

DOI: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2020-26-1-4>
УДК 1(37+134.5)

Сергій Йосипенко

Освіта і ситуація множинності цінностей



На думку автора статті популярність слова «цінності» у науковому та публічному дискурсі обумовлена логікою вжитку цього слова у множині, яка своєю чергою свідчить про ситуацію множинності цінностей. Стаття окреслює генеалогію ситуації множинності цінностей на основі робіт Ж.-Ж. Русо, Ф. Ніцше та М. Вебера, які відбивають різні етапи осмислення цієї ситуації, що постає внаслідок протиставлення модерних цінностей традиційним цінностям, а європейських цінностей – цінностям інших народів: якщо Русо протестує проти такого протиставлення, апелюючи до природної доброчесності, яка його не знає, Ніцше визнає ситуацію множинності цінностей неминучою, оскільки різні цінності відповідають різним людським схильностям, потребам і бажанням; якщо Русо вважає поширення науки і освіти причиною ситуації множинності цінностей, Вебер постулює нейтральність науки щодо цінностей. Ситуація множинності обертається сьогодні такими проблемами як конфлікт цінностей, розв'язанням якого є прийняття плюралізму, а за доби плюралізму – проблема релятивізації цінностей. Відомий французький філософ освіти О. Ребуль формулює цю проблему як суперечність між універсалістським та партикуляристським підходом до європейських цінностей, яка унеможливує освіту як передачу цінностей. На основі артикульованих Ребулем підходів до цієї суперечності, автор виділяє позиції «партикуляристського фундаменталізму» та «універсалістського фундаменталізму». Подолання цієї суперечності можливе через переосмислення співвідношення партикулярних та універсальних цінностей, а також віднайдення універсальних цінностей, які забезпечували б єдність окремих ідентичностей не знищуючи їх. На думку автора в сучасному світі такими цінностями стають свобода та наука, без якої свобода вибору власних цінностей є неповною.

Ключові слова: освіта, наука, цінності, множинність, плюралізм, партикуляризм, універсалізм.

Слово «цінності» є сьогодні чи не найпопулярнішим як у публічному, так і в науковому дискурсі, коли йдеться про пояснення будь-якого людського вибору – політичного чи життєвого, колективного чи індивідуального. Хоча це слово прийшло в публічний дискурс зі словника філософії чи, ширше, наук про суспільство, на мою думку було б помилкою

намагатись шукати причини його популярності, а отже пояснювальної сили, лише в тих чи тих філософських або ж соціологічних теоріях цінності. Цією пояснювальною силою слово «цінності» значною мірою завдячує логіці свого вжитку у множині: множина цінностей сигналізує, з одного боку, що жодна цінність не є абсолютною, а отже їй протиставляють не відповідну «анти-цінність» (як зло – добру, а хибу – істині), а іншу чи, краще, інші альтернативні їй цінності; це означає, з іншого боку, що свої цінності можна обирати і цей вибір буде позбавлений драматизму вибору між добром і злом, істиною та хибою.

Вжиток слова «цінності» у множині сигналізує також про ситуацію множинності цінностей; на відміну від більш звичного нам сьогодні поняття плюралізму, яке позначає настанову, що приймає множинність цінностей як легітимну і, навіть, бажану, поняття множинності (плюральності) цінностей лише позначає цю ситуацію як таку. У цій статті я окреслю інтелектуальну генеалогію ситуації множинності цінностей, спираючись на кілька знакових творів, автори яких намагаються осмислити цю ситуацію у контексті розвитку і функціонування модерної освіти і науки як провідних чинників та складників ситуації множинності цінностей.

Множення цінностей як виклик

Розвиток згаданої логіки цінностей у множині починається у ранньо-модерній Європі задовго до того, як слово цінність починають вживати у сучасному значенні; до цього спричинилися два визначальних процеси, що їх дуже загальним чином можна назвати модернізацією та зустріччю з цивілізаціями з-поза меж європейської ойкумени. На перших етапах обох цих процесів зберігається традиційна схема (яка, втім, не відходить автоматично в минуле у перебігу модернізації) протиставлення досконалих (справжніх, позитивних) цінностей недосконалим (несправжнім, негативним): спочатку цінності освіти, науки, високої культури, золотим віком яких вважали античну культуру, протиставляють «середньовічному варварству», а згодом вже модерні цінності освіти, науки, раціональності, протиставляють цінностям традиційного суспільства. Те саме відбувається під час зустрічі із заморськими цивілізаціями, які вважали варварськими чи дикунськими порівняно з цивілізацією європейською.

Логіка протиставлення, яка робить можливими множення, а отже і релятивізацію цінностей, досить швидко знаходить своїх критиків. Знаковою у цьому відношенні є робота, що ставить під сумнів щойно згадану схему в обох її вимірах: «Дискурсія про науки і мистецтва» (1750) Жан-Жака Русо; у ній він досить категорично відповідає на запитання

Діжонської академії «Чи сприяло відновлення наук і мистецтв очищенню звичаїв?»: «наші душі псується тією мірою, якою наші науки і наші мистецтва прямують до досконалості» [Русо 2018: 53]. Варто зазначити, що під «мистецтвами» мали на увазі також те, що ми сьогодні називаємо технологіями, однак Русо не оцінює стан моралі у перспективі того, що ми сьогодні називаємо «наслідками науково-технічного прогресу»: йдеться лише про поширення освіти й освіченості, яке на думку Русо не покращує, а псує мораль тих суспільств, у яких відбувається. Причиною такого псування він вважає саму можливість вирішувати, що таке добро і зло, істина і хиба, чеснота і порок, а також дедалі більше намагання робити це в учений спосіб, що зрештою призводить до розмивання усіх цих понять: «Що містять писання найвідоміших філософів? Якими є уроки цих друзів мудрості? Якщо прислухатись до них, чи не сприймемо ми їх за стадо шарлатанів, що кричать, кожен зі свого боку, до публіки: ідіть до мене, тільки я ніколи ні в чому не обманюю. Один наполягає, що немає ніяких тіл і що все є лише уявленням. Інший – що немає іншої субстанції, окрім матерії та іншого бога, окрім світу. Той доводить, що немає ні чеснот, ні пороків, і що добро та зло у галузі моралі є примарними» [Русо 2018: 69-70].

Отже, якщо Просвітництво намагається підважити переконання у досконалості й безальтернативності традиційних цінностей, намагаючись протиставити їм нові, раціонально обґрунтовані цінності, то Русо, який є одночасно і представником, і критиком Просвітництва, намагається підважити переконання просвітників у тому, що прогрес науки і освіти з необхідністю веде до прогресу в царині моралі, так само як і переконання європейців у тому, що їхня цивілізація, яка дедалі більше спирається на науку і технології, з необхідністю вища у моральному відношенні за інші народи. Скоріше навпаки, згідно з Русо інші народи можуть бути у цьому відношенні навіть кращими за модерних європейців саме через відсутність у них науки і освіти. Перерахувавши численні «класичні» приклади таких народів – давніх персів, скіфів, германців, римлян початкового періоду і, навіть, сучасних йому швейцарців, він зауважує: «Зовсім не через тулість вони надають перевагу іншим, аніж розумові, вправам. Вони добре знають, що в інших країнах не зайняті працею люди проводять свій час у дискусіях про найвище благо, про пороки та чесноти, і що горді диспутанти, найбільше хвалячи самих себе, усі інші разом узяті народи зневажливо називають варварами; але вони розгледіли їхні звичаї та навчилися зневажати їхню вченість» [Русо 2018: 55-56].

Водночас, намагаючись підважити просвітницьку настанову у подібний спосіб, Русо протиставляє модерним європейським цінностям зовсім не цінності, що їм передують, скажімо античні чи традиційні християнські цінності; всім цим цінностям він протиставляє скоріше стан, у якому люди дотримуються якоїсь природної добродішності і не вирішу-

ють, що таке добро і зло, істина і хиба, чеснота і порок, а отже не роблять того, що ми сьогодні назвали б вибором моральних цінностей. Правда перераховані вище добродішні нації такий вибір все ж роблять, бо «добре знають», «розгледіли» і «навчилися зневажати» цінності інших націй. Тому після перерахованих вище прикладів Русо додає: «Я не наважуюся говорити про ті щасливі нації, які навіть не знають назви пороків, що їх нам так важко викоринити — про американських дикунів, простий та природний політичний устрій яких Монтень, не вагаючись, ставить вище не лише законів Платона, а й навіть усього того, що філософія зможе будь-коли виобразити найдосконалішого для урядування народів» [Русо 2018: 55 прим].

У перспективі уявлення про природний стан, розвинутого у наступному творі Русо – «Дискурсії про походження нерівності» (1755), говорити про «політичний устрій» людей у природному стані не зовсім логічно, однак приклад «американських дикунів» важливий для нього як ілюстрація того, наскільки далеко модерні європейці відійшли від ідеального стану природної добродішності. Таким ідеальним станом для Русо вочевидь має бути той, де люди «навіть не знають назви пороків» (а отже і чеснот?) та прикладів інших людей чи народів, а відтак позбавлені можливості порівнювати, оцінювати та вибирати. Але чи можлива добродішність без порівняння, оцінки та вибору? У контексті «Суспільної угоди» (1762) можна твердити, що природний стан цікавить Русо не як такий (наприклад у межах консервативної утопії повернення до ідеального стану), а лише як точка відліку, відштовхуючись від якої він розробляє проект нейтралізації згубних (з погляду цього ідеального стану) наслідків переходу людства у інший, суспільний стан. У зв'язку з цим постає питання: порівняння, оцінка, вибір у галузі моралі є елементом лише суспільного стану людства, чи вони притаманні людськості як такий, а отже людина, оскільки вона є людиною, не може уникнути ситуації порівняння, оцінки та вибору моральних цінностей взагалі?

У контексті «Дискурсії про походження нерівності» можна припустити, що оскільки фундаментальними ознаками людини, які відрізняють її від тварин і які вона має вже у природному стані, для Русо є свобода і здатність до самовдосконалення, то людина завжди, хоча б потенційно, має вибір і здатна порівнювати та оцінювати, а також що ця людська потенція може почати реалізуватися вже у природному стані. У цьому не сумнівається Фридрих Ніцше, який в «Генеалогії моралі» (1888), наче продовжуючи міркування Русо, твердить, що оцінні судження¹ невід-

¹ Анатолій Онишко перекладає Werturteile як «судження про вартості», у своєму тексті я дотримуюсь варіанту «оцінні судження», запропонованого Олександром Погорілим у його перекладах творів Макса Вебера.

дільні від самого існування людини як людини, причому йому йдеться вже не просто про здатність людини до оцінних суджень, а про те, що лише завдяки таким судженням людина може вважати себе людиною: «Чуття провини, особистого обов'язку ... започаткувалося, як ми бачили, на основі найстародавніших та найпервісніших людських стосунків, – стосунків між покупцем і продавцем, позикодавцем і боржником ... Ще не знайдено такого низького щабля цивілізації, на якому не були б помітні хоч якісь сліди цих стосунків. Встановлювати ціни, визначати вартості, придумувати еквіваленти, обмінюватися – це все такою мірою заповнило щонайпервісніше мислення людини, що в певному розумінні й було сутністю мислення; ... саме на цій стадії хотілося б помітити й першу появу людських гордощів – людське відчуття переваги над рештою тварин. Мабуть, навіть наше слово “людина” (Mensch) трохи передає це відчуття: чоловік (manas) позначив себе як істоту, що визначає вартості, оцінює та вимірює, – як “оцінювальну тварину в собі”» [Ніцше 2002: 235].

Цілком поділяючи діагноз Русо про моральну деградацію модерних європейців, Ніцше все ж належить пізнішій добі, зокрема має зовсім інше розуміння історії. І це проявляється не лише в тому, що у контексті його щойно наведеної тези навіть та первісна доброчесність, яка була горизонтом міркувань Русо, мала би бути результатом порівняння, оцінки та вибору. Важливішим є те, що для Ніцше хід історії не є однозначно згубним: горизонтом його міркувань є можливість віднайти втрачену доброчесність у майбутньому. Така можливість впливає зокрема з того факту, що будь-які моральні цінності, усвідомлюються чи не усвідомлюються вони як такі, є винаходом людини; відтак питання про цінності полягає на думку Ніцше радше в тому, «... за яких умов людина виробила для себе ці судження про вартості – про добро і про зло? *І яку вартість мають вони самі?* Чи досі вони стояли на заваді, чи сприяли людському розквітові? Чи вони – вияв зубожіння, виснаження, виродження життя? Чи, навпаки, в них виявляється повнота, міць, жага життя, мужність, впевненість і майбутнє людини?» [Ніцше 2002: 188]. Таким чином, Ніцше чи не першим з великих мислителів говорить про цінності в їх сучасному розумінні: навіть вдаючись до порівнянь цілком сучасного штибу між різними культурами і народами, Русо робить це за допомоги словника доброчесності, який цілком логічно протиставляє чесноти різних народів і періодів як досконалі й недосконалі. З Ніцше ми переходимо до сучасної схеми, де цінності є альтернативними і відповідають не якійсь єдиній шкалі, а різним людським схильностям, потребам, жаданням.

Від множинності до плюралізму цінностей

Ситуація множинності цінностей породжує низку проблем, першою з яких, щонайменше в історичному сенсі, є проблема конфлікту цінностей. Сьогодні будь-які конфлікти минулого – хрестові походи, колонізацію Нового світу, Відродження, Реформацію тощо, можна ретроспективно вважати конфліктами цінностей, однак самими учасниками вони сприймалися не як конфлікт альтернативних цінностей, а радше як конфлікт правдивого і неправедного, досконалого й недосконалого, передового і відсталого, у якому зрозуміло хто повинен перемогти. Такого роду конфлікти стали сприйматись як конфлікти цінностей в сучасному розумінні лише тоді, коли цінності учасників конфлікту почали протиставляти як такі, що є результатом їхнього вибору і/чи відповідають схильностям, потребам, жаданням різних людей, народів, епох; це, своєю чергою, надало подібним конфліктам нерозв'язного вигляду. Саме таким сприйняттям, на мій погляд, можна пояснити песимізм, з яким Макс Вебер торкається цієї теми наприкінці своєї знаменитої лекції «Про внутрішнє покликання до науки» (1919), говорячи про «боротьбу між богами, несумісність цінностей»: «Як уявляють собі можливість наукового вибору між *цінністю* французької і німецької культур,— того я не знаю. Це вже суперечка між різними богами, і краю їй не видно» [Вебер 1998b: 327].

У цих словах Вебера, як і упродовж усієї лекції, ми чуємо відгомін щойно закінченої Першої світової війни, одним з головних і найкривавіших епізодів якої було військове зіткнення Франції та Німеччини, водночас *Professorenkriegsliteratur* надавала цьому зіткненню характеру справді «боротьби між богами, несумісності цінностей». Для європейської цивілізації це був не перший внутрішній конфлікт на світоглядному ґрунті, мабуть першим таким був конфлікт представників християнських конфесій, що увінчався кривавою Тридцятилітньою війною. Однак по її завершенні у європейців була надія, що подібних конфліктів у майбутньому можна уникнути. Поруч з суто політичними розв'язаннями, запропонованими Вестфальською мирною угодою, та активною розробкою концепцій релігійної толерантності, такі надії покладались і на прогрес науки, який у майбутньому мав виключити світоглядні конфлікти, оскільки новочасна європейська наука, спрямована на продукування об'єктивного знання, виведеного з фактів за допомогою нейтрального, безстороннього й формалізованого методу, була покликана якщо не повністю виключити суперечність людських поглядів на світ і оцінок світу, то, щонайменше, запропонувати нейтральні, безсторонні та формалізовані інструменти для формування таких поглядів та оцінок. Проте Вебер доходить висновку, що наука, якій він присвятив усе своє жит-

тя, не здатна примирити конфлікт цінностей: ще раніше, у своїй роботі «Об'єктивність соціально-наукового пізнання» (1904) він констатує, що людина «... зважає і вибирає поміж цінностями так, як підказує їй власна совість і світогляд. ... Зробити вибір – особиста справа кожного» [Вебер 1998а: 194] і в іншому місці продовжує «... *судити* про значимість цінностей є справою *віри*, можливо, також завданням спекулятивно-го розгляду і тлумачення життя та світу, але, безумовно, *не* предметом емпіричної науки в тому розумінні, якого ми тут дотримуємося» [Вебер 1998а: 197].

Сьогодні, особливо зважаючи на досвід радянського марксизму, з його претензією бути «єдиною науковою філософією», та панування радянської ідеології, що офіційно мала на меті сформувати у радянських людей «науково обґрунтований світогляд», цей висновок Вебера звучить як важливий аргумент на користь свободи вибору, яка в галузі життя, світогляду, цінностей не повинна бути обмежена чи детермінована наукою, навіть якщо це справді наука. Саме на визнання такої свободи вибору спирається розв'язання проблеми конфлікту цінностей, яке після Другої світової війни та тоталітаризмів ХХ ст. виглядає найкращим або, навіть, безальтернативним: прийняття плюралізму цінностей. Однак за доби плюралізму виходить на поверхню інша проблема, яка живила (і продовжує жити) боротьбу за свої цінності у конфліктах, що здаються безглуздими з позиції плюралізму: легітимація множинності, а отже відносності цінностей, підриває переконливість чи значимість оцінних суджень; якщо цінність визначає бажане, належне, легітимне для людини, то коли цінність стає відносною, її предмет втрачає у своїй бажаності, належності, легітимності. І ця проблема стає лише гострішою через відсутність можливості «наукового вибору» між цінностями і перетворення оцінних суджень тільки на «справу віри».

На мою думку, згадану проблему добре підсумовує своєрідна дилема, що її Олів'є Ребуль¹ окреслює у галузі освіти, яку він розуміє передусім як передачу чи прищеплення цінностей: «... якщо ми кажемо, що наші цінності є універсальними, нас небезпідставно звинувачують в етноцентризмі та пригніченні, бо за яким правом нав'язувати нашу освіту іншим культурам? Однак якщо ми змиряємося з тим, що наші цінності є відносними, наша культура стане лише однією з-поміж інших і втратить у такий спосіб свою легітимність. А отже, за яким правом ми нав'язуватимемо нашим дітям цінності, які не є цінностями для інших: чи не буде це піддаванням їх культурній довільності?» [Reboul 1991: 6].

¹ Олів'є Ребуль (1925–1992) – французький філософ, фахівець з риторики та філософії освіти; цитована нижче стаття увійшла до його останньої книги «Цінності та освіта» (1992), яка викликала жваву полеміку.

«Нашими цінностями» тут є вже не французькі чи німецькі, а європейські цінності, і ця дилема добре увиразнює також відмінність сучасної європейської ситуації від ситуації часів Першої світової: сьогоднішнім європейцям (щонайменше у «старій Європі») легше погодитись, що їхні національні цінності є партикулярними стосовно європейських цінностей як універсальних (а отже що вони лише визначають національні відмінності в межах єдиних європейських цінностей), аніж прийняти, що європейські цінності не є універсальними. Як зазначає Ребуль, європейці споконвіку вважали свої цінності універсальними і, варто додати, саме на цій підставі протиставляли їх цінностям інших народів як цінностям партикулярним. Однак чи є звинувачення (або самозвинувачення) в «етноцентризмі» та «пригніченні» достатньою підставою, щоб відмовитися від універсалістської амбіції (саме від амбіції, а не від зловживань, що на них справедливо вказують «небезпідставні звинувачення»), яка століттями спрямовувала діяльність європейців як всередині, так і поза межами Європи? Розмірковуючи над «європейською ідентичністю» у «Доступному викладі політичної філософії» (2004), П'єр Манан зауважує, що саме ця універсалістська амбіція відрізняє європейську культуру від інших: «В історії розуму Європа є чимось дуже специфічним та дуже важливим, рівноцінним Універсальності: універсальності філософії, грецької за походженням, що змогла розвинути тільки в Європі; універсальності християнської релігії, яка відправляла свої "місії" в усі куточки світу; універсальності математичної науки та інших "точних" наук; універсальності демократії, заснованої на "правах людини"» [Манан 2009: 109-110]. З огляду на це, європейці не можуть ні відмовитися від універсальності здобутків європейської історії (оскільки це означало б відмовитись від своєї історії та від своєї ідентичності), ні привласнити ці здобутки як свої партикулярні цінності. Зрештою останнє вони не можуть зробити хоча б тому, що практично усі названі речі починали розвиватись на маргінесі Європи, а сьогодні деінде розвиваються навіть краще, аніж в самій Європі, і ця обставина є чи не найкращим свідченням на користь їх універсальності¹. Проте справа не лише в особливостях європейської історії як постійного пошуку універсальних цінностей поза релігійними та національними відмінностями. Плюралізм – настанова, яка є одним зі здобутків цієї історії, не просто

¹ Манан посилається на те, що християнство в Африці чи Америці є «живішим», аніж у Європі, індійці перейняли естафету лідерства у математиці та програмуванні, а промотором демократії у світі стали США. Але є міркування протилежного характеру, які так само підтверджують тезу про універсальність цінностей, без яких європейці не можуть помислити свою цивілізацію: протестуючи проти монополізації універсальних цінностей Європою, Амартія Сен наполягає зокрема, що приклади таких демократичних цінностей як плюралізм і толерантність у світовій історії можна знайти поза межами і поза впливом Європи [Sen 1999].

приймає множинність цінностей як легітимну і бажану ситуацію, вона є альтернативою іншій обумовленій ситуації множинності цінностей настанови – релятивізму. Напротивагу релятивізму плюралізм намагається мислити цінності у контексті «інтенції елементів множинності як до єдності, так і до збереження власної особистості» [Поліщук 2002: 488], через це його горизонтом завжди є універсальні цінності, які дають змогу помислити множинність цінностей у їх єдності і уникнути у такий спосіб повної релятивізації, а отже знецінення окремих цінностей.

Між партикуляризмом та універсалізмом.

Ребуль вказує на три логічно можливих підходи до розв'язання окресленої ним дилеми; я слідуватиму його логіці, розвиваючи та доповнюючи запропоновані ним аргументи. Першим можливим підходом є «... прийняти висновки культурної антропології та пристосовуватися до цінностей нашої культури. Зрештою наша культура має ту мораль, яку може мати, яка відповідає її потребам усіх порядків» [Reboul 1991: 8]. Він виглядає цілком природним і, навіть, відповідним принципів плюралізму, якщо застосовувати останній лише до цінностей різних народів та груп і лише в аспекті «збереження особистості» цих народів та груп. Такий підхід спирається на позицію, яку я назвав би «партикуляристським фундаменталізмом» і яка визнає справжніми лише партикулярні цінності; згідно з цією позицією універсальні цінності мають абстрактний, штучний характер, тоді як партикулярні цінності – конкретний і є фактичними цінностями народів та груп, що відповідають їхнім схильностям, потребам, жаданням. Саме у цьому полягає слабке місце вказаного підходу: Ребуль зауважує, що його практичній реалізації в освіті перешкоджає те, що цінності європейської культури насправді не мають такого конкретного і фактичного характеру. На мою думку, «приймаючи висновки культурної антропології» ми підходимо до європейської культури так, як Русо – *founding father* культурної антропології, підходив до опису чеснот окремих народів, тобто того, що ми ще вчора назвали б національним характером, а сьогодні називаємо ціннісними орієнтаціями цих народів. Однак європейська культура дуже давно і дуже далеко відійшла від тієї уявної первісної добродішності, яка не знає ні порівнянь, ні оцінки, ні вибору, і яку Русо (а слідом за ним і антропологічна традиція) припускає у різних народів, протиставляючи їх модерним європейцям: європейська культура постійно змінювалася і продовжує змінюватися сьогодні, а отже намагаючись «пристосовуватися до цінностей нашої культури», європейцям потрібно обирати конкретні та фактичні цінності, які заслуговують бути такими; враховуючи традиції європейської історії, це, насправді, означає повернення до ситуації конфлікту цінностей.

Невід'ємна від «європейської ідентичності» історичність підштовхує до іншого можливого підходу, окресленого Ребулем: «... прийняти відносність цінностей, одночасно примирюючи цю відносність з універсальністю, що її вимагає розум. ... хоча цінності є відносними, прогрес є абсолютним і надає сенсу всім цінностям. Таким чином настанови думки, що їх зазвичай вважають помилками чи передсудами, у цій перспективі стають “етапами”, “стадіями”, “віками” думки, яка прямує до універсального, до якого найбільше наблизилася наша західна модерна культура, навіть якщо вона його насправді ще не досягла. Як людськість прогресує до універсальної науки, так само вона прогресує до універсальної моралі, політики, естетики і, чому б ні, до універсальної релігії, одночасно суб'єктом і об'єктом якої буде вона сама» [Reboul 1991: 8]. Цей підхід спирається на позицію, яку я назвав би «універсалістським фундаменталізмом» і яка визнає справжніми лише універсальні цінності. Проте цей підхід цілком сумісний і з «партикуляристським фундаменталізмом»: таку сумісність добре ілюструють популярні сьгодні описи «постмодерних» цінностей чи цінностей «інформаційного суспільства», які часто набувають вигляду апології прогресу. В цих описах цінностям окремого періоду історії чи стадії розвитку суспільства приписують такий самий конкретний характер і вважають їх такими самими фактичними цінностями історичного періоду чи стадії розвитку, як і цінності окремого народу чи групи у попередньому підході. У обох варіантах «партикуляристського фундаменталізму» ми маємо принципову відмінність від ідеальної ситуації, яка була горизонтом міркувань Русо: за доби плюралізму жоден народ чи група і, тим більше, жоден історичний період чи стадія розвитку не можуть обійтися без порівняння з іншими. Однак, на мою думку, саме ситуація порівняння з іншими забезпечує успіх «партикуляристського фундаменталізму»: замикаючи людину в її власній культурі він, насправді, пропонує заощадити на драматичній рефлексії оцінки самого себе в порівнянні з іншими та вибору власних цінностей у контексті їх порівняння з іншими; оцінку і вибір цінностей він «передоручає» самій історії (історичним обставинам, які визначили особливості нашого народу чи групи, або ж прогресу історії, який визначив особливості нашого часу); в обмін на відмову від свободи (і труднощів) особистого вибору «партикуляристський фундаменталізм» пропонує почуття задоволення належати своєму народові чи своїй добі і мати завдяки цьому чітко визначену ідентичність.

Натомість у контексті «універсалістського фундаменталізму», котрий вважає, що партикулярні цінності окремих народів та груп мають історично довільний, випадковий характер, тоді як універсальні цінності – характер розумний, тобто необхідний, цей підхід екстраполює на всесвітню історію згадану вище особливість європейської істо-

рії, постулюючи тим самим, що всі інші народи чи цивілізації неминуче просуються до універсальних цінностей так само, як і європейці. Ототожнюючи партикулярні цінності народів і цивілізацій з окремими «етапами» чи «стадіями» історичного розвитку, його прихильники неявно приймають у цьому питанні позицію «партикуляристського фундаменталізму», вважаючи такі цінності фактичними цінностями цих народів та цивілізацій, їх своєрідною первісною добродішністю (проте у цьому випадку такій первісній добродішності приписують історично невідійсний характер, адже вона повинна бути зруйнована ходом історії в її просуванні до універсальних цінностей). Ігноруючи при цьому, що будь-які цінності є результатом історичного розвитку і що цей розвиток зовсім не обов'язково надихається універсалістською амбіцією. Чи варто наводити тут численні приклади того, що ціннісні орієнтації, які позиціонуються як традиційні, є цілком модерними спробами (від)творити традицію, часто за допомоги запропонованих модерністю методів, а бажання повернути втрачену первісну добродішність, як демонструють сьогоденні релігійні фундаменталізми, цілком поєднується з найсучаснішими технологіями?

Третій підхід є своєрідною реакцією на непереконливість двох попередніх, орієнтованих у кінцевому підсумку на визначення якихось конкретних, фактичних цінностей, і пропонує покласти в основу освіти те, що залишається по той бік таких цінностей. Він «приймає нездоланну відносність цінностей, стверджуючи, що наша культура є лише однією з поміж інших і що її претензія бути універсальною є лише зловживанням владою і лицемірною узурпацією. Якщо наші цінності є відносними, ми не маємо права їх нав'язувати ні іншим культурам, ні навіть дітям нашої власної культури. А що тоді все ще можна пропонувати людям? Дві цінності: науку та толерантність» [Reboul 1991: 9].

Ставлення Ребуля до цього підходу є доволі двозначним. Можна цілком підтримати його тезу, що «толерантність щодо інших культур є типовим продуктом нашої власної культури, яку ми не зустрічаємо більше ніде» [Reboul 1991: 9], оскільки приклади терпимості в різних культурах і політичних ситуаціях, що їх наводить Сен [Sen 1999: 14-15] (і які так само можна знайти у домодерній чи ранньомодерній Європі), все-таки відрізняються від модерної концепції толерантності, яка є продуктом одночасно політичної, релігійної та інтелектуальної історії Європи. Водночас ми маємо все-таки хоча б одну цінність «нашої культури», яку можна і варто прищеплювати дітям, проте з Ребулем можна також погодитись у тому, що поширенню толерантності навіть у європейських суспільствах перешкоджає своєрідна внутрішня межа: «вона не повинна толерувати відсутність толерантності» [Reboul 1991: 10].

З іншого боку, Ребуль пропонує розглядати науку як своєрідну модель, що дає змогу інакше підійти до проблеми універсальних цінностей. Звернення до історії науки пропонує аргумент проти релятивізму, прихильники якого наполягають, що цінності, які претендують бути універсальними, є лише цінностями тієї історичної доби або народу чи групи людей, які їх артикулюють: «усі наукові істини також народилися в певну добу та у певному середовищі, що не перешкоджає їх бути універсальними» [Reboul 1991: 10]. Відповідно до цієї моделі універсальні цінності не можна мислити як цінності фактичні: «... універсальна цінність не є універсальною тому, що її приймають усі ... Візьмемо приклад закону науки: він є універсальним не тому, що усі його приймають, а тому, що ті, хто його приймає, розуміють, що не може бути інакше» [Reboul 1991: 10].

Однак чи означає універсальність наукових істин та законів науки, що сама наука є універсальною цінністю? Тут, на мою думку, потрібно повернутися до міркувань цитованих вище класиків. Важко не погодитись з Русо, який твердить, що заняття наукою руйнують первісну добродішність, не пропонуючи натомість нової добродішності подібного ґатунку. Намагаючись обґрунтувати оцінні судження якимось абсолютом, який не залежав би від людини і/чи спрямовував її вибір на користь тих, а не тих цінностей, наука не може створити універсальних цінностей: навіть якщо «науково обґрунтований світогляд» можливий, він буде лише однією з можливих ціннісних орієнтацій. Водночас тут варто згадати про «справді різючу протилежність між колишнім і сучасним розумінням науки» [Вебер 1998b: 317]: наука в «сучасному розумінні» посідає дедалі більше місце в практичному житті людини та суспільства завдяки тому, що «розробляє техніку оволодіння життям (як зовнішніми речами, так і людською поведінкою) шляхом розрахунку. По-друге, вона розробляє методи мислення, робочі знаряддя і вчить, як з ними поводитись» [Вебер 1998b: 330-331]. Самообмеження сучасної науки, що про нього говорить Вебер у своїй лекції, обертається її сильною стороною: попри усі дискусії, що їх викликає його принцип *Werturteilsfreiheit*, наука стає універсальною остільки, оскільки утримується від оцінних суджень. Саме ціннісна нейтральність у поєднанні з практичною цінністю забезпечили здатність сучасної науки долати здавалось би нездоланні політичні та культурні кордони. Проте у випадку такого поширення науки йдеться саме про універсальність «прийняття усіма», бо якщо закон всесвітнього тяжіння діє незалежно від того, чи знають про нього і чи його визнають, він може бути прийнятий кожною розумною істотою. З іншого боку, можливість прийняття законів науки усіма не робить науку універсальною цінністю і, навіть, цінністю взагалі, бо не лише закони діють незалежно від того, чи знають про них і чи їх визнають: здобутками

науки, зокрема сучасними технологіями, так само можна користуватися не знаючи (а іноді і не визнаючи) тих наукових істин, які покладені в їх основу, а отже не надаючи науковій істині жодної цінності.

Чи означає це, що після того, як «розвіялись усі попередні ілюзії щодо науки як “шляху до істинного буття”, “шляху до істинного мистецтва”, “шляху до істинної природи”, “шляху до істинного Бога”, “шляху до істинного щастя”» [Вебер 1998b: 321], наука більше не має жодного стосунку до світогляду і ціннісних орієнтацій людини? На мою думку, щоб зрозуміти, яку роль заняття наукою, освіта, у основі якої лежить наука, можуть відігравати для формування світогляду та ціннісних орієнтацій, варто звернутися до логіки пошуку універсального, яку Ребуль пропонує як альтернативу наведеним вище підходам: «Партикулярне – те, що властиве певному середовищу та певній епосі, є довільним, а отже примусовим. Універсальне, натомість, є тим, що кожен може віднайти у собі і що робить кожного вільним» [Reboul 1991: 10]. Якщо застосувати цю логіку до ситуації множинності цінностей, то універсальне потрібно шукати не у тих предметах, що їх обирають люди – якими б не були ці предмети, і, навіть, не у тому, чим вони керуються у своєму виборі, а в самій ситуації вибору. Універсальною цінністю в ситуації множинності цінностей може бути лише те, що робить цю ситуацію можливою – свобода вибору. Це означає, що навіть поширення науки з суто практичних міркувань не може не позначатись на світогляді та ціннісних орієнтаціях. Здатність науки «допомогти усвідомити, що всяка дія (а за деяких умов — і бездіяльність) зводиться, зрештою, до зайняття певної визначеної ціннісної позиції, і тим самим – чого сьогодні особливо охоче не помічають – до протиставлення іншим цінностям» [Вебер 1998a: 194] може підштовхувати не лише до відкриття, що ситуація вибору людиною своїх цінностей є універсальною і невіддільною від самого людського існування, а й до прийняття свободи порівняння, оцінки та вибору як універсальної цінності. Ця здатність науки перешкоджає утвердженню її як цінності у тих країнах, які не готові прийняти свободу порівняння та оцінки (реалізація якої передбачає численні політичні свободи), і, водночас, робить її однією з двох (поруч зі свободою) універсальних цінностей там, де вважають, що свобода вибору є неповною без порівняння та оцінки.

Посилання:

Вебер, М. (1998a). «Об'єктивність» соціально-наукового пізнання. Вебер, М. *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика*. (Пер. з нім. О. Погорілий). Київ: Основи, 192-263.

Вебер, М. (1998b). Про внутрішнє покликання до науки. Вебер, М. *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика*. (Пер. з нім. О. Погорілий). Київ: Основи, 310-337.

- Манан, П. (2009). *Доступний виклад політичної філософії*. (Пер. з фр. С. Йосипенко). Київ: Український Центр духовної культури.
- Ніцше, Ф. (2002). Генеалогія моралі. Ніцше, Ф. *По той бік добра і зла. Генеалогія моралі*. (Пер. з нім. А. Онишко). Львів: Літопис, 185-319.
- Поліщук, Н. (2002). Плюралізм. *Філософський енциклопедичний словник*. (Гол. ред. колегії В. Шинкарук, наук. ред. Н. Поліщук, Л. Озадовська). Київ: Абрис, 487-488.
- Русо, Ж.-Ж. (2018). Дискурсія, що здобула премію Діжонської академії в 1750 році, як відповідь на запитання, запропоноване тією ж Академією: Чи сприяло відновлення наук і мистецтв очищенню звичаїв? Русо, Ж.-Ж. *Вибрані трактати*. (Пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенко, О. Хома). Харків: Фоліо, 47-72.
- Reboul, O. (1991). Nos valeurs sont-elles universelles? *Revue française de pédagogie*, vol. 97, 5-11. doi : <https://doi.org/10.3406/rfp.1991.1337>
- Sen, A. (1999). Democracy as a Universal Value. *Journal of Democracy* 10, no 3, 3-17.

References:

- Manent, P. (2009). *A familiar course of political philosophy*. (Trans. S. Yosypenko). Kyiv: Ukrainian Center of spiritual culture. [In Ukrainian]
- Nietzsche, F. (2002). On the Genealogy of Morality. In Nietzsche, F. *Beyond Good and Evil. On the Genealogy of Morality*. (Trans. A. Onyshko). Lviv: Litopys, 185-319. [In Ukrainian]
- Polishchuk, N. (2002). Pluralism. In *Philosophical Encyclopedic Dictionary*. (Eds. V. Shynkaruk, N. Polishchuk, L. Ozadovska). Kyiv: Abrys, 487-488. [In Ukrainian]
- Reboul, O. (1991). Nos valeurs sont-elles universelles? In *Revue française de pédagogie*, vol. 97, 5-11. doi : <https://doi.org/10.3406/rfp.1991.1337>
- Rousseau, J.-J. (2018). A Discourse which won the prize at the Academy of Dijon in 1750, on this question proposed by the Academy: Has the restoration of the Arts and Sciences had a purifying effect upon Morals? In Rousseau, J.-J. *Selected treatises*. (Trans. O. Yosypenko, S. Yosypenko, O. Khoma). Kharkiv: Folio, 47-72. [In Ukrainian]
- Sen, A. (1999). Democracy as a Universal Value. In *Journal of Democracy* 10, no 3, 3-17.
- Weber, M. (1998a). "Objectivity" in Social Science. In Weber, M. *Sociology. Historical analysis. Politics*. (Trans. O. Pohorily). Kyiv: Osnovy, 192-263. [In Ukrainian]
- Weber, M. (1998b). Science as a Vocation. In Weber, M. *Sociology. Historical analysis. Politics*. (Trans. O. Pohorily). Kyiv: Osnovy, 310-337. [In Ukrainian]

Сергей Йосипенко. Образование и ситуация множественности ценностей

По мнению автора статьи популярность слова «ценности» в научном и публичном дискурсе обусловлена логикой употребления этого слова во множественном числе, что в свою очередь свидетельствует о ситуации множественности ценностей. Статья очерчивает генеалогию ситуации множественности ценностей на основе работ Ж.-Ж. Руссо, Ф. Ницше и М. Вебера, которые отражают разные этапы осмысления этой ситуации, возникающей вследствие противопоставления ценностей Модерна традиционным ценностям, а европейских ценностей – ценностям других народов: если Руссо протестует против такого противопоставления, апеллируя к естественной добронравственности, которая его не знает, Ницше признает ситуацию

множественности ценностей неизбежной, поскольку разные ценности соответствуют разным человеческим склонностям, потребностям и желаниям; если Руссо считает распространение науки и образования причиной ситуации множественности ценностей, Вебер постулирует нейтральность науки по отношению к ценностям. Ситуация множественности ценностей оборачивается сегодня такими проблемами как конфликт ценностей, решением которого является принятие плюрализма, а в эпоху плюрализма – проблема релятивизации ценностей. Известный французский философ образования О. Ребуль формулирует эту проблему как противоречие между универсалистским и партикуляристским подходом к европейским ценностям, которое делает невозможным образование как передачу ценностей. На основе артикулированных Ребулем подходов к этому противоречию автор выделяет позиции «партикуляристского фундаментализма» и «универсалистского фундаментализма». Преодоление этого противоречия возможно через переосмысление соотношения партикулярных и универсальных ценностей, а также нахождение таких универсальных ценностей, которые обеспечивали бы единство отдельных идентичностей, не уничтожая их. По мнению автора статьи в современном мире такими ценностями становятся свобода и наука, без которой свобода выбора собственных ценностей является неполной.

Ключевые слова: образование, наука, ценности, множественность, плюрализм, партикуляризм, универсализм

Serhii Yosypenko. Education and situation of the plurality of values

According to the author of article, the popularity of the word “values” in scientific and public discourse is due to the logics of how this word is used in the plural, which, in turn, indicates a situation of plurality of values. This article outlines the genealogy of situation of plurality of values on the basis of the works of Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Nietzsche, Max Weber. They reflect the different phases of understanding this situation, which appears from the opposition of modern values to traditional values, and European values – the values of other peoples; when Rousseau protests against such opposition, appealing to natural condition of virtue, which doesn't know such opposition, Nietzsche recognizes the situation of the plurality of values inevitable, because different values correspond to different human inclinations, needs and desires; when Rousseau considers the spread of science and education to be the cause of a situation of plurality of values, Weber postulates the neutrality of science in relation to the values. The situation of plurality today turns into such problems as the conflict of values, the solution of which is the acceptance of pluralism and in the age of pluralism – the problem of relativization of values. Olivier Reboul, famous French philosopher of education, formulates this problem as a contradiction between the universalist and particularist approach to the European values, which makes education impossible as the transfer of values. On the basis of articulated approaches to this contradiction by Reboul, the author distinguishes the positions of “particularist

fundamentalism” and “universalist fundamentalism”. Overcoming this contradiction is possible by rethinking the correlation between particular and universal values, as well as finding universal values that would ensure the unity of separate identities without destroying them. According to the author, in the modern world such values become freedom and science, without which the freedom to choose one’s own values is incomplete.

Key words: *education, science, values, plurality, pluralism, particularism, universalism*

Йосипенко Сергій Львович, доктор філософських наук, заступник директора з наукової роботи, завідувач відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

E-mail: serhii.yosypenko@gmail.com.

<http://orcid.org/0000-0001-5928-6638>

Serhii Yosypenko, doctor of sciences in philosophy, deputy director and the head of department of history of philosophy in Ukraine at H. Skovoroda Institute of philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine.

E-mail: serhii.yosypenko@gmail.com.

<http://orcid.org/0000-0001-5928-6638>