

УДК 141.7:32.001

КЛАСИЧНІ ПІДХОДИ ДО ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПІЗНАВАЛЬНИХ ПРАКТИК СУБ'ЄКТА В ПОЛІТИЦІ В НОВИЙ ЧАС

Андрій Гарбадин

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра теорії та історії політичної науки,
бул. Університетська 1, 79000, Львів, Україна
e-mail: garbadin@gmail.com*

Обґрунтовано важливість дослідження теоретичного осмислення проблеми організації пізнавальних практик у політичній науці, традиції пояснення пізнавальних практик як ключового механізму пояснення політики. З'ясовано специфіку розуміння пізнання Ф. Беконом, Р. Декартом, Т. Гоббсом, І. Кантом та Г.Ф.В. Гегелем. Показано вияв цього розуміння стосовно інтерпретації політичних інститутів та процесів, місця у них людини як первинного суб'єкту пізнання.

Ключові слова: пізнання, політичний суб'єкт, держава, свобода, наука, інтерпретація.

Проблему організації пізнавальних практик суб'єкта, логіки їхнього формування та функціонування належить до фундаментальних у методології політичної науки, оскільки остання становить сутнісну основу політики, породжуючи чи не головні її процесуальні властивості загалом.

Питання про відношення соціального буття до свідомості, у класичних його інтерпретаціях зокрема, не може бути редукованим до проблеми кореляції психічних та фізіологічних процесів чи аксіоматичного утвердження низки класико-словникових означень політичного суб'єкта.

Буденне уявлення про пізнання, специфіку пізнавальних практик суб'єктом ґрунтується на єдиному спільнокореновому – процесі набуття знань, що, у свою чергу, передбачає отримання відчуттів, сприйняття, уявлення, їх співставлення й аналіз, а також ніші логічні операції. Як підсумок – формуються поняття про речі на основі опрацьованих вражень чуттєвого порядку.

У Новий час відбувається становлення якісно нової держави, що, на відміну від середньовічної, уже не надає таких повних прав для церкви у плані транскрипції нею політико-соціальних відносин – «ознаками того часу, які не стали ще визначальними, було громадянське суспільство, автономія особи та її здатність формувати систему наукових знань» [7, с. 12]. Важливим для нашого дослідження буде означення впливу розвитку науки на специфіку осмислення пізнавальних практик, оскільки наука своєю сутністю вже суперечить міфологічній свідомості Античності та релігійному фанатизму Середньовіччя, – Новий час якраз для нас і цікавий саме науковим підходом до осмислення цієї проблематики.

Людина завжди націлена на відносини із державою, яка не відтворюється перед нею безпосередньо, а є результатом історичного розвитку – «іншими словами, не наслідування, а традиція робить нас людьми. Те, чим людина володіє спадково, практично не зазнає руйнувань, тоді як традиція може бути повністю втрачена» [9]. Тут чітко простежуємо двоступеневу означеність людини у державі: по-перше, людина змушена розчинитись у трансцендентній сутності останньої; по-друге, її коштом та через її механізми самоактуалізуватися – «на цій протидії побудований процес політичної соціалізації особи, в якому, з одного боку, людина «розчиняється» в системі існуючого буття держави, влади, відносин, гублячи при цьому ті риси, які не вкладаються в зумовлені політикою норми життя. А з іншого боку, така регламентація політичного буття людиною змушує останню шукати, зберігати свою сутність власне за межами тієї політичної сфери, нішою для якої стає громадянське суспільство» [7, с. 27]. Саме в такому ракурсі політична соціалізація виступає формою регламентування, означення, наповнення новими конотаціями людини як елемента держави, суспільної організації, а не відстороненого, неповторного індивіда.

Для детальнішого дослідження специфіки пізнавальних практик у Новий час і коректнішого їхнього осмислення у всій різнобарвності тогочасного наукового розвитку ми вирішили у розгортанні дослідження орієнтуватись на підхід Валерія Денисенка у визначенні раціоналізму та ірраціоналізму як ключових понять стосовно самої суті тодішніх дослідницьких намагань.

Раціоналізм – це принцип пізнання і категорія, що визнає за свою процесуальну основу розум як єдиний критерій отримання знань, істинність яких опирається на об'єктивність, доцільність, системність самого розуму, верифікуючи його можливості. Одразу ж слід провести розмежування між розумом та здоровим глуздом – розум є категорією більше науковою, оскільки передбачає неупередженість, логічність осмислення дійсності, тоді як здоровий глузд – аналог побутової раціональності, доцільності, передумову розуму. Взагалі, «коли ми говоримо «раціоналізм Нового часу», то маємо на увазі замкнену систему взаємодетермінованості, в якій важко визначити початок кола: наукову раціональність, розвиток науки та технології, громадянське суспільство, право, автономію особи, розмежованість влади, трансцендентність держави, особливості людської діяльності тощо» [8, с. 47]. Для нас такий підхід важливий з погляду формування людської самосвідомості в Новий час, що, на відміну від традиційного саморозуміння людини, проявлявся у можливості останньої переосмислити себе, свій статус у суспільстві та історії – «індивід новоевропейського часу, навпаки, почав невгамовно деструктивувати систему зовнішньо заданої необхідності» [7, с. 55], – тепер індивід здатен сам для себе визначити власну значущість. Новий час розкрив людину, актуалізовану на власному егоїзмі. Отже, засади раціоналізму Нового часу зосереджені на розгортанні свободи, коректно і розумно осмисленої відповідно до основ держави та її інститутів.

Ірраціоналізм – це принцип пізнання і категорія, що проголошує неусвідомлене начало основною характеристикою і самого світу, і світосприйняття. Ірраціоналізм стає своєрідним елементом трансгресивного характеру – це можливість виходу за межі

раціонального пізнання, своєрідний каталізатор нарощення динаміки раціонального світосприйняття, що доволі часто може мати реакціоністський характер. Ірраціоналізм «розщеплює» собою всюдисущість раціональності, що у своїй радикалізованій формі може навіть спрощувати дійсність, – саме тому їх подвоєність і сприяє адекватному аналізу буття.

Тепер потрібно перейти до розгляду безпосередніх дослідницьких концептів згідно зі заданим концептуальним ритмом.

Для Френсіса Бекона ключовим питанням є те, як ми здатні отримувати знання. Це питання і спонукає його до розробки методу, який би поєднував досвід і розум, а також надавав логічних правил, у відповідності до яких можна було б уникати помилок чуттів та досвіду, отримувати істинні поняття про речі. Він добре розумів протиріччя пізнання, суть якого древніми філософами зводилась до споглядання об'єктивного світу.

Специфіка його методу покликана вирішити протиріччя між знанням загальним та одиничним, однак «розроблені Беконем логічні принципи індуктивного дослідження покочуться на мовчазному допущенні: «бачити – значить знати». Хоча людина може плутатися, помилятися в оцінці одиничних речей, вона знає, розуміє щось, коли сприймає речі при «невірному світлі почуттів» [8]. Ті імена, якими наділяються чуттєві образи, які об'єднують схоже, дозволяють думати і по мірі можливостей мати уявлення про загальні речі. «Проблема в тому, що люди просто не вміють користуватися словами. «Погані і невмілі абстракції» сенсу слів від фактів – ось що найбільше обурює Ф. Бекон. «Ідолом площі», найбільш обтяжливим з усіх ідолів, що заважають пізнанню, називає він невміння людей правильно називати речі і правильно користуватися іменами речей» [8]. Це і дає підставу говорити нам про те, що співвідношення імені та речі турбує філософа як висхідна проблема у побудові ним переходу від емпіричних знань до теоретичних узагальнень.

«Більша ж частина слів має своїм джерелом звичайну думку і поділяє речі в межах, найбільш очевидних для розуму натовпу» [1, с. 25], – зауважує Ф. Бекон. Натопт, про який писав філософ, не відповідає строгим науковим правилам у побудові пізнавальних практик, оскільки опирається на те, що чує та бачить, що відчуває. «Але найбільшою мірою заплутаність і помилки людського розуму походять від відсталості, невідповідності й обману почуттів, бо те, що збуджує почуття, домінує над тим, що відразу почуттів не збуджує, хоча б це останнє і було краще» [2, с. 74].

Отже, вважає Ф. Бекон, зміст слів, котрими оперує суб'єкт, визначається способом узагальнення зовнішніх ознак речей. Оскільки чуттєві враження неточні, оманливі, недостатні для повного виразу суті речей, особливої важливості набуває спосіб систематизації імен та слів, аби останні якнайточніше відповідали речам – «знання виникає в результаті порівняння, узагальнення, виключення і т. п. чуттєво сприйнятих в досвіді якостей речей, і вся справа в тому, щоб упорядкувати, перетворити на струнку наукову систему методи узагальнення й абстрагування» [8].

Розум, озброєний індуктивним методом, поступово виводить упорядковані та істинні судження про світ і водночас про «рівень виховання людини та сформованості

певних звичок, традицій, що загалом суттєво впливає на сприйняття певної системи уявлення про дійсність, яку легко можна «подати» в потрібному для обставин чи певної політичної ситуації забарвленні» [7, с. 122].

Однак відкритим у такому разі залишається наступне запитання – «чи може навіть саме простеньке знання про речі народитися як узагальнення їх чуттєво сприймаємих якостей» [8].

Т. Гоббс вважає, що знак – це особлива мітка, що використовується людьми для обміну інформацією, «знак – своєрідна мітка мітки (сигнал сигналів)» [8]. До прикладу, якщо сказати «революція», то це буде мітка-ім'я, дана людьми для означення певного явища. Якщо в рамках одного речення використати ряд імен: «завтра вночі планується початок революції», то ці імена вже будуть використовуватись в статусі знаків, оскільки ретранслюватимуть смислову інформацію. Звідси і класичний тезис Т. Гоббса – «якщо відтворювані людьми звуки так пов'язані, що утворюють знаки думок, то вони називаються мовою, а окремі частини мови – іменами» [3, с. 82].

Залишається відкритим запитання як у такому разі відбувається процес пізнання, якщо причини речей, які пізнає розум, з його позиції не більше ніж знаки, що позначають думку про конкретну річ. Звісно таку позицію не варто ототожнювати з позицією скептиків та агностиків, адже «для Гоббса подібні висновки – чисто логічний наслідок концептуалістської теорії пізнання, наслідок, в якому Гоббс не хоче бачити перешкоди на шляху до розуміння істини» [8].

Тепер доцільно коротко показати як такі теоретичні напрацювання виявляють себе стосовно політичного. Для Т. Гоббса людина – це «постійна воля до життя, його утвердження та збереження. Тоді в основу існування індивіда покладається до безмірності гіпертрофована форма егоїстичного світовідчуття та світопереживання» [7, с. 133]. Людина вже від народження перебуває в егоїстичному стані, оскільки саме від неї починається відлік цінностей та відносин, а не від певних зовнішніх інституцій, причому егоїстичний стан – це «самоутвердження, самозначимість людини, але в своєрідно природно-стадовому вияві – бо весь світ мусить замкнутися на утилітарному його використанні заради задоволення потреб егоїстичного характеру» [7, с. 133].

Оскільки в такому випадку людині властиво опиратись на свої інстинкти, боротись за виживання, її природним станом є «війна всіх проти всіх» – посеред домінування егоїзму ніхто не викликає довіри. Тому і держава виникає – «причиною, ціллю чи наміром людей (котрі від природи люблять свободу і панування над іншими) при накладенні на себе меж (якими вони зв'язані, як ми бачимо, живучи в державі) є турбота про самозбереження і при цьому про більш сприятливе життя» [4]. Суспільний договір, як акт утворення держави, був покликаний лиш до одного – «ціль держави – головним чином забезпечення безпеки. Кінцевої» [4]. Однак не дарма така держава є Левіафаном – заснована радше на інстинктивних сплесках, а не на розумі, роль якого суто інструментальна, вона «відтворює у собі детермінантно закладені в неї ірраціональні основи» [7], що знімають мотив її створення, позаяк угоду уклали люди задля кооперації, а от владна надбудова за таких умов нічим не обмежена, оскільки межу її

активності ця угода не могла прописати в принципі. Саме через призму такого егоїзму і виявляє себе у сфері політичного пізнавальної практика суб'єкта.

Ще цілісніший, органічний метод наукового пізнання створив Рене Декарт. Це легко можна проілюструвати підходом ученого до людини як суб'єкта пізнання: «Отож що я таке? Річ, яка мислить? А що таке річ, яка мислить? Це річ, яка сумнівається, пізнає, стверджує, заперечує, бажає або не бажає, а також уявляє й відчуває. Звісно, це не так і мало, якщо все це властиве моїй природі» [5].

Пізнання Р. Декарт бачить у формі споглядання, а головні цілі дослідника він бачить передусім у виявленні методу визначення достовірності такого роду пізнання, оскільки «ні самі по собі почуття, ні узагальнення повторюваних у відчуттях якостей речей не можуть бути достовірно істинними» [8]. Висновок, до якого приходять філософ викладений у його класичному *cogito ergo sum* – «я можу сумніватися в усьому, навіть у тому, що у мене дійсно є тіло, яке я відчуваю, але не можна сумніватися в тому, що я сумніваюся, - отже, мислю, а раз мислю, отже, існую» [8]. Хоч таке знання і інтуїтивне, проте воно не суперечить розуму.

Розум для Р. Декарта – критерій усякої істини – «можливість правильно розмірковувати і відрізнити істину від хиби – те, що власне і становить, як прийнято говорити, здоровий глузд чи розум (*raison*)» [6]. А різниця суджень полягає не у стратифікації розумових можливостей, а у відмінних предметах, що їх складають, та різному направленні на пізнання розуму, «бо недостатньо мати хороший розум (*esprit*), але головне – це гарно його застосовувати» [6].

Специфіку методу Р. Декарта можна звести до трьох основних положень: по-перше, за істинне приймати лише найочевидніше; по-друге, ділити досліджувану проблему на певну кількість частин, достатніх для прояснення проблеми загалом через її частини, по-третє, надавати власним думкам чіткого порядку, які слідує від найпростішого до найскладнішого.

Ключовою теоретичною основою розуміння пізнання у Д. Локка варто розглядати наступну – «рефлексія Локка становить спробу обґрунтувати наявність в розумі ідей, безпосередньо в чуттєвому досвіді особистості не придбаних» [8]. Приклад стосовно політичного виміру пізнання можна навести наступний – правосвідомість, яка «виступає своєрідною мірою і засобом соціалізації особи раціонально зрозумілим способом» [7, с. 145]. Вона закладена уже в людську природу, оскільки стала підставою для суспільного договору. Основу ж правових відносин становила приватна власність – «в збереженні такої системозапочаткувальної природної засади власності людина стверджує як свою свободу, так і свободу іншого, лише змагаючись із ним у пошуках власної користі» [7, с. 146]. Таким чином, існування людей у природному стані для Д. Локка було цілком розумним.

Науковий доробок І. Канта теж частково зачіпає досліджувану нами проблематику. Політична теорія Канта зосереджена на проблемах волі, моралі, свободи людини. Воля тут знову стає критерієм дії, однак не знеособленої функціональності, як у Макіавеллі, а як носій етико-морального навантаження, – «воля у його розумінні від

початку є раціональною – розумною та моральною, і саме вона (в раціональному сенсі) визначає сутність особи і є останньою основою всієї дійсності. Саме на такому підґрунті заснована безумовність категоричного імперативу – визначенні того, як маю чогось бажати, як цього досягати. Оце «як» і впливає прямо із моралі. Пафос максими моєї волі зосереджено саме в тому, як я впливаю на політику, а не в тому, чи впливаю загалом – основною є моральна відповідність, а не миттєва доцільність. Людина просто зобов'язана чинити на моральному підґрунті, саме воно визначає динаміку її взаємовідносин із суспільством та державою загалом. Щодо свободи, то остання «це простір буття особи громадянського суспільства, це, насамперед, сформований її розумом, волею світ, де особа здатна реалізовувати свої можливості» [7, с. 180]. Фактична свобода, як і право, для Канта є витвором людини, результатом її раціональності, що осмислює саме людину як найвищу цінність загалом, – «індивід – не просто рівновелика серед інших складова частина цілого, а своєрідна інтегральна величина» [7, с. 182]. Індивід утверджує особисту цінність через визнання цінності іншого індивіда і так-от отримує власну свободу, на пряму продиктовану моральнісною волею, яка захищається правом, аби не перерости у сваволлю.

У який же спосіб обумовлюється така система? Філософсько-методологічною передумовою такої системи є переконаність І. Канта у тому, що суб'єкт пізнання споглядає у своєму досвіді різноманітний світ одиничних явищ, і такий досвід засновує пізнавальну здатність людини. Таке уявлення про процес пізнання стикається з наступним протиріччям: чуттєвий досвід завжди оперує одиничним, а свідомість постійно оперує чимось поза чуттєвим, надчуттєвим – о загальним, істотним знанням, що не може знайти свого повного вияву у одиничностях. Наприклад – суб'єкт з особистого досвіду може отримувати уявлення про різні означення демократизму – через волевиявлення, специфіку кар'єрного просування, чи то навіть на основі перегляду ТВ-шоу політичного змісту. Однак його загальне уявлення про демократію та її форму втілення у межах держави все одно носитиме інший, загальніший зміст – чи то через засвоєні знання, якщо такий досвід мав місце, чи то на основі символічного пояснення демократії. В будь-якому випадку таке загальне уявлення передуватиме індивідуальним практикам.

Попередник І. Канта – Д. Юм вирішив цю суперечність у такий спосіб – «досвід – джерело наших знань, міркує він. Але як бути, якщо досвід не гарантує істинності загальних суджень необхідності? І Юм вирішив ... відмовитися від віри в достовірність і необхідність подібних суджень» [8]. Натомість І. Кант вважає, що чуттєвий досвід можливий тільки завдяки тому, що ми керуємося загальними, необхідними, з досвіду не виведеними знаннями. Саме вони задають форму протікання досвіду. «Для Канта це настільки ясно, що з самого початку він вважає буквально аксіомою положення: якщо судження безумовно необхідне, тобто якщо щось стверджується (або заперечується) як необхідна ознака предмета нашої думки, завжди, у всіх випадках обов'язково наявний (або відсутній) у даного предмета, то таке судження не може спиратися на досвід, не слідує з досвіду, а передує йому. Судження необхідності – це судження априорі (до досвіду)» [8].

Апріорне знання не властиве нам від народження, просто вже від народження людина схильна до сприйняття та пізнання. Можливості чуттєвого сприйняття сформовані до досвіду, вони надані людині *a priori*, при чому мають свою специфічну організацію, особливості та межі.

Залишаються «речі в собі», суть яких принципово непізнавана для людини – «якщо ж загальні форми розуму людина намагається використовувати не для тлумачення свого досвіду ... а для суджень про «речі в собі», що знаходяться по той бік досвіду, то розум відразу ж стикається з нерозв'язними суперечностями (антиноміями). Несуперечливість логічного мислення досягається у Канта за рахунок відмови від осягнення суперечностей самої дійсності» [8].

Тепер варто повернутись до прикладу з демократією, наведеним трохи вище. Як бачимо, питання про походження знання та його сутності так і залишається відкритим, оскільки незрозумілим залишається перехід від зовнішнього образу до поняття. «Видимість пояснення у Канта полягає в тому, що в образах «чистого» споглядання надаючи їм порядок апріорна форма виражена безпосередньо, кидається в очі, існує в чистому своєму вигляді» [8]. Однак для того, щоб знати, мало бачити і для того, щоб щось бачити і розуміти побачене потрібно вже щось знати – «будь-який образ, що спливає в пам'яті, завжди чуттєвий образ, тобто зовнішній вигляд явища. А зовнішній вигляд ніколи не може бути універсальним, таким, що включає в себе все різноманіття зовнішніх особливостей незліченної кількості несхожих один на одного різновидів даного явища» [8]. Як приклад, явище демократії через призму євроінтеграційних дискусій України – існує величезна кількість полярних суджень різних суб'єктів стосовно цього питання, заснованих та спільних засадах, схожих передумовах пізнавальної активності.

От і виходить, що у І. Канта всезагальне – ідея, форма, тобто те, що містить у собі кожне поняття, проте не володіючи адекватним чуттєвим еквівалентом, не може бути уявленим у повній мірі та виражене через образ – «зовнішній образ предмету може бути узагальненим, може зберігати лише функціонально значущі деталі чуттєво сприйманого образу речі, але він ніколи не передає повністю того значення, яке несе з собою слово» [8].

Варто відзначити, що теоретико-методологічна основа дослідження специфіки пізнання доходить до таких протиріч у тій мірі, у якій опирається на поняття «здорового глузду», як це було у І. Канта. Після нього особливу актуальність цій проблематиці задавали питання оцінки історичних подій, що розглядалися у межах науки його наступниками, зокрема через Велику французьку революцію. «Революція – акт історичної, народної творчості. Людина досить наочно демонструє в ній свою здатність активно змінювати світ, в якому вона живе, той світ, який вважався відповідним природній сутності людини» [8]. Зокрема це питання цікавило і Г. Ф.В. Гегеля.

Г.Ф.В. Гегель вважав, що активність свідомості обумовлена суспільною сутністю людини, що у свою чергу, визначається активністю людини. «Німецька класична філософія, яка ввела в коло свого вивчення не просто «людину взагалі», а історично діяльну, активну людину, саму її діяльність розглядала передусім як духовну, як

саморозвиток свідомості» [8]. Необхідність конкретних політичних перетворень обумовлювалась не стільки політичною демагогією, а загальним визначенням людини, які і досліджувала філософія. Вочевидь, до Г.Ф.В. Гегеля свідомість вивчалась у її діяльній вияві через відчуття, мову, волю мислення тощо. Досліджувались загальні форми вияву думки через безпосередність досвіду, «але при цьому навіть не ставилося питання про виникнення формувань самої свідомості та її форм» [8]. Людина розглядалась як данність – у політичному сенсі як «продукт» функціонування держави зокрема.

Для початку варто коротко простежити за пошуками Й.Г. Фіхте, для якого «Я» (вся сфера діяльності свідомості, духу) передбачає «не-Я» (під яким розуміється спротив свідомості, духу, що вчиняється матерією). Й.Г. Фіхте вважав, що можна «саме у русі духу знайти відповідь на питання про співвідношення загальних форм розуму з одиничними явищами досвіду. Цікаво тим більше, що тут ці загальні форми представлені не як пусті оболонки, в які заганяються факти досвіду, а як сходинки чи моменти активного руху духу у його відношенні до не-духу, до зовнішньої та протиставленої духу природі» [8]. Важко тут не погодитись з Й.Г. Фіхте в тому плані, що знання, зокрема, як приклад, про специфіку суспільно-політичних відносин для суб'єкта виявляється у формі діяльності духу (свідомості), їх специфіка постає перед розумом, в формах його власної діяльності, у формах його руху. Джерело активності та логіку руду духу Й.Г. Фіхте знаходить у цьому роздвоєнні.

Для Г.Ф.В. Гегеля «діяльність індивіда пов'язана по мотивам своїм (тобто по причині) з ціллю та призначенням оточуючих предметів, якими індивід оволодіває в процесі навчання (виховання)» [8]. Він не піддає сумніву той факт, що кожна одинична людська дія викликається думкою, свідомою постановкою мети. «Перш ніж діяти, людина приймає рішення в розумі, майбутній результат дії представляється як ідеальний образ. Воля приводить в дію «тілесні сили», і... людина, долаючи опір зовнішніх об'єктів, домагається мети» [8]. Тим самим вона перетворює ідеальний образ на цілком конкретний, матеріальний факт. Тепер цей предмет сам протистоїть людині як зовнішній об'єкт. Тут і виникає цікавий парадокс – цей зовнішній об'єкт, ця опредмечена думка, стає відчуженою від людини, протиставленою її ж духу.

Для прикладу держава та всі її карально-захистні інститути можуть бути ворожими, подекуди смертельно небезпечними для людини, зокрема у тоталітарному політичному режимі при невиконанні загальноновизнаних норм поведінки. В той же час ці інститути – це опредмечене бажання людини захисту власного життя та приватної власності з боку держави, гарантія покарань тим, хто посягає на їх недоторканність. Людина живе у світі держави та створених її попередниками у межах останньої інститутів та інституційних практик, вся сукупність яких становить результат діяльності багатьох поколінь, опредмечену сферу політико-соціальних відносин. Оскільки кожен з них створювався для задоволення того чи іншого бажання, потреби людини, якщо кожен з них являє собою опредмеченість відчуженого духу людини, то і вся держава у сукупності, зі всіма інститутами та інституціями, становить собою втілення ідеального духу, політичної свідомості людини.

От з таким «світом» і зустрічається суб'єкт політико-соціальних відносин. Водночас варто зазначити, що сам суб'єкт пізнання, його потреби та способи їх задоволення, форми соціально-політичної взаємодії з іншими суб'єктами не є сформованими одразу. Вони формуються в процесі досягнення об'єктивно існуючих моделей таких практик. «Таким чином, для Гегеля свідомість – не дар богів або природи, не вихідний пункт філософії, не початок, а завжди, в кожен момент результат і продовження процесу освоєння предметного світу, світу речей, створених людством за весь період його історії. Так, саме свідомість постає перед Гегелем в якості процесу» [8].

Г.Ф.В. Гегель вважає, що розвиток індивідуальної свідомості є поступове залучення свідомості індивіда до духовної скарбниці людства загалом. «Свідомість індивіда може внести і свій внесок у цю скарбницю, але тільки в тому випадку, якщо вона, по-перше, з достатньою повнотою опанує вже накопичені багатства, по-друге, якщо виявиться здатною сама вирішити ті протиріччя, які тут накопичилися, - протиріччя суспільної історії» [8]. Легко помітити, що за таких умов індивідуальна свідомість становить частину грандіозного плану, в якій це ціле отримує свій односторонній вираз. Така ж ситуація відбувається і у контексті індивідуальної політичної свідомості – специфіка останньої виражаючи специфіку усвідомлення політико-соціальних практик водночас і виступає виразником їх специфіки.

«Якщо свідомість індивіда – це насамперед процес залучення до «цілого», що повторює в історії індивіда основні етапи історії суспільства, то загальні форми, в яких цей процес протікає, повинні бути і формами перебігу самої суспільної історії» [8]. Відповідно закономірність розвитку загальних форм історичної дії людей і становлять це «ціле» – логіку історії, її духовну основу. «Воно являє собою не свідомість індивіда і не суму всіх притаманних індивідам думок, почуттів, знань, бажань і т. п., а щось більш високе, більш грандіозне, щось явно надіндивідуальне, те, що має свою, від волі і бажання окремих людей незалежну, внутрішню логіку розвитку» [8]. Якщо вести мову про політичний вимір існування людини та специфіку її пізнавальних практик, то такою загальністю виступатиме держава, специфіка функціонування якої передбачає вже і громадянське суспільство і логіку утвердження індивідуальних політичних прав та свобод, меж їх здійснення та захисту.

Тут можна розглянути наступний приклад – в процесі соціалізації суб'єкт отримує пласт знань, що відтворюють логіку функціонування політико-соціальних відносин. Останні містять у собі загальні форми взаємодій, у межах яких і відбувається процес мислення і які детермінують напрям застосування нашого досвіду, оскільки «індивід у процесі свого суспільного навчання і виховання сприймає, вбирає людську історію саме в тих формах, в яких вона здійснювалася, остільки вони і стають формами його розуму, формами (і рамками), в яких протікають його мислення і чуттєва-та-емпірична діяльність» [8].

Таким чином, категорії народжуються не у персональному досвіді, а є формами «досвіду історії», формами індивідуальної історії кожного суб'єкту пізнання. Тут одразу ж виникають запитання стосовно продуктивності такого, безособового духу, заводячи в

тутик об'єктивного ідеалізму, зокрема і у контексті розгляду політичної свідомості. Цю проблему легко можна проілюструвати на прикладі специфіки функціонування громадянського суспільства у державі згідно Г.Ф.В. Гегеля.

Список використаної літератури

1. *Бэкон Ф.* Афоризмы об истолковании природы и царстве человека / Ф. Бэкон // Сочинения: в двух томах; второе, испр. и дополн. изд. / составление, общая редакция и вступительная статья А.Л. Субботина; пер. З.Е. Александровой, А.Н. Гутермана, С. Красильщикова, Е.С. Лагутина, Н.А. Федорова. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С.80–214.
2. *Бэкон Ф.* Великое восстановление наук / Ф. Бэкон // Сочинения: в двух томах. второе, испр. и дополн. изд. Составление, общая редакция и вступительная статья А. Л. Субботина; пер. с англ. Н. А. Федорова. – М.: Мысль, 1977–1978. – Т. 1. – 575 с.
3. *Гоббс Т.* Основ философии. Часть 1. О теле / Т. Гоббс. Сочинения: в двух томах. – М. Мысль, 1989. –Т.1. – 622с.
4. *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского [Электронный ресурс] / Т. Гоббс. Сочинения : в двух томах.– М. : Мысль, 1991. – Т. 2. – Режим доступа: <http://lib.ru/FILOSOF/GOBBS/leviafan.txt>
5. *Декарт Р.* Метафізичні розмисли / Рене Декарт ; пер. з франц. З. Борисюк та О. Жупанського. – К. : Юніверс, 2000. – 304 с.
6. *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках [Электронный ресурс] / Р. Декарт. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/dekart/rass_met.php
7. *Денисенко В.* Проблеми раціоналізму та ірраціоналізму в політичних теоріях Нового Часу європейської історії / В. Денисенко. – Львів : ПАІС, 1997 – 274 с.
8. *Михайлов Ф. Т.* Загадка человеческого Я. [Электронный ресурс] / Ф.Т. Михайлов – Режим доступа : <http://lib.sibnet.ru/book/2776>
9. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории [Электронный ресурс] / К. Ясперс ; пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с. – Режим доступа: <http://books.tr200.ru/v.php?id=102789>

Стаття надійшла до редколегії 28.05.2014

Прийнята до друку 20.06.2014

CLASSICAL APPROACHES TO THE INTERPRETATION OF COGNITIVE PRACTICES OF SUBJECT IN POLITICS IN A NEW TIME

Andriy Garbadyn

*Ivan Franko National University of Lviv
Institute of philosophy, department of theory and history of political science
Universytetska st., 1, 79000, Lviv, Ukraine
e-mail: garbadin@gmail.com*

The importance of research of theoretical understanding of the problem of cognitive practices in political science, tradition explaining of cognitive practices as a basic mechanism for explaining policy are grounded in the article. The specific of understanding cognition by F.Bacon, R.Descartes, T.Hobbes, I.Kant and H.F.V.Hegel explained. Manifestation of understanding with regard to the interpretation of political institutions and processes and the place which the person as the primary subject of knowledge means in them are displayed.

Keywords: knowledge, political entity, the state, freedom, science, interpretation.

КЛАССИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПОЗНАВАТЕЛЬНЫХ ПРАКТИК СУБЪЕКТА В ПОЛИТИКЕ В НОВОЕ ВРЕМЯ

Андрей Гарбадин

*Львовский национальный университет им. Ивана Франко,
философский факультет, кафедра теории и истории политической науки,
ул. Университетская, 1, 79000, Львов, Украина
e-mail: garbadin@gmail.com*

В статье обоснована важность исследования теоретического осмысления проблемы организации познавательных практик в политической науке, традиции объяснения познавательных практик как ключевого механизма объяснения политики. Выявлена специфика понимания познания Ф. Бэкона, Р. Декартом, Т. Гоббсом, И. Кантом и Г.Ф.В. Гегелем. Показано проявление этого понимания относительно интерпретации политических институтов и процессов, места в них человека как первичного субъекта познания.

Ключевые слова: познание, политический субъект, государство, свобода, наука, интерпретация.
