

ФІЛОСОФІЯ ХХ СТОЛІТТЯ

Сергій Секундант

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

Частина II

Розділ 4. Соціально-філософська концепція прогресу Дюпрееля і її рецепція Перельманом

Ми бачили, що критика концепції необхідного знання і класичної філософії взагалі в Дюпрееля тісно була пов'язана з його концепцією прогресу. Для класичної філософії, починаючи з Парменіда та Платона, необхідне знання стає фактично синонімом знання у строгому сенсі, тим ідеалом, досягнення якого має прагнути як будь-який філософ, так і вчений. Вчення про цінності в Дюпрееля виникає як альтернативне розв'язання проблеми прогресу, що стає справжнім підґрунтям його критики класичної філософії. Щоб зрозуміти, чим керувався Дюпреель, розробляючи свою концепцію цінностей, треба детальніше розглянути його концепцію прогресу.

Уже в 1928 р. виходять друком дві статті Дюпрееля («Цінність прогресу» і «Народонаселення і прогрес»), в яких він уперше дає розгорнуту критику класичної теорії прогресу. Ця критика цікава тим, що дозволяє не лише окреслити контури його соціально-філософської концепції прогресу, а й виявити критичні підстави його філософії взагалі. У статті «Цінність прогресу» об'єктом Дюпреєлевої критики стає «прогресистський оптимізм» (*l'optimisme progressiste*), що став «буденним» (*vulgaire*). Суть цього оптимізму Дюпреель убачає у твердженні, що «прогресивна еволюція людства: 1) універсальна; 2) абсолютна; 3) необхідна» [Durgéel 1928: 112]. Універсальність означає, що прогресивна еволюція відбувається скрізь і завжди, і якщо в ній є якісь зупинки, вони тимчасові й випадкові. Абсолютний характер прогресу передбачає, що є якість, яка завжди зберігає свою цінність, що може тільки збільшуватися. І «універсальний», і «абсолютний оптимізм» вважає прогресивну еволюцію так само невідвортною, як і закони природи. Зрештою, необхідний характер прогресу означає його незалежність від нашої волі.

Неважко здогадатися, що Дюпреель має на увазі насамперед позитивізм і марксизм, які визнавали існування невідвортних законів прогресу і уподібнювали їх до

© С. Секундант, 2023

законів природи. І тут Дюпреель намагається здійснити переоцінку традиційних цінностей і довести прямо протилежне, а саме, що прогресивна еволюція не має ні загального, ні необхідного, ні абсолютного характеру. Він при цьому уточнює, що його аналіз перших двох головних рис прогресивного оптимізму (загальність і необхідність прогресу) є «радіше соціологічним, аніж філософським», тобто апелює переважно до соціальних явищ. Для спростування загальних принципів такий підхід можна вважати не тільки прийнятним, а й ефективним.

Торкаючись загального характеру прогресу, Дюпреель стверджує, що так звані прогресивні зміни є соціальними явищами. «Вони не мають жодного загального характеру, який робив би їх в основі своїй добрими і бажаними скрізь і завжди» [ibid.: 113]. На підтвердження своєї тези він вказує, що наслідки «прогресивних» змін бувають різні, деякі добрі, деякі погані. Це спостереження Дюпреель формулює як «закон мінливості цілей». Віра в добровпливність новації, вважає він, позбавлена підстав. Чи новації приносять добро, чи зло, на його думку, залежить від обставин. «Якщо часто здається, що переважають сприятливі ефекти, то це слід пояснювати сприятливими обставинами, яких може не бути» [ibid.]. Щодо добровпливності науково-технічного прогресу в XIX ст., то її Дюпреель пояснює тим, що нововведення не були настільки великі, щоб ті, хто ними користувався, могли повністю реалізувати свої егоїстичні погляди і несправедливі амбіції.

Безперечним досягненням Дюпрееля можна вважати те, що він одним із перших серед філософів звернув увагу на негативні наслідки науково-технічного прогресу, побачив зв'язок його з класичними філософськими теоріями і здійснив їхню критику з позицій гуманізму. На думку Дюпрееля, інновації, що їх приніс нам науково-технічний прогрес, знецінюють колишні соціальні цілі та пропонують замість них нові (престиж, повагу, соціальний успіх), не надійніші за попередні. Він вважає, що науково-технічний прогрес також є причиною зростання несправедливості та посилення експлуатації людини людиною. На його думку, ми цього не бачимо, оскільки ставити загальне благо вище за приватний інтерес. Але це не завжди так. Віра в те, що сума різних прогресів є прогресом, на його думку, також є забобою. Такі забобони Дюпреель пояснює характером самої ідеї прогресу. «Ідея абсолютного прогресу – це невиразна ідея, в якій неузгоджено присутні ідея того, що новизна, кваліфікована таким чином, є досконаліша за те, що вона замінює, і ідея того, що вона вигідна.» На його думку, це «двозначна суміш ідеї збільшення можливостей та зростання щастя» [ibid.: 114]. Прибічники абсолютного прогресу, вважає він, не враховують того, що зростає потужність стикається з новими перешкодами, а тому вона не завжди дає ті переваги, які від неї очікують, і, по-друге, кількість щастя, наскільки воно піддається спостереженню, не росте пропорційно збільшенню здібностей людини. Але Дюпреель відкидає і протилежний погляд – песимізм, симетричний інтегральному оптимізму. На його думку, твердження, що всі нововведення погані й водночас неминучі, так само безглузде, як і твердження, що вони всі добрі.

Ідеї прогресу класичної філософії Дюпреель протиставляє свою «непрозору ідею прогресу», яка містить такі характеристики, що прямо протилежні розглянутим вище характеристикам класичної ідеї прогресу. А саме: Дюпреель, посилаючись на факти, стверджує, що прогрес насправді має відносний, обмежений та нестабільний характер. Я хотів би звернути увагу на те, що критика Дюпрееля спрямована на тлумачення ідеї прогресу й апелює до фактів, тоді як класична концепція мала нормативний характер. Концепцію необхідного знання та ідею справедливості вона розглядала як свого

роду ідеал, якого ми маємо прагнути, якщо хочемо досягти досконалості як у пізнанні, так і в будь-якій сфері діяльності. Тому класична філософія була орієнтована на пошук засобів для удосконалення людської діяльності в будь-якій сфері. Але Дюпреель не обмежується лише посиланням на факти, а намагається обґрунтувати свою критику та її висновки. Так, відносність прогресу він пояснює відсутністю єдиної мети розвитку людства. «Прогрес пов'язаний з (деякою даною) метою, поза якою це слово втрачає всяке дійсне значення» [ibid.: 115]. А відсутність єдиної мети прогресу Дюпреель, у свою чергу, виводить з його обмеженості, бо прогрес завжди є «актом даного індивіда чи суспільства, а не чимось абсолютним» [ibid.: 116]. Але відсутність єдиної мети не означає, що ми не повинні її шукати, щоб досягти, наприклад, гармонії різних видів прогресу. Інша річ – це однобічне або хибне тлумачення цієї мети. У цьому плані критика Дюпрееля є слушною і корисною, бо спрямована проти негативних наслідків науково-технічного прогресу і проявів тоталітаризму в суспільстві й свідомості людини. Але ця критика базується на принципах методології дескриптивізму, а тому не зачіпає самої ідеї пошуку єдиної мети суспільного прогресу або кінцевого сенсу життя людини. Виходячи з того, що ми чогось не можемо досягти, не можна робити висновку, що ми не маємо цього прагнути. Навіть Платон, якого ми маємо повне право називати засновником європейської класичної філософії, не лише не заперечував, а й підкреслював, що ми ніколи не зможемо в дійсності ні досягти повної досконалості, ні знайти чогось єдиного. Проте він наголошував, що без ідей неможливий жоден прогрес.

Зазначене стосується також інших характеристик Дюпреелевої концепції прогресу. Так, нестабільність останнього Дюпреель пояснює лише тим, що в суспільному розвитку жодні умови не гарантують отримання потрібного результату. Навіть якщо ми визнаємо існування необхідних законів розвитку, усе ж «реальний чи конкретний результат, що випливає з цих законів, ніколи не буває необхідним» [ibid.]. «Будь-який прогрес може статися, а може й не статися, може підтримуватися, а може й не підтримуватися, може привести, а може й не привести до тих сприятливих вислідів, що їх можна було б від нього очікувати, і які має на увазі саме слово “прогрес”, яким позначають певні види новацій» [ibid.]. Але відсутність стабільності у розвитку не означає, що ми не повинні прагнути її, якщо вона нам важлива, а також шукати та намагатися подолати причини нестабільності. Зрозуміло, що для цього ми маємо також враховувати негативні наслідки, що випливають із цих прогресивних процесів або наших недосконалих уявлень про них.

Дюпреель слушно вказує на суперечливий характер банального прогресивного оптимізму, який вважає, що прогрес неминучий, і вимагає, щоб ми йому сприяли. Позитивною рисою критики Дюпрееля є також те, що в нього визнання відносності, нестабільності та різноманіття форм прогресивних еволюцій набуває глибокого гуманістичного сенсу. Заперечення необхідного характеру прогресу він використовує для того, щоб підкреслити важливу і навіть визначальну роль особистих зусиль і співробітництва задля досягнення блага. «Якщо благо хитке, непевне, ба навіть вважається рідкісним, з цього випливає, що наш невеликий внесок у це благо є цінним» [ibid.: 117]. Але не можна погодитися з тим, що важливість співпраці в реалізації блага випливає саме із заперечення необхідного характеру прогресу в усіх його формах. Бачити тільки в цьому запереченні «глибоку причину цінності особистих зусиль кожного» не можна. Усе залежить від того, як розуміє людина цей необхідний характер і які висновки з цього робить. Хоча можна погодитися з ним, що з особистих внесків кожної людини складається «дієвий внесок у прогрес, який не відбувається сам собою» [ibid.: 116].

Однак, щоб відбувався цей прогрес і дії одних не нівелювали дії інших, члени однієї спільноти мають досягти такого розуміння спільного блага, яке зробило б їхнє співробітництво можливим і сприяло б благу кожної особистості. Якщо брати до уваги той конкретний соціально-психологічний зміст, що його вкладає Дюпреель у свої тези, то з ним важко не погодитися. Але узагальнюючи свої тези, підкреслюючи лише позитивні риси відносності, нестабільності та різноманітності форм прогресу, він робить таку саму помилку, яку робили класичні філософи, бо не враховує можливі негативні наслідки цих рис для суспільного розвитку і цим уможливує їхнє хибне тлумачення.

По суті, Дюпреель займається тим, чим займалися еkleктики і просвітники Нового часу – звільненням нашої свідомості та розуму від забобонів. Але якщо ті стояли на прогресистських позиціях і вірили у неминучість прогресу, Дюпреель цю віру в неминучість прогресу теж вважає забобою. Він не заперечує, що ця віра в прогрес філософів епохи Просвітництва допомагала звільнитися від тиранії традиційних звичаїв і соціальних інститутів, стимулювала економічне й політичне життя минулих століть, але нині, стверджує Дюпреель, вона сама перетворилася на тирана. «Продуманий ідеал універсального зростання добробуту, явлений у найшляхетніших формах, поступається місцем ідолянству перед матеріальним прогресом, підпертому інтересами небагатих і підтримуваному пристрастями більшості» [ibid.: 117]. Дюпреель вказує на негативні моральні наслідки цього поклоніння матеріальному прогресу, яке стало загальним. Аргумент прогресу, стверджує він, фактично став інструментом реклами та звичайним ораторським загальником (*un lieu commun oratoire*), який служить виправданню всього спрямованого на отримання прибутку і придушенню докорів сумління. Він призвів до панування філософії утилітаризму і занепаду нравів. «Те, що тепер рухає потоком накопичення новацій, не велична філософія прогресу, а безпосередній інтерес, спокуса наживи, поставлена в один ряд зі спокусою слави» [ibid.: 119]. Те саме стосується і естетичної діяльності, яку Дюпреель вважає однією з найвищих форм духовного життя. Орієнтований на матеріальну вигоду науково-технічний прогрес дедалі збільшує розрив між корисним і прекрасним, працею та мистецтвом. «Корисне реалізується без прекрасного, ми набуваємо звичку шукати останнє в позірності, накладеній на необхідне, і з цієї звички випливає прогресуюче спотворення смаку» [ibid.: 112]. Прогрес у сфері мистецтва, із сумом зауважує Дюпреель, дедалі більше стає спадком вузького кола художників і втрачає свій соціальний престиж.

Такого роду критика класичної теорії прогресу вказує на принципову відмінність «філософії дії» Дюпрееля від традиційного прагматизму з його етикою утилітаризму. Ця відмінність є настільки радикальною, що його філософію не можна навіть розглядати як різновид прагматизму. Його критика класичної теорії прогресу пофарбована в кольори гуманізму та лібералізму, що за часів поширення міжнародного фашизму було дуже рідкісним і сміливим учинком. Дюпреель, щоб уникнути помилкових тлумачень, відкрито вказує на мету своєї критики. «Критика, викладена в цих рядках, спрямована на очищення наших умів від готової доктрини, яка стає дедалі менш добровпливною і спирається відтепер лише на надто явні миліції приватних інтересів. Це [очищення умів] дає нам свободу робити усвідомлений вибір щодо принципів дії та керівних цілей» [ibid.: 119].

Дюпрееля не можна назвати ні песимістом, ні релятивістом. Він заперечує прогрес, а відносність і обмеженість прогресу в нього означає лише те, що є багато видів прогресу, і кожен з них має різні коефіцієнти добровпливності, тобто не завжди і не

для всіх те нове, що він приносить, є благо. Говорячи про відносність прогресу, Дюпреель хоче підкреслити визначальну роль у ньому самої людини, її свідомості. Перед різноманіттям можливостей свідомість людини використовує свою свободу і свої знання (*lumières*), щоб здійснити акт надання переваги, наприклад, віддати перевагу моральному прогресу, а не сліпій згоді з усім, до чого приводить матеріальний прогрес. На його думку, оптимізм класичної теорії прогресу заважає цьому. «Стверджуючи, що це поліпшується, прогресивний оптимізм відволікає людину від безпосереднього зусилля над собою, а також привчає її розраховувати на реформи і винаходи ззовні: на реформування суспільства, а не на реформування себе» [ibid.]. Філософія дії у Дюпрееля набуває конкретних рис. Це не абстрактний прагматизм, орієнтований на користь, не гносеологічний прагматизм Протагора, що заперечує об'єктивну істину, а персоналістичний прагматизм, філософія особистого зусилля, спрямована досягати соціальних і релігійно-моральних цілей, вдосконалювати себе. У цьому Дюпреель бачить спорідненість своєї філософії дії з давнім стоїцизмом, орієнтованим також на досягнення морального вдосконалення.

Але на відміну від стоїків, що протиставляли ідеал внутрішньої досконалості турботі про загальне зростання добробуту [*souci du mieux-être général*], Дюпреель закликає поєднувати прагнення до внутрішньої досконалості з соціальною дією, заснованою на добрій волі. Прогресивний характер філософії Дюпрееля виявляється в тому, що в умовах поширення фашистської ідеології він відкрито виступає проти такого ідеалу суспільного блага, який позбавлений моральних основ, нівелює роль особистості та зводить роль особистих зусиль до реалізації ідеалу суспільного блага, нав'язаного антигуманною нацистською ідеологією.¹ Принципову відмінність соціальної технології від промислової Дюпреель бачить у тому, що перша заснована на принципах моралі й орієнтована на моральний прогрес, в основі якого лежить добра воля особистості, здатна пожертвувати особистими меркантильними інтересами. «Правовий чи релігійний суспільний прогрес завжди є угодою воль, можливою лише за відмови кожного від частини своїх переваг чи своїх домагань» [ibid.: 120]. Дюпреель не принижує значення науково-технічного прогресу і необхідності йому сприяти, він хоче лише підкреслити примат морального прогресу, висловлений у формулі: «Працювати задля забезпечення панування соціальної технології над технологією матеріальною», підкреслюючи при цьому, що «єдине, що може забезпечити цю перевагу, – це добра воля чи схильність принести деяку жертву заради блага всіх» [ibid.].

Перельманова оцінка Дюпреелевої концепції прогресу

У статті, що вийшла через 40 років після статті Дюпрееля, Перельман підкреслюватиме важливе значення плюралізму для теорії прогресу Дюпрееля та його соціальної філософії взагалі. «Замість протиставляти, класично, особистість суспільству, Дюпреель спостерігатиме групи, засновані на примусі [*force*], обміні та переконанні, і

¹ Ця стаття Дюпрееля, яка була написана майже сторіччя тому, коли світ ще нічого не знав про звірства нацизму і фашизму, залишається актуальною й сьогодні, коли українці зіткнулися з іншим видом фашизму, «єдиною Росією» з її лицемірною нацистською ідеологією, що заперечує право іншої нації на існування, розпалює ненависть між народами та виправдовує всі свої звірства боротьбою з уявним нацизмом. Той факт, що все це робиться під виглядом боротьби, з одного боку, за єдність слов'янських народів, а, з іншого боку, за право існування поряд із демократичними та правовими також авторитарних і тоталітарних режимів, біполярного світу, проти «монізму» міжнародного права та демократичних цінностей, свідчить про хибність методологічних узагальнень Дюпрееля та необхідність шукати причини соціальних негараздів в іншій площині, ніж в методологічній.

бачитиме небезпеку неприйнятної надмірності [démésure], що потрачає індивідуальну свободу, у будь-якій формі тоталітаризму, який намагається об'єднати в єдину групу дії, що зазвичай мають бути розподілені між кількома групами» [Perelman 1968: 230]. На його думку, плюралістичний погляд дозволяє нам побачити ті неминучі конфлікти, що виникають між людьми, групами, цінностями чи обов'язками, і змушує нас шукати засобів для пом'якшення конфліктів і подолання їхнього антагонізму. Пошук засобів, тобто соціальних технологій, стає головним завданням соціальної філософії. Такого роду соціальні технології засновані на конвенціях (conventions), які є результатом угоди розумних істот, що вільно встановлюють загальний порядок, причому різні угоди дозволяють встановлювати багато порядків. Наголошуючи на ліберальному характері соціальної філософії Дюпрееля, Перельман вимагає відрізнити його лібералізм від лібералізму Канта. Цю відмінність він бачить не у формалізмі кантівської етики, яку Дюпреель, у принципі, не заперечує, а в тому, що Кант прагне встановити єдиний і необхідний чи обов'язковий для всіх формалізм. Специфіку та перевагу лібералізму Дюпрееля Перельман бачить у «відкиданні ідеї раціонального порядку, який нав'язувався б свідомості всіх людей, а також ідеї примусу, яка хотіла б нав'язати кожному порядок на свій розсуд» [ibid.]. Фундаментальний характер Дюпреелевого плюралізму – його непереборність, оскільки цей автор у принципі заперечує можливість прийняття єдино правильного рішення. Перельман вважає, що саме завдяки цьому свобода набуває в Дюпрееля особливого значення. «У тій мірі, в якій необхідне і єдине рішення не могло б бути знайдене, плюралізм може лише шукати компроміси, пристосування, хиткий синтез, який, однак, завдяки встановленню рівноваги, заснованої на помірності, дозволить індивідуумам і групам жити в симбіозі, у спосіб, прийнятний для всіх» [ibid.].

Поняття свободи в Дюпрееля відрізняється також від поняття свободи в екзистенціалізмі. Перельман бачить цю відмінність у тому, що для Дюпрееля свобода – «це не початкова свобода екзистенціалізму, свобода індивідуума, який страждає перед лицем небуття: це свобода людини, яка, звільнившись від суто соціальних імперативів, здатна виробити моральний ідеал, що надасть сенс її життю і напрямком її діям» [ibid.: 231]. Для нього свобода – це свобода від соціальних стандартів, загальнообов'язкових норм, ідеалів. Це свобода вибору, який поширюється на все, включаючи й сенс життя. «Вільна людина не та, що не визнає жодної норми, а та, що, звільняючись від норм, нав'язаних їй вихованням, підкоряє себе нормам, відповідним ідеалові, до якого вона добровільно прилучилася. Свобода, замість бути атрибутом кожної людини, належить лише тому, хто взяв у свої руки керівництво своїм життям і повністю відповідає за свої вчинки» [ibid.]. Отже, Дюпреель, за Перельманом, уже розумів свободу як відповідальність за вчинки. Трохи змінюючи акценти, Перельман тлумачить учення Дюпрееля дуже по-своєму. Він зміг побачити в його вченні про соціальний прогрес те, що хотів побачити. Для нас принципово важливо, що Перельман виступає не проти загальних норм або ідеалів, а проти нав'язаних норм. А також – за добровільне приєднання до загальних норм, що ще більше підкреслює гуманістичний зміст учення Дюпрееля.

Розділ 5. Ежен Дюпреель: від філософії дії до філософії цінностей

Філософські дослідження Дюпрееля завжди були орієнтовані на розв'язання соціальних проблем і мали соціологічне підґрунтя. Тому не дивно, що його філософія дії поступово трансформується у філософію цінностей. Пізнання, як будь-який інший соціальний акт, для Дюпрееля завжди є актом свободної волі. Жодне необхідне знання,

хоч би яка міра необхідності йому приписувалася, не визначає повністю дії людини, бо необхідність знання, згідно з Дюпреелем, лише постулюється. Будь-який акт пізнання, будучи актом свободної волі, є все ж соціальним актом, для якого первинними є цінності тієї соціальної групи, до якої належить людина.

Проблемою цінностей до Дюпрееля вже займалися філософи (неокантіанці, прагматизм, філософія життя) та соціологи. Вплив соціологів на Дюпрееля, які розглядали цінності виключно з реалістичних позицій, був визначальним. Це цілком зрозуміло, бо його вчення про цінності є важливою частиною його соціології. Об'єктом соціології для Дюпрееля є відносини між індивідами, що володіють у цьому процесі різними здібностями впливу. Вже в цьому визначенні об'єкта соціології Клод Жаво бачить деякий вплив Еміля Дюркгайма і Макса Вебера [Javeau 2014: 86]. Хоча Дюркгайм, за прикладом позитивізму, вважав об'єктом соціології соціальні факти. Під соціальним фактом він розумів не всі явища, що відбуваються в суспільстві, а тільки такі «способи дії, мислення та почуття, які мають чудову властивість існувати поза свідомістю індивіда». «Ці типи поведінки та мислення не тільки є зовнішніми стосовно індивідуума, але й наділені імперативною та примусовою силою [d'une puissance impérative et coercitive], завдяки якій вони нав'язуються йому, хоче він того чи ні» [Durkheim 1895: 6]. М. Вебер, який предметом соціології робить соціальну діяльність, цікавий нам своїм вченням про ідеальні типи соціальних процесів. У цьому вченні він протиставляє ціннісно-раціональні дії, викликані певними цінностями, афективним діям, здійснюваним під впливом почуттів, а також традиційним, орієнтованим на звичай, і цілераціональним діям, здійснюваним під впливом чітко поставленої мети. Саме останнім діям Дюпреель приділяє особливу увагу.

У Дюпрееля синонімом поняттю суспільства фактично стає поняття соціальної групи, яке ми зустрічаємо вже в Дюркгайма. Під соціальною групою Дюпреель розуміє сукупність індивідів, об'єднаних між собою певними відносинами, які, з одного боку, згуртовують цю групу, з іншого ж – відрізняють її від інших. В основі будь-якої форми життя, згідно з Дюпреелем, лежать соціальні інстинкти – передані у спадок здібності та схильності до життя в суспільстві, більшість з яких випливають з інстинкту самозбереження. У процесі розвитку людського суспільства роль інстинктів слабшає, поступаючись місцем цінностям, які на найвищому рівні суспільного життя визначають реалізацію інстинктів у тих, хто їх визнає та розглядає як незалежні від природи людини та умов життєдіяльності.

Одне з основних завдань соціології Дюпреель бачить у дослідженні умов соціальних процесів. Для характеристики однієї з найважливіших таких умов запроваджується поняття соціальної сили, під якою він розумів «будь-яку здатність впливати на дії та почуття інших або шляхом примусу, або шляхом переконання, або шляхом обміну, або навіть за допомогою всіх цих засобів разом» [Dupréel 1948: 6]. Ті відносини, які мають тенденцію збільшувати соціальну силу, Дюпреель називає позитивними, а ті, що руйнують її, – негативними. З цього визначення поняття соціальної сили Дюпреель виводить три основні види груп – групи, засновані на примусі, групи, засновані на переконанні, та групи, засновані на обміні. Особливий інтерес для нас становлять групи, що ґрунтуються на переконанні, в основі яких лежать не спільні інтереси, а спільні цінності. «Спільною цінністю» Дюпреель називає «ту ланку [élément], яка визначає узгодженість дій і почуттів двох суб'єктів у позитивному соціальному відношенні» [ibid.: 179].

Підкреслюючи визначальну роль цінностей у суспільному розвитку, Дюпреель намагається звернути увагу на ту важливу роль, яку відіграють у житті суспільства соціальні технології взагалі та технології переконання зокрема. На відміну від промислової технології, що являє собою набір засобів впливу на речі, соціальна технологія містить засоби впливу на людей. Якщо дві людини поділяють деяку спільну цінність, то одна з них, на думку Дюпрееля, завжди може переконати іншу хотіти того самого, чого й вона. Хоча такі цінності є приватними, вони завдяки переконанню не тільки здатні розширюватися, а й уможливають прогрес у розвитку соціальних груп і суспільства взагалі, який він вбачає саме в реалізації вищих (моральних, релігійних, наукових, естетичних тощо) цінностей. Оскільки ці цінності визнаються незалежно від того, які конкретні інтереси переслідують члени окремих груп, Дюпреель вважає за можливе назвати їх загальними. Завдяки переконанню, орієнтованому на найвищі цінності, відбувається своєрідний симбіоз груп, які раніше дотримувалися різних переконань та інтересів, їхнє взаємопроникнення та змішання, що уможливило «ненасильницький», не зумовлений якоюсь ідеологією суспільний прогрес. Переконання таким чином стає у Дюпрееля головним двигуном суспільного прогресу.

Для Дюпрееля цінності, навіть найвищі, не є ні трансцендентними, ні трансцендентальними. Реальний характер цінностей він намагається обґрунтувати, звертаючись до аналізу їхньої генези. Як показує його опис генези моральних та естетичних цінностей, Дюпреель робить це з позицій почасти соціобіологізму, почасти конвенціоналізму. Згідно з Дюпреелем моральні та естетичні цінності виростають із динаміки соціальних інстинктів. У своєму розвитку вони проходять три стадії, які загалом збігаються. Так, на другій стадії моральні цінності, що культивуються в межах певного соціального середовища, трансформуються відповідно до умов існування (convenance) соціальних груп. На цій стадії, яку можна назвати стадією «соціальної дистилляції», відбувається очищення моральних цінностей від усього біологічного. Соціальне середовище тут постає, з одного боку, як свого роду фільтр, а, з іншого, воно обмежує сферу їхнього функціонування рамками соціального середовища. Генеза естетичних цінностей теж починається із соціальних інстинктів, а саме, з пошуку приємних відчуттів, чистого естетичного задоволення. На другій стадії, яку Дюпреель називає «дисципліною смаку» (*discipline du goût*), завдяки знанню людина встановлює контроль над грубим смаком [Dupréel 1939: 112]. Цінності на цій стадії мають відносний характер. Вони є груповими нормами, оскільки моральні цінності визначаються інтересами суспільства, а естетичні – модою, встановленим у цій соціальній групі стилем. Трансформація моральних цінностей триває доти, доки вона не досягає фази «морального ідеалу», коли моральний вчинок цінується лише тому, що він є добрий сам по собі. Так виникає Кантів категоричний імператив та ідея «чистої краси» (мистецтва чи естетичної свідомості). Заслугу Канта Дюпреель вбачає у спробі очистити цінності від усього соціально зумовленого і тим самим очистити ідею цінності від ідеї корисності. Проте Дюпреель не сприймає його трансцендентальне трактування цінностей.

Соціальну природу цінностей Дюпреель пояснює так. Соціальне життя складається з процесів «перенесення» (*transport*) і «просування» (*promotion*) цінностей. Перенесення цінності відбувається в результаті виявлення того, що «цінність, що вбачається в певному об'єкті, є тією самою, яку вважають встановленою в іншому об'єкті» [ibid.: 105], а просування цінності полягає у проголошенні цінності якогось об'єкта [ibid.: 107]. Ті судження, які називають оцінними, згідно з Дюпреелем, ґрунтуються на операції про-

сування цінності, а ті, що вважаються судженнями про реальність, ґрунтуються переважно на операції перенесення цінності. Але ця відмінність, вважає він, не полягає ні у формі пропозицій, ні у змісті термінів, а впливає з тієї ролі, яку той, хто говорить, змушує їх грати. Так, залежно від намірів того, хто говорить, одне й те саме судження може бути судженням про реальність і оцінним судженням [ibid.: 112-113].

У питанні про природу цінностей Дюпреель залишається вірним плюралізму та конвенціоналізму. Визнаючи загалом реальний характер цінностей, він підкреслює їх дуальний характер. Цінності в нього характеризуються як постійністю (*consistance*), оскільки вони впливають із певного порядку, так і хиткістю (*précarité*), оскільки цінність існує лише завдяки суб'єкту [ibid.: 91]. За Дюпреелем, відносини між індивідами в групі та між групами визначають умови існування цінностей, що, як і відносини між індивідами та групами, є переважно конвенційними та умовними.

Принципово важливим для нас є те, що, з точки зору Дюпрееля, цінності не можуть бути доведені: вони виникають та нав'язуються. Цінності є предметом вільного вибору і в собі несуть свою необхідність: якщо ми стверджуємо деяку цінність, ми цим визнаємо її необхідність. А коли ми стверджуємо деяку цінність, додає він, ми цим явно чи неявно протиставляємо її іншим цінностям і підкреслюємо її перевагу над іншими. Отже, з неможливості доведення цінностей Дюпреель виводить принциповість їхнього плюралізму та їхній ієрархічний характер. Однак ця ієрархія в нього не зводиться до єдиної цінності, як це має місце в Платона. На вершині ієрархії цінностей в нього стоять добро, краса й істина. Згідно з Дюпреелем, у широкому сенсі вони відносні, оскільки кожній з них завжди можна віддати перевагу. Але у вузькому сенсі їх можна назвати абсолютними, оскільки вони не змінюються і не залежать від умов існування речей або суб'єктів. Цю властивість вищих цінностей він вважає однією з причин постійних спроб зробити ту чи іншу з них найвищою в ієрархії. Кожна з вищих цінностей у нього має найвищу нормативну силу, бо вимагає визнавати добро чи красу незалежно від будь-якої користі, а істину – незалежно від будь-яких інтересів [ibid.: 205]. Саме з усвідомлення незалежності цих цінностей від будь-яких умов існування, на його думку, виникає ідея чистої цінності чи абсолютної цінності, «встановленої поза межами всякої дії перенесення, що пов'язувала б якість її цінності з якоюсь іншою раніше визнаною цінністю» [ibid.: 210]. Спроби звести всі цінності до єдиної вищої Дюпреель вважає характерною рисою класичної філософії. Ідею єдиної цінності він визнає внутрішньо суперечливою, оскільки цінності відносні й «жодна з них не може бути встановлена незалежно від її відношення до інших цінностей» [ibid.: 101]. Цінності, за Дюпреелем, завжди постають у вигляді опозиції (прекрасне/потворне, добре/погане тощо). Якби існувала одна найвища, то, вважає він, ми змушені були б тоді визнати існування поганої чи хибної цінності, що, на його думку, абсурдно.

Тим не менш, підкреслюючи принципову антиномічність моральних і естетичних цінностей, Дюпреель робить виняток для цінності істини. Щоб пояснити її принципову відмінність від перших двох видів цінностей, він вдається до своєї філософії дії. Причину антиномічності цих двох видів він бачить у тому, що моральні й естетичні цінності – це цінності дії або реалізації, які залежать від обставин дії, а тому не є надійними. Цінність істини, навпаки, не є цінністю дії. Її Дюпреель характеризує як «цінність наміру чи прагнення» [ibid.: 245]. Щоб обґрунтувати єдиність істини, він звертається до генези здатності пізнання. Тут він теж виділяє три етапи її розвитку. Згідно з Дюпреелем, знання виникає з тваринної діяльності, що зв'язує засіб із метою. Ця перша стадія завершується тоді, коли знання відокремлюється від свого об'єкту та

контексту свого застосування. Друга фаза розвитку здатності пізнання настає тоді, коли виникають соціальні групи і з'являється мова як засіб спілкування, тобто створюються соціальні умови, завдяки яким здатність пізнання стає виразною й умоглядною. На цій фазі розвитку виникають, зокрема, угоди щодо набутого знання та розвивається відповідна здатність [ibid.: 218-219]. Знання тут має форму вірування чи загальноприйнятої думки, але воно ще пов'язане з практичними наслідками та є відносним. Третя фаза розвитку здатності пізнання, яку Дюпреель називає стадією «теоретичного знання», настає тоді, коли знання втрачає зв'язок із діяльністю. На цій стадії, коли істинність знання не залежить від практичної мети, істина стає абсолютною цінністю: знання істинне, «навіть якщо воно марне, шкідливе, спірне чи неправильно зрозуміле» [ibid.: 219]. З цього незалежного характеру істинності від користі Дюпреель виводить єдиність істини. Проте з неї, за цим автором, не випливає існування вічних істин, яке він, як ми це бачили вище, спростовує. Під істинним Дюпреель розуміє не вічне й необхідне, а «підтвержене» знання, яке залежить виключно від можливості його перевірки.

Таке розуміння істини, яке відрізняється від наукового, відкриває, на думку Дюпрееля, шлях до прогресу пізнання, що коригується переважно досвідом, причому переважно особистим досвідом дослідника, а не наукової спільноти. На це звертає увагу Перельман, цитуючи слова Дюпрееля [Dupréel 1948: 298], який стверджував, що «виправлення, необхідні для нескінченного прогресу істинного знання, будуть скоріше справою окремої людини, ніж групи людей, згідних між собою, подібно до того, як легкий човен змінює свій напрямок легше, ніж великий корабель» [Perelman 1968: 232]. Для Дюпрееля розкриття людиною творчого потенціалу ідеї або самої цієї людини важливіше за систематичну строгість філософського мислення. Заперечення такої строгості не приводить у нього до ірраціоналізму, а навпаки, відкриває можливість для філософії, заснованої на новому понятті розуму, де центральну роль відіграють цінності, а не логічна строгість. Дюпреель наполягає на тому, що головним предметом філософії має стати «роздум про поняття цінності взагалі, про всі види цінностей і особливо про відношення загальних цінностей до окремих» [Dupréel 1948: 184] Саме на це звертає увагу Перельман [Perelman 1968: 234].

Дюпреель свідомо підкреслює критичний характер своєї філософії та пов'язує його саме зі вченням про цінності. Принципову відмінність свого критицизму від класичного він бачив у тому, що його критицизм спрямований на розкриття творчого потенціалу та ґрунтується на цінностях. «Чисто критична філософія – це та, яка прагне пізнати природу цінностей та відкрити причини приєднання до них, не ставлячи перед собою за мету ні доведення, ні зміну цінностей. Об'єкт дослідження цього разу постає як даність і як благо, що підлягає відкриттю. Критичний філософ – це той, хто пропонує розглядати всі цінності, цінності дії, цінності споглядання, теоретичні цінності у світлі однієї з них – цінності істини» [Dupréel 1948: 186; Perelman 1968: 233]. Ми бачимо, що критерій істини Дюпреель не відкидає, а, навпаки, наділяє цінність істини критичною функцією, оскільки з її позицій він здійснює критику цінностей дії й у цьому сенсі вважає її вищою. Але Дюпреель не вважає цінність істини вищою в тому сенсі, що всі інші є похідними від неї. Саме тому він звертається до аналізу генези моральних істин, щоб довести, що вони мають інше походження і, як наслідок, іншу природу, ніж цінність істини. Перельман у свою чергу уточнює, що «цінність істини, якій віддає перевагу критичний філософ, перестає бути цінністю наукової істини, що її Дюпреель нерозривно пов'язує з можливістю верифікації» [Perelman 1968: 233-234].

Класичний критицизм Перельман, навпаки, характеризує як повчальний, позаяк він здійснюється з позиції цінностей дії, що підпорядковуються теоретичним цінностям. А тому класичний філософ, на думку Перельмана, переважно мораліст. Пізніше, у трактаті 1948 р., Дюпреель протиставляє цінність істини не лише цінностям справедливості, дії та почуття, але й цінностям знання, тобто для нього цінність істини і цінність знання не одне й те ж.

Розділ 6. Хаїм Перельман: ідея регресивної філософії

Першим самостійним проектом, в якому Перельман дає радикальну критику метафізики та накидає загальні контури своєї філософії, стала його стаття «Перші філософії та регресивна філософія» (1949). Він насамперед підкреслює відмінність своєї критики метафізики від попередніх критик: попередня критика метафізики була непослідовною, оскільки не виходила за межі традиційних проблем. Тут, на його думку, спрацював закон: «хто чинить опір певному способу розв'язання проблеми, той залишається всередині тієї самої проблематики» [Perelmann 1949a: 175]. Отже, свою критику Перельман свідомо спрямовує на зміну проблематики. Інакше критика метафізики, як це було раніше, не тільки не похитне її підстав, а, навпаки, лише сприятиме розширенню поняття метафізики. Навіть така «потужна течія думки», як філософія дії, що з'явилася наприкінці XIX століття на основі прагматизму, бергсонізму і філософії цінностей, на його думку, лише розширила проблематику метафізики, оскільки кожна з цих концепцій постулювала примат своїх принципів. «Першою філософією» Перельман називає «будь-яку метафізику, яка визначає перші принципи, основи буття [онтологія], пізнання [епістемологія] або дії [аксіологія] і прагне довести, що вони становлять умову будь-якої філософської проблематики, що вони є абсолютно першими принципами» [ibid.: 176]. Хоча специфічну рису «класичної філософії» Перельман бачить не у вірі в необхідне знання, а в проблематиці, а саме: у проблемі перших принципів, незалежно від того, чи йдеться про першість у логічному, онтологічному, епістемологічному або ціннісному сенсі, його розуміння класичної філософії не сильно відрізняється від Дюпреелевого розуміння. У нього відбувається зміщення акцентів, завдяки якому на першому плані опиняється поняття вихідного пункту (*le point de depart*). До перших філософій Перельман зараховує систематичні метафізики, які встановлюють взаємозалежність між онтологією, гносеологією та аксіологією. Але орієнтованість таких поєднань визначатиметься вихідним пунктом. А останній конституюватимуть якісь необхідна реальність (*réalité nécessaire*), абсолютне знання чи абсолютна цінність, перед якими можна лише схилитися [ibid.]. Такий вихідний пункт вважається кінцевим критерієм або вищим авторитетом, тією скелею (*le roc*), на якій можна побудувати «прогресивну філософію» [ibid.: 177]. Уся історія філософії постає в нього як суперечка про перші принципи чи вихідні пункти філософування, у ході якої не можна досягти згоди, оскільки кожна філософська система обстоює свій принцип, свій вихідний пункт. Такі системи він називає закритими. Закритим метафізичним системам, що сперечаються одна з одною щодо природи перших принципів, Перельман протиставляє «відкриту філософію» (*une philosophie ouverte*), яка «виступає проти будь-якої першої філософії». Таку відкриту філософію він називає також «регресивною філософією» [ibid.].

Вимагаючи не змішувати регресивний метод і регресивну філософію, Перельман указує, що розбіжності між регресивною та будь-якою першою філософією «впли-

вають із різного статусу, що надається положенням, до яких застосовується регресивний метод» [ibid.: 177-178]. «Бо регресивна філософія, як і перша філософія, допускає таке судження, аксіоми, вихідні положення як результати регресивного аналізу. Але ці два способи філософування різняться в оцінці онтологічного, епістемологічного чи аксіологічного статусу цих вихідних пунктів. Перші філософії розглядають його [тобто вихідний пункт – С. С.] як фундаментально перший і їхні зусилля спрямовані на пошук критерію необхідності, очевидності чи безпосередності, що безумовно [dans l'absolu] виправдовує його як першу істину, покладену в основу системи. Регресивна філософія розглядає свої аксіоми, свої критерії і правила як такі, що випливають з фактичної ситуації і надає їм значущості, що вимірюється фактами, які уможливили їхнє доведення» [ibid.: 178]. Отже, Перельман визнає, що перша філософія може виходити з тих самих фактів, частково з тих самих проблем, що й регресивна філософія, і закінчувати визнанням фундаментального характеру того ж самого набору положень. Розбіжності між ними стосуються передовсім того, що вони мають на увазі під «фундаментальним».

Для перших філософій фундаментальним є абсолютно перше «не тільки за фактом, але й за правом». З цього видно, що свій образ класичної філософії Перельман створює, орієнтуючись не тільки на Декарта, а й на Канта, який апелював не до інтуїтивної очевидності, а до вимог чистого розуму. Так, об'єктом своєї критики Перельман робить класичне розуміння розуму як фундаментального принципу пізнання, бо, ставлячи питання про право розуму приписувати природі свої закони, Кант намагався знайти відповідь на нього в самому розумі. «Коли у першій філософії говорять про вимоги розуму, то роблять це в ім'я не емпіричного, а абсолютистського тлумачення розуму. Коли стверджують логічну необхідність, це передує будь-якій позитивній ідеї логіки» [ibid.]. У такий спосіб Перельман дорікає Канту і класичному раціоналізму за «абсолютистське», тобто абстрактне тлумачення розуму. В його основі лежала апріорна ідея логічної необхідності, що передує будь-якій позитивній ідеї логіки. І вже тут цьому тлумаченню розуму Перельман протиставляє тлумачення емпіричне. «Уявлення про розум, як індивідуальний, так і загальний, як про минуше знаряддя вічного пізнання – це той самий погляд на розум, що відповідає проблематиці першої філософії» [ibid.: 180]. Ця друга риса класичної філософії, на його думку, так само суперечлива, як і перша. Справді, якщо абсолютні істини – це ті, щодо яких ми не можемо розходитися в думках, виникає проблема: звідки беруться розбіжності? Постійні суперечки стосовно характеру цих перших вічних істин фактично перетворюють розум у перших філософіях на минуше знаряддя пізнання вічного.

Перельман не заперечує наявність чогось фундаментального, але його погляд принципово відрізняється від класичного. Для класичної філософії, вважає він, фундаментальне – це те, що спирається на інтуїцію та очевидність, а для регресивної філософії фундаментальне – це факт, який, крім того, розуміється не як щось очевидно дане, а як щось важливе, але завжди випадкове. «У той час як фундаментальне в регресивній філософії відноситься до фактів, систематизованих філософом, і розглядається тільки як факт, можливо, важливіший, ніж інші, але завжди випадковий, у перших філософіях мислитель спирається на інтуїцію або очевидність, отже, на психологічний факт, щоб підтвердити універсальну, безумовну і навіть абсолютну достовірність змісту цієї інтуїції чи цієї очевидності» [ibid.: 178].

Ми бачимо, що й тут Перельман у дусі Дюпрееля тлумачить інтуїцію й очевидність, до якої апелює метафізик, як психологічний факт, виходячи з якого метафізик

намагається підтвердити абсолютну достовірність змісту цієї інтуїції. Але цю рису Перельман критикує з позицій логічного позитивізму, а саме, як «вихід за межі конкретних умов верифікації», що його «ми звичайною мовою розглядаємо як метафізичне (у принизливому значенні цього слова)» [ibid.]. У сенсі, також близькому до логічного позитивізму, але йому не тотожному, розуміє Перельман перевірку фундаментальних положень. У цьому Перельман бачить принципову відмінність своєї позиції від класичного емпіризму. Класичний емпіризм бачить у фактах незмінну основу достовірності всієї системи знання, «регресивна філософія, навпаки, розглядатиме ці фундаментальні положення як пов'язані усередині системи з наслідками, що з них випливають» [ibid.: 179]. Для регресивної філософії факти ніколи не будуть чимось досконалим і незмінним, що треба покласти в основу системи знання. Класична філософія, навпаки, «завжди й за визначенням перебуває у пошуках тих остаточних і досконалих фактів, які дадуть метафізичній системі незмінну і вічну основу» [ibid.]. В онтології, пояснює Перельман, вона шукає буття, вічне, необхідне й абсолютне, а в царині теоретичного пізнання – «першу істину, очевидну і безпосередню, інтуїтивну чи раціональну»; в етиці вона зайнята пошуком «абсолютної та внутрішньої цінності, вічної норми будь-якої людської поведінки» [ibid.].

Від Дюпрееля Перельмана відрізняє те, що він на перший план висуває поняття вихідного пункту. У зв'язку з цим він підкреслює фундаментальний характер епістемології та теорії цінностей для будь-якої філософії. Ще важливіше те, що Перельман підкреслює нерозривний зв'язок епістемології та аксіології, визнаючи навіть наявність між ними певної кореляції та наголошуючи на пріоритеті епістемології. Пошук привілейованого буття, зазначає він, уже передбачає епістемологію і теорію цінностей. «Щоб доповнити онтологію, ми повинні будемо задумати деяке привілейоване пізнання, що здатне пізнати перше буття, досконалість якого буде найвищою нормою всього, що має цінність. Епістемологія визначить природу привілейованої реальності й абсолютної цінності, що можуть бути пізнані за допомогою наших перших істин; Аксіологія дозволить визначити характеристики, що відрізнятимуть реальність від позірності й істинне пізнання від того, що таким не є» [ibid.].

Основною ідеєю всієї попередньої філософії Перельман цілком справедливо називає ідею досконалості, розуміючи її, проте, як щось завершене й незмінне. Саме таке розуміння ідеї досконалості він робить предметом своєї критики, яка повинна закласти основи нового стилю філософування. «Те, що вважається досконалим, завершеним, за визначенням є невдосконалюваним, незалежним від будь-якого подальшого досвіду, будь-якого нового відкриття, будь-якого нового методу, будь-якого зіставлення з думками інших, будь-якого обговорення з іншими людьми. Досконале вже не підлягає виправленню, не залежить від якогось наступного факту» [ibid.: 179-180]. Перельман вважає, що класична філософія з її прагненням досконалості фактично нівелювала роль особистості, суперечностей, домовленостей і досвіду в пошуку чогось нового й корисного для людини та суспільства,

Уже в самих претензіях на абсолютне знання Перельман бачить нерозв'язну для класичної філософії проблему. «Коли ми маємо певні абсолютні істини, щодо яких уми не можуть розходитися в думках, – пише він, – велика проблема перших філософій полягає в тому, щоб пояснити, яким чином можуть виникати розбіжності в галузі знання або дії, як з абсолютного можна вивести відносне, з досконалого – недосконалим, з реального – позірне, з порядку – безлад» [ibid.: 180]. Справді, ця проблема ви-

никає, якщо використовувати як зразок філософування дедуктивний метод і якщо вихідний принцип або система знань претендують на досконалість, як це мало місце в Декарта, Вольфа, Канта або Фіхте. Але прагнення досконалості не передбачає обов'язково можливості її досягнення, тому його не можна ототожнювати з претензіями на досконалість. Це розумів уже Платон. Критика Перельмана не торкається, наприклад, Ляйбніца, який підкреслював гіпотетичний і незавершений характер будь-якої метафізики, включно зі своєю. Тому Гегель не зовсім безпідставно порівнював його метод з методом фізиків. Однак саме в Ляйбніца принцип досконалості постає як основний принцип метафізики. Цей принцип у нього виконував роль свого роду ідеалу, якого слід прагнути, але якого ми ніколи не досягнемо. Його, як і інші архітектонічні принципи, що виконують регулятивну і нормативну функцію, він використовує для обґрунтування свого поняття субстанції. І хоча цей принцип вимагає прагнути досконалості, поняття субстанції, на думку Ляйбніца, ніколи не досягне ступеня повної досконалості. Попри намагання Ляйбніца використовувати в «Монадології» дедуктивний метод і вивести з поняття монади відповідні метафізичні наслідки, його метафізика не претендує на завершеність і має такий самий гіпотетичний характер, як і саме поняття монади. Якщо йдеться про пізнання дійсності, а Перельман має на увазі саме його, то для Ляйбніца воно завжди буде гіпотетичним. Навіть те, що Перельман вважає фактом, Ляйбніц вважає лише феноменом, що потребує обґрунтування. Коли Ляйбніц говорить про «істини факту», то під «фактом», як і під «істиною», він розуміє зовсім інше, ніж Перельман, логічний позитивізм і тим паче буденний розум. Що стосується індивідуальних речей, даних нам у буденному досвіді, то навіть пізнання їх Ляйбніц вважає нескінченним і тому принципово лише гіпотетичним.

Лише у формальній логіці Ляйбніц досліджує «вічні істини розуму» та застосовує дедуктивний метод. Але він критикує аксіоматико-дедуктивний метод і принцип очевидності Декарта, вимагаючи доведення також тих аксіом, які здаються всім очевидними. В основу своєї формально-логічної системи Ляйбніц кладе принцип тотожності в його простішій формі $A=A$, який він розглядає не як очевидну й безперечну аксіому, а як гіпотезу, що відноситься до можливого світу. Саме із цього принципу тотожності він виводить шляхом підстановок усі інші тавтології, які він тлумачить як вічні істини розуму. Але ці істини в нього відносяться до можливого світу та нічого не говорять про дійсність. Платон теж заперечував досконалість як у дійсності, що чуттєво сприймається, так і в теоріях про неї. У нього світ досконалості – це світ ідей, що перебуває за межами дійсності. Але твердження, що вся класична філософія керувалася ідеєю досконалості, важко заперечувати. Частково справедливим слід також визнати твердження Перельмана про те, що класичні метафізичні системи «нехтували історично зумовленим аспектом знання» [ibid.: 180]. Декарт, Вольф, Кант, Фіхте та Гегель навіть намагалися обґрунтувати це та зробити головною вимогою «наукового філософування». Однак це не стосується класичної філософії взагалі, особливо еkleктиків і тих «класичних» філософів, що звернулися до історії філософії та намагалися в історії знайти відповіді на головні філософські питання.

Усі ці зауваження спрямовані не на доведення історико-філософської некомпетентності Перельмана і тим паче Дюпрееля, який був дуже досвідченим фахівцем у галузі історії філософії, а проти хибного розуміння їхньої критики. Вони не ставили перед собою тих завдань, які ставлять перед собою історики філософії. Їхня критика – це аксіологічна критика. Вона стосується насамперед цінностей класичної філософії. У Платона і Ляйбніца світ, доступний чуттям, це позірний світ, позбавлений цінності.

Для них математичне знання є ідеалом строгості, якого має прагнути природознавство. Тому Перельман критикує саме таке прагнення до досконалості, яке знецінює цей чуттєвий світ нашого повсякденного досвіду. Для класичного філософа, підкреслює він, безлад, невизначеність, розбіжність, – усе це є чимось даним, що не потребує обґрунтування. Його, як і все погане, треба подолати. Предметом критики Перельмана стає аксіологічна основа класичного стилю філософування. Чи успішно ми подолали всі перешкоди і чи є наш вихідний пункт досконалим та необхідним, це, за Перельманом, вирішуємо не лише ми, а отже, це має бути предметом домовленості, угоди. «У пошуках остаточного фундаменту для необхідної угоди ми зайшли надто далеко і тепер не можемо знайти виправдання розбіжностям, помилкам і невдачам. Доведеться ввести інший розум, свого роду перешкоду, антицінність [antivaleur], диявола, який, у свою чергу, дозволить достатньо пояснити будь-яке відхилення від зразкового порядку. Це буде суб'єктивне, що протилежне об'єктивному, виображення – розуму, задоволення – обов'язку, матерія – духу тощо» [ibid.]. Перельман не намагається вийти за межі цих класичних опозицій, він, як і Дюпреель, хоче здійснити «переоцінку цінностей» на користь того, що раніше не цінувалося: помилка, зло, позірність, нещастя, недолік. «Для будь-якої першої філософії, – пише він, – обурливо бачити людей, що протиставляють необхідність і очевидність, які віддають перевагу омані, а не істині, позірності, а не дійсності, злу, а не добру, нещастю, а не щастю, недоліку, а не чесноті». [ibid.]. Інакше висловлюючись, Перельман пропонує інші критерії оцінки першої філософії. На його думку, раніше філософи «вважали за краще оцінювати перші філософії з точки зору внутрішньої критики»: вони дорікали метафізікам «насамперед у нездатності побудувати зв'язну систему, яка, після встановлення принципів, достатньо враховувала б усі дані досвіду» [ibid.: 181]. Перельман стверджує, що їхня критика була «внутрішньою», тому що здійснювалася на основі принципів першої філософії, і все, що не відповідало цим принципам, розглядала як помилку, позірність чи нісенітницю. Таку критику Перельман вважає недостатньою, бо «необхідно ще обґрунтувати існування цієї позірності та цієї помилки, цього гріха чи цієї нісенітниці» [ibid.].

Вихідний пункт філософування

Суперечка між регресивною та класичною філософією стосується перш за все розуміння того, що ми маємо брати за вихідний пункт філософування. Згідно з Перельманом, фундаментальні принципи класичної філософії «висвітлюються деякою інтуїцією, яка передує фактам і не залежить від них», а фундаментальні принципи регресивної філософії, «навпаки, висвітлюються фактами, які дозволяють їх узгоджувати й пояснювати, і тим самим солідарні зі своїми наслідками» [ibid.: 182]. Цю відмінність у погляді на вихідний пункт філософування Перельман пояснює таким чином: у той час як для класичних філософів «здобуття незаперечного вихідного пункту становить деяке осяяння, що дозволяє їм обґрунтувати цілу низку таких дедукцій, для регресивної філософії це буде лише питанням тимчасової межі її досліджень, межі, яка є межею, але не світлом» [ibid.].

На перший погляд може здатися, що він лише підкреслює тимчасовий, гіпотетичний і конвенційний статус вихідного пункту. Однак не тільки в цьому Перельман бачить принципову відмінність регресивної філософії від прогресивної, яка також може використовувати регресивний метод, але й в характері вихідного пункту та способі його оцінки. «Цінність цих принципів, – пише він про фундаментальні принципи, які

використовуються як вихідні пункти, – визначається не якоюсь очевидністю, не якоюсь привілейованою інтуїцією, а наслідками, які можуть бути з них видобуті і які є не що інше, як факти, що служать конкретним вихідним пунктом будь-якого філософського дослідження» [ibid.]. Як бачимо, з огляду на вихідний пункт регресивна філософія стоїть ближче до емпіризму, а в певному сенсі навіть до логічного емпіризму, оскільки оцінка фундаментальних принципів здійснюється в ній на основі тих фактів, які з них випливають. Але й тут схожість суто зовнішня, бо гіпотетико-дедуктивний метод починає з гіпотез, які стають принципами науки, якщо з них випливають висліди, підтверджені фактами. Свою міцність ці принципи набувають від зазначених вище фактів, а достовірність останніх, знову ж таки, ґрунтується на інтуїції, нехай і чуттєвій, а не інтелектуальній. Крім того, на відміну від логічних емпіристів, Перельманові йдеться не про істинність фактів, а про цінність останніх.

Слідом за Дюпреелем Перельман прагне відкинути будь-який вид інтуїції як вихідний пункт філософії. У регресивній філософії філософування «завжди починається з певних даних, які можна, звичайно, проаналізувати, уточнити, очистити, спростувати або виправдати, але які не можна ігнорувати, не брати до уваги» [ibid.]. Факти тут уже не виступають як ті міцні, незалежні від окремого суб'єкта цеглини, на основі яких будується інтерсуб'єктивна будівля науки. У Перельмана вони завжди лишаються суб'єктивними й особистими, як і уявлення про їхній зв'язок. «Кожному філософу дозволено виходити з різних фактів і вносити в більш-менш обмежену царину знання певну зв'язність, певний систематичний дух, який, крім того, не повинен охоплювати повністю все знання» [ibid.]. Регресивні філософи, зауважує Перельман, не будують на цих фактах єдиної, загальнозначущої системи знання: «вони повинні вміти включати їх у свою систему мислення, порівнювати свої уявлення з уявленнями своїх колег і вміти враховувати відмінності, які вони бачать» [ibid.].

Ідея відкритої системи та її принципи

Перельману не чужий «систематичний дух». Він не відкидає поняття системи, а лише пропонує будувати системи, керуючись діалектичними принципами, запропонованими швейцарським філософом і математиком Фердинандом Гонсетом (1890–1975), автором ідеї «відкритої філософії». В основі регресивної філософії і, можна сказати, нового способу філософування лежать чотири нормативні принципи, з яких перші два (принципи інтегральності та двоїстості) є базові, а інші – похідні. Принцип інтегральності «зобов'язує прихильника регресивної філософії брати до уваги тотальність досвіду, що постає перед ним, і координувати цей досвід так, щоб створити тісний зв'язок між фактами, з яких він починає, і принципами, які повинні їх пояснити» [ibid.]. Цей принцип «стверджує систематичний характер усієї філософії, ідеалом якої є єдність тотальності знання» [ibid.: 183]. Принцип двоїстості, навпаки, передбачає неповноту будь-якого знання. «Останній стверджує, що система мислення, хоч би якою вона була, ніколи не становить повної, досконалої системи, яка вичерпним чином пояснювала б увесь майбутній досвід, що став тим самим зайвим і позбавленим сенсу» [ibid.].

Як і філософи Нового часу, Перельман намагається подолати множинність метафізичних систем. Ці спроби, як ми знаємо, виявилися безуспішними. Причину цього, як вказувалося вище, він бачить у тому, що критики неявно виходили з тих самих фундаментальних принципів, як і творці систем, яких вони критикували. Він не цурається поняття системи, але використовує поняття відкритої системи. У Перельмана

регресивна філософія, щоправда, «є далеко меншою мірою закінченою і досконалою системою, ніж концепцією, що передбачає неповний і незавершений характер усякої філософської конструкції, завжди сприйнятливою до нового розширення і виправлення» [ibid.: 182-183].

Таке поняття системи не претендує на закінченість і досконалість. Принцип двоїстості заперечує можливість «побудови повної і досконалої системи знання в межах самого лише розуму», оскільки це «звільняло б його від подальших досліджень, а також нових досвідів» [ibid.]. Прагнення класичних філософських систем до досконалості й закінченості, до пояснення повноти всього досвіду, на його думку, з неминучістю веде до краху їхніх засадничих принципів, щойно виявляється неможливість на їхній основі пояснити нові факти. Це, на думку Перельмана, свідчить про тендітність такого роду філософських конструкцій.

Поняття відкритої системи не є чимось принципово новим. Вже еkleктики XVII століття слідом за вченими закликали філософів відмовитись від претензій на абсолютну істину, на побудову універсальної закінченої системи філософії. Саме вони, прагнучи подолати множинність метафізичних систем, запропонували вперше поняття відкритої системи, яке мало б стати продуктом колективної творчості вчених і філософів. Суб'єктом пізнання в них виступає вже «наукова спільнота», а засобом пізнання стають дискусія та експеримент. Еkleктики, головні опоненти картезіанців, також були прихильниками свободи філософування, відкритого обміну думками, закликали до толерантності та відкритості. Приблизно так само міркує Перельман. «Прибічники регресивної філософії, – пише він, – здатні погоджуватися, обговорювати, порівнювати свої погляди та адаптувати їх. Обговорення є істотним елементом для розвитку їхньої думки, яка в принципі є відкритою думкою» [ibid.: 183]. Від поняття відкритої системи, яку захищали еkleктики XVII століття, концепція Перельмана відрізняється відмовою від прагнення вдосконалення та прогресу взагалі. Відкрита система в еkleктиків мала нас наближати до пізнання абсолютної істини, але саме від цього відмовляються Дюпреель і Перельман. Якщо мету дискусії еkleктики, як і Ляйбніц, вбачали в пізнанні істини, вважаючи її необхідною умовою наукового та суспільного прогресу, то в Перельмана дискусія виконує інші функції. Вона спрямована не так на пізнання істини, як на розвиток думки самих учасників дискусії. Дюпреель і Перельман не бояться плюралізму думок і не прагнуть його уникнути, як це робили еkleктики, бо, на відміну від останніх, в єдності думок вони не бачили головну умову науково-технічного й соціального прогресу. Швидше, навпаки, в односторонньому прагненні до єдності, у науковому та технічному прогресі Дюпреель і Перельман бачать загрозу свободі особистості а отже, прогресу суспільному, немислимому без такої свободи.

Із цих двох основних принципів діалектики (а регресивну філософію Перельман вважає діалектичною) впливає третій – принцип переглядності, згідно з яким «жодне положення системи не захищене апіорі від перегляду» [ibid.]. Визнання певного положення апіорі істинним суперечить принципу двоїстості, який «вказує на недосконалість системи й на те, що вона завжди має бути пристосована до нового досвіду» [ibid.]. Визнання таких положень, які «назавжди залишаються захищеними як від модифікації їхніх формулювань, так і від можливих наслідків для їхнього значення та масштабу будь-яких наступних змін в інших елементах системи», «внесли б у регресивну філософію всі характерні риси першої філософії» [ibid.]. «Факт припущення таких по-

ложень був би фактично можливий лише в тому випадку, якби ми припустили існування критерію їхньої істинності, критерію, за допомогою якого можна було би пошукати інші елементи того ж виду» [ibid.: 183-184].

Ми бачимо, що Перельман виходить з того, що будь-яка система думки має бути одночасно несуперечливою (когерентний критерій істини) і адаптуватися до мінливого досвіду (кореспондентська концепція істини). Вимога адаптації системи до досвіду, на його думку, автоматично веде до її розладу, до втрати узгодженості її частин та необхідності введення до неї нових елементів задля відновлення її узгодженості. Сенс аргументу Перельмана зводиться до заперечення існування апріорного критерію розвитку системи та підтвердження його, по суті, емпіричної тези, що «тільки нові факти, що не вкладаються в прийняту систему, можуть спонукати до перегляду деяких її елементів» [ibid.: 184].

Принцип відповідальності

Таке трактування поняття системи дозволяє Перельману зробити людський фактор, а разом з ним і новий, по суті, антропологічний принцип відповідальності, вирішальними факторами своєї епістемології. «Прийняття думки до нової ситуації буде справою людини, яка обдумає різні можливості, що відкриються перед нею, і зробить вибір усвідомлено та з повною відповідальністю. Саме цей сенс має бути наданий принципу відповідальності, що робить обґрунтоване рішення дослідника визначальним елементом у створенні системи думки» [ibid.]. Ясно усвідомлюючи, що «принцип відповідальності вносить людський і моральний елемент у наукову та філософську роботу», Перельман намагається уникнути звинувачень у довільному характері регресивної філософії. Діалектика, тобто регресивна філософія, цитує він Гонсета, «не є ні автоматичною, ні довільною; у ній панує розум, який усвідомлює свої зусилля і свою відповідальність, розум, який усвідомлює свою відданість реальності та свою обмежену свободу суджень» [ibid.]. Для Перельмана, в решті решт, не абстрактний, а індивідуальний розум, тобто конкретна людина, є суддею свого вибору.

Риторика як органон філософії

На противагу Гегелю, який викинув людський фактор з діалектичного руху філософської думки, Перельман не просто реабілітує цей фактор подібно до неокантіанців, а робить його визначальним фактором розвитку людської та суспільної думки, оскільки тільки він, на його думку, уможливує і виправдовує оцінку вибору, зробленого конкретною людиною. «Цей вибір, щоб мати якусь моральну чи навіть просто людську цінність, не може бути необхідним вибором. Там, де є потреба, немає ні вибору, ні заслуги. Крім того, у таких обставинах машина також могла б з успіхом замінити людське втручання» [ibid.]. Перельман визнає, що цей вибір, особливо якщо йдеться про вченого чи філософа, не є довільним, оскільки на розумну людину впливають аргументи, але, як справедливо підкреслює він, оцінку аргументів здійснює людина і від людини залежить, як слід модифікувати систему, яка не в змозі адекватно пояснити новий досвід. «Йому, – додає Перельман, маючи на увазі вченого або філософа, – якщо він бажає заручитися підтримкою колег, також доведеться обґрунтувати цей вибір і вказати причини, з яких останній здається кращим» [ibid.: 185].

Підкреслюючи визначальну роль у науковому пізнанні оцінок, цінностей і свободи вибору, Перельман уже в цій статті звертає увагу на риторику Арістотеля, яку він пропонує розглядати як логіку оцінних суджень, оскільки вона говорить не про істинне,

а про те, чому треба віддавати перевагу. «Лише риторика, а не логіка дозволяє зрозуміти реалізацію принципу відповідальності. У формальній логіці доведення переконливе або ні, а свобода мислителя не має значення. З іншого боку, аргументи, які використовуються в риториці, впливають на думку, але ніколи не вимагають, щоб їх дотримувалися» [ibid.]. Не діалектику, як це робив Арістотель і схоласти, і тим більше не логіку, а саме риторику вже в цій статті Перельман пропонує як органон філософії. Філософа він уподібнює судді, оскільки він постійно змушений ухвалювати рішення та судити за справедливістю, беручи на себе тим самим відповідальність. Не буде перебільшенням сказати, що вся регресивна філософія Перельмана спрямована на обґрунтування принципу відповідальності, на якому він збудує «нову риторику» і нову будівлю для філософії свободи.

Критичні засади регресивної філософії

Регресивна філософія – це насамперед філософія дії, з позицій якої Перельман здійснює, власне, критику класичної філософії. Наголошуючи на важливості практичної та особливо моральної сторони філософської діяльності, Перельман намагається з нових позицій подолати класичну протилежність догматизму і скептицизму й надати тим самим своїй філософії критичного характеру. Усю попередню критику скептицизму він оголошує непослідовною. Згідно з Перельманом, хоча скептик відкидає будь-який абсолютний критерій, він усе ж не може зважитися заперечувати його існування, боячись укинутися в догматизм. Але скептик забуває, «що в царині дії відмова від вибору залишається вибором, і що утримання від дії іноді пов'язане з більшим ризиком, ніж дія» [ibid.]. Своєму принципу відповідальності він надає глибокий критичний сенс. За його допомогою він розраховує подолати як скептицизм, так і догматизм. «Догматизм і скептицизм обидва протистоять принципу відповідальності, оскільки обидва шукають критерій, який зробив би вибір необхідним і усунув би свободу мислителя. Тепер саме принцип відповідальності, стверджуючи особисту відповідальність філософській діяльності, є єдиним вірним спростуванням негативного скептицизму» [ibid.]. Саме принцип відповідальності надає усій системі Перельмана критичного характеру.

У чому цей автор вбачає критичний зміст своєї філософії? По-перше, регресивна філософія відкидає саму ідею доктрини, яка мала би передувати його філософії. Але вона й не виходить із нічого. Регресивний філософ, за Перельманом, виходить із фактів. Із цим погодилися б емпірики. Проте, на відміну від них, і це по-друге, регресивний філософ не вважає ці факти «ні необхідними, ні абсолютними, ні остаточними, але достатньо надійними, щоб дозволити йому обґрунтувати свої роздуми», тобто вони в нього ще пов'язані в систему. По-третє, «поняття, за допомогою яких він їх висловлює, він не вважає ні цілком ясними, ні остаточно розробленими» [ibid.: 186]. Процес побудови системи у душі емпіризму Перельман уявляє собі як систематизацію зафіксованих думок про розрізнені факти. Систематизація цих думок, вважає він, дозволяє регресивному філософу розробити принципи своїх знань і класифікувати факти свого досвіду. «Отже, регресивна філософія стверджує, що, починаючи свій роздум, філософ виходить не з нічого, а зі сукупності фактів, які він не вважає ні необхідними, ні абсолютними, ні остаточними, але достатньо надійними для того, щоб дозволити йому обґрунтувати свої роздуми. Ці факти він вважає уривчастими, а поняття, за допомогою яких їх висловлює, не вважає ні зовсім ясними, ні остаточно розробле-

ними. Ці факти вже певним чином зафіксовані в його думці; прогрес у їхній систематизації дозволить йому розробити принципи своїх знань і краще зрозуміти, описати та класифікувати елементи свого досвіду. Оскільки останній ніколи не буває повним, нові факти завжди можуть поставити під сумнів поняття та принципи первісної теорії, перегляд яких міг би привести до кращого пізнання старих фактів. Ця ревізія, ця адаптація не відбудеться автоматично, а буде справою мислителя, відповідального за свої дії і такого, що своїми рішеннями зобов'язує самого себе. Ось чому, крім того, він буде брати під сумнів уже прийняті принципи тільки в тому випадку, якщо вважає, що має для цього достатні підстави» [ibid.: 185-186]. Оцінюючи значення цієї статті з точки зору становлення філософської позиції Перельмана, Франк і Болдук у передмові до перекладу її англійською мовою вказують, що вже в ній Перельман уперше дає «потужну критику перших філософій та передбачає проблеми радикального пост-модерну» [Frank, Bolduc 2003: 177].

Розділ 7. Філософія свободи та риторика

Наші уявлення про філософські погляди Перельмана цього післявоєнного періоду були б неповні, якби ми не згадали його доповідь на IV Конгресі Товариства франкомовної філософії, присвячену темі «Свобода, наука і логіка». У цій доповіді на тему «Свобода і міркування» (*Liberté et raisonnement*) він запропонував поглянути на проблему дискусії з точки зору поняття свободи. У ній він фактично дає нам ключ до розуміння основних ідей своєї програми побудови «Нової риторики». З погляду проблеми свободи дискусія, яку він тут розуміє як спробу одного співрозмовника переконати іншого, тлумачиться як вільний обмін думками. Згідно з Перельманом, свобода того, хто намагається переконати свого співрозмовника, виявляється в знаходженні аргументів (*la liberté d'invention*), а першого – у прийнятті (*la liberté d'adhesion*) або неприйнятті цих аргументів. Перший вид свободи, за Перельманом, є основою оригінальності, другий – основою духовної комунікації [Perelman 1949b: 271]. Саме перший вид свободи, на його думку, вислизає від філософа-аналітика, оскільки «в міру того, як її вдається сформулювати, вона втрачає як свою оригінальність, так і привабливість» [ibid.].

Свобода і раціоналізм

З погляду Перельмана, свобода може стати предметом дослідження психолога, але не філософа, оскільки «останній вважає себе, попросту кажучи, змушеним обмежити сферу свободи, відсунувши її трохи далі, за межі припустимих закономірностей [*régularités admises*]» [ibid.]. Реабілітація психологізму, який спочатку був пов'язаний із позитивізмом і властивими йому дескриптивними методологічними принципами, у Перельмана відбувається в контексті соціально-політичної проблеми свободи, яка стала найактуальнішою у повоєнні роки. З цих позицій він здійснює і критику нормативних принципів класичної, передусім раціоналістичної, філософії. Доведення у філософії, стверджує він, спрямовані на те, щоб змусити «недисциплінований анархічний розум» читача приєднатися до якогось «високого порядку» (*l'ordre éminent*). Розглядаючи цей порядок як основу духовної комунікації, класична філософія, на його думку, призвела до спотвореного, «моністичного» поняття свободи. «Факт причетності до цієї спільноти розумних істот у рамках порядку, наділеного класичною філософією всіма досконаlostями, – іронізує Перельман, – введе покірну істоту в суспільство розумних, добродесних і щасливих людей і забезпечить їй справжню свободу,

протилежну свавілля непокірних, які мають бути навернені переконанням, якщо не насильством» [ibid.: 272].²

Монізм і плюралізм.

Захищаючи ідеал свободи від моністичних прагнень класичного раціоналізму, Перельман тим не менш не стає на позиції плюралізму. Свою теорію аргументації він прагне побудувати на філософії, яка є альтернативою двом крайностям, властивим попередній філософії: крайньому монізму, що заперечує свободу вибору, і крайньому плюралізму, що спирається на нічим не обмежену свободу. «Тоді, як попередній монізм, поширюючи науковий ідеал на всі людські проблеми, ігнорував індивідуальні особливості, якщо не боровся з ними, то доведений до крайності плюралізм його супротивників нехтує всім, що є основою людської спільноти, і відрізняється явною зневагою до будь-яких наукових інтересів, що ґрунтуються на ідеалі загальновизнаної істини. Якщо, з одного боку, обов'язковий характер доказів не залишав для людської волі іншої альтернативи, як дотримуватися висновків аргументації, що вважається незаперечною і пригнічує свавілля особистості, то, з іншого, твердження про безмежність людської свободи збиває людину з пантелику, покладаючи на неї не тільки обов'язок вибирати, а й зобов'язання визначати підстави свого вибору, витягуючи їх із глибин своєї свідомості [de son propre fond]. Дотримуючись однієї з цих двох крайніх концепцій, ми виявляємо, що балансуємо між підставами, одна з яких настільки нас обмежує, що позбавляє будь-якої свободи при ухваленні рішень, і такою абсолютною свободою, що вона допускає лише безпідставні рішення» [ibid.: 273]. Обидві позиції, на його думку, обмежують свободу ухвалення рішення, одна – заперечуючи її, а інша – абсолютизуючи. Трактуючи монізм і плюралізм як світоглядні позиції та оцінюючи їх із точки зору проблеми свободи, Перельман не пристає на позиції плюралізму, як Дюпреель, а займає компромісну позицію, яка була б позбавлена недоліків цих двох крайностей. Для нього як абсолютизація певних «раціональних» підстав («монізм»), так і заперечення будь-яких підстав («плюралізм») унеможливають свободу вибору, яка передбачає наявність альтернатив і підстав для того, щоб надати переваги одній з альтернатив.

Теоретичні і практичні науки

Перельман не заперечує, що вже у класичній філософії були спроби подолати цю дилему раціоналізму і ірраціоналізму. До таких спроб він зараховує поділ суджень, що став уже класичним, на судження про реальність і оцінні судження. Це розмежування Перельман вважає актуальним і для ситуації, що склалася в повоєнні роки, коли проблема відповідальності людей за скоєні злочини стала центральною проблемою міжнародного права. Для розв'язання цієї проблеми він пропонує повернутися до тра-

² Пізніше, у «Новій риториці», критикуючи класичне розмежування між риторикою і топікою, Перельман вказує, що в його основі лежить «традиційне розмежування між впливом на розум і впливом на волю» [Perelman, Olbrechts-Tyteca 2008: 62], яке своєю чергою базується на «уявленні про людину як таку, що складається з цілком окремих здібностей» [ibid.]. Підкреслюючи штучний характер такого розмежування, він посилається на те, що в процесі аргументації людина використовує не тільки розум, але також уяву і волю [ibid.: 157]. Як і Протагор, і Дюпреель, Перельман апелює до «реальних фактів» і реальної людини, а не до її абстрактного образу. Цим пояснюється його «психологізм» як у розумінні людини, так і в тлумаченні свободи і розуму.

диційного розмежування двох різних царин, сфери теоретичної науки та сфери практичної діяльності. Згідно з описом Перельмана, теоретичні науки, що спрямовані на пізнання істини, намагаються спиратися на дані, які вважаються об'єктивно достовірними, використовувати міркування, що мають логічну форму, та міркування, які претендують на досконалу необхідність. Практична діяльність, навпаки, прагне прийняти те, що варте переваги (*l'adhésion au préférable*), і використовує «підстави, які ніколи не є настільки очевидними, щоб не залишити слухачеві широкого поля для оцінки і свободи ухвалювати рішення, що перетворюють його прийняття на акт, за який суб'єкт повинен нести відповідальність» [ibid.: 274]. Принципову відмінність цих двох царин він бачить у тому, що у сфері наукового пізнання свобода людини обмежується, оскільки остання повинна спиратися на факти та докази, тоді як у практичному житті вона використовує свою свободу вибору для «підтримки підстав, що виправдовують її позицію» [ibid.]. Згідно з Перельманом, аргументи, які використовуються в практичному знанні, мають дві якості: вони не перешкоджають свободі ухвалення рішень, але при цьому не роблять наш вибір абсурдним і необґрунтованим. Такий вибір завжди має форму оцінного судження.

Наголошуючи на суперечливому й заплутаному характері поняття оцінного судження, він висловлює сумніви щодо того, чи здатна логіка дати чітке роз'яснення поняття оцінки та розробити адекватну цьому поняттю логіку. Необхідність звернення до риторики Арістотеля Перельман доводить тим, що науково-технічний прогрес заразив свідомість сучасної людини загалом і сучасну логіку зокрема «духом раціоналізму». «Але, якщо модерні [автори], захоплені ілюзіями раціоналізму, пропагованого прогресом наукового пізнання, знехтували вивченням аргументації, спрямованої на прийняття того, що уявляють гідним переваги, то ми знаходимо в спадщині класичної античності праці, які відповідають нашій занепокоєності в цій сфері: ідеться про праці, присвячені риториці, найвизначнішою з яких є «Риторика» Арістотеля» [ibid.].

Логіка і риторика

Отже, обґрунтування необхідності відповідати за здійснені вчинки стає головною проблемою у філософії Перельмана, а свобода вибору – лише необхідна умова, без якої неможливо обґрунтувати цю необхідність. Розмежування ж теоретичної і практичної сфер діяльності йому необхідне для обґрунтування можливості свободи вибору, що її суворі вимоги логіки унеможливають. Саме в рамках проблеми відповідальності і свободи вибору Перельман усвідомлює й обґрунтовує необхідність розмежувати логіку і риторику. Мета такого розмежування – показати недоліки логіки і переваги риторики для розв'язання проблеми свободи вибору. За Перельманом, сучасна логіка з її орієнтацією на пізнання істини та вимогою необхідного зв'язку суджень не може бути релевантним і адекватним засобом обґрунтування правомірності того чи іншого вибору, того чи іншого оцінного судження, бо де панує необхідність, свобода неможлива. Саме тому він звертається до риторики, причому до риторики Арістотеля, позаяк сучасна риторика, що стала частиною літературознавства, на його думку, не годиться для розв'язання філософських проблем. «Нині ми ототожнюємо риторику з вивченням стилістичних фігур і не бачимо, чим це може зацікавити філософа. Ми забуваємо, що риторика, згідно з віковою традицією, наміряється переконувати, досягати прийняття з боку інших за допомогою аргументації, яка стосується того, чому надають перевагу» [ibid.: 274-275].

Риторика та теорія пізнання

За допомогою нового тлумачення риторики Перельман сподівається подолати протилежності раціоналізму і ірраціоналізму й тим зробити внесок у розвиток не тільки філософії, а й теорії пізнання. «Вивчення риторики, осягненої як логіка оцінних суджень (що складаються не стосовно істинного, а стосовно гідного переваги), за якої властиве людині прийняття [l'adhésion de l'homme] – це не просто підпорядкування, а рішення і залучення, введе новий елемент у теорію пізнання і не обмежуватиме суперечки або повною згодою з раціоналізмом, нaтхненим науковими процедурами, або його повним запереченням» [ibid.: 275]. В обох випадках свій «внесок» він пов'язує зі звільненням від «ілюзій раціоналізму». Якщо у філософії цей внесок полягає в обґрунтуванні можливості свободи вибору шляхом розробки логіки оцінних суджень, то в теорії пізнання – у реабілітації принципу єдності суб'єкта й об'єкта. Хоча цей принцип став нам відомий переважно завдяки Джорджу Барклі, дарма що його дотримувалася вже Протагор, претензії Перельмана на новизну не зовсім безпідставні. За допомогою цього принципу він намагається не просто дати епістемологічне й методологічне обґрунтування своєї філософії свободи, а й сприяти усвідомленню умов реалізації духовної свободи людини. «Введення інтелектуальної техніки, яка дозволила б розірвати рамки альтернативи “об'єктивізм без суб'єкта” або “суб'єктивізм без об'єкта”, може тільки посприяти, і то істотно, розумінню умов реалізації нашої духовної свободи» [ibid.: 275].

У своєму прагненні подолати крайнощі раціоналізму і ірраціоналізму, зумовленому необхідністю розв'язати проблему відповідальності людини за свої вчинки, Перельман уже на самому початку побудови свого проекту «нової риторики» приходиться до усвідомлення необхідності розрізняти «раціональне» і «розумне»³. В основі цього протиставлення, яке стало вже класичним як для сучасної теорії аргументації, так і для «некласичної філософії», лежала вимога пошуку принципово нового поняття розуму. Перельмана явно не влаштовувало поняття розуму, властиве «класичному раціоналізму», за зразок якого він, як і Дюпреель, брав переважно раціоналізм Декарта. Саме в цьому пошуку він звертається до Арістотелевих «Топіки» і «Риторики», які Стагіріт протиставляв, з одного боку, логіці, а, з іншого, риториці софістів. Якщо взяти до уваги, що Декарт, як і Ляйбніц, стояли ближче до платонівської традиції, а точніше, до традиції Августина, що була переважно релігійною, то звернення Перельмана, юриста за фахом, до Арістотеля, який намагався повернути філософію до здорового глузду і таким чином зорієнтувати її більше на розв'язання практичних проблем, було цілком зрозумілим. Але Арістотель був «класичним» філософом. Хоч він і першим протиставив теоретичному розуму практичний, він усе ж не вважав практичний розум базовим. Саме це намагається зробити Перельман, який вже не задовольняється загальним визначенням практичного розуму, а намагається дослідити його конкретні риси на прикладі Арістотелевої діалектики і риторики. Перельман ще більше, ніж Арістотель, зближує це поняття з поняттям здорового глузду, що його перший фактично робить базовим для філософії взагалі. Але це поняття Перельман розробляє на прикладі практичного дискурсу, який Арістотель досліджує в «Топіці» і «Риторіці». На думку Джованні Дамеле, Перельман тому віддає перевагу риториці

³ Пізніше, обґрунтовуючи гуманістичний зміст цього протиставлення розумного раціональному, Перельман на прикладі вчення про буття Парменіда пояснює, що раціональне може бути навіть протирозумним [Perelman 1979: 217].

Арістотеля, що риторика більшою мірою, ніж діалектика, враховувала роль соціальних контекстів взагалі й аудиторії зокрема [Damele 2009: 1]. Але це не можна розуміти так, ніби він протиставляв риторику також діалектиці. Своєю заслугою Перельман бачив у тому, що він зміг їх так об'єднати, що виник принципово новий вид риторики. «Лише об'єднавши риторику й діалектику, а не протиставляючи їх одну одній, – напише він пізніше, – ми матимемо ефективну техніку, розширену риторику з творчими й критичними законами, яка є незамінним інструментом практичного розуму» [Perelman 1983: 257].

Усі подальші статті Перельмана аж до появи його основної праці «Нова риторика» були присвячені реалізації ідей цієї програмної доповіді. Теми співвідношення логіки й риторики він торкається вже в 1950 р., у статті «Логіка і риторика», написаній спільно з Люсі Ольбрехт-Тітекою [Perelman, Olbrechts-Tyteca 1950]. Провідну роль першого в цій, як і інших працях, написаних у співавторстві з Ольбрехт-Тітекою, не можна брати під сумнів хоча б тому, що всі їхні спільні праці були присвячені темам, які відповідали головним інтересам Перельманової програми реформи філософування. У чому полягала роль програми – це інша справа⁴. Виходячи з того, що критику традиційної і сучасної логіки в цій статті вони здійснюють з точки зору нового поняття практичного розуму, і роблять це, апелюючи до реальної практики аргументації та соціологічних досліджень, роль Ольбрехт-Тітеки тут звелася переважно до збирання прикладів використання риторичних фігур в літературі й доборі соціологічних фактів⁵. Першим підсумком цієї роботи стала низка статей, виданих у 1952 р. окремою збіркою під назвою «Риторика і філософія. Про теорію аргументації у філософії» [Perelman, Olbrechts-Tyteca 1952]. Саме тому риторика стає для нього яскравим прикладом утілення практичного розуму і зразком для побудови загальної теорії аргументації.

Висновки

Філософською основою концепції Дюпрееля стає його теорія прогресу, обґрунтована шляхом критики класичної концепції прогресу та її методологічних і філософських підстав. Його звинувачення в однобічності філософських підстав класичних теорій прогресу, а також критика багатьох забобонів і стереотипних уявлень про прогрес переважно є обґрунтованою та корисною. Ототожнення будь-якої новизни з прогресом, віра в те, що прогрес має стабільний, незворотний і загальний характер, що збільшення можливостей веде до зростання щастя людей – усе це, безсумнівно, забобони класичних концепцій, які заслуговують на критику. До заслуг Дюпрееля слід зарахувати також наголошення на приматі морального прогресу щодо науково-технічного і тлумачення ролі доброї волі як ключового чинника морального прогресу.

⁴ Найбільш детальний аналіз внеску Ольбрехт-Тітеки в розробку «Нової риторики» можна знайти в [Ede, Lunsford 1990; Warnick 1997; Frank, Bolduc 2010]. Вивчаючи праці Перельмана Ольбрехт-Тітеки до й після написання «Нової риторики», Барбара Ворник дійшла висновку, що Перельмановим внеском у цю співпрацю було справді всеосяжне бачення філософськи обґрунтованої риторики, тоді як внеском Ольбрехт-Тітеки – лише розуміння соціальних наук, літератури та коміксів. Це підтвердили представники Бельгійського вільного університету.

⁵ Якщо врахувати, що відхід Перельмана від логічного позитивізму й зацікавленість філософією Дюпрееля розпочинається в 1947 р., коли вони познайомилися, вплив останньої був більш раннім і суттєвішим, але навряд чи визначальним.

Навіть те, що ця критика класичних концепцій прогресу здійснюється з позицій «соціологічного реалізму» має свої переваги, адже вона «опускає філософію на землю», звертає увагу філософів на реальні проблеми й вимагає при їх розв'язанні спиратися на факти. Хоча його критика часто апелює до фактів і здійснюється з методологічних позицій дескриптивізму, вона переважно стосується не самої ідеї прогресу, а деяких її інтерпретацій, і фактично зводиться до переоцінки традиційних цінностей. Тому критицизм Дюпрееля і Перельмана має переважно аксіологічний характер. Предметом їхньої критики стає аксіологічна основа класичного стилю філософування. Ця критика здійснюється насамперед з позицій гуманізму і лібералізму. Людина в них – це вже не абстрактна людина, наділена розумом, не гносеологічний суб'єкт, а конкретна людина, яка має волю і почуття, член соціальної групи, яка має свої інтереси та цінності. Роль людини в науково-технічному та соціальному прогресі стає вирішальною, а свобода вибору – визначальним фактором будь-якого прогресу. Переоцінці знають не лише соціальні та етичні цінності, але також методологічні та епістемологічні установки класичної філософії, переважно раціоналістичної. Якщо Дюпреель відкрито намагається монізму класичної філософії протиставити плюралізм, раціоналізму – ірраціоналізм, абсолютизму – релятивізм, то Перельман, намагаючись подолати всі ці традиційні протилежності класичної філософії, вимагає переглянути традиційне поняття розуму, що лежить в основі всіх цих протилежностей. Так він приходять до нового поняття «практичного розуму», який здатний брати на себе відповідальність за зроблений ним вільний, але все ж раціональний вибір.

Нова, «регресивна» філософія молодого Перельмана спирається саме на це нове поняття «практичного розуму», уже не орієнтованого на пошук вічної основи. Вона не має онтології, яка шукала б упривілейоване, вічне, необхідне й абсолютне буття. Її теорія пізнання вже не шукає «першу істину, очевидну і безпосередню, інтуїтивну чи раціональну». В етиці регресивна філософія не зайнята пошуком «абсолютної та внутрішньої цінності, вічної норми будь-якої людської поведінки».

Специфічну рису свого критицизму Перельман бачить у тому, що його критика метафізики є найпослідовнішою, а тому намагається виявити та відкинути будь-які метафізичні твердження, що можуть лежати в її власній основі. Вплив позитивізму на молодого Перельмана можна побачити не лише в цій яскраво вираженій антиметафізичній настанові, а й у його тлумаченні вихідного пункту філософування. Регресивна філософія починає філософувати з фактів. Однак, на відміну від класичного емпіризму, вона розглядає їх не як незмінну основу достовірності, а як певні дані, які можна уточнити, спростувати або виправдати, «але які не можна ігнорувати, не брати до уваги». Все це кожна людина має робити на свій розсуд, не використовуючи ніяких загальнозначущих норм, а спираючись виключно на свій розум. Згідно з Перельманом, розум, що панує в регресивній філософії, це розум, який «усвідомлює свої зусилля і свою відповідальність, розум, який усвідомлює свою відданість реальності та свою обмежену свободу суджень». Таким чином, як базовий принцип критики у Перельмана постає суб'єктивний принцип відповідальності, бо він відноситься до розуму окремої людини. Саме цей суб'єктивний принцип виконує функції останнього критерію, що уможливує і виправдовує оцінку вибору людини.

Ми бачимо, що Перельман, як і Дюпреель, будує свою гуманістичну філософію свободи на методологічних засадах суб'єктивізму, релятивізму і психологізму. Зрозуміло, що традиційна логіка, орієнтована на ідеал загальнозначущого знання, неспро-

можна слугувати органомом такого філософування. На роль такого органону Перельман пропонує не діалектику, орієнтовану на пошук найбільш правдоподібних і прийнятних для більшості положень, а риторику, яка основне своє завдання бачить у пошуку аргументів, що виправдовують цінності й норми певної соціальної групи. Навернення інших у свою віру і, отже, симбіоз соціальних груп відбувається шляхом переконання інших, що використовує будь-які розумні методи виправдання цінностей своєї соціальної групи. Отже, риторика стає головним знаряддям як морального, так і соціального прогресу. Оскільки соціальний прогрес залежить від морального прогресу кожної особистості, нова теорія прогресу не апелює до жодних загальних ідеалів та цінностей, існування яких довести неможливо.

Такими є основні аргументи Перельмана на користь неklasичної філософії та риторики як головного органону філософування. Що можна сказати на захист класичної філософії?

По-перше, класична концепція прогресу виходила з необхідності пошуку єдиної головної мети прогресу й тих чинників, що його уможливають. Тому класична філософія мала нормативний характер. Критикувати її, посилаючись на «факти», що будцімто доводять відсутність такої єдиної мети, не можна, бо мета не є те, що можна підтвердити або спростувати за допомогою фактів. Вона може бути недосяжною, але це не означає, що ми не повинні її прагнути, якщо це покращує наше життя й наповнює його змістом.

По-друге, як класична, так і сучасна наука орієнтовані на пошук загальнозначущого знання, без якого неможливе успішне перетворення природи. Тому наукове знання теж має нормативний характер, і ці норми претендують на загальнозначущість. Тому протиставлення повсякденного знання філософському і науковому, а також підкреслення примату першого на тій підставі, що воно є джерелом усіх цінностей і знань, веде практично до заперечення науки і філософії як основного знаряддя вдосконалення особистості та соціального прогресу. А це фактично означає заперечення досягнень усієї європейської цивілізації. Адже ці форми знання виникли саме для того, щоб подолати недоліки повсякденного знання (його уявленнь і цінностей) і сприяти не лише науковому та суспільному прогресу, а й удосконаленню людини. Такий прогрес був би неможливим без поглиблення (і, отже, без зміни) сенсу наших звичних понять та уявленнь.

Хоча мова філософії та науки виростає з повсякденної мови і нею користуються в процесі комунікації як філософи, так і науковці, обмежувати предмет філософії дослідженням способів функціонування та сенсів повсякденної мови, а тим паче з цих позицій критикувати мову філософії та науки, – це означає не розуміти природу філософського знання, його цілей та принципів, і відроджувати софістику. Повсякденне знання образне, асоціативне та словесне. Звичайна людина, навіть якщо вона викладач філософії, використовує словесне мислення. Розмірковуючи, вона оперує значеннями слів і образними уявленнями, звичними для даної ситуації, а тому суб'єктивними та мінливими. Цим користалися вульгарні софісти, прагнучи привести свого опонента до абсурдних висновків. Логіка, яку створюють Платон і Арістотель, орієнтована на поняттєве мислення, що оперує не суб'єктивними й мінливими значеннями слів повсякденної мови, а поняттями, створеними для досягнення певної мети, наприклад, пізнання істини. Наука і філософія фактично створюють нову мову не лише завдяки запровадженню нових, «технічних» термінів, але й через надання старим словам нових значень. Критика мови філософії з позицій «логіки природної мови» або способів

її функціонування – це теж філософська критика, бо щоб виявити цю логіку або дослідити методи функціонування природної мови необхідні інструменти її аналізу, тобто необхідна «технічна» мова, за допомогою якої має здійснюватися цей аналіз. І навіть якщо цей критик мови метафізики апелює до наукових знань (лінгвістики, психолінгвістики, психології, соціології тощо), він явно чи неявно дотримується тих чи інших філософських позицій, але це, як правило, є звичайним позитивізмом і, отже, «сцієнтизмом». І це в кращому випадку! У гіршому ж ідеться про «філософію мови», яка проповідує ті цінності, що їх захищали софісти – суб'єктивізм, релятивізм і плюралізм. Так званий «лінгвістичний поворот», до якого частково причетні Дюпреель і Перельман, є проявом найглибшої кризи сучасної «некласичної філософії», витоки якої треба шукати в епістемології старших софістів.

Критика Дюпрееля свідомо спирається на епістемологію Протагора, Горгія та інших софістів, яка з точки зору повсякденної свідомості є майже незаперечною. Старші софісти відкидали будь-які авторитети й апелювали тільки до розуму і досвіду. У Протагора суб'єктом пізнання й оцінки є конкретна людина, її знання про дійсність ґрунтуються на чуттях, ці чуття суб'єктивні та мінливі, а тому здобуті на їхній основі знання суб'єктивні та відносні. Поняття розуму дістають своє обґрунтування лише в дійсності, даній нам у чуттєвому сприйнятті. І оскільки під істиною ми розуміємо відповідність наших думок дійсності, то з цього випливає плюралізм істин. Це чітко зрозумів Платон. Він зміг подолати релятивізм, відкинувши філософські підстави епістемології Протагора. Останній, як і всі натуралісти («фізіологи», фізики), розглядав людину як природну істоту. Цей погляд суперечив античному ідеалові громадянської чесноти (*ἀρετή*), вів до гедонізму, прагматизму тощо.

Ідеалістична філософія Платона виникає зі спроб розв'язувати натурфілософські проблеми, а також ті, що стосувалися людини та суспільства, і спрямовується насамперед на обґрунтування цього ідеалу чесноти. Саме для цього Платон переглядає традиційний погляд на людину. Людина – це не лише тіло, не лише минула частина вічної природи, а дуальна істота, що складається з вічної душі, незалежної від природи, і минулого тіла. Саме через свою вічність душа має найвищу цінність. Теорія ідей Платона виникає передусім для обґрунтування безсмертя душі й надання людині нового життєвого сенсу, який не вів би до падіння моральних звичаїв і соціальної деградації. Однак саме це «вічне» і «необхідне» Дюпреель робить предметом своєї критики, яка, як я вказав вище, стосується не самих цих принципів, а лише їх інтерпретації. Основний недолік його критики полягає в тому, що вона базується на натуралістичних уявленнях про людину й чинна лише щодо тих «філософських» традицій, які стоять на позиціях натуралізму. Але вона не стосується ідеалістичної філософської традиції, яка підкреслює принципово релігійний характер будь-якої філософії, а решту розглядає як софістику.

Риторичний поворот у філософії ґрунтується на протиставленні логіки і риторики та визнанні примату останньої. А примат риторики, у свою чергу, базується на визнанні протиставлення суджень про реальність і оцінних суджень. Величезну заслугу Дюпрееля й Перельмана слід бачити у тому, що вони вказали на важливу роль оцінних суджень і цінностей в аргументації. Але висновувати звідси примат риторики й робити з неї органон філософії зонайменше неправомірно, особливо якщо розглядати ці цінності як результат простого їхнього визнання, як те, що виражає позицію та інтереси оратора, тобто того, хто переконує. Аргументація в такий спосіб зводиться до обґрунтування цінностей певної соціальної групи, єдність якої виходить з консенсусу,

а не з того, що вона є чимось міцним. Це суперечить фактам, які свідчать, що навіть релігійні цінності набувають свого обґрунтування. Завдання будь-якої релігії полягає саме в тому, щоб змінити мотиви поведінки й систему цінностей на протилежні, але без обґрунтування зробити це неможливо. Усі релігії, навіть магичні, створювали мислителі. Вони споруджували принципово нову картину світу, стверджували нові цінності й надавали нашим вчинкам новий сенс, відмінний від буденного. Ідеалістична філософія виникає саме з тих релігій, які переглянули традиційний погляд на людину, звільнивши його від натуралістичних уявлень. Усі ці релігії апелюють до кінцевого сенсу життя, підкреслюючи, що людина втрачає цей сенс, якщо у світі немає нічого вічного. Навіть буддизм, що заперечує існування душі, визнає вічну свідомість.

Критика Дюпрееля і Перельмана ґрунтується на реалістичних позиціях, які вважаються нейтральними щодо всіх релігій та їхніх цінностей, а тому вільна від релігійного фанатизму й толерантна до всіх релігій. Вона дозволяє всім залишатися при своїх цінностях. На відміну від теософів, які намагалися знайти в усіх релігіях щось спільне і тим їх зблизити, Дюпреель і Перельман – прихильники релігійного плюралізму, бо лише він здатний, на їхню думку, гарантувати свободу вибору. Для Перельмана ця свобода вибору важлива передусім тому, що без неї немає відповідальності людини за свої вчинки. Але не в цьому полягає його новизна. Остання – у значенні, яке він надає даному принципу й у критичних функціях, якими він його наділяє. За допомогою принципу відповідальності він намагається подолати як скептицизм, так і догматизм. Ба більше, саме його він вважає єдиним вірним спростуванням негативного скептицизму.

Вважаючи, що кожна соціальна група має власну систему цінностей, яку вона має право обстоювати, головне завдання риторики Перельман бачить у підшукуванні щораз нових аргументів на підтримку цієї системи цінностей і таким чином – у наділенні її зрозумілістю й доступністю для діалогу. Це стосується й окремої людини в рамках певної соціальної групи. Для Дюпрееля й Перельмана гуманістичні цінності залишаються вищими, але їхній гуманізм не є абстрактним. Людину вони розуміють не лише як члена певної соціальної групи, а й як особистість. І ця їхня позиція, як бельгійців, які не належать до католицької більшості, цілком зрозуміла. Але це означає також те, що трактування цінностей залежить від розуміння їх людиною, а розуміння – від філософських поглядів, навіть якщо ця людина, як і більшість людей, стоїть на позиціях примітивного прагматизму та гедонізму.

Залежність тлумачення цінностей від їх розуміння людиною та її філософських поглядів або інтуїції означає, що принципи «некласичної філософії» можуть використовуватися для обґрунтування не тільки європейських цінностей, а й прямо їм протилежних, антигуманних, що прибирають вигляду особливого гуманізму. Скажімо, Конфуцій зробив гуманізм найвищою цінністю. Але уявлення сучасного китайця й росіянина про гуманізм відрізняються від європейських. Тому примат риторики, орієнтованої на обґрунтування цінностей певної соціальної групи й заснованої на принципі плюралізму, може призвести до непорозуміння і навіть до війни між соціальними групами, які дотримуються різних цінностей. В авторитарних режимах немає свободи слова і диктатор або купка військових за допомогою залежних від них пропагандистів може нав'язати соціальній групі свої цінності й уявлення.

Яскравий приклад того – ідеократія сучасної Росії, яка розв'язала війну проти України під «гуманістичними» гаслами. Ідея російського світу, створена в підвалах КДБ, підхоплена одіозними російськими філософами, стала «народною філософією». І це

сталося багато в чому завдяки риториці. Ця ідея, з одного боку, об'єднала народ навколо «російських цінностей», з іншого ж, призвела до геноциду тих, хто, на їхню думку, цю систему цінностей мав би поділяти, але не поділяє.

Усе це ще раз підкреслює примат філософії над риторикою. Це не означає, що філософія не використовує риторики й не повинна її використовувати, що риторичний аналіз філософії не є корисним. Природа філософського знання така, що без оцінювання її, таким чином, без риторики, філософи обійтися не можуть. Філософ має доводити перевагу своїх положень або шукати компромісу. Але будь-яка перевага чи конвенція ґрунтуються на підставах, які повинні бути не просто прийнятними, але й раціонально обґрунтованими, причому настільки, щоб вони вели до прогресу в певній сфері діяльності. Без розуміння зробити це неможливо. Примат класичної філософії (навіть метафізики Арістотеля) – це примат розуміння над переконанням, бо, як показує досвід, що менше люди розуміють, що обмеженіший їхній внутрішній світ, то більше вони схильні до переконання інших і навертання їх у свою віру. Криза в сучасній теорії аргументації, що проявляється в різноманітті (плюралізмі) теорій – це лише відображення тієї глибинної кризи сучасної, «некласичної» філософії, що пропагує плюралізм, релятивізм і суб'єктивізм.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Damele, G. (2009, October 28). Aristote et Perelman: L'Ancienne et la Nouvelle Rhétorique. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2167799>
- Dupréel, E. (1928). La valeur du progrès. In E. Dupréel, *Deux essais sur le progrès* (pp. 15-121). Bruxelles: Lamartin.
- Dupréel, E. (1939). *Esquisse d'une philosophie des valeurs*. Paris: Alcan.
- Dupréel, E. (1948). *Sociologie générale*. Paris : PUF.
- Durkheim, E. (1895). *Les règles de la sociologique méthode*. Paris: Alcan.
- Ede, L., & Lunsford, A. (1990). *Singular Texts/Plural Authors: Perspectives on Collaborative Writing*. Carbondale: Southern Illinois UP.
- Frank, D., & Bolduc, M. (2010). Lucie Olbrechts-Tyteca's New Rhetoric. *Quarterly Journal of Speech*, 96(2), 141-163. <https://doi.org/10.1080/00335631003796685>
- Frank, D., & 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>
- Javeau, C. (2014). Des valeurs aux techniques. À propos du traité de Sociologie générale d'Eugène Dupréel. *Revue de l'Institut de Sociologie*, 84, 83-124. <http://journals.openedition.org/ris/325>
- Perelman, Ch. (1949a). Philosophies premières et philosophie regressive. *Dialectica*, 3(3), 175-191. <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.1949.tb00862.x>
- Perelman, Ch. (1949b). Liberté et raisonnement. In *Actes du IVe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française VIII (Liberté, science et logique)* (pp. 271-275). Neuchâtel: La Baconnière.
- Perelman, Ch. (1968). A propos d'Eugène Dupréel Contribution à un portrait philosophique. *Revue internationale de philosophie*, 22, 227-237.

- Perelman, Ch. (1979). The New Rhetoric and the Humanities. In: *Essays on Rhetoric and its Applications*. Dordrecht, Holland: Reidel. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-9482-9>
- Perelman, Ch. (1983). Rhetoric as Philosophy: the Humanist Tradition (review) *Journal of the History of Philosophy*, 21(2), 256-257. <https://doi.org/10.1353/hph.1983.0049>
- Perelman, Ch., & Olbrechts-Tyteca, L. (1950). Logique et rhétorique. *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 140, 1-35.
- Perelman, Ch., & Olbrechts-Tyteca, L. (1952). Rhétorique et Philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie. Paris: PUF.
- Perelman, Ch., & Olbrechts-Tyteca, L. (2008). *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- Warnick, B. (1997). Lucie Olbrechts-Tyteca's Contribution to the New Rhetoric. In M. M. Wertheimer (Ed.), *Listening to Their Voices: The Rhetorical Activities of Historical Women*, ed. Molly Meijer Wertheimer (pp. 69-85). Columbia: University of South Carolina Press.
- Секундант, С. (2022). Ежен Дюпреель і Хаїм Перельман: нормативно-критичні засади «риторичного повороту» в сучасній філософії. Частина I. *Sententiae*, 41(2), 66-93. <https://doi.org/10.31649/sent41.02.066>

Одержано 17.04.2022

REFERENCES

- Damele, G. (2009, October 28). Aristote et Perelman: L'Ancienne et la Nouvelle Rhétorique. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2167799>
- Dupréel, E. (1928). La valeur du progrès. In E. Dupréel, *Deux essais sur le progrès* (pp. 15-121). Bruxelles: Lamartin.
- Dupréel, E. (1939). *Esquisse d'une philosophie des valeurs*. Paris: Alcan.
- Dupréel, E. (1948). *Sociologie générale*. Paris : PUF.
- Durkheim, E. (1895). *Les règles de la sociologique méthode*. Paris: Alcan.
- Ede, L., & Lunsford, A. (1990). *Singular Texts/Plural Authors: Perspectives on Collaborative Writing*. Carbondale: Southern Illinois UP.
- Frank, D. A., & Bolduc, M. (2010). Lucie Olbrechts-Tyteca's New Rhetoric. *Quarterly Journal of Speech*, 96(2), 141-163. <https://doi.org/10.1080/00335631003796685>
- Frank, D., & 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>
- Javeau, C. (2014). Des valeurs aux techniques. À propos du traité de Sociologie générale d'Eugène Dupréel. *Revue de l'Institut de Sociologie*, 84, 83-124. <http://journals.openedition.org/ris/325>
- Perelman, Ch. (1949a). Philosophies premières et philosophie regressive. *Dialectica*, 3(3), 175-191. <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.1949.tb00862.x>
- Perelman, Ch. (1949b). Liberté et raisonnement. In *Actes du IVe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française VIII (Liberte, science et logique)* (pp. 271-275). Neuchatel: La Baconnière.
- Perelman, Ch. (1968). A propos d'Eugène Dupréel Contribution à un portrait philosophique. *Revue internationale de philosophie*, 22, 227-237.
- Perelman, Ch. (1979). The New Rhetoric and the Humanities. In: *Essays on Rhetoric and its Applications*. Dordrecht, Holland: Reidel. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-9482-9>

- Perelman, Ch. (1983). Rhetoric as Philosophy: the Humanist Tradition (review) *Journal of the History of Philosophy*, 21(2), 256-257. <https://doi.org/10.1353/hph.1983.0049>
- Perelman, Ch., & Olbrechts-Tyteca, L. (1950). Logique et rhétorique. *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 140, 1-35.
- Perelman, Ch., & Olbrechts-Tyteca, L. (1952). Rhétorique et Philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie. Paris: PUF.
- Perelman, Ch., & Olbrechts-Tyteca, L. (2008). *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- Secundant, S. (2022). Eugène Dupréel and Chaïm Perelman: the normative and critical principles of the “rhetorical turn” in contemporary philosophy. Part I. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 41(2), 66-93. <https://doi.org/10.31649/sent41.02.066>
- Warnick, B. (1997). Lucie Olbrechts-Tyteca's Contribution to the New Rhetoric. In M. M. Wertheimer (Ed.), *Listening to Their Voices: The Rhetorical Activities of Historical Women*, ed. Molly Meijer Wertheimer (pp. 69-85). Columbia: University of South Carolina Press.

Received 17.04.2022

Sergii Secundant

Eugene Dupreel and Chaim Perelman: the normative and critical principles of the “rhetorical turn” in contemporary philosophy. Part II

The purpose of the article is, firstly, to explicate and give a critical assessment of the methodological, epistemological, and philosophical foundations that led to the “rhetorical turn” in modern philosophy, and, secondly, to answer the question of how justified the grounds for such a “rhetorical turn” are. The answer proposed is based on a reconstruction of Eugene Dupréel's critical arguments that were directed against the “classical philosophy” and their reception in Chaim Perelman's works during his “turning point” period (1947 – 1949). The article proves that these two scholars' critique of classical philosophy proceeds from a realistic position, therefore it does not apply to the epistemological principles of idealistic philosophy. Their criticism of the classical theory of progress and the ideal of universally valid knowledge is “axiological” in nature and boils down to a reassessment of all traditional values. As a result of this reassessment, the methodological principles of sophistry (subjectivism, pragmatism, pluralism, relativism, conventionalism, etc.) are actually rehabilitated. The criticism of philosophy that appeals to spoken language and everyday knowledge, is not justified, since it is based on a misunderstanding of the conceptual and constructive nature of the philosophical language. Although the rhetorical analysis of philosophical texts should be recognized as fruitful and useful, rhetoric cannot be an instrument of philosophizing, since the interpretation of values depends on their understanding, which is given by “classical philosophy”.

Сергій Секундант

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

Мета статті – висвітлити й критично оцінити методологічні, епістемологічні та філософські основи, що призвели до «риторичного повороту» в сучасній філософії, а також відповісти на питання про те, наскільки виправданими були підстави для такого «риторичного повороту». Ця відповідь ґрунтується на реконструкції критичних аргументів Ежена Дюпрееля, спрямованих проти «класичної філософії», та їх рецепції у працях Хаїма Перельмана в його «переломний» період (1947–1949). У статті доведено, що їхня критика класичної філософії здійснюється з реалістичних позицій, тому вона не поширюється на гносеологічні принципи ідеалістичної філософії; їхня критика класичної теорії прогресу та ідеалу загальнозначущого знання має «аксіологічний» характер і зводиться до переоцінки всіх традиційних цінностей, у результаті чого фактично реабілітуються методологічні принципи софістики (суб'єктивізм, прагматизм, плюралізм, релятивізм, конвенціоналізм тощо). Автор стверджує, що критика філософії, яка апелює до розмовної мови і повсякденного знання, не є виправданою, оскільки ґрунтується на нерозумінні концептуально-конструктивної природи філософської мови. Хоча риторичний аналіз філософських текстів слід визнати плідним і корисним, риторика не може бути інструментом філософування, оскільки тлумачення цінностей залежить від їх розуміння, яке дає «класична філософія».

Sergii Secundant, 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
