей» має коригувати наші думки і служити основою наукових конвенцій. Таким чином, в царині наукового пізнання його конвенціоналізм є обмеженим, бо наукова конвенція має враховувати результати спостереження та експерименту і підтверджуватися досвідом. Останнє означає лиш те, що конвенціональна пропозиція має доводити свою ефективність і нічого більшого. Таке тлумачення вимоги «враховувати поведінку речей» дозволяє поширити її також на сферу соціальної діяльності.

Свій погляд на науку Дюпреель протиставляє також «ідеалістичному поглядові», який, надихнувшись успіхами математичної фізики, розглядав науку як перетворення чуттєвого знання на умоглядне. Головний недолік такого «ідеалістичного» погляду Дюпреель і Перельман бачать у тому, що, маючи «своїм вихідним пунктом діяльність чуттєвого сприйняття окремого індивіда, а своїм кінцевим пунктом – твердження індивіда, засноване винятково на світлі рації [lumières de la raison]», він не виходить за межі індивідуальної свідомості [Perelman 1947: 360]. Для Дюпрееля, як і для Габрієля Тарда, соціологічними ідеями якого перший, очевидно, надихався не меншою мірою, ніж ідеями Дюркгайма, наука – це продукт колективного розуму. Виходячи з Дюпреєлевого розуміння предмета й методів «соціальної логіки», а також спроб її застосування, можна зробити висновок, що наставник Перельмана застосував соціально-психологічний метод аналізу до розв'язання філософських і, зокрема, епістемологічних проблем. Слідом за Дюпреелем Перельман підкреслює, що наука виходить не тільки з чуттєвих даних, але й із «понять і знань, які були розроблені колективним розумом» [ibid.] і які ми повинні також розглядати як дані нам. Основу або вихідний пункт для свого безперервного прогресу наука бачить у знанні, виробленому суспільним життям або прийнятому і поширюваному ним.

Не заперечуючи того, що наука займається систематизацією і примноженням знань, Перельман наголошує, що вона також займається їх очищенням. Прагнучи до сталості та одностайної віри, наука, згідно з Дюпреелем, набуває критичну самостійність, під якою він розуміє «свободу порушувати цю сталість і цю одностайність» [ibid.: 359]. Говорячи про науку, Перельман уже в цей період дедалі частіше звертається до права як системи знання, соціальний характер якого є безперечним, а критична функція цієї галузі знання цілком природною. Правове знання має багато спільного з точними науками з погляду строгості вимог до ухвал і законів, але саме право як таке передбачає свободу волі й, отже, критичне ставлення до всіх видів загальнообов'язкових норм, які порушують права окремих осіб.

Звідси, слідом за Дюпреелем, Перельман робить важливий висновок, що думка не є безперервною. «Коли проблема розв'язана і намір задоволений, – пише він, – думка зупиняється» [ibid.: 357]. Це означає, що пізнання не є просто систематичною, упорядкованою діяльністю, де одна пропозиція впливає з іншої. Воно також включає інші види діяльності, які, будучи видами соціальної діяльності, приносять користь як самій

людині, так і суспільству. Ця користь визначає соціальну цінність знання, а цінність знання визначає соціальну цінність самої дії. Саме ця гуманна й соціальна цінність знання, на думку Перельмана, є первинною щодо всіх інших ієрархій, встановлюваних філософами чи вченими. «Перш ніж бути класифікованим як ясне чи невиразне, – пише Перельман, – знання служить меті, життю людей та суспільству. Навіть брехня має свою корисність, інакше ми б її не промовляли. Тому знання є *цінністю дії*. Саме як цінність ми повинні насамперед розглядати зміст свідомостей, щоби потім встановити, якщо можливо, їхній генезис» [ibid.: 357-358]. Інтерпретація знання як цінності дії – наслідок його потрактування з точки зору соціальної психології. Але Дюпреель не обмежується дослідженням змісту свідомості, як це роблять соціальні психологи, бо свою цінність цей зміст черпає із соціальної практики, яка історично обумовлена. «Соціальна логіка» розкриває лише один аспект «соціальної технології», а тому дослідження генези змістів нашої свідомості вимагає виходу за межі психології та звернення до соціальної практики. Такий вихід передбачає об'єктивний підхід до аналізу змісту свідомості індивідів та філософського аналізу соціальних умов його формування.

Соціологічний феноменалізм

Виступаючи проти раціоналізму, Дюпреель зближується з феноменалізмом. Але якщо класичний феноменалізм зводиться зазвичай до сенсуалізму, то феноменалізм Дюпрееля, навпаки, соціологічний. Класична філософія виходить з того, що знання про дійсність людина отримує завдяки почуттям, яким, проте, доступні лише феномени, а не сутність речей. Ці чуттєві феномени характеризуються як суб'єктивні. Така модель Протагора, який із суб'єктивного характеру чуттєвого сприйняття виводить відносний і плюралістичний характер істин. Дюпреель пропонує іншу інтерпретацію вчення Протагора. Йому він ставить у заслугу погляд на пізнання як частину соціальної діяльності. Виходячи з того, що знання саме по собі є неповним, а повноту має лише соціальна діяльність у цілому (*activité sociale complète*), Дюпреель вважає «повним феноменом» соціальну групу, яку він розуміє у дусі інтеракціонізму: це «кілька індивідуумів, що спілкуються один з одним і домовляються про свої відповідні дії, а також про спільну дію, і, зокрема, щодо їхнього впливу на речі» [Dupréel 1925b: 9; Perelman 1947: 355]. Перевагу свого розуміння поняття феномену він бачить у тому, що таке поняття повного феномену (*le phénomène complet*) ще не збіднене або не абстраговане передсудом або угодою» [ibid.].

Виправдання плюралізму

Вважаючи монізм характерною рисою класичного раціоналізму, філософського напрямку, що ігнорував соціальні аспекти знання, Дюпреель говорить про необхідність реформи філософії. Мету цієї реформи він бачить у тому, щоб «розв'язувати всі філософські проблеми і, зокрема, проблеми пізнання, за допомогою систематичного розгляду множинності розумних поглядів (*esprits*) один щодо одного» [Dupréel 1925a: 300]. Перельман розглядає плюралізм як одну з характерних рис філософії Дюпрееля, наголошуючи водночас на різноманітності форм Дюпреєлевого плюралізму. «Його філософія, – напише він про Дюпрееля через багато років, – матиме точку зору, протилежну класичним філософіям, ідею конвенції вона протиставлятиме ідеї необхідності, а навмисний плюралізм – усім видам монізму. Він по-різному характеризує цей плюралізм. Він говорить про аксіологічний плюралізм, соціологічний плюралізм, порядковий плюралізм, біологічний плюралізм або шкільний плюралізм» [Perelman 1968: 228].

Використовуючи опозицію «монізм – плюралізм» як діалектичний топ, знайомий ще від часів античної філософії, Дюпреель надає цій опозиції оцінку, протилежну тій, яку надавала класична філософія. «Плюралістичну точку зору, – пише Перельман, – Дюпреель запроваджує скрізь, навіть там, де це може здатися парадоксальним. Ідеї колективної свідомості він протиставляє множинність груп, що живуть у симбіозі, пошукові єдиного порядку – існування безлічі нестабільних порядків, розумові або свідомості – множинність розумів і свідомостей, що взаємодіють, цінності й обов'язкові – множинність цінностей і обов'язків, що породжують конфлікти й антиномії, очевидності, що накидає себе будь-якій розумній істоті, – численні очевидності ...» [ibid.: 229].

Дюпреель не намагається діалектично подолати цю протилежність єдності і множини, як це робить, наприклад, Ляйбніц у своєму принципі досконалості. У дусі риторичного мистецтва Протагора «робити слабкий аргумент сильнішим», він намагається довести переваги плюралізму. Для Сократа й Платона плюралізм думок був неприйнятним, бо вів до заперечення загального й необхідного характеру юридичних законів і моральних норм. Їхній монізм був наслідком пошуку необхідного критерію істини, бо істина єдина, загальна й необхідна. Протагор, як відомо, відкидає ідею єдиної, об'єктивної та загальнозначущої істини, виходячи з епістемологічних підстав, які, як він вважав, витримують найсерйознішу критику: суб'єктом пізнання у нього є конкретна людина (індивідуалізм), яка отримує уявлення про дійсність завдяки почуттям (сенсуалізм). Позаяк чуттєві сприйняття суб'єктивні й мінливі, уявлення людини про дійсність теж суб'єктивні й мінливі. Із цього Протагор робив висновок про суб'єктивність і множинність істин. Плюралізм Протагора був наслідком умоглядних міркувань, заснованих на абстрактних аргументах. Дюпреель міг би сказати, що Протагорів підхід є абстрактним, оскільки спрямований на розгляд людини поза тим соціальним середовищем, в якому вона живе, але він цього не зробив.⁸

Хоча Дюпреель підкреслює соціальний характер Протагорового прагматизму, він не ототожнює свою позицію ні з останнім, ні з рештою сучасних йому видів прагматизму, оскільки вважає їхній плюралізм непослідовним. Цю непослідовність Дюпреель бачить у тому, що класичний прагматизм зводив усі цінності до корисності, що послідовний плюралізм відмовляється робити. «Прагматизм, – пише Дюпреель, – був, і в цьому його заслуга, філософією цінностей, що наголошує на важливості дії. Але як погана філософія цінностей, він зазнав невдачі саме тому, що змішував різні цінності. Він змішував цінність знання взагалі, яка є цінністю дії чи інструменту, з цінністю істини, яка є абсолютною цінністю, незалежною від будь-якої зручності чи корисності» [цит. за: Perelman 1968: 231]. Визнаючи різноманіття форм плюралізму і висувуючи на перший план плюралізм цінностей, Дюпреель намагається уникнути релятивізму класичних форм прагматизму насамперед завдяки визнанню абсолютної цінності істини.

Діалог як прояв плюралізму особистих позицій

Трактуючи пізнання – як частину соціальної діяльності, перевагу плюралізму Дюпреель бачить у здатності уможливити діалог. І хоча Платон також використовував діалог як спосіб обґрунтування своїх ідей і підкреслював діалогічний характер філософського мислення, його філософія орієнтувалася на монізм, пошук єдиної істини і єдиного визначення. Підсумком такого пізнання мав стати єдиний, загальнозначущий

⁸ Навпаки, Дюпреель виступає проти такого традиційного погляду на Протагора і прагне наголосити на соціальному характері його прагматизму.

вихідний пункт, який, на думку Дюпрееля, унеможливив справжній діалог. Переваги діалогу, за Перельманом, – стимулювання думки, спрямовування її в потрібному напрямі, надання людині змоги виявити себе й досягти порозуміння з іншими. Досягнення порозуміння в нього стає головним завданням філософії. Але воно здійснюється не шляхом знаходження деякого спільного для всіх вихідного пункту й визнання останнього необхідним, а шляхом пояснення своєї позиції та прагнення зрозуміти іншого. «Зрозуміти інших, бути зрозумілими, погоджуватися – ці умови, – цитує Дюпрееля Перельман, – накладають на мислення не вторинні, а фундаментальні обмеження» [Perelman 1947: 355; пор.: Dupréel 1933: 45]. Саме ця гуманістична спрямованість плюралізму Дюпрееля привабила Перельмана. Тому саме вона відрізняє їхній плюралізм від суто гносеологічного плюралізму Протагора.

Поняття розуму

Дюпреель відкидає традиційні погляди на розум (*l'esprit*). Для нього розум не є ні дане буття, як вважали картезіанці, ні сила, що спрямовує себе, як вважали спиритуалісти, ні встановлений порядок, як його трактували ідеалісти, зокрема, Ляйбніц. Розум Дюпреель тлумачить як різновид соціальної діяльності. Головною специфічною рисою розуму, подібно до Анрі Бергсона, він вважає творчий характер: розум творить себе там, де діє. Але, на відміну від інтуїціоніста Бергсона, Дюпреель підкреслює соціальний і, зокрема, конвенційний характер розуму. Розум виявляє себе в акті згоди, домовленості, спілкування кількох людей. Згідно з Дюпреелем, «індивідуум є свідомістю й міцною єдністю тільки завдяки тому, що він дотримується правил, встановлених не ним одним і дійсних не для нього одного. Розум міститься в домовленостях [*conventions*], якими визначається зміст свідомості, і в рішеннях, за допомогою яких він приймає наслідки цих умовних домовленостей» [Dupréel 1928a: 36; пор.: Perelman 1947: 359]. Але конвенціоналізм Дюпрееля й Перельмана відрізняється від позиції П'єра Дюема та інших конвенціоналістів. Останні намагалися підкреслити умовний характер наших знань, натомість Дюпреель і Перельман прагнуть підкреслити соціальний і діалоговий характер цих знань. Вказуючи на те, що в основі конвенцій лежить знання, яке, як ми бачили, для нього є видом соціальної технології, Дюпреель намагається підкреслити цим соціальну цінність знання.

З іншого боку, для Дюпрееля знання – це насамперед «джерело згоди», «цемент суспільства» (*le ciment social*), на якому засновані наші узгоджені дії, поділ праці, об'єднання, спільне життя, – усе те, що дозволяє кожному отримувати вигоду від зусиль інших. Воно – джерело загального блага. Соціальна цінність знання, згідно з Дюпреелем, виявляється в таких моральних цінностях, як щирість, правдивість, довіра в справах (*crédit*) і особистих стосунках (*confiance*) [Dupréel 1934: 181; пор.: Perelman 1947: 359]. На відміну від згоди, заснованої на необхідному знанні (загальній точці зору, загальному понятті), згода, заснована на домовленості, не зводить нанівець роль особистості, не нівелює її інтересів, її особистої позиції. Саме в цьому Дюпреель і Перельман бачать перевагу й соціальну цінність конвенціоналізму.

Проміжні висновки

1. Об'єктом своєї критики Дюпреель робить вчення про необхідне знання, вважаючи його головною ознакою класичної філософії і головною перешкодою на шляху до тієї «здорової теорії цінностей», яку він визнає основою майбутньої філософії. Його критика від початку має аксіологічну спрямованість і орієнтована на переоцінку цінностей традиційної філософії. Предметом його критики постають гносеологічне,

формалістичне та онтологічне тлумачення поняття необхідного знання. Свою критику Дюпреель здійснює з позицій «філософії дії», розглядаючи сприйняття й очевидність як різновид діяльності. Ця передумова не лише призводить до ототожнення гносеологічного та психологічного тлумачення необхідного знання, а й зумовлює той висновок, що причиною віри в необхідність знання і єдиною гарантією існування такого знання є почуття безсилля. Останнє Дюпреель називає «інтуїцією дефіциту», а Перельман – «інтуїцією безсилля».

Цей висновок Дюпреель робить головним аргументом у критиці формальнологічної інтерпретації необхідного знання: якщо дія інтуїції є основним і вирішальним критерієм у розрізненні істинного і необхідного, то логічної необхідності немає, бо немає логічно необхідної дії. Проте цей аргумент стосується переважно Декарта і всіх тих, хто стояв на суб'єктивістських позиціях. Він не стосується Платона, Ляйбніца і всіх тих, хто тлумачив необхідне як ідеальне. Навіть Аристотель, коли вимагав у «Топіці» враховувати всі можливі заперечення, не розглядав цю можливість як психологічний факт, а мав на увазі всі найважливіші точки зору, що існували на момент ухвалення рішення. Але він не заперечував можливості появи нових точок зору й тому вважав це рішення лише найвірогіднішим на дану мить.

Якщо необхідні знання розглядати, за прикладом Ляйбніца, як тавтології, вони не матимуть жодного відношення до дійсності і, як наслідок, до дії. Це визнає Дюпреель, але такі необхідні знання він вважає безплідними й позбавленими будь-якої користі. Із цим висновком Дюпрееля теж не можна погодитися, бо він суперечить фактам. Саме тлумачення законів логіки як тавтологій, що нічого не кажуть про дійсність, уможливило ті формальні висновки, які гарантують істинність незалежно від досвіду, і призвело до нескінченного примноження кількості законів логіки.

Критика Дюпреелем закону суперечності теж здійснюється з позицій психологізму і прагматизму. Його твердження про те, що несумісність суджень лише постулюється суб'єктом і що два твердження лише здаються нам несумісними або такими, що суперечать одне одному (єдина причина цього – ми відчуваємо себе нездатними уявити, за якої умови вони сумісні), базуються на хибному тлумаченні законів логіки як дій гносеологічного суб'єкта, а в цілому – на тій передумові, що реальний процес нашого пізнання ніколи не є необхідним. Дюпреель не враховує того, що, хоча абстрактні об'єкти є продуктом діяльності реального суб'єкта пізнання, відношення між ними залежать не від сприйняття суб'єкта, а лише від тих характеристик, які вони мають.

Дюпреелеві звинувачення класичних філософів у тому, що їхній пошук необхідного знання надихався вірою в можливість ототожнення логічного і динамічного порядків, стосується насамперед самого Дюпрееля, бо його критика виходить з того, що акт пізнання завжди є не що інше, як поєднання порядку та діяльності, системи сил, яка не виходить із цього порядку. Саме таким є головний епістемологічний принцип його філософії. На ньому базується також його критика онтологічної інтерпретації класичної концепції необхідного знання. За Дюпреелем, ствердження існування абсолютного буття ґрунтується на простому постулюванні деякого незмінного порядку, що має абсолютну цінність, і визнання якого є результатом простої віри, доброї волі чи конвенції. Він не враховує, що ми неодмінно впадаємо в суб'єктивізм і релятивізм, якщо заперечуємо існування чогось незалежного від волі суб'єктів пізнання.

2. Вихідною проблемою, що привела Перельмана до ідеї «нової риторики», була проблема обґрунтування оцінних суджень, а вихідною метою – раціональне обґрун-

тування поняття справедливості. Як і Дюпреель, вчення про необхідне знання Перельман вважає головною рисою класичної філософії і робить його головним об'єктом критики, здійснюваної з реалістичних (а саме – з прагматичних і психологічних) позицій. На відміну від класичної філософії, вихідним пунктом пізнання Перельман, слідом за Дюпреелем, проголошує не чисте або необхідне, а повсякденне знання. Усі знання він розглядає як корисні інструменти, продукт загальної згоди, що базується на простій вірі. Перельман, слідом за Дюпреелем, визнає, що поза психікою людини необхідності немає, і саму людину тлумачить з реалістичних позицій. Як і Дюпреель, Перельман намагається подолати крайнощі детермінізму й індетермінізму, раціоналізму й ірраціоналізму тощо, звертаючись до діалектики. Обидва розуміють діалектику більш конкретно й використовують переважно в контексті сучасних соціальних проблем із метою переоцінки цінностей класичної філософії взагалі та класичної методології й епістемології зокрема.

На відміну від Дюпрееля, що розумів діалектику в дусі Боеція і використовував переважно для реабілітації софістики, Перельман звертається до діалектики Аристотеля. Розробивши свій діалектичний підхід, він орієнтує його на розв'язання соціальних проблем, що були ним поставлені, насамперед проблеми раціонального обґрунтування справедливості та інших проблем соціальної філософії і філософії права. Наголошуючи на соціальному характері повсякденного знання, Перельман виразніше підкреслює його роль універсального посередника в будь-якій комунікації та його значення для соціального прогресу. Проблема соціального і морального прогресу стає тим головним контекстом, у рамках якого й Дюпреель, і Перельман здійснюють переоцінку цінностей класичної філософії.

Для ефективнішого розв'язання проблем соціального і морального прогресу, слідом за Дюпреелем, Перельман пропонує переглянути головні цінності й нормативні принципи класичної методології та епістемології. Замість спрямованості на наукові цінності, обидва мислителі пропонують орієнтацію на соціальні й моральні цінності. І цим зумовлено їхній перегляд цінностей і принципів класичної методології й епістемології. Замість пошуку єдиних, універсальних, загальнозначущих критеріїв достовірного знання Дюпреель і Перельман пропонують задовольнятися плюралізмом вірогідних точок зору. Замість віри в існування необхідного знання – довіряти лише фактам безпосереднього досвіду. Замість прагнення до загальної істини – захищати інтереси та права конкретної людини або соціальної групи. Замість пошуку виразних понять і загальних визначень – задовольнятися невиразними поняттями повсякденного досвіду та конвенціями.

Дюпреель і Перельман не відкидають необхідності наукового прогресу, але вони намагаються донести до нас ту думку, що необхідні зв'язки понять не є джерелом прогресу знання, що є інші види діяльності, які стають двигуном наукового прогресу. Перельман дорікає класичній філософії за те, що вона, надаючи абстрактним поняттям більшої цінності, ніж невиразним поняттям повсякденної мови, і використовуючи їх як вихідний пункт, не тільки збіднювала наші уявлення про світ, але й обмежувала можливості прогресивного розвитку людської думки, спрямовуючи її лише в одному напрямі. Підкреслюючи первинний характер повсякденного знання та його здатність роз'яснити будь-які абстрактні терміни, Перельман вимагає саме повсякденне знання зробити вихідним пунктом будь-якого наукового дослідження, оскільки повсякденна мова позбавлена цих недоліків абстрактної мови.

Вихідний характер повсякденного знання не заперечували й класичні філософи, але вони підкреслювали й намагалися подолати його недосконалість. Лише філософія здорового глузду робить його базовим і навіть здійснює на його основі критику філософії. Але, на відміну від неї, Перельман наголошує на соціальному характері повсякденного знання й підкреслює, що воно, виконуючи роль універсального посередника в комунікації, суттєво розширює творчі можливості людини та уможливорює таким чином науковий прогрес.

Дюпреель і Перельман не просто вказують на нові, соціальні та моральні чинники наукового прогресу, а вимагають орієнтувати науковий прогрес на соціальні й моральні цілі. Важливості такої вимоги не можна заперечувати. Але філософія, що орієнтується на соціальний і моральний прогрес, уже не здатна виконувати всі ті функції, які виконувала класична філософія, зокрема філософія науки. Математичне знання, безумовно, є абстрактним і однобічним, але без нього неможливо уявити науковий прогрес. Головна помилка класичної філософії полягала, вочевидь, не у використанні абстрактних знань або їхньої однобічності, а в абсолютизації однобічних знань деякими філософами.

Дюпреель і Перельман фактично узаконюють розрив між філософією і наукою, протиставляючи соціальну технологію (*technique sociale*) промислової (*technique industrielle*) і підкреслюючи примат першої над другою. Цим вони суттєво звужують проблематику та функції філософії. Цього не робив навіть Платон, який від самого початку орієнтував свою філософію на розв'язання соціальних і моральних проблем, але водночас намагався дати відповідь на питання про природу наукового пізнання взагалі й математичного зокрема. Тріумф математичного природознавства показав, що саме піфагорійсько-платонівська традиція, що орієнтувала природознавство на кількісне вивчення відношень, а не квалітативістська фізика Аристотеля, виявилася більш правильною і прогресивною з погляду сучасної науки.

3. Критика класичної філософії Дюпреелем і Перельманом була спрямована передовсім на обґрунтування принципово нової епістемології, центральним поняттям якої стає поняття знання. Знання визначається як «момент або розділ технології», під якою вони розуміють «послідовність дій, що дозволяє агенту досягти неявної чи явної мети». Для Дюпрееля і Перельмана пізнання є частиною соціальної діяльності. Від класичного поняття пізнання, яке ми зустрічаємо в раціоналізмі, емпіризмі та прагматизмі, їхнє поняття відрізняється тлумаченням акту пізнання як технології, що містить у собі дві сторони – мисленнєву і практичну, тобто як діалектичної єдності емпіричних засобів і раціональних процедур, що одночасно взаємодіють і конкурують між собою.

Це поняття знання в них тісно пов'язане з основними методологічними принципами їхньої філософії: феноменалізмом, прагматизмом, плюралізмом і конвенціоналізмом. Головним серед них Дюпреель вважав плюралізм. З цього поняття випливають інші поняття їхньої епістемології, основними серед яких є істина, предмет і суб'єкт пізнання. Розглядаючи монізм як характерну рису класичного раціоналізму, Дюпреель говорить про необхідність реформи філософії. Мету цієї реформи він бачив у тому, щоб розв'язувати всі філософські проблеми, зокрема, проблеми пізнання, за допомогою систематичного розгляду множинності розумних точок зору.

Погляд на пізнання як соціальну технологію з необхідністю приводить Дюпрееля і Перельмана також до інструменталізму, згідно з яким поняття – лише інструменти, які оцінюються за їхньою ефективністю й не призначені для пізнання дійсності. На відміну від класичного прагматизму, суб'єктом пізнання Дюпреель вважає соціальну

групу, а не окрему людину. Класична філософія, на його думку, не враховувала те, що окрема людина живе не у вакуумі, а в соціальному середовищі, а тому має узгоджувати свої дії та думки з іншими. Таким чином, інструменталізм і конвенціоналізм у нього також отримує соціальне обґрунтування. Хоча інструменталізм передбачає прагматичні критерії оцінки знання, Дюпреель і Перельман спираються на конвенціональну концепцію істини, бо суб'єктом пізнання в них, як зазначалося, є соціальна група, а не окрема людина.

Виходячи з того, що саме по собі знання є неповним, повноту ж має лише соціальна діяльність як така, Перельман під «повним феноменом» розуміє також соціальну групу, а саме індивідумів, що спілкуються один з одним і домовляються про свої відповідні дії, а також про спільну дію і, зокрема, щодо їхнього впливу на речі. Головну перевагу такого поняття він вбачає в тому, що воно ще не збіднене, не абстраговане передсудом або угодою. Дійсним є вже не те, що безпосередньо сприймають наші почуття, а те, що вважає дійсним певна соціальна група, тобто думки членів соціальної групи.

Головну заслугу Дюпрееля Перельман вбачає в протиставленні ідей конвенції і необхідності, а також усвідомленого плюралізму – усім видам монізму. Саме в цьому Перельман бачить суть реформи філософії, задуманої Дюпреелем. Саме під впливом Дюпрееля Перельман перетворює класичний плюралізм і конвенціоналізм на філософію діалогу, наділяючи ці поняття більш гуманним змістом. На відміну від Дюпрееля, який вважає плюралізм головним методологічним принципом своєї філософії, Перельман надає цей статус принципів діалогу, за допомогою якого він намагається перетворити конгломерат ідей Дюпрееля на цілісну систему. Завдяки цьому конвенціоналізм набуває в обох авторів принципово нового значення і стає соціальною цінністю. Якщо класичний конвенціоналізм наголошував на умовності наших знань, то конвенціоналізм Дюпрееля і Перельмана підкреслює діалоговість цих знань, а головну мету діалогу вбачає в досягненні взаємопорозуміння.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Dominicy, M. (2007). *Perelman et l'École de Bruxelles. Centre Perelman de Philosophie du Droit. Laboratoire de Linguistique Textuelle et de Pragmatique Cognitive*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Dupréel, E. (1906). *Essai sur les Catégories*. Bruxelles: Henri Lamartin.
- Dupréel, E. (1911). Sur les rapports de la logique et de la sociologie ou Théorie des idées confuses. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 19(4), 517-522.
- Dupréel, E. (1912). *Le rapport social: Essai sur l'objet et la méthode de la sociologie*. Paris: Alcan.
- Dupréel, E. (1922). *La Légende Socratique et les Sources de Platon*. Bruxelles: Robert Sand.
- Dupréel, E. (1925a). Convention et Raison. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 32(3), 283-310.
- Dupréel, E. (1925b). La sociologie et les problèmes de la connaissance. *Revue de l'institut de Sociologie*, 5(2), 1-23.
- Dupréel, E. (1928a). De la Nécessité. *Archives de la Société Belge de Philosophie*. 1(1), 70-105.
- Dupréel, E. (1928b). La valeur du progrès. In E. Dupréel, *Deux essais sur le progrès*. Bruxelles: Lamartin.
- Dupréel, E. (1932). *Traité de morale* (Vol. 1-2). Bruxelles: Éditions de la Revue de l'Université.
- Dupréel, E. (1933). La Cause et l'intervalle ou Ordre et Probabilité. *Archives de la Société Belge de Philosophie*, 5(2), 8-51.

- Dupréel, E. (1934). Les Deux Racines de la Valeur du Vrai. *Revue de l'Université de Bruxelles*, 40(2), 176-189.
- Dupréel, E. (1939a). *Esquisse d'une philosophie des valeurs*. Paris: Alcan.
- Dupréel, E. (1939b). *Les sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. Paris: Alcan.
- Dupréel, E. (1948). *Les sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. Neuchâtel: Griffon.
- Frank, D. A., & Bolduc, M. (2003). Chaïm Perelman's "First Philosophies and Regressive Philosophy": Commentary and Translation. *Philosophy and Rhetoric*, 36(3), 177-188. <https://doi.org/10.1353/par.2003.0026>
- Frank, D. A., & Bolduc, M. (2004). From Vita contemplativa to vita activa: Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca's Rhetorical Turn. *Advances in the History of Rhetoric*, 7(1), 65-86. <https://doi.org/10.1080/15362426.2004.10557226>
- Frank, D. A., & Driscoll, W. (2010). A Bibliography of the New Rhetoric Project. *Philosophy and Rhetoric*, 43(4), 449-466. <https://doi.org/10.5325/phlrrhet.43.4.0449>
- Kopperschmidt, J. (2006). Was ist neu an der Neue Rhetorik? In J. Kopperschmidt (Hrsg.), *Die Neue Rhetorik Studien zu Chaïm Perelman* (S. 9-72). München: Wilhelm Fink.
- Mansion, A. (1924). Bulletin d'histoire de la philosophie ancienne. *Revue néo-scholastique de philosophie*, 26.2(2), 214-234. <https://doi.org/10.3406/phlou.1924.2376>
- Morlet, S., & Munnich, O. (Eds.). (2021). *Les études philoniennes : regards sur cinquante ans de recherche (1967-2017)*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004462724>
- Nicolas, B. (1939). Eugène Dupréel, Esquisse d'une philosophie des valeurs. *Revue néo-scholastique de philosophie*, 42.2(64), 624-627.
- Nicolas, L. (2016). Le projet rhétorique de Chaïm Perelman à la lumière de sa correspondance. In M. Angenot, M. A. Bernier & M. Côté (Eds.), *Renaissances de la rhétorique. Perelman aujourd'hui* (pp. 29-52). Montreal: Nota bene.
- Oesterreich, P. L. (2003). *Philosophie der Rhetorik*. Bamberg: Buchners.
- Perelman, Ch. (1931). Esquisse d'une logistiquie des valeurs. *Revue de l'Université de Bruxelles*, 36(3-4), 486-496.
- Perelman, Ch. (1932). A propos de la philosophie de M. Dupréel. *Revue de l'Université de Bruxelles*, 37(3), 385-399.
- Perelman, Ch. (1939). Étude sur Gottlob Frege. *Revue de l'Université de Bruxelles*, 44(2), 224-227.
- Perelman, Ch. (1945). *De la Justice*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles.
- Perelman, Ch. (1947). Fragments pour la théorie de la connaissance de M. E. Dupréel. *Dialectica*, 1(4), 354-366. <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.1947.tb00505.x>
- Perelman, Ch. (1948). Fragments pour la théorie de la connaissance de M. E. Dupréel. *Dialectica*, 2(1), 63-277. <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.1948.tb00671.x>
- Perelman, Ch. (1968). A propos d'Eugène Dupréel Contribution à un portrait philosophique. *Revue internationale de philosophie*, 22(83-84), 227-237.
- Perelman, Ch. (1979). L'originalité de la pensée d'Eugène Dupréel (à l'occasion du centenaire de sa naissance). *Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 65(3-4), 60-71. <https://doi.org/10.3406/barb.1979.55384>
- Séguy-Duclot, A. (2022). *La philosophie contemporaine XX^e et XXI^e siècles*. Paris: Ellipses.

Одержано / Received 03.02.2021

Sergii Secundant

Eugène Dupréel and Chaïm Perelman: the normative and critical principles of the "rhetorical turn" in contemporary philosophy. Part 1

The purpose of this article is to give a critical assessment of the methodological, epistemological and philosophical principles of the "rhetorical turn" as a historico-philosophical phenomenon in contemporary philosophy. The first part offers a reconstruction and a critical assessment of the methodological and epistemological foundations of Eugène Dupréel's critique of the key features

of “classical philosophy”, namely, the concept of necessary knowledge and the concept of progress. These are supplemented by a brief analysis of Chaïm Perelman’s reception of Dupréel’s theses in his works of the so-called “turning point” period (1947–1949). It is shown that Dupréel’s critique is “axiological” in nature and consists in his reassessment of the principles of classical methodology and epistemology. In his critique of the doctrine of necessary knowledge from the standpoint of humanism, Dupréel wittingly vindicates the methodological and epistemological principles of sophistry (critical realism, subjectivism, pragmatism, pluralism, relativism, conventionalism, etc.), but endows these, as well as other concepts of classical epistemology, with a new, humanistic, meaning. Perelman generally supports the main points of Dupréel’s criticism, strengthening their social and humanistic orientation. This article demonstrates that the criticism of classical philosophy offered by both thinkers is limited in terms of both its subject and its principles. After all, it (1) provides a simplified image of “classical philosophy”, (2) is based on a misunderstanding of the fundamentally conceptual and constructive nature of philosophical knowledge, (3) is carried out from the standpoint of “socially oriented realism”, and, therefore, (4) has no bearing on the epistemological principles of idealistic and religious movements, (5) leading to the separation of philosophy from scientific and religious knowledge.

Сергій Секундант

Ежен Дюпреель і Хаїм Перельман: нормативно-критичні засади «риторичного повороту» в сучасній філософії. Частина I

Мета статті – дати критичну оцінку методологічних, епістемологічних і філософських засад «риторичного повороту» в сучасній філософії як історико-філософського явища. У першій частині реконструйовано і критично оцінено методологічні й епістемологічні засади здійсненої Еженом Дюпреелем критики головних ознак «класичної філософії»: поняття «необхідного знання» і концепції прогресу. Також проаналізовано рецепцію тез Дюпрееля в працях Хаїма Перельмана «переломного» періоду (1947–1949). Доведено, що Дюпреелева критика має «аксіологічний» характер і зводиться до переоцінки принципів класичної методології й епістемології. Критикуючи вчення про необхідне знання з позицій гуманізму, Дюпреель свідомо реабілітує методологічні й епістемологічні принципи софістики (критичний реалізм, суб’єктивізм, прагматизм, плюралізм, релятивізм, конвенціоналізм тощо), але наділяє ці, а також інші поняття класичної епістемології новим, гуманістичним змістом. Перельман у цілому підтримує тези Дюпреелевої критики, посилюючи їх соціальну та гуманістичну спрямованість. У статті доведено, що критика класичної філософії обома зазначеними мислителями є обмеженою як з точки зору об’єкта, так і з точки зору принципів. Адже вона (1) дає спрощений образ «класичної філософії», (2) базується на нерозумінні принципово концептуального й конструктивного характеру філософського знання, (3) здійснюється з позицій «соціально орієнтованого реалізму», а тому (4) не стосується епістемологічних принципів ідеалістичних і релігійних течій та (5) веде до відокремлення філософії від наукового та релігійного знання.

Sergii Sekundant, doctor of sciences in philosophy, professor, I. Mechnikov Odesa National University.

Сергій Секундант, д. філос. н., професор Одеського національного університету ім. Іллі Мечнікова.

e-mail: sergiisekundant@gmail.com
