

Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
Філософський факультет  
Кафедра теоретичної і практичної філософії

**ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ Ф. ФУКУЯМИ  
НА ПОНЯТТЯ «КІНЕЦЬ ІСТОРІЇ»  
PHILOSOPHICAL VIEWS OF F.FUKUYAMA  
ON THE CONCEPT OF “THE END OF THE HISTORY”**

Кваліфікаційна робота за напрямом підготовки 033 «Філософія»  
на здобуття освітнього рівня бакалавр філософії

**Студент-виконавець**  
Сабадаш Михайло Юрійович  
IV курс, ОР «Бакалавр»  
денної форми навчання

**Науковий керівник:**  
Бойченко Михайло Іванович  
Д.філос.н., професор  
кафедри теоретичної і практичної філософії

Допущено до захисту:  
На засіданні кафедри теоретичної  
і практичної філософії  
Протокол № \_\_\_\_ від \_\_\_\_\_ 2023 р.

Зав. кафедри теоретичної і практичної філософії,  
доктор філософських наук, професор,  
Шашкова Людмила Олексіївна

## ЗІМСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ПОНЯТТЯ «КІНЕЦЬ ІСТОРІЇ»: ІСТОРИЧНИЙ ДИСКУРС ВИНИКНЕННЯ КОНЦЕПЦІЇ.....	6
1.1. Концепція «кінця ідеології» як основа формування поняття «кінець історії».....	6
1.2. «Кінець ідеології» та «кінець соціального» у теоріях постіндустріального суспільства та їх вплив на нову концептуалізацію поняття «кінець історії».....	11
РОЗДІЛ 2. ТЕОРЕТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ З'ЯСУВАННЯ СУТНОСТІ «КІНЦЯ ІСТОРІЇ» ЯК ФІЛОСОФСЬКОЇ КАТЕГОРІЇ.....	17
2.1. Визначення та осмислення поняття «історії» і «кінець історії» як філософська проблема.....	17
2.2. Характеристика поняття «кінець історії» як важливого елементу філософського світогляду.....	33
РОЗДІЛ 3. АНАЛІЗ СПЕЦИФІКИ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ Ф. ФУКУЯМИ НА ПОНЯТТЯ «КІНЕЦЬ ІСТОРІЇ».....	38
3.1. Концепція «кінця історії» та її переосмислення: еволюція поглядів Ф. Фукуяма.....	38
3.2. Концепція «кінця історії» Ф. Фукуяма і її антропологічна сутність...50	
3.3. Наратологічний підхід до концепції «кінець історії» Ф. Фукуяма	56
3.4. Вплив ідеології на розвиток історії у поглядах Ф. Фукуяма.....	62
ВИСНОВКИ.....	66
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	68

## ВСТУП

**Актуальність теми.** У 1989-ому році вийшла стаття Френсіса Фукуями під назвою «Кінець історії». Даний термін ввів не цей американський дослідник, проте він артикулював цілу низку пов'язаних з ним ідеологем та ідеологічних конструктів, що стали основними у дискурсі демократичного транзиту протягом наступного десятиліття. Втім, навіть через 30 років все більше та більше стає очевидним те, що не зважаючи на усі намагання деідеологізувати суспільство, зробити це фактично не є можливим. Власне, ідеологія є досить важливим елементом життя всього суспільства, а деідеологізація як завершена дія є просто нереальною.

Проте, концепція «кінця історії», що прямо впливає із самої ідеологеми «кінця ідеології», сама по собі являється ідеологічною концепцією, так само, як і вся діяльність Ф. Фукуями є діяльністю популяризатора саме ідеологічних конструкцій.

Сьогоднішній світ, що знову виходить на межу протистояння «недемократичних» та «демократичних» держав, актуалізує окреслену концепцію, піднімаючи тему критики ідеологій – передусім щодо недемократичних держав. Дослідження ідеологем «кінця історії» є актуальним та зумовленим всезростаючим суспільно-політичним протистоянням у всьому світі.

Багатовимірність та складність ідеологем «кінця історії» спричиняє необхідність опиратися при її аналізі на результати, одержані в різних історично обумовлених понятійних контекстах, на методологічні та теоретичні традиції, що розвивалися філософією, історією, психологією, політологією, соціологією та філологією.

Фіналістські моделі історії загалом, і концепція «кінця історії» Френсіса Фукуями, зокрема, залишаються дуже впливовими серед сучасних моделей осмислення минулого та майбутнього людства. Розширення методології

дослідження таких теорій здатне надати сучасній людині цінну послугу в розумінні власного становища в історії та перспектив, що відкриваються. Особливо цікаво виявити приховані, неявні, але такі, що впливають на свідомість, аспекти моделей осмислення всесвітньої історії.

**Джерела та бібліографічна база курсового дослідження** обумовлюються як його предметом, структурою й авторським підходом до розробки теми, так і обраними хронологічними межами.

**Об'єктом дослідження** є сукупність соціокультурних контекстів визначення філософських поглядів Ф. Фукуяма на поняття «кінець історії».

**Предметом дослідження** є специфіка концептуалізації Ф.Фукуямою поняття «кінець історії».

**Метою роботи** є визначення закономірностей формування філософських поглядів Ф. Фукуяма під впливом його концептуалізації поняття «кінець історії».

У відповідності до мети дослідження були визначені наступні завдання дослідження:

- визначити сутність поняття «кінець ідеології» як основи формування поняття «кінець історії»;
- дослідити «кінець ідеології» та «кінець соціального» у теоріях постіндустріального суспільства в процесі виникнення поняття «кінець ідеології»;
- визначити та осмислити поняття «історії» і «кінець історії» як філософських проблем;
- надати характеристику поняттю «кінець історії» як важливого елементу філософського світогляду;
- проаналізувати концепцію «кінця історії» та її переосмислення в еволюції філософських поглядів Ф. Фукуяма;
- визначити антропологічну сутність концепції «кінця історії» Ф. Фукуяма;

- дослідити наратологічний підхід до концепції «кінця історії» Ф. Фукуями;
- визначити вплив ідеології на розвиток історії у поглядах Ф. Фукуями.

**Методи дослідження.** Для з'ясування історичного дискурсу виникнення поняття «кінець історії» були використані методи діалектики та історизму; для визначення теоретичних особливостей застосування поняття «кінця історії» до особливого етапу соціально-історичного розвитку західного суспільства було використано соціально-феноменологічний метод; для аналізу поглядів Ф. Фукуями на поняття «кінець історії» було використано елементи методу філософської герменевтики.

**Наукова новизна** полягає в тому, що вперше було досліджено сутність поняття «кінець історії» в науково-філософських поглядах Ф. Фукуями та встановленні чіткі прояви есхатологічних мотивів щодо майбутнього розвитку історії людства, оскільки безконтрольний розвиток сучасних біотехнологій може призвести до «кінця історії» у її людському розумінні та вираженні. Вперше, на основі аналізу досліджень Ф. Фукуями, визначено, що дійсно, одна ідеологія, так або інакше, витіснить всі інші, і людство перетвориться на односпрямоване суспільство, яке дбає лише про власне економічне процвітання, що і є кінцем історії.

# РОЗДІЛ 1

## ПОНЯТТЯ «КІНЕЦЬ ІСТОРІЇ»: ІСТОРИЧНИЙ ДИСКУРС ВИНИКНЕННЯ КОНЦЕПЦІЇ

### 1.1. Концепція «кінця ідеології» як основа формування поняття «кінець історії»

У 1801 році Дестют де Трасі у трактаті «*Eléments d'idéologie*» вперше ввів термін «ідеологія» – як вчення про ідеї, що регулюють суспільне життя [24, с. 65]. Термін швидко став руйнівним, позначаючи насильницьке та нерациональне управління соціальними процесами. Під «ідеологом» почали розуміти людину, яка погано розбирається в соціальних законах, політичного шахрая, шарлатана, у кращому випадку – наївного ідеаліста.

В основу його трактату, лягла антична інтерпретація ідеології як науки про людські ідеї. Конкретизуючи предмет, мету та очікувані результати вивчення ідей, А. Дестют де Трасі припускав, що «ідеологія як наука про ідеї зможе дослідити природу людського мислення і сказати, що є правда, а що брехня, забезпечити адекватне сприйняття дійсності і виявити реальні потреби людей, вирішивши, таким чином, всі проблеми суспільства» [44, с. 145].

Самі ж ідеї А. Дестюта де Трасі пов'язував із вродженими здібностями людини – фактичними підставами ідей. Мислитель виокремив чотири такі здібності:

- почуття (вони дають людині пізнання зовнішнього досвіду через відчуття);
- пам'ять (вона фіксує можливість відтворення минулого досвіду);
- судження (висловлювання) і волю (вона відкриває людині існування іншого і проявляється у опорі з яким стикається людина у процесі взаємодії з матерією) [24, с. 68].

У А. Дестюта де Трасі здібності виступають у вигляді системи взаємозалежних елементів. Будучи іманентно властивими людині, вони представлені в ньому неоднаковою мірою, відповідають за різні функції, але

пов'язані загальним призначенням – забезпеченням здатності людини досліджувати її матеріальну реальність і перетворювати її відповідно до своїх потреб. Баланс елементів забезпечує різноманіття індивідуальних рис особистості, задає вектор інтеграції людини у суспільство, визначає його місце у соціальній ієрархії. У гносеологічному аспекті ієрархія здібностей – це своєрідна система координат, що допомагає орієнтуватися у предметно-об'єктному просторі та різноманітності дослідницьких практик [24, с. 69].

У сучасній науці склалося уявлення про те, що А. Дестют де Трасі запропонував оригінальний підхід до вивчення свідомості людини в контексті її відносин з екзистенційною реальністю. Об'єктом такого підходу ставала, власне, людина, предметом – людська свідомість, матеріалізована у мові та поведінці, метою – повна реалізація можливостей людини. «Тоді, – зазначав французький дослідник О. Ребуль – «ідеологія» була практично синонімом наукового аналізу здатності мислити та протиставлялася у цьому сенсі «метафізиці» та «психології». При своєму походженні таким чином ідеологія означала позитивне знання, тобто приблизно повну протилежність тому, що це поняття означає сьогодні» [58, с. 2].

В 30-х роках минулого століття з'являються перші уявлення щодо визначення сутності поняття «кінець ідеології». Німецький науковець К. Мангейм у своїй праці «Ідеологія та утопія» передбачає втрату як утопічного, так само і ідеологічного бачення світу у майбутньому [44, с. 102].

У середині ХХ ст. на Заході в умовах науково-технічної революції, що стартувала, відкрилися великі можливості для зростання добробуту широких народних мас, зміни і навіть «розмивання» соціальної структури, для регулювання класових конфліктів за допомогою правових механізмів, запропонованих неокapіталістичною стратегією «нового курсу». У багатьох відомих представників західної політичної науки виникло переконання, що століття ідеології йде у минуле. Американський соціолог Едвард Шіле висунув гасло «кінця ідеологій» [58, с. 2].

Проте вперше поняття «кінець ідеології» було введено у науковий обіг американським соціологом і публіцистом Д. Белом. Даний термін він застосував у збірці есеїв, яка була опублікована у 1960 році у місті Нью-Йорку.

Д. Бел передбачав, що грандіозні, старі гуманістичні ідеології, які виникли в ХІХ та на початку ХХ століть, вичерпали самих себе, і що досить скоро з'являться нові, які будуть більш вузькопрофільними ідеологіями.

Вчений вважав, що: «...політична ідеологія стала неактуальною серед розсудливих людей і що політика майбутнього буде визначатися фрагментарними технологічними корегуваннями існуючої системи» [18, с. 108].

Д. Бел вважав, що саме із появою держав загального добробуту та інституційних торгів між різноманітними групами, революційні рухи, що намагаються повалити ліберальну демократію, просто більше не зможуть використовувати робітничий клас для залучення до власних лав [18, с. 112].

Однією із течій наукової думки було безпосередньо підхоплено тему «масового суспільства» та «повстання мас». Даною течією стверджувалось, що обидва способи опору та управління мають небагато мало спільного із ідеологічною концепцією світу.

Д. Белл у книзі «Кінець ідеології» висловив оригінальне бачення долі ідеології в сучасних та модернізованих суспільствах. З одного боку, Д. Белл зазначав, що успіх соціального інжинірингу у західних суспільствах підірвав основи існування ідеології. З іншого, називаючи американське суспільство масовим, Д. Белл стверджував, що у ньому не обов'язково наступив «кінець ідеології».

Це переконання впливало зі своєї інтерпретації ідеології, яка у Белла, являла собою світову релігію – «збір ідей, що пробуджують почуття, здатне до перетворення всіх аспектів життя» [18, с. 409].

Пізніше, вже у 80-ті роки. ХХ ст., Д. Белл прийшов до висновку, що ідеологія не тільки не померла, але й залишається вкрай необхідною для нормального функціонування демократичного суспільства. Так, в епілозі до

другого видання «Кінця ідеології» в 1988 р. він прямо говорив про небезпеку розмов про кінець ідеології: по-перше, теза про кінець ідеології використовується з метою збереження статус-кво в соціальній структурі, а це означає, що не визнається жодної альтернативи капіталізму; по-друге, проголошується влада технократів та кінець політичним дебатам; по-третє, кінець ідеології означає кінець як ідеологічного, а й морального висловлювання; по-четверте, можна говорити лише про кінець ідеології Заходу, оскільки ідеологія націоналізму процвітає у країнах третього світу [18, с. 415].

Д. Бел відносився до наступного нового покоління, в якому ідеї інституціоналізації інтелектуальної сфери у демократичних звичайних політичних процесах стали більш витонченішими, як для прикладу у працях «плюралістичних» політичних теоретиків, таких як Д. Трумен чи Р. Даль.

Практично сутність поняття «кінець ідеології» з'явилося на хвилі загального розвитку західного суспільства, утворення маніпулятивних технік керування суспільством та формування більшою мірою розвиненого суспільства споживання.

Ідеологію слід вважати у ліберальному суспільстві споживання певним конструктом, що протиставляє одні маси населення другим, тому що основна функція ідеології – це створення логічної картини світу, що протиставляється чи оформляє наявну вертикаль влади, а також систему владних відносин у всьому суспільстві.

Головні теоретичні положення концепція «деідеологізації» запозичала у соціології знання та неопозитивізму. Прихильники концепції «деідеологізації», здійснюючи протиставлення науки та ідеології, робили спроби довести, що саме наука має об'єктивно істинне знання, в той час як ідеології виражають лише соціально-класові, суб'єктивні інтереси. Відповідно до думок С. Ліпсета, ідеології до середини ХХ століття ніби втратили будь-яку ідейну спроможність, а сьогоденне індустріальне суспільство може вирішувати власні проблеми поза догмами ідеології [21, с. 101].

Вчений М. А. Бевір зробив спробу здійснити обґрунтування чистої, вільної від оціночних суджень соціальну науку, що є необхідною у такому суспільстві [20, с. 46].

Це був певний бунт раціоналістичної свідомості проти ідеологій ірраціональних, який одночасно дав змогу відійти від визначення ідеології як винятково хибної свідомості, що не спроможна тримати в полоні суспільство у вік досягнень в науці. Або ця свідомість хибна, і тоді неминучим є крах ідеологій, на чому також наполягали прихильники теорії «деідеологізації», чи ідеології – це набагато більш складніше, ніж це здавалося у наявній обстановці гострої конфронтації двох систем, що мало місце в неупередженій науковій розсудливості із обох сторін.

В свою чергу, деідеологізація людини визначалась цілою плеядою авторів як певний спосіб де радикалізації соціуму та цементування наявного положення владних відносин виступає на противагу засиллю ідеологічному, що може викликати відповідний спротив.

Проте, така деідеологізація з'явилася також як певна відповідь на ідеологію марксизм, де встановлення відповідної влади у суспільстві та її контроль на пряму пов'язувався саме із еволюцією самого суспільства та загальним розвитком людської історії.

Також аналізована ідея деідеологізація, могла з'явитися лише у постіндустріальному суспільстві, де сфера обслуговування займає вагому частину економіки, а отже, високий рівень життя, що дає можливість, принаймні певний час людині не замислюватися над існуючим положенням речей.

Перебуваючи під враженням нових соціальних рухів С. Ліпсет та Д. Белл визнали помилковість концепції «деідеологізації». А у 70-ті роки, як реакція на різноманітні демократичні та визвольні рухи, які розгорнулися у світі, з'явилася навіть концепція «реідеологізації», що звеличувала роль та значення ідеології в суспільному розвитку.

## **1.2. «Кінець ідеології» та «кінець соціального» у теоріях постіндустріального суспільства та їх вплив на нову концептуалізацію поняття «кінець історії»**

Теоретичне знання виступає ключовою категорією у проектах постіндустріального суспільства. Це основний ресурс, джерело всіх нововведень, основа політики та інтелектуальних технологій управління. Проте, знання, хоч би яким воно було, є способом, який веде до цілі. Суспільство, що вважає теоретичне знання основним ресурсом, передбачає здатність не просто до розвитку, але до формування самої логіки розвитку, законів і методів можливих оновлень, а, значить, не може не переслідувати мету, обґрунтовану науково.

На відміну від концепцій інших типів суспільства, сформованих постфактум, шляхом аналізу та реконструкції минулого, концепція постіндустріального суспільства була спробою наукового прогнозу та планування. Необхідність побудови наукового проекту майбутнього була викликана усвідомленням «меж зростання» індустріального суспільства. Закінчення індустріальної цивілізації, пов'язано з вичерпаністю її ресурсів, і справа не лише у природних ресурсах [33, с. 102].

Теорія постіндустріального суспільства пережила дві хвили, а межею прийнято вважати 1990-ті роки – масове поширення комп'ютерних технологій та мережі Інтернет, що можна розглядати як настання постіндустріального майбутнього.

У низці робіт 1960–1970-х років цілі суспільства формулювалися цілком чітко, і соціальна справедливість у них була імперативною. Погляд у майбутнє був пов'язаний з підбиттям підсумків модерну – необхідність справедливого майбутнього була викликана критикою індустріального суспільства на його західному, капіталістичному варіанті [33, с. 206].

«Викриття» раціональності модерну включало сумнів у ринковій моделі господарства, яка протягом усього XIX і більшу частину XX століття розумілася як природна: рух до ринку вважався як прогрес, формування

товарно-грошового господарства – як неминучість, як природний процес на шляху модернізації. Виникнення ідеї саморегулюючого ринку пов'язані з «відкриттям» того, що природним середовищем людини є не ринок, а суспільство. Вчений К. Поланьї вважав, що природною моделлю господарства, є «оесопому», домашнє господарство, засноване на позаекономічних стратегіях – взаємній підтримці та перерозподілі. Підпорядкування соціальних завдань економічним інтересам – задоволенню особистої вигоди, мотиву прибутку – в історичному плані є унікальним [49, с. 203].

К. Поланьї писав: «Ринкове суспільство заслуговує на критику не тому, що воно ґрунтувалося на економіці – остання є у певному сенсі необхідним фундаментом будь-якого суспільства, – а за те, що в основі його економіки лежав принцип егоїзму. Подібна організація економічного життя є зовсім неприродною та незвичайною – у строго емпіричному сенсі чогось виняткового та унікального» [49, с. 206].

К. Поланьї довів, що закономірним наслідком вільного саморегулюючого ринку, його системоутворюючим компонентом стала бідність – в одному суспільстві за наявності надмірного споживання в одній його частині, інша може бути приречена на вимирання (тобто абсолютна бідність). «Страшним» результатом індустріальної цивілізації К. Поланьї вважав висновок про несумісність вільного ринку та суспільства. На думку К. Поланьї, економіка саморегулюючого ринку веде не до формування будь-якого іншого типу суспільства, а до загибелі суспільства як природного середовища існування людини. Вільний ринок, в межах якого в товар перетворюється все, здатний зруйнувати всі соціальні зв'язки [49, с. 210].

Відкриття суспільства він вважав найважливішим заповітом до майбутнього. У цьому сенсі слід розуміти висловлювання соціологів та економістів, які розглядали як мету суспільства саме суспільство. Фактично, це потреба справедливого шляху у майбутнє: людство може вижити лише як суспільство, а суспільство можливе лише як система взаємної підтримки.

Вирішення проблеми справедливості було пов'язане з визначенням критеріїв «достатнього та гідного» життя «за межами зростання», з необхідністю відмови від нав'язування потреб, нав'язування мотивації, від надмірного споживання. Людина потребує не більш-менш комфортного житла, але житла, не різноманітної їжі, але їжі. Ситуацію, «коли є брак житла і медичної допомоги, а чоловічих дезодорантів є удосталь», Дж. Гелбрейт називав непристойною [51, с. 164].

Достатні або неминучі потреби людини в їжі, одязі, даху над головою, в медичному обслуговуванні, що обговорювалися в роботах 1960-1970-х років, розумілися з конкретно-історичної точки зору. Без них у суспільстві неможлива свобода як право вибору свого способу життя, як право автономного судження. Вирішальну роль у відсіченні нав'язаних потреб та забезпеченні неминучих мала, на думку Дж. Гелбрейта, Дж. Роулза, зіграти держава, здатна зупинити руйнівні наслідки ринкової економіки. Тим більше, у ХХ столітті економіка «переросла» вільний ринок, і він, як писав Дж. Гелбрейт, залишився лише у підручниках з економіки як ілюстрація виняткового випадку.

Визначення сутності поняття «постіндустріальне суспільство» вперше надав засновник постіндустріальної теорії Д. Белл. Він пише: «Постіндустріальне суспільство визначається як суспільство, в економіці якого пріоритет перейшов від виробництва товарів до виробництва послуг, проведення досліджень, організації системи освіти і підвищення якості життя; в якому клас технічних фахівців став основною професійною групою і, що найважливіше, в якому впровадження нововведень... у все більшій мірі стало залежати від досягнень теоретичного знання... Постіндустріальне суспільство .... передбачає виникнення нового класу, представники якого на політичному рівні виступають в якості консультантів, експертів або технократів» [18, с. 216].

В суспільстві постіндустріальному істотної зміни зазнає базовий процес, а виробництва благ матеріальних відходить на другий план, а його відповідне місце займає креація знання.

Самоорганізація стає головною ознакою постіндустріального соціуму. Власне, у постіндустріальному суспільстві людина отримує статус вільності у власному виборі. На думку І. Берлін: «Позитивна» сутність дефініції «свобода», з'являється із певним прагнення людини бути господарем самому собі... Перш за все я хочу усвідомлювати себе як такого, що думає, до чогось прагне, активну істоту, яка несе відповідальність за свій вибір і здатна прояснити його з точки зору своїх ідей і своїх цілей» [19, с. 123].

В соціумі, де основним ресурсом являється інтелект, свобода має бути врівноважена множиною норм, технологічна вбудованість котрих, у новий громадський простір (мережеве суспільство), передбачає автоматичне виключення тих людей, хто не приймає дані норми. Окрім того, знання як такі виявляються головним джерелом для влади. Вони встановлюють нову революційну систему створення відповідного достатку. Коли фрагменти даної системи з'єднуються, вони підривають певні структури влади, спроектовані, з метою підтримання системи виробництва достатку в епоху індустріальну.

Держава, у сучасному її розумінні, у суспільстві постіндустріальному являється інститутом саме влади політичної. Остання, власною чергою, у сучасному швидкозмінному світі втрачає здатність прийняття рішень у все більших сферах активності людини [10, с. 19].

Більше того, зміни досить швидко прискорюються, а тому державні рішення, які приймаються в межах бюрократичного апарату стають досить часто безглуздими, ще до їх відповідного вступу у силу, показуючи власне безсилля відповідати стрімкості відповідного технологічного розвитку.

Досить яскравим свідченням постіндустріальних типів квазідержавних управлінських інститутів являються Комісії із регулювання ринків цінних паперів, антимонопольні комісії, центральні банки, комісії із регулювання суспільних послуг тощо. Дані інститути ніяким чином не вписуються у

існуючі старі уявлення про владу і, це є важливо принципово, не є певною частиною самої влади, проте мають відповідні повноваження оперативного втручання, оперативного регулювання та розв'язання конфліктних ситуацій. Отже, в цьому випадку простежується явне протиріччя із уявленнями про зміст та форму влади, у традиційному її розумінні.

У всіх куточках індустріального світу можна чути, як відповідні політики скаржаться на руйнування «національної єдності», пряму втрату «національної ідеї» та на раптове, збільшення «осколкових груп із сильним впливом». Отже, спостерігається певне «розмивання» самих владних інститутів, що породжує у підсумку «кінець соціального» у класичному усвідомленні даного слова. На зміну бюрократичним приходять новітні форми управління певним суспільством.

### **Висновки до першого розділу**

Було встановлено, що ідеологія є вкрай необхідною для нормального функціонування демократичного суспільства. Ідеологію слід вважати у ліберальному суспільстві споживання певним конструктом, що протиставляє одні маси населення другим, тому що основна функція ідеології – це створення логічної картини світу, що протиставляється чи оформляє наявну вертикаль влади, а також систему владних відносин у всьому суспільстві.

Бюрократія як певний елемент ідеологічного управління суспільством перетворюється та відмирає. Влада від політичних державних органів переходить до нових наддержавних, наднаціональних інститутів місцевим органам самоврядування, самоструктурованим структурам, досить часто, діючими паралельно із існуючою в країні владою. Отже, відбувається утворення альтернативної соціальності та альтернативного, без – або над ідеологічного суспільства.



## РОЗДІЛ 2

# ТЕОРЕТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ З'ЯСУВАННЯ СУТНОСТІ «КІНЦЯ ІСТОРІЇ» ЯК ФІЛОСОФСЬКОЇ КАТЕГОРІЇ

### 2.1. Визначення та осмислення поняття «історії» і «кінець історії» як філософська проблема

Тема історії у філософії є однією з центральних. У зв'язку з цим, велика кількість філософських питань, так чи інакше, торкаються теми історії. Одним із таких питань є питання про можливість існування кінця історичного процесу. У кожній епосі існував філософ, який торкався цього питання у своїй творчості. Як людське життя втратило б сенс, якби воно нескінченне, так і поняття «кінець історії» є невід'ємним змістом утворюючим фактором всього історичного процесу.

Історичний процес можна розглядати як суму людських життів. З цього випливає, що відсутність «кінця історії» зробила б безглуздою всю історію людства. Щоб побачити динаміку розвитку, потрібно бачити початок і кінець шляху. Інакше історія постає застиглою в часі, що не має розвитку.

Перше, про що доводиться говорити у зв'язку з історією – це те, що Мішель Фуко назвав «порядком часу», що змінив собою «порядок тотожностей і відмінностей». З впровадження цього порядку у теоретичний дискурс XIX ст. починається «століття Історії». Як писав Фуко: «Для думки XVIII століття тимчасові послідовності були лише зовнішньою ознакою, лише нечітким виявом порядку речей. Починаючи з XIX століття, вони висловлюють – з більшою чи меншою прямоотою, до розривів, – власний, глибоко історичний спосіб буття речей і людей» [25, с. 102]. Зв'язок історії з часом це вихідний пункт у поясненні історичної природи.

Перш ніж відреагувати на ідею кінця історії (точніше, її філософського розуміння), спробуємо розібратися, на чому ґрунтувалося право філософії історії бути чимось більшим, ніж тільки теорією історичного пізнання. Це право, на наш погляд, можна пояснити просто: історія не зводиться до того,

що зазвичай вивчають історики, що утворює предмет історичної науки. Так само як і природа не вичерпується тим, що вивчають природничі науки; фізики та хіміки мають справу з неорганічною природою, біологи – з органічною, психологи – з психічно тощо. Але на питання, чим є природа в цілому, жодна з цих наук не дасть вичерпну відповідь: природа – не сприймається чуттєво, а об'єкт знання (хто з вчених не споглядає природу як таку), доступний лише філософському світогляду.

Для істориків історія – лише об'єкт пізнання, даний у досвіді людей, що жили до нього, як він зафіксований в історичних пам'ятниках і документах. Така історія є минулим, яке історик прагне відобразити у максимально вільному від його модернізації вигляді, від його тлумачення за аналогією до сьогодення. Безумовним імперативом історичної науки є вимога дивитися на минуле очима людей, які тоді жили. Щоправда, ніхто з істориків не може до кінця вирішити це завдання, в чому, зрозуміло, немає жодної їхньої особистої вини. Просто такою є природа історичного пізнання. Навіть мову, якою розмовляють історики, їх виділяє з поміж інших. Наприклад, люди, яких вони називають середньовічними, ніколи не вважали себе і свій час середньовічними (як і Античність – не самоназва епохи, а її сучасне найменування). Як не крути, на уявленні історика про минуле завжди лежить відбиток того часу, коли він живе. Залежно від того, хто він сам в історії, минуле постає для нього з різних боків та у різних значеннях. Якщо він в історії ніхто, то й минуле для нього ніщо – лише об'єкт знання, подібний до природного. Але так, звичайно, не буває, що й робить історію, можливо найбільш необ'єктивною наукою [8, с. 32].

Саме собою наявність минулого ще не пояснює виникнення історичної науки. Люди завжди жили в історії, але не завжди були істориками, довгий час мало що знали про неї і не надавали їй суттєвого значення. Щось подібне знання про минуле можна, звичайно, виявити в будь-якій культурі (у вигляді, наприклад, міфічних уявлень про тотемних тварин або племінних богів, що дали початок усьому), але це ще не історичне знання в точному значенні слова.

Минуле стає предметом наукового (об'єктивного) пізнання (на відміну від поетичного переказу, міфу чи оповіді) з того моменту, як люди усвідомлюють себе тими, хто живе в іншому в порівнянні з минулим часом, що має назву – сьогодення (або сучасності). Якщо об'єктивне пізнання минулого у його незалежності від сьогодення є справою історичної науки, то усвідомлення сьогодення на відміну від минулого – предмет специфічно філософського інтересу. Варто історик, що вивчає минуле, задуматися про те, хто він сам в історії, з якої її точки дивиться на неї, як він відразу стає філософом. Один з найбільших філософів історії ХХ століття Карл Ясперс так сформулював мету історії: «Цілісна концепція філософії історії, яку ми намагаємося дати, спрямована на висвітлення нашої власної ситуації в рамках світової історії. Завдання історичної концепції – сприяти усвідомленню сучасної епохи. Вона показує нам місце у ній» [41, с. 135].

Філософія історії, таким чином – не просто знання про минуле, але історична самосвідомість – усвідомлення людиною себе та свого часу. Історія для філософа – не те, що відбувалося до нас чи без нас, а що відбувається з нами за нашої безпосередньої участі. Без нас, що живуть у теперішньому, взагалі немає жодної історії. Її немає і тоді, коли сьогодення мислиться за аналогією з минулим. Саме собою знання минулого ще мало, щоб вважати себе істориком. У кращому разі така людина – лише знавець старовини і не більше. Справжній історик той, хто усвідомлює свою причетність до історії, не мислить себе поза нею, тобто не просто вивчає історію, а й живе в історії [13, с. 170].

Водночас, справжнє – не хронологія, не проста зміна дат, а особливий історичний стан, відокремлений від минулого якимсь важливим кордоном. Не все, що фактично існує зараз, є реальним. Аборигени Австралії – минуле чи сьогодення? За часом свого існування (у нашому літочисленні) вони начебто – наші сучасники, за способом існування їх ніяк не назвеш сучасними людьми. Та й наша, власна цивілізація не повністю вільна від пережитків минулого. Де ж пролягає кордон між минулим та сьогоденням? Будь-яка хронологія тут

кульгає, і побачити цей кордон можна лише в особливій філософсько-історичній оптиці, що охоплює весь історичний обрій.

Ототожнення історії виключно з минулим фактично виводить сьогодення за межі історії. Якщо раніше була історія, то тепер її немає. До такого аргументу вдаються зазвичай ті, для кого теперішнє має значення природної норми, проте те, що передує, несе у собі наліт штучності і відносності. Але як зробити сьогодення предметом історичного розгляду? Адже історичний підхід до сучасного рівносильний його критиці, відмові від його увічнення та абсолютизації. Від імені чого (чи кого) має вестись така критика?

На відміну від минулого, сьогодення має майбутнє. Минулого майбутнього немає. Зрозуміло, що люди, які жили до нас, також мали якесь уявлення про майбутнє, але воно разом з ними пішло в минуле. Наївно припускати, що думаючи про майбутнє, вони думали про нас. Від того, як ми уявляємо майбутнє, залежить наше розуміння сьогодення та минулого. За словами Карла Ясперса, «наші думки про майбутнє впливають на те, як ми бачимо сьогодення та минуле» [41, с. 172].

У своєму поясненні історії філософи, на відміну від істориків, ніби рухаються у зворотному напрямку – не від минулого до майбутнього, а від майбутнього до минулого. Для істориків подібний спосіб розуміння історії абсолютно неприйнятний і навіть антинауковий, для філософів він єдино можливий спосіб її пояснення. Людина, яка не замислюється про майбутнє, в історії не живе. «Бо відмова від майбутнього веде до того, що образ минулого стає остаточно завершеним і, отже, невірним. Без свідомості майбутнього взагалі не може бути філософського усвідомлення історії» [41, с. 174].

Якщо минуле існує для нас завдяки історичній пам'яті, на варті якої стоять історики, то майбутнє дано нам у вигляді цілей, які ми або самі ставимо перед собою, або вони нав'язані нам якоюсь зовнішньою силою. Навіть емпірично не можна заперечувати, що все в історії відбувалося з якоюсь

метою. Ці цілі могли далеко розходитись між собою, але саме вони у своєму сумарному вигляді спрямовували весь перебіг історичного руху.

Не всяка мета виправдана, звичайно, з історичної точки зору (так, мрія про світове панування за нинішніх часів може легко призвести до загибелі всього людства), але сама здатність людей до цілеспрямованої діяльності вже говорить про їхню причетність до історії. Чи можна у зв'язку з цим стверджувати про наявність якоїсь кінцевої мети історії, яка дає спрямованість усьому світовому історичному руху? Власне, це є головне питання філософії історії. Іншими словами, чи можна в пізнанні історії виходити не з того, що вже відбулося в ній, а з певним чином майбутнього, що трактується? І кому дано знати про це майбутнє? Наявність у світі цільової причини (*causa finalis*) була відома вже Арістотелю. Згодом будь-яку дію за метою (на відміну зовнішньої детермінації) назвуть вільною дією. З виникненням природознавства Нового часу, яке виключає із природи будь-які цілі, дію по меті відносять до сфери культури, яка розуміється як «царство свободи» на противагу природному «царству необхідності». Згідно з знаменитим визначенням культури, даним Кантом, «придбання розумною істотою можливості ставити будь-які цілі взагалі (означає, у його свободі) – це культура» [42, с. 41].

Відповідно людську історію з її цільовою детермінацією слід трактувати як історію свободи, відрізняючи від природної історії, в якій панує зовнішня детермінація та необхідність. Наявність необхідності в людській історії (наприклад, економічної) свідчить лише про владу природних сил і відносин, що зберігається тут до певного часу.

У будь-якому разі, наявність у людській історії якоїсь кінцевої мети філософи назвуть ідеєю історії. Взагалі все, до чого філософія має відношення, набуває у ній форму ідеї. Це стосується й історії, підтвердженням чого є назви більшості філософських праць на цю тему — від «Ідеї до філософії історії людства» Гердера та «Ідеї загальної історії у всесвітньо-цивільному плані» Канта до «Ідеї історії» Коллінгвуда. Під ідеєю тут розуміється не те, що вже

відбулося в історії, а що є як мета історії (або її призначення, за термінологією Ясперса) надає їй цілісність і єдність.

Очевидно, що історик у своєму вивченні минулого керується якоюсь ідеєю. Ось як її описує Коллінгвуд: «Але ні сирий матеріал історичного знання, ні деталі безпосередньо даного йому в сприйнятті, ні різні обдарування, що служать йому як допоміжні засоби при інтерпретації історичних свідчень, не можуть дати істориком критерію історичної істини. Цим критерієм буде ідея самої історії, ідея уявної картини минулого. Ця ідея в картезіанській термінології є вродженою, у кантівській – апріорною. Вона не випадковий продукт психологічних причин. Ця ідея належить кожній людині як елемент структури її свідомості, і вона відкриває її в себе, як тільки починає усвідомлювати, що означає мислити. Подібно до інших ідей того ж типу, вона не має точного еквівалента в досвіді. Історик, однак, хоч би як довго і сумлінно він працював, ніколи не може сказати, що його робота, навіть у найбрутальнішому наближенні і до найдрібнішої деталі, зроблена раз і назавжди. Він ніколи не може сказати, що його картина минулого в будь-якій її точці адекватна його ідеї про те, яким воно має бути. Але якими б фрагментарними і помилковими були результати його праці, ідея, що спрямовує його діяльність, ясна, раціональна і загальна. Ця ідея історичної уяви як форми думки, яка залежить від себе, що визначає і обґрунтовує саму себе» [22, с. 202].

Звідки береться ця ідея? Сам Коллінгвуд дотримується позиції її вродженості в людини та не ставить питання про її походження. Але якщо ідея для нього — умова існування історичної науки (тому вона і зводиться лише до «уявної картини минулого»), то для філософа вона містить у собі «уявну картину» всієї історії в цілому, включаючи майбутнє. Що ж служить для нього основою такої ідеї? З часів Канта відомо, що ідеї не мають предмета у досвіді, не можуть бути отримані досвідченим шляхом. Ідея історії з тієї самої низки. Її не можна підтвердити фактичними даними та емпіричними свідченнями (хоча б тому, що історія не закінчилася). Як ідея, вона перебуває у віданні не

теоретичного свідомості з його здатністю до чуттєвого синтезу у вигляді категорій, а цілком особливої здібності розуму — «здатності судження» виходячи з передбачуваної мети. Всі ідеї, згідно з Кантом, мають характер апріорних (трансцендентальних) істин розуму, які не виводяться ні з чуттєвого пізнання, ні з теоретичного мислення [14, с. 85].

Такою є і «ідея загальної історії» Канта «у всесвітньо-цивільному плані». Вона – не теоретично формульований закон історії, а її мета, яку розум передбачає як мету всієї природи щодо людини. На чому ґрунтується таке припущення? На природі розуму з його здатністю судити про все на світі не тільки теоретично, а й телеологічно, тобто на підставі мети, але тієї, яка диктується розумом.

Адже самі цілі можуть задаватися людині та її чуттєвій, тілесній природі, її бажанням та потребам. У цьому випадку, вона керується у своїх справах та вчинках інтересами, які у різних людей різні. Переслідуючи свої інтереси, індивіди приходять у зіткнення один з одним. Щоб уникнути стану конфронтації та ворожнечі, людина, як вважав Кант, повинна прийняти як свою кінцеву мету ту, яка вкорінена в її не чуттєвій, а надчуттєвій (трансцендентальній) природі, вільній від будь-якої чуттєвої зацікавленості. Таку мету Кант називає розумною, і вона полягає у виконанні людиною свого морального обов'язку, так як він сформульований категоричним імперативом.

Ціле вказівна здатність розуму дає людям «нитку, яка вказує шлях» в їхньому історичному русі від сьогодення, яке Кант називав «цивілізацією», до майбутнього, що розуміється як «досягнення морального стану». Якщо досі люди діяли під впливом своїх чуттєвих спонукань та пристрастей, свого бажання щастя для себе та своїх близьких, що не вимагало участі їхнього розуму, то тепер заради збереження та виживання людського роду вони повинні нарешті довіритися розуму, зробити його поводитирем на своєму історичному шляху. Після Канта, філософи будуть по-різному формулювати кінцеву мету історії, але ніколи при її формулюванні не виходитимуть з тих підстав, на яких будується досвідчена наука.

Але чому людині взагалі властиво замислюватись про майбутнє? Адже нічого такого немає у тварин. Очевидно, майбутнє стає для людини предметом особливого інтересу тією мірою, якою вона усвідомлює себе не просто тим, хто живе в історії, але творить її своєю діяльністю, тобто є історичним суб'єктом. До того здатністю до діяльності люди наділяли або богів, або героїв. Як би там не було, історія, створювана самою людиною, постає для неї як розвиток, що не тотожно змінам, що спостерігаються нею в природному світі. Класичний філософський історизм і є вчення розвитку.

Розвиток не можна трактувати на кшталт натуралістично зрозумілого еволюціонізму. Джерелом розвитку є не об'єктивні закони природи, а діяльність людей, які мають свідомість і волю. Будь-який вид буття знаходить здатність до розвитку лише у процесі свого діяльнісного творення. Навіть у нашій мові слова «розвинути» та «зробити» мають схожий зміст та значення. Розвиток є творіння, творення світу, здатністю якого ми наділяємо або Бога (ідея «священної історії»), або людину (ідея «людської історії»). У будь-якому випадку, діяльність, розтягнута в часі, служить загальною матрицею для того, що філософи називають історією: минуле тут – це предмет діяльності, майбутнє – її мислимий, ідеальний результат, присутній у сьогоденні у вигляді мети чи задуму, сьогодення – сам процес діяльності, під час якого минуле перетворюється на майбутнє. Історія як діяльність якогось суб'єкта і передбачає наявність мети, що надає всьому процесу єдності та цілісності.

К. Ясперса говорив: «У спробі досягнути єдності історії, тобто мислити загальну історію як цілісність, відбивається прагнення історичного знання знайти свій останній сенс. Тому щодо історії у філософському аспекті завжди ставилося питання єдності, з якого людство становить одне ціле» [41, с. 202]. Усіх створених класиками філософських концепції історії є надзвичайно багато. Важливим є те, що кожна з них народжувалась з певного бачення майбутнього, намагаючись знайти у ньому пояснення історії у її цілісності та єдності.

На питання, як можна мислити майбутнє в контексті минулого та сьогодення, якраз і відповідає філософія історії. Сама присутність філософії історії у складі історичного пізнання означає, що історія не закінчилася, не пішла цілком у минуле. Повне витіснення філософії історії з історичного пізнання є поганим знаком для історії. Воно свідчить про кінець як філософії історії, так і самої історії. Але саме наявність взагалі якогось майбутнього, відмінного від минулого та сьогодення, і буде поставлена під сумнів у посткласичній філософії. На запереченні такого майбутнього, власне, і тримається вся ідея кінця історії. Все наступне – лише розтягнуте в часі справжнє, чи то бюрократизована система влади, що виникла в модерні, чи неоліберальне суспільство загального благоденства [31].

Неможливість взагалі будь-якого передбачення майбутнього для Карла Поппера стала доказом «злиднів історизму», який претендує на таке передбачення. Будь-яка спроба судити про майбутнє було оголошена ним хибним пророцтвом, яке не має нічого спільного з наукою. У людській історії немає нічого, що було б доказом наявності в ній якогось початкового плану, початкової мети, взагалі якихось загальних законів розвитку. Будь-яке суспільство – це відкрита система, де можливо все. Єдине, на що здатна наука – це спростування (фальсифікація) будь-якої з таких передбачуваних можливостей. З такою аргументацією Поппер і спробував дати бій «історизистам» – «ворогам відкритого суспільства» – Платона, Гегеля і Маркса [2, с. 69].

Справами та вчинками людей, на думку Поппера, керує не необхідність, а вільний вибір ними своїх цілей та намірів, які вони реалізують у конкурентній боротьбі один з одним. Ніщо не може бути гарантією успіху або поразки одного з них. Справжньою субстанцією історії є свобода, яка завжди є «їздою в незнане». Результат свободи подібний до результату будь-якої творчості: його не можна передбачити, уявити у вигляді скільки-небудь раціонально оформленого проекту. Відповідно, будь-який історизизм з його

вірою в теоретично передбачуване майбутнє має бути повністю виключений зі складу наукового знання [50, с. 239].

К. Поппер правий, звичайно, у своєму бажанні гранично розвести філософію історії та історичну науку, але чи правий він у спробі довести непотрібність і безплідність будь-якого бачення майбутнього?

Історія, як уже говорилося, – не просто час у його плинності та рухливості, але постійне зусилля людини послабити, обмежити її владу над нею, аж до повного звільнення. Назвемо цю свободу від «полону часу» вічністю. Свобода не звільняє людину від часу, але дозволяє їй, залишаючись у ній, прорватися у вічність. Реальне життя людини протікає у часі, тоді як із вічністю він стикається в особливому просторі, що називається культурою.

Сама здатність встановлювати за допомогою культури зв'язок з вічністю і уможливорює людську історію, а мінливі способи встановлення цього зв'язку поділяють історію на минуле, сучасне і майбутнє (іншими словами, на домодерн, модерн і постмодерн). Саме наявність зв'язку між часом і вічністю, тобто те, що Ясперс назвав «осьовим часом історії», є філософською основою для встановлення сенсу та мети історичного процесу [41, с. 213].

У домодерні минуле диктує свої закони сьогодення, постає як найвища та абсолютна точка для всього наступного. Все добре позаду, будь-який рух у часі є регрес і занепад. Час уподібнюється тут до природного часу з його нескінченним повтором і постійною зміною тих самих життєвих циклів. «Немає нічого нового під Місяцем», «все знову повториться спочатку» – от і вся мудрість життя в такому часі. У соціальному плані цей час існування про традиційні товариства зі своїми пануванням традиції з усіма проявами життя. Боязнь змін, страх перед майбутнім – панівне почуття у таких суспільствах. Надію вселяє лише старе, все нове загрожує неминучою бідною і загибеллю.

У міфологічному часі вічність, символізована тотемом чи племінним божеством, розуміється як щось таке, що лежить поза життям простих смертних, з чим вони ніколи не стикаються. Навіть час власного життя їм не належить – він цілком під владою богів, добрих чи злих духів. Вони й

помирають не через свою смерть, а з волі богів («Бог дав, Бог і взяв»). Єдина можливість уникнути смерті – це умилостивити богів, вступити з ними в союз, що досягається за допомогою різноманітних обрядових і ритуальних дій. У поданні стародавніх лише наявність богів, які не знають смерті, відрізняє людину від тварини. В епоху панування міфу люди тільки себе наділяють властивістю смертності: боги безсмертні, оскільки живуть у часі, що нескінченно триває, тварини, живучи життям виду, не знають про власну смерть. Свідомість своєї смертності, кінцівки – ось ціна, яку люди платять за право виходити – хоч би тільки в уяві – за межі часу. Без вічності час втратив би для людини будь-який сенс і значення.

У стародавніх релігіях Сходу та грецької космогонії час постає у вигляді неминучої та невідвортної долі, перед владою якої не можуть встояти ні речі, ні люди. Він несе із собою не тільки зникнення і забуття, а й постійне відтворення, повторні однієї і ті ж самі. Оскільки назад шляху немає (не можна повернути «втрачений час»), індивіду, який звільнився від влади міфу, залишається в плані особистого порятунку один вихід – на небо, потойбічне (трансцендентне) царство вічного життя. Вертикаль, яка веде до неба, – єдина можливість прорватися у вічність. Час втрачає силу або «на тому світі», в потойбіччі, або в царстві вічних істин і субстанцій. Те й інше відкривається людині у вигляді або релігійного одкровення, або метафізичного споглядання. Всі світові релігії у цьому сенсі є своєрідною самокритикою суспільства, що базується на владі традиції, не здатного до жодних соціальних змін та трансформацій.

Відкриття «трансцендентного» світу Ясперс і назвав «осьовим часом» історії. Долучаючись до нього, народи вперше входять у історію, стають історичними народами. Першими були китайці, індійці, іранці, іудеї та греки. Східних мудреців, іудейських пророків і грецьких філософів об'єднує те, що вони майже одночасно (між 800 і 200 рр. до н. е.) відкрили для себе трансцендентний світ, побачили в ньому єдиний порятунок людини від страху кінця та тлінності його земного буття. Те, що в міфі було долею богів, а саме

вічність і безсмертя, стало доступним і людині, нехай ціною її особливих зусиль та медитацій. Вийшовши з-під тіні міфу в царство логосу чи трансцендентного Бога, людина вперше усвідомила себе «справжньою людиною», що володіє духовним багатством, що поєднує життя смертне з цінностями, непідвладними руйнівному впливу часу» [17, с. 120].

З цього, згідно із Ясперсом, і починається історія (попередній час він називає доісторичним), сенс якої в постійному перетворенні, одухотворенні світу з метою «опанувати перебіг подій, відновити необхідні умови або створити нові. Історія в її цілісності мислиться як послідовна зміна різних образів світу: або у бік постійного погіршення, або як кругообіг, або підйом» [41, с. 104].

У домодерні вічність ніби підноситься над усім тимчасовим, забезпечуючи перевагу метафізичного над історичним, субстанціального над темпоральним.

У модерні влада традиції змінюється владою розуму. Модерн є раціоналізація всіх форм життєвої поведінки людини. Він починається з моменту, коли людина знаходить здатність мислити і діяти самостійно, відповідно до свого, а не чужого розуму (розуму богів чи предків). Розум не замінює собою традицію, але робить її предметом критичної рефлексії. Все, що не витримує перевірки розумом, відкидається як забобон і забобон.

Відмінною рисою модерну є перемога часу над вічністю. Час, який, за словами Франкліна, є гроші, став часом народження нового – історичного – погляду на світ, у якому немає нічого вічного та абсолютного. «Епоха модерну», за словами Мішеля Фуко, і є «століття Історії». Тут час остаточно витісняє з теоретичної свідомості будь-яке відсилання до вічних сутностей та субстанцій у їхньому релігійному чи метафізичному тлумаченні. Все трансцендентне втрачає свою силу [25, с. 81].

З переходом до модерну порятунок шукають не на небі, а на землі. Вертикаль, яка веде на небо, ніби перекидається вперед, перетворюється на горизонталь, що сполучає сьогодні з майбутнім. На зміну сподіванням

небесного царства приходять соціальна утопія з її спрямованістю не в потойбічний, а майбутній світ – світ «світлого майбутнього». Вічність ніби переміщається з неба на землю, але вже не в минуле (як у міфі), а в майбутнє, в якому немає ні часу, ні простору та місця, якому лише у свідомості. Це і є утопія.

Як говорив Фуко: «Кінцевість у всій своїй істині дається в часі – і ось часу настає кінець. Позбутися утопії, можна ціною «смерті людини» як пізнавальної «епістеми», що означає перехід до нової – не антропологічної, а лінгвістичної – «епістеми» з її уявленням про мову як формально структуровану систему [25, с. 85].

Виникає зовсім нова дискурсивна практика, в якій людина зникає, випаровується в безособових мовних конструкціях, а сама історія перетворюється лише на «археологію знання». Щоправда, сам Фуко називає таке припущення не відповіддю, а лише питанням, але, у будь-якому разі, для нього безсумнівним є те, що людина є «винаходом недавнім», продуктом однієї з можливих «диспозицій знання» і тому її кінець неминучий. Згодом Фуко спробував уявити історію, в якій «людина померла», як історію влади, яка змінює у часі лише свої образи та способи пред'явлення. Висновок цілком логічний: час, що втратив зв'язок із вічністю, перестає бути часом життя як суб'єкта.

У модерні час летить уперед, ні на чому не затримуючись, нічому не надаючи абсолютного значення. Час, позбавлений зв'язку з вічністю, є безособовим часом соціальних змін з різним ступенем тривалості. У сучасних соціологічних теоріях суспільний час обчислюється в тих же одиницях, що і природний час, але тільки стосовно соціальних явищ і процесів. Відповідно, він трактується як час трансформації соціальних інститутів та структур, тобто як час життя речей, але не людей. Час ж людського життя зводиться, як і в язичництві, до часу біологічного життя, що ототожнюється з життям тіла, а не духу.

Не все, що існує в часі, є, звісно, історією. Час, з яким мають справу астрономи, фізики, біологи – не історичний. Так згідно з Мартіном Хайдегером: «Історія є способом буття не будь-якого суцього, а такого, що полягає в переживанні власної тимчасовості, кінцівки і намагається впоратися з цим переживанням за допомогою виходу (екзистування) за свої межі назад чи вперед, тобто в минуле чи майбутнє» [37, с. 215].

Історія в модерні начебто вже відкрита, але ще не є людською історією у власному значенні цього слова. Її можна трактувати як історію цивілізації – держави, капіталу, науки, техніки, чого завгодно, але тільки не як історію самих людей. Людина тут цілком при владі часу, зв'язок якого з вічністю (у формі міфу, релігії чи метафізики) повністю дискредитований, поставлений під сумнів, втратив культурне значення.

Основним часом життя більшості людей у суспільстві модерну є робочий час, що вимірюється звичайним годинником. Це час, яким вони не розпоряджаються на власний розсуд, отже, час необхідної, вимушеної праці заради заробітку та фізичного виживання. Праця у робочий час за всією своєю спеціалізації мало пов'язана з індивідуальністю зайнятої у ній людини, продиктована й не так її особистими запитами і бажаннями, скільки інтересами і цілями тієї корпорації, де вона працює. Для більшості сучасних людей такий стан справ видається природним і навіть цілком нормальним, але саме в цій ситуації постає питання про сенс їхнього існування в історії, як і про сенс самої історії. Робочий час перериває зв'язок людей з історією. З останньою вони стикаються в кращому разі не в своїй основній діяльності, а відвідуючи музеї, при читанні історичних романів або перегляді історичних кінокартин і телепередач. Історія стає для них більш предметом цікавості чи чистого видовища, погляду з боку, а ніж місцем протікання їх власного життя.

Історія – не просто наслідок усвідомлення людиною закінчення свого буття, але результат її зусилля якимось чином розтягнути, затримати, навіть зупинити час, знайти йому альтернативу в чомусь позачасовому, вічному. В якомусь сенсі історія це історія боротьби людини з часом, її прагнення

вирватися з «полону часу», прорватися туди, де вже не владний час. Змінні способи та форми взаємовідносини людини, що живе в часі, з позачасовим і вічним поділяють історію на минуле, сьогоднішнє та майбутнє.

Проблеми розвитку історії, спрямованості історичного процесу з повним правом можна зарахувати до наскрізних в історії філософії. Практично кожен великий філософ будь-якої епохи так чи інакше торкався цих тем у своїй творчості. Постійна актуальність проблематики «мети та призначення історії» безпосередньо впливає з самої природи порушеної теми. На кожному етапі розвитку людства мислителі незмінно знаходять нові відповіді на питання про напрям і мету історії, що дає підстави віднести такі проблеми філософії історії до нерозв'язних. Невипадково, що такий французький соціолог, як Р. Пінто взагалі вважав подібні філософські питання «хибними проблемами», тобто такими, на які неможливо відповісти [48, с. 96].

Необхідно відзначити аксіологічний аспект проблеми сенсу історії, особливо коли йдеться про так званій «кінець історії». Так само, як фізична смерть індивідуума є найважливішим ціннісним орієнтиром і сенсотворчим моментом життя окремої людини, так само поняття «кінця історії» для всього людства надає певного сенсу і значення історичному процесу.

А. Шопенгауер, який найбільшою антицінністю вважав ситуацію застою, стагнації в будь-якій формі світобудови, чудово сказав про те, що було б, якби люди були безсмертні: «Оціпеніла незмінність і фатальна обмеженість будь-якої індивідуальності як такої у разі її нескінченного існування, напевно, своєю монотонністю породила б зрештою таке перенасичення нею, що люди охоче погодилися б перетворитися на ніщо, аби лише позбутися її» [53, с. 196].

Якщо екстраполювати думку А. Шопенгауера на історичний процес, який, по суті, є сумою індивідуальних життів окремих людей, можна сказати, що відсутність «кінця історії» зробила б безглуздою саму історію людства. Якщо в будь-якого процесу та явища (чи фізичного, чи соціального) є якийсь початок, якась «точка відліку», то неминучий і кінець цього процесу чи явища.

Інакше необхідно визнати, що історія є щось застиглим і таким, що не розвивається [53, с. 205].

При цьому доцільно зазначити, що в філософській традиції, що склалася, торкаючись теми «кінця історії», прийнято говорити саме про повне завершення цього процесу. У цьому суттєва відмінність теорій, що розглядають «життєвий цикл» суспільства, від релігійних та філософських концепцій, предметом розгляду яких є життя та смерть людини. Жодного «загробного» життя та містичного воскресіння для суспільства тут, як правило, не передбачено. Традиція ця досить глибока, і можна зустріти подібні погляди в працях Орігена. Платона, Т. Гоббса, Г. Гегеля, К. Маркса. О. Конта, Ф. Ніцше. О. Шпенглера. С. Франка, К. Ясперса, П. О. Лоського, Ф. Фукуями та багатьох інших.

Витоки розуміння історії як процесу, що колись зародиться, потім проходить стадію розвитку, а потім неминуче завершиться, закладені у самій людині, в антропоморфності її свідомості. Екзистенціалісти (М. Хайдегер, Ж.-П. Сартр, Е. Гусерль, Х. Ортега-і-Гасет) вперше найбільш точно позначили проблему, в якій людина є закинутаю в міф. Відповідно до точки зору Х. Ортега-і-Гасета: «Навколишній міф ірраціональний, і людині страшно і незатишно в ньому. Людське життя саме через свою невідчужуваність, по суті, є самотність, початкова самотність» [46, с. 21].

Таким чином, поняття «кінець історії» виступає як пояснення всіх соціальних та історичних процесів. Безперечно, наявність самого цього поняття є для людини визначальним у питаннях моральності та детермінує її вчинки.

## **2.2. Характеристика поняття «кінець історії» як важливого елемента філософського світогляду**

Самою першою усвідомленою спробою розглянути розвиток історії та проблему її кінця була система міфологічних поглядів і уявлень, за допомогою якої стародавні люди намагалися пояснювати навколишній світ і передавати

свої знання нащадкам. «Міф – не ідеальне поняття та не ідея і не поняття. Це є саме життя» [52, с. 102].

Міфи, які так чи інакше торкаються проблеми «кінця історії», є відображене в образах розуміння кінцівки існування у всій пишноті, жаху та неминучості. Архетиповість, міфологічність та есхатологізм ідеї «кінця історії» є тими підставами, які дозволяють стійко передавати наступним поколінням людей розуміння цілісності та сенсу історії.

Есхатологічні міфи вийшли з космогонічних міфів і являють собою оповідання-пророцтва про кінець світу. Концепт «кінець історії» чи його мотиви були у міфологічному свідомості древніх, потім вони «перейшли» у релігійне світогляд, а згодом – й у філософське.

Есхатологічні уявлення надзвичайно сильні в юдаїзмі. І християнська релігія, як пряма наступниця іудаїзму, увібрала та розвинула ці уявлення. Згідно з християнством, існуючий світ неминуче рухається до настання останніх днів. Можна сміливо сказати, що есхатологічна спрямованість становить сутнісну характеристику християнської релігії.

Найяскравішим прикладом есхатологічних засад християнства є Одкровення Іоанна Богослова – «Апокаліпсис». У своєму посланні Іван передбачає у майбутньому великі лиха, які можуть звалитися на людей наприкінці часів [6, с. 136].

Намагаючись зрозуміти розвиток історії, люди «переносили» на цей процес свої знання в інших сферах життєдіяльності. Вони спостерігали зміну пір року, фіксували кінцівку всіх природних процесів, усвідомлювали кінцівку свого життя. Звідси виникає уявлення про те, що не існує нічого вічного, всі навколишні предмети, явища та процеси мають початок і кінець. Таким чином, і історія людства не може тривати нескінченно. На появу есхатологічних мотивів спроби пояснити розвиток історичного процесу вплинули і соціальні чинники. Люди усвідомлювали, що жодна спільнота не є вічною. За певних несприятливих умов (хвороби, війни, природні катастрофи) можуть припинити своє існування як окремі люди, а й цілі сім'ї, племена і навіть нації.

Недарма через багато поколінь люди проносяться перекази про зниклу Атлантиду і цілу націю, що її населяла, переказ про Всесвітній потоп, який знищив майже все людство.

Слід зазначити, що вже в античній філософії у спробах зрозуміти розвиток та спрямованість світу взагалі та людської історії, зокрема, присутні есхатологічні мотиви. Стародавні греки намагалися створити та осмислити історичну картину світу, вони принесли до неї ідею «циклічності». Але навіть за наявності такої ідеї вони зовсім не вважали, що людський світ та історія існуватимуть вічно. Античні мислителі вважали вічним Космос, але вважали, що «світ людей» періодично зникає і виникає знову. Стародавні греки вже намагалися створити повну історичну картину як послідовність історичних подій; намагалися простежити логіку розвитку історії, виявити її спрямованість та зрозуміти зміст.

У філософії св. Августина явно присутні есхатологічні мотиви, які створені саме цим мислителем. «Есхатологія має єврейське походження і проникла в християнство в основному через апокаліпсис... Єврейський зразок історії, минулої та майбутньої, характеризується рисами, що дозволяють йому за всіх часів знаходити могутній відгук у серцях пригноблених та нещасних. Св.Августин пристосував цей вірець до християнства» [52, с. 201].

Середньовічний мислитель не раз підкреслює, що світ зовсім не є вічним, а в нього є початок та закінчення. Вважати світ вічним зовсім неправильно, оскільки одна ця думка заперечує факт божественного творіння.

Екзистенціалісти вперше найточніше окреслили проблему «занедбаності» людини у світ. Згідно з їхніми уявленнями, навколишній світ ірраціональний і людині страшно і незатишно в ньому. І для «затишнішого» існування в навколишньому ірраціональному світі людина змушена мимоволі переносити риси своєї раціональної свідомості на всі світові процеси. На подібних онтологічних засадах засновані релігія, мистецтво та філософія.

Проблема спрямованості історичного процесу, як одна з центральних у філософії історії, не стала винятком. Люди переносять пошуки сенсу історії зі свого індивідуального життя на загальну історію.

В екзистенційній філософії такі поняття, як «тривога», «занедбаність» виступають як онтологічні засади людського буття, які незмінно призводять до думки про «кінець історії».

Все більш зростаюча соціальна мінливість, підтверджує кінець і перехідний характер різних явищ і ще більше актуалізує есхатологічність сприйняття історичного процесу. Ясперс К. писав: «Вже Гегель бачив занепад європейського світу... Своєї кульмінації свідомість кризи досягла у К'єркегора та Ніцше» [41, с. 203]. Причому нерідко, на відміну від гесіодівської однолінійно спрямованої деградації людської історії, еволюція суспільства, яку розуміють навіть у термінах прогресу, призводить до есхатологічного її розуміння. «І Гегель, і Маркс вірили, що еволюція людських суспільств не є нескінченною; вона зупиниться, коли людство досягне тієї форми суспільного устрою, яка задовольнить його найглибші та фундаментальні сподівання. Таким чином, обидва ці мислителі постулювали «кінець історії»: для Гегеля це була ліберальна держава, для Маркса – комуністичне суспільство» [59, с. 45].

Апокаліптичні уявлення про історичний процес ще більше посилили світові війни. «Кінець історії» став уже не просто якоюсь абстрактною метафізичною проблемою, а реально увійшов у свідомість і життя цілих поколінь людей.

«Після першої світової війни йшлося вже не лише про захід сонця Європи, а й про захід всіх культур. З'явилося відчуття кінця людського існування взагалі, перетворення, що охоплює всі народи і всіх людей, без винятку, яке веде чи до знищення, чи до народження нового. Це ще був кінець, але знання у тому, що кінець можливий, стало загальним» [31, с. 144].

У сучасній філософії проблема «кінця історії» також знайшла своє відображення. Так, кілька років тому вийшла книга американського філософа

Ф.Фукуями, яка вже у своїй назві несе есхатологічні мотиви: «Наше постлюдське майбутнє». У ній мислитель стверджує наступне: «Сучасному світу загрожують навіть не війни, а щось зовсім інше – розвиток біотехнологій. Тому, сьогодні справжньою небезпекою є те, що за допомогою біотехнологій можна змінити саму суть природи людини. І це може призвести до «постлюдської» фази історії» [31, с. 147]. Саме стійка людська природа є джерелом спадкоємності людського вигляду, тобто суттю історії всього людства. Є небезпека у тому, що, змінивши біологічну природу людини, ми змінимо взагалі хід історичного процесу, і йдеться не просто про якусь нову стадію «постіндустріального суспільства», а про якусь «нелюдську історію».

### **Висновки до другого розділу**

Встановлено, що поняття «кінець історії» виступає як пояснення всіх соціальних та історичних процесів. Безперечно, наявність самого цього поняття є для людини визначальним у питаннях моральності та детермінує її вчинки.

Проблема «кінця історії», яка була піднята філософом Ф. Фукуямою, завжди матиме досить актуальний зміст. «Кінець історії» в понятті філософа це певний вираз кінця деякої фази у її розвитку, переддень її певного зовсім іншого ступеня чи більш, конкретніше, – це кінець однієї форми історії цивілізації та перехід до зовсім іншої.

## **РОЗДІЛ 3**

### **АНАЛІЗ СПЕЦИФІКИ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ Ф. ФУКУЯМИ НА ПОНЯТТЯ «КІНЕЦЬ ІСТОРІЇ»**

**3.1. Концепція «кінця історії» та її переосмислення: еволюція поглядів Ф. Фукуями**

Основним поняттям, що характеризує тенденції світового розвитку на рубежах XX-XXI століть, став процес глобалізації.

Відбулося різке розширення та ускладнення взаємозв'язків між людьми, величезними транснаціональними компаніями, неурядовими організаціями та державами, що проявлялося у системному процесі, що охоплює всі сфери життя людського суспільства. В результаті, світ опинився в наш час більш взаємопов'язаним і взаємозалежним від усіх його суб'єктів, ніж це було колись раніше [26, с. 144].

Досить часто даний процес трактується виключно у контексті економічної інтеграції, що, безумовно, є оманю. Феномен глобалізації охоплює майже всі сфери існування людства, включаючи політику, ідеологію, культуру. У зв'язку з цим з усією очевидністю постає питання необхідності теоретичного осмислення як процесу глобалізації, так і всього історичного процесу.

Одна з найцікавіших інтерпретацій була запропонована відомим американським мислителем японського походження Френсісом Фукуямою у праці «Кінець історії?», вперше опублікованій у період розпаду СРСР.

Ф. Фукуяма пов'язав процес глобалізації з ідеєю «кінця історії», яку він розумів як закономірне припинення еволюції ідеологічних систем у ситуації, коли в усьому світі пошириться ліберальна демократія західного зразка [29, с. 54]. Свої припущення він доводив тим, що людина, за своєю суттю, вимагає свободи, визнання, поваги, що, на думку Ф. Фукуяма, знаходить найкраще втілення у межах ліберально-демократичного ладу. Справді, з цим погоджується багато дослідників, які вважають, що на певному етапі ідеї лібералізму мали серйозний прогресивний вплив на історію людства.

Починаючи з XVIII століття, представники того напрямку суспільної думки, яке отримало найменування лібералізму, відіграли величезну роль у розробці ідей, ідеалів та принципів демократії (Дж. Локк, А. Сміт, Т. Джефферсон та ін.). Щодо політики, йдеться про ідею вільних виборів усіх основних інститутів влади, про створення системи «стримувань і противаг» у

взаєминах цих інститутів та поділ влади. Йдеться про ідеал правової держави. Йдеться про принцип рівності всіх громадян перед законом, про визнання права кожної людини користуватися основними свободами (совісті, слова, зборів, створення асоціацій та партій), а також про принцип толерантності до іншого мислення та захисту прав меншості.

Довгий час матеріалістична методологія в соціальних науках мала характер догми, що підкріплюється новими підходами до вивчення поведінки людини. Біхевіоризм у психології у ХХ столітті відкрито проголосив, що свідомість людини є якоюсь «ідеалістичною фікцією», і насправді дії індивіда визначаються найпростішою схемою «стимул – реакція», де матеріалістичні мотиви грають одну з визначальних ролей [54, с. 144].

У цьому сенсі Ф. Фукуяма – певного роду «ретроград», який на противагу сучасним тенденціям будує свій аналіз на основі поглядів класиків соціології та філософії. Він звертається до фундаментальної роботи М. Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму», в якій відзначається помилковість тези, що говорить, проте що якщо «людина – істота, яка прагне максимального прибутку, то підвищення оплати праці веде до підвищення продуктивності праці» [57, с. 202].

Навпаки, емпіричні дослідження традиційних селянських громад переконливо доводять, що така теоретична установка не діє, і люди роблять вибір на користь дозвілля, розуміючи, що можуть прожити на ту суму грошей, за якої можна витратити менше [30, с. 137-138].

Одночасно Ф. Фукуяма наголошує, що, знайомлячись із роботами іншого німецького філософа – Г.В. Гегеля, усвідомлюєш, що суперечності, які є рушійними силами історії, існують, перш за все, у сфері людської свідомості, тобто на рівні широких об'єднуючих ідей, які найкраще називати ідеологією. В її основу входять такі невід'ємні аспекти нашого суспільства, як релігія, культура та моральні цінності. Але основним визначальним чинником є поняття свободи [31, с. 202]. Справді, Г.В. Гегель був переконаний, що

«всесвітня історія є прогресом у свідомості свободи, прогрес, який ми повинні пізнати у його необхідності» [36, с. 86].

Американський мислитель, продовжуючи міркування Г.В. Гегеля зазначає, що саме концепція свободи лежить в основі політичного лібералізму. При цьому останній поширюється світом не миттєво, а йде слідом за економічним лібералізмом, що включає, як невід'ємну частину, глобальну культуру споживання. «Селянські ринки та кольорові телевізори, магазини одягу та кооперативні ресторани, Бетховен, перекладений на японський лад у токійських лавках, рок-музика, яку з рівним задоволенням слухають і в Празі, і в Янгоні, і в Тегерані» – всі ці риси суспільства споживання, як наголошує Ф. Фукуяма, не знають меж [31, с. 134]. На його думку, універсалізація західної ліберальної демократії призведе її спочатку до перемоги у сфері економіки, а потім і у сфері ідей та свідомості.

Концепція «кінця історії» викликала широку відгук у науковому співтоваристві, хоча й зазнала ґрунтовної критики.

Французький вчений П. Асснер загалом позитивно сприймав докази Ф. Фукуями, одночасно попереджав, що ситуація, коли ідеологічні виклики Заходу з боку комуністичного блоку чи держав третього світу зазнали краху, містить у собі небезпечну суперечність. Жителі з неблагополучних країн, які зневірилися досягти благоденства на батьківщині, неминуче спробують досягти успіху на Заході, який, у свою чергу, виявиться нездатним як інтегрувати мільйони потенційних іммігрантів, так і створити гідні умови для життя знедолених у їхніх рідних державах [21, с. 23].

Не менш цікаві й міркування іншого дослідника, Б. Уолтера, який зазначав, що епоха кінця історії, що ознаменувалася закінченням протистояння комунізму та капіталізму, насправді лише переформатувала ідеологічні виклики. Саме дискредитація комуністичної ідеології спричинила вихід на перший план політики мультикультуралізму та етнічних проблем. Як зазначає Б. Уолтер: «катастрофічна ситуація з афро-американською бідністю в США викликана не природними «гріхами» капіталізму – класовою

боротьбою та пригніченням, а вона викликана чимось іншим – спадщиною рабства і расизму. Період «постісторії» справді означає зникнення загрози ліберальної демократії, але це зовсім не означає зникнення загрози США як єдиній та цілісній державі [56, с. 6-7].

Але найвідомішим опонентом теорії «кінця історії» Ф. Фукуяма став американський соціолог і політолог С. Хантінгтон, який опублікував у 1993 р. роботу «Зіткнення цивілізацій». Він міркував так: «Епоха ХХ століття, що являла собою час глобальних ідеологічних протистоянь лібералізму і комунізму та заснованих на них суспільних системах, закінчилася з розпадом СРСР. Але це не означає, що система західних цінностей та громадських інститутів утвердиться у всьому світі» [39, с. 26]. С. Хантінгтон підкреслює, що сам собою факт того, що в Азії і на арабському Сході п'ють кока-колу, зовсім не означає, що в цих регіонах світу прийняли західні цінності.

Тим не менш Ф. Фукуяма брав активну участь у полеміці, і, не погоджуючись з критиками, активно відстоював свої позиції. Навіть теракти 11 вересня 2001 р., які кардинально трансформували всю світову політику і позначили сплеск рухів радикального ісламу, не змінили його погляду. Хоча ряд відомих експертів, включаючи авторитетного політолога Ф. Закарія, заявили, що знищення веж-близнюків символізує «кінець «кінця історії» [60, с. 105], однак Ф. Фукуяма, як і раніше, доводив, що західна ліберальна демократія продовжує свою тріумфальну ходу світом.

Американський мислитель не бачить небезпеки з боку інших ідеологій. В одному з інтерв'ю, яке було дано одразу після терактів у Нью-Йорку 11 вересня, Ф. Фукуяма заявив: «Ми залишаємося в стані «кінця історії», бо існує лише одна система, яка домінуватиме у світовій політиці, і це західна ліберальна демократія. Це не передбачає світ, вільний від конфліктів... Але протистояння, яке ми спостерігаємо, це не зіткнення кількох незалежних і рівновеликих культур, що борються одна з одною, подібно до провідних європейських держав ХІХ століття. Насправді, це зіткнення є серією розрізнених дій у відповідь з боку традиційних суспільств, чиє існування

перебуває під загрозою, що викликається процесами модернізації. Сила і пропорційність подібних дій у відповідь відображає серйозність загрози. Але час зараз на боці модернізації, і я бачу, що США достатньо волі і сили духу для того, щоб перемогти в цій боротьбі» [32, с. 116].

Єдиною конкурентоспроможною ідеологією Ф. Фукуяма вважає китайське конфуціанство, але й тут висловлює сподівання, що Китай та провідні азіатські держави вдасться вестернізувати. Необхідно зазначити, що багато сучасних дослідників згодні з цією думкою. Так вчений М. Леонард пише: «Постійно зростає кількість китайських учених, які вважають, що після того, як їхня країна насилу вибралася з хаосу культурної революції, примара маоїзму в ній змінилася культурою Сполучених Штатів Америки. Вони нарікають на те, що коли Ден Сяопін відчинив двері Китаю навколишньому світу, в них одразу вломилися США. У великому і малому модернізація, що проводилася в Китаї в 1980–1990-х рр., стала синонімом поняття «американізація» [43, с. 86]. Так, система кав'ярень «Старбакс» влаштувалася за стінами Забороненого міста, на пожвавлених вулицях та алеях засвітилися вивіски «Макдональдса» та «Кентуккі фрайд чікен», а діти стали все частіше вживати голлівудський жаргон, тощо.

З цього приводу Юй Кепін, вчений-політолог, зауважив: «Американська мрія постала як найвищий ідеал для молодого покоління, що виросло в період реформ... Багато китайських дослідників стурбовані тим, що, спокусившись економічними перевагами глобалізації, Китай ризикує стати «частиною» плоского світу», потрапивши під ковзанку американської ідеології, що супроводжує цей процес» [43, с. 12-13]).

Таким чином, Ф. Фукуяма підводить нас до думки про те, що основна небезпека ліберальної демократії загрожує не з боку інших ідеологій, що суперничають, а зсередини, з боку внутрішніх слабкостей, властивих сучасній ліберальній ідеології. Цій темі присвячена його книга «Кінець історії та остання людина» [31].

Аналізуючи міркування Ф. Фукуями, їх можна звести до однієї основної думки: якщо ми говоримо про «кінець історії», то необхідно порушити питання про основний суб'єкт історичного процесу – людину, а конкретніше, про останню людину часів «кінця історії».

Ф. Фукуяма повністю поділяє критичні погляди Ф. Ніцше. Адже «остання людина», що з'явилася наприкінці історії, знає, що нема чого ризикувати життям заради якоїсь великої мети, сприймаючи історію як ланцюг нескінченних і безглузких битв, де люди гинули, жертвуючи собою заради релігії, нації та держави. Ця сучасна освічена людина, навпаки, пишається своєю толерантністю, політкоректністю та відсутністю будь-якого фанатизму.

«Кінець історії», на думку американського мислителя, одночасно означатиме кінець війнам та кривавим революціям. Домовившись, люди не матимуть великих справ, за які можна воювати. Вони, як і раніше, займатимуться бізнесом та економічною діяльністю, але більше не ризикуватимуть собою в бою. І ось тут і виникає серйозна внутрішня суперечність, оскільки, згідно з Ф.Фукуямою, людське життя містить цікавий парадокс: воно вимагає несправедливості, щоб було проти чого боротися, тому що лише ця боротьба кличе людину до вищого стану [31, с. 460-466].

А якщо так, то ми, аналізуючи цю тезу, маємо право поставити запитання: а чи зможе ця «остання людина» витримати епоху «кінця історії»? Чи цей слабкий індивід, що нічого не бажає, відмовиться від ліберальної демократії, і на зміну їй прийде нова форма ідеології? Ознаки цього відчуваються найбільш уважною частиною західної творчої інтелігенції. Недарма широку популярність у Європі отримав роман французького автора М. Уельбека «Покора», що передбачає встановлення на батьківщині Марсельзи, не безсилої ліберальної еліти, а шаріатського правління [38, с. 102].

Американський письменник Ч. Паланік передбачає можливість іншого сценарію. У романі «Бійцівський клуб» він описує «нове втрачене покоління», яке, як кажуть його герої, «народилося в умовах відсутності Великої війни та

Великої депресії». Це покоління відкидає м'якотілі західне суспільство споживання, обираючи культ сили та жорстокості [47, с. 85].

Уважно читаючи Ф. Фукуяму, розумієш, що він, поділяючи подібні побоювання, звертає увагу на різниця таких понять, як «щастя» і «задоволення». Справді, демократичні революції у разі перемоги дають змогу створити стабільне суспільство з високим рівнем добробуту. Але люди чи будуть цим задоволені? Або виявиться, що задоволення людини, на відміну від щастя, дає не сама мета, а боротьба та праця на шляху до неї?

Американський мислитель риторично запитує: «Життя останньої людини – це життя фізичної безпеки та матеріального достатку»? Але, чи справді це «суть і мета» багатотисячолітньої історії людини на землі?.. Чи є небезпека, що на якомусь рівні ми будемо щасливі, але все ж таки не задоволені самі собою на іншому рівні, і тому будемо готові знову потягнути світ назад у історію з усіма її війнами, несправедливостями та революціями?» [31, с. 467-468].

Фактично в цих словах ми бачимо переоцінку відомої концепції Е. Фромма «втечі від свободи» в концепцію, яку, висловлюючись іншою мовою, можна позначити як «втечу від повсякденного щастя» [27, с. 185].

Тут не можна не згадати ідеї Г.В. Гегеля, яку він висловив у роботі «Філософія права». Як зазначав Г.В. Гегель: «не мир, але війна – двигун історичного прогресу, і вона зберігає здорову моральність народів. Подібно до того, як «рух вітрів не дає озеру загнивати, що з ним неодмінно трапилося б при тривалому безвітрі, так і війна оберігає народи від гниття, яке неодмінно стало б наслідком тривалого і тим більше вічного світу» [36, с. 360].

Втім, низка критиків Ф. Фукуями вважають його побоювання зайвими, оскільки поняття «прагнення» закладено в саму основу капіталістичної системи, яка є фундаментом лібералізму. Так, К. Холвег вважає, що ринковий лібералізм побудований на тому, що боротьба ніколи не скінчиться і повне задоволення людських бажань є неможливим. Він зазначає, що

капіталістичний світопорядок, який проповідує Ф. Фукуяма, заснований на наступних положеннях:

- постійне створення нових об'єктів бажань для споживачів;
- обіцянка задоволення всіх людських бажань (потреб) шляхом матеріальних благ;
- запобігання виконанню цих бажань шляхом створення такої ситуації, коли чим бажанішими є товари, тим важче їх отримати [34, с. 129].

Ринковий лібералізм, як стверджує К. Холвег, припускає, що кожна людина, незалежно від її поточного соціального стану, може досягти успіху в суспільстві. Таким чином, капіталістична система сама спонукає змагання, на відміну від феодалізму або закритих етнічних груп, які вважають, що людина повинна залишатися внутрішньо задоволеною своїм місцем у соціальній ієрархії [34, р. 134].

Інший американський дослідник Р. Мей, критикуючи положення автора «кінця історії», звертається до відомого австрійського психолога К. Лоренца, який розглядав агресію як іманентну форму людської поведінки. Р. Мей підкреслює, що війни у Боснії, Сомалі, Руанду, Судані, тощо свідчать, що епоха «кінця історії» так і не настала. Він пише: «Якщо людина дійсно має спонукальний агресивний початок, який настільки ж є частиною його еволюційного минулого, як і фізичні характеристики, було б дуже сумнівно і благодушно припускати, що є якась точка в історії, коли людина може стати чимось іншим, чим вона є за своєю природою. Досі історія дала мало підстав очікувати тріумфу розуму над такими ірраціональними мотивами, як агресія та прагнення до територіальних захоплень» [45, с. 193-196].

У результаті, в середовищі експертів дедалі виразніше почала звучати думка, що концепція «кінця історії» виявилася помилковою [55, с. 9].

Слід визнати, що Ф. Фукуяма прислухався до аргументів критиків. Думку про внутрішню небезпеку, яка загрожує ліберальній демократії, він розглядає у своєму творі «Наше постлюдське майбутнє». Тут йдеться вже не про «останню людину», а про феномен «постлюдини». У цій роботі Ф.

Фукуяма висунув тезу про те, що не сама сфера політики визначає характер глобалізації, звертаючи увагу на стрімке поширення інформаційних систем та виникнення біотехнологій. Він порушує такі питання, як «Які ж перспективи того, що біотехнологічна революція матиме політичні наслідки? Наскільки ймовірно, що одного прекрасного дня ми матимемо можливість свідомо змінювати природу людини?» [30, с. 33]. Відповідаючи на них, Ф. Фукуяма стверджує, що навіть «кінець історії», як процес припинення зміни ідеологій, у результаті настане, але одночасно він визнає, що не можна зупинити процес зміни технологій, а конкретніше, біотехнологій, і передбачати ті результати, до яких це може привести все людство.

Варто зазначити, що тут Ф. Фукуяма, хоча він сам про це і не пише, торкається дуже серйозного і важливого питання. Як відомо, людина – це істота біосоціальна. Традиційно ми аналізуємо світову політику, боротьбу ідеологій, говоримо про долю ліберальної демократії з погляду соціальності. Однак ми маємо право поставити запитання – як зміна біотехнологій вплине на поширення ліберальної ідеології у всьому світі, чи можна подолати «кінець історії» через технологічну революцію в біології? Ф. Фукуяма відповідає це питання ствердно. Він боїться того, що накопичення знань у сфері генетики та фізіології дозволить створити сегреговане суспільство, де правлячі класи цілеспрямовано змінюватимуть генотипи своїх нащадків, наділяючи їх великим розумом, силою та витривалістю, фактично створюючи «надлюдину» і формуючи нову касту еліти, що стоїть над звичайними смертними. Це, у свою чергу, означатиме вирок для ліберальної демократії і, відповідно, скасування «кінця історії» [30, с. 36].

Але остаточно прорахувати наслідки розвитку біотехнологій неможливо. Ф. Фукуяма вважає, що люди опиняться перед етичним вибором щодо таємниці генетичної інформації, правильного використання медичних препаратів, досліджень на ембріонах та клонування? У своїй книзі «Наше постлюдське майбутнє» він пише: «Багато хто вважає, що постлюдський світ виглядатиме зовсім як наш – вільний, рівний, процвітаючий, дбайливий,

співчутливий, – але тільки з кращою охороною здоров'я, більшою тривалістю життя і, можливо, вищим рівнем інтелекту .

Однак, постлюдський світ може виявитися куди більш ієрархічним і конкурентним, ніж наш сьогоднішній, а тому повним соціальних конфліктів... Це може виявитися світ, де середня людина заживатиметься далеко за другу сотню років, сидячи в візку в будинку для людей похилого віку і закликаючи смерть, що ніяк не йде. А може, це виявиться тиранія, описана О. Хакслі в «Дивному новому світі», де всі здорові та щасливі, але забули сенс слів «надія», «страх» чи «боротьба» [30, с. 86].

Дослідники по-різному оцінили внесок автора в філософію. Одні зазначають, що у спробі визначити поняття «людяність» для аналізу впливу біотехнологій на людську сутність, «Фукуяма говорить про зовсім різні речі: то про статистику, «видоспецифічні ознаки» та їх розподіл у популяції, то про людяність в аристотелівському значенні», то про метафізичні універсалії, що є «методологічно непослідовним» [10, с. 34].

Інші підкреслюють, що питання, що піднімає автор, є оновлюючими, «адже саме стійка людська природа є джерелом спадкоємності людського вигляду, тобто необхідною умовою історії людства» [8, с. 68].

На нашу думку, гарантію збереження людини Ф. Фукуяма бачить у почутті гідності, іманентно властивому особистості. Розглянувши це поняття в контексті світової інтелектуальної традиції – від Аристотеля до наших днів – Ф. Фукуяма дійшов висновку, що почуття гідності може стати дороговказом до формування таких політичних інститутів, які здатні запобігти переродженню людини.

Справді, питання, поставлені автором концепції «кінця історії», залишаються вкрай злободенними. В силу цього, не дивно, що страхи та побоювання Ф. Фукуями знайшли своє відображення у посмертному творі знаменитого британського фізика С. Хокінга під назвою: «Короткі відповіді на великі запитання».

С. Хокінг зазначає, що людство не задоволене існуючим у світі соціально-політичним порядком, який пов'язаний із іманентними сторонами біологічної природи людини, наприклад, агресією. В результаті, відомий вчений зауважує, що в людства «немає часу чекати, поки дарвінівська еволюція зробить нас розумнішими та добропоряднішими. Ми вступаємо в нову фазу, яку можна назвати штучною еволюцією, в ході якої зможемо змінювати і вдосконалювати наші ДНК». Спочатку ці зміни, на думку С. Хокінга, стосуватимуться виправлення генетичних дефектів – типу м'язової дистрофії, які контролюються окремими генами, тому їх легко ідентифікувати та виправити. Інші якості, зазначає британський фізик, наприклад, розумові здібності, визначаються набагато більшою кількістю генів, і знайти та виявити їх взаємозв'язки буде набагато важче. Проте він висловлює впевненість, що «протягом цього століття люди зрозуміють, як змінювати розумові здібності, і навіть такі інстинкти, як агресія» [35, с. 80-82].

С. Хокінг вважає, що, швидше за все, будуть ухвалені закони проти застосування генної інженерії на людині, які виявляться марними. З етичних та економічних міркувань генетичні дослідження спочатку будуть проводитися на рослинах та тваринах, але потім хтось обов'язково захоче проекспериментувати на людях. Як зазначає С. Хокінг: «Завжди знайдуться люди, які не зможуть встояти перед спокусою покращити людські характеристики, такі як, наприклад, обсяг пам'яті, опірність захворюванням та тривалість життя. Як тільки з'являться такі надлюди, одночасно виникнуть і серйозні проблеми політичної якості, пов'язані з неудосягнутими, звичайними людьми. Імовірно, вони або вимруть, або втратять своє значення. Замість них з'явиться раса самоконтрольованих істот, які вдосконалюють себе із зростаючою швидкістю» [ 35, с. 80-82].

При цьому С. Хокінг досить песимістично зауважує, що людство не має вибору, йому доведеться вдосконалити свої психічні та фізичні здібності, якщо люди хочуть, щоб біологічні системи (людська природа) випереджали електронні (комп'ютери та суперкомп'ютери) [35, с. 160-161].

### **3.2. Концепція «кінця історії» Ф. Фукуяма і її антропологічна сутність**

У своїх філософсько-історичних дослідженнях західні вчені, як правило, виходять із європо- та американоцентристських установок, відповідно до яких провідною тенденцією світового соціально-економічного та політичного розвитку оголошується ліберальна західна демократія, яка згодом нібито й перемаже у всьому світі.

У прагненні нав'язати цю думку іншому світу західні політики, соціологи і політтехнологи всіляко враховують ту обставину, що на рубежі ХХ-ХХІ ст. у житті людства відбулися важливі технологічні зміни, що перетворили соціальну реальність. До повсякденної життєдіяльності людей активно увійшли новітні інформаційні технології. І сьогодні, знання та інформація стають не менш суттєвими підставами сучасного суспільства, ніж праця та засоби виробництва. У цих нових умовах значно зростають можливості маніпулювання індивідуальною та суспільною свідомістю, тобто ідеями, образами, символами, що становлять основу знання та інформації.

Західні філософи докладають великих зусиль для того, щоб довести універсальний, загально цивілізаційний характер цінностей «західної ліберальної демократії», вважаючи, що формування цінностей соціального ринкового господарства, правової держави та демократії становлять провідну тенденцію світового соціально-історичного розвитку. З цієї точки зору ті національні культурні цінності, які не корелюють із цінностями «західної ліберальної демократії», становлять лише прикру перешкоду універсальному історичному розвитку.

Найбільш ґрунтовно зазначену думку висловив американський учений Ф.Фукуяма. У 1989 р. він очолював тоді відділ політичного планування держдепартаменту Сполучених Штатів Америки та опублікував статтю під

назвою «Кінець історії?», яка була швидко перекладена багатьма іноземними мовами 21, с. 102].

Прагнучи аргументовано відповісти своїм численним опонентам, максимально прояснити зміст і уточнити нюанси своєї концепції, Ф. Фукуяма в 1992 р. публікує монографічне дослідження на тему під дещо зміненою назвою «Кінець історії та остання людина» [31, с. 122].

Це дослідження, як і вихідна стаття, стало надзвичайно популярним, викликало нову хвилю коментарів. З цього часу ряд важливих ідей американського філософа увійшло до актуальних тем сучасної західної соціальної філософії, політології та футурології.

Оцінюючи концепції американського філософа необхідно, передусім, з'ясувати, який сенс він вкладає у зміст своєї тези «Кінець історії» і чим пояснити безсумнівну популярність зазначених творів.

Відповідаючи на ці запитання, слід зазначити, що зазначені роботи американського вченого виявилися дуже актуальними – кінець століття, а тим більше – тисячоліття, що традиційно є часом підбиття підсумків світової історії та визначення її перспектив. Причому, з багатьох підстав, сучасну епоху можна розглядати як епоху переломну. «Теза «кінця історії» має на увазі, що всі або деякі форми суспільного життя та індивідуального людського існування досягли своєї досконалої та неперевершеної форми. Хід подій може тепер полягати лише в тому, щоб наповнювати ці форми акцидентальним різноманіттям життя» [23, с. 72]. Тому, роздуми про те, «чи створені в ході попередньої історії такі ідеї, ідеали та принципи, які мають загальноцивілізаційну, універсальну та неминучу значимість», видаються суттєво важливими для філософії історії. Ф. Фукуяма ствердно відповідає це питання. Він позначає систему таких ідей, ідеалів та принципів термінами «західна ліберальна демократія» та «сучасний західний лібералізм» [11, с. 28].

Мисленнева фігура «кінця історії», а ще точніше, «кінця часів» з'являється у світовій культурі регулярно і в безлічі варіантів, відрізнити які один від одного можливо лише за умови точного з'ясування того змісту, який

щоразу вкладається в це поняття. Зокрема, на європейську та світову культуру величезний вплив справила релігійна есхатологія, тобто вчення про кінцеві долі світу, історії та людини, ґрунтовно розроблене в юдаїзмі та християнстві.

Вплив християнських есхатологічних ідей пронизує і європейську, і американську філософські традиції, і Ф. Фукуяма також його не уникнув. Однак, у викладі американського філософа ці ідеї зазнали помітної метаморфози. Можна погодитися з одним із критиків у тому, що «зображена Фукуямою картина є не що інше, як атеїстична есхатологія, вульгаризований християнський фіналізм» [59, с. 85].

У своїх філософських роздумах Ф. Фукуяма виходить із припущення, що оскільки історичний процес складається з результатів діяльності людей, то і вектор історії в кінцевому рахунку визначається якостями та властивостями людини. А тому в основі філософсько-історичного дискурсу необхідно перебувати теоретично впорядковане уявлення про людину. Таким чином, проблема людини оголошується однією із центральних проблем філософії історії. Тим часом, у розумінні людини, на думку Фукуями, «сучасна думка зайшла в глухий кут і не може дійти згоди про те, що становить суть людини та її специфічну гідність, а тому не може визначити права людини» [31, с. 100].

Прагнучи звільнитися від популярного у світовій соціології впливу матеріалістичних ідей К. Маркса, Ф. Фукуяма бореться за повернення до Гегеля та «його нематеріалістичним поглядом на історію, заснованому на боротьбі за визнання» [31, с. 14]. Американський філософ наполягає на тому, що слід звернутися до того аспекту історичного процесу, «в якому враховується людина загалом, а не лише її економічна іпостась» [31, с. 14]. «... Економічне трактування історії, - продовжує він думку, - неповне і незадовільне, оскільки людина перестала бути просто економічним тваринам» [31, з. 14].

Слід, проте, відзначити, що заклики Ф. Фукуями дослідити «людину загалом» знадобилися передусім для боротьби проти матеріалістичних ідей К.Маркса. Розвінчавши і відкинувши, як йому видається, «економічну

людину», він впадає в протилежну крайність: оголошує психологічні мотиви діяльності людини – бажання визнання – справжньою основою історії. Фукуяма наголошує: «...Історичний процес, лежить на двох колонах-близнюках – бажанні та раціональному визнанні» [14, с. 503].

Фукуяма іде ще далі шляхом психологізації історичного процесу, значно замінюючи вивчення глибинних соціальних процесів соціально-психологічними дослідженнями і звужуючи соціальні закономірності – до психологічних. «Боротьба за визнання, – стверджує він, – дає нам можливість зазирнути в міжнародну політику. Жага визнання, що колись приводила до кривавих поєдинків між бійцями, логічно веде до імперіалізму і створення світової імперії. Відносини пана та раба всередині однієї країни дзеркально повторюються на рівні держав, коли одна нація як ціле вимагає визнання та веде кривавий бій за верховенство» [31, с. 20].

Досить легковажно міркує Фукуяма про джерела найважчих міжнародних конфліктів ХХ ст. – двох світових війн. На його думку, джерелом цих страшних трагедій був «націоналізм», ця «сучасна, але не до кінця раціональна форма визнання» [31, с. 20].

Тут фігурують, принаймні, два абсолютно недоведені твердження, які автор приймає за справжні. По-перше, що джерелом цих воєн був саме націоналізм (тобто різновид ідеології, політики, а також психології в національному питанні, що поділяється певними соціальними групами). У цьому зовсім не враховується те що, що націоналізм як явище породжується істотними об'єктивними чинниками – економічними, соціальними, політичними, і що джерела цих воєн слід шукати в реальних геополітичних протиріччях, що склалися у Європі першій половині ХХ століття.

По-друге, націоналізм – це не до кінця раціоналізована форма визнання. Перед нами – черговий приклад психологізації складних соціальних явищ, який абсолютно не допомагає правильно зрозуміти їх сутність, походження, динаміку взаємодії з іншими соціальними явищами та процесами. Спираючись на ці, по суті, недоведені твердження, Фукуяма сміливо будує такі висновки:

«... Якщо в основі ведення війни лежить намагання визнання, то розумно було б повірити, що ліберальна революція, що рве відносини рабів і панів і робить рабів господарями самих себе, має також діяти і у відносинах між державами... Таким чином, світ побудований з ліберальних демократій має бути набагато менше схильний до війн, оскільки всі держави взаємно визнають легітимність одна одної» [31, с. 20].

У 2006 р. виходить у світ книга Ф. Фукуяма «Америка на роздоріжжі. Демократія, могутність, спадщина неоконсерватизму» [28, с. 66], що означає новий етап розвитку його світогляду. У цій книзі висувається та обґрунтовується доктрина «реалістичного вільсоніанства», що фіксує розмежування Фукуяма з неоконсерватизмом і рішучий відхід від колишніх поглядів.

Очевидно, цій світоглядній переорієнтації багато в чому сприяла різка незгода Фукуяма з політикою Джорджа Буша-молодшого щодо Іраку.

Якщо в «Кінці історії» прийде торжество західної ліберальної демократії обґрунтовується із залученням гегелівських ідей, і Фукуяма дуже уважно досліджує зазначену у «Феноменології духу» динаміку протистоянь відносин «панування – рабство», що призводить внаслідок тривалої боротьби людини за «визнання» то в «Америці на роздоріжжі» характер аргументації змінюється найрішучішим чином. Гегелівські ідеї зовсім зникають, нічого не говориться про боротьбу за «визнання» та подальшу логіку боротьби за свободу і права людини. Настання ери ліберальної демократії обумовлюється тепер процесом модернізації суспільства з урахуванням науково-технічної революції. Таким чином, на перший погляд, відбувається дивовижна світоглядна метаморфоза: філософ-ідеаліст перетворюється на соціолога-позитивіста.

У 2014 р., через двадцять п'ять років після публікації гучної статті «Кінець історії?», в одному з інтерв'ю Ф. Фукуяма підбив попередні підсумки своєї теоретичної роботи та оцінив ступінь істинності та адекватності своєї гіпотези «кінця історії» у світі, що змінився. Як і чверть століття тому,

американський філософ продовжує стверджувати, що капіталістична ліберальна демократія є кінцевим пунктом розвитку людської цивілізації. «...Я вважаю, – каже він, – що моя базова теза, незважаючи на всі існуючі нині проблеми, в основі своїй цілком справедлива. Річ у тім, що у суспільстві немає інших альтернатив, крім ринкової економіки та демократичної політичної системи» [12, с. 110].

Слід, однак, відзначити, що у 2014 р. Фукуяма став помітно обережнішим, ніж наприкінці ХХ ст. у своїх прогнозах щодо масштабів та темпів просування інститутів ліберальної демократії у світі. Звісно, він був впевнений у тому, що «коли суспільство встає на ескалатор індустріалізації, його соціальна структура починає змінюватися, і дедалі ширші громадські кола починають вимагати участі у політиці» [40].

Однак, на практиці цей процес відбувається з великими витратами та труднощами. Якщо наслідувати образні порівняння Фукуями, далеко не всі країни неминуче потрапляють на цей «ескалатор», оскільки для сталого економічного зростання необхідна наявність певних соціальних інститутів – функціонуючі державні структури, захищені судом контракти, тощо. Фукуяма констатує, що: «в більшості країн світу, панує крайня убогість народу та політична роз'єднаність, а такі умови перешкоджають формуванню таких інститутів. Вихід із цієї соціальної «пастки» для кожної окремої країни, вважає Фукуяма, пов'язаний із «примхами історії», вдалим розташуванням зірок на історичному небосхилі, коли, наприклад, в умовах найважчих військових випробувань у деяких країнах виникали сучасні уряди тощо» [40].

Ф. Фукуяма вважає, що більшість людей, які стверджують, що його теорія неправильна, неправильно витлумачили початкову передумову. Філософ не уявляв, що кінець історії буде утопічною державою, і не передбачав, що «весь світ стане демократичним» із «прямим, лінійним рухом у цьому напрямку». Він також не припускав, що «відтепер нічого не буде». Дійсно, Фукуяма вже давно стверджує, що події – ще один спосіб сказати більше про історію – яка відбуватиметься й надалі.

### **3.3. Наратологічний підхід до концепції «кінець історії» Ф. Фукуяма**

Що являє собою «кінець історії» у тому значенні, яке цьому висловленню надає Ф. Фукуяма – з погляду наратології? Чи може наратологія дати нам щось цінне для кращого розуміння проблеми «кінця історії»?

Вочевидь, що Фукуяма розуміє під «кінцем історії» зовсім не зникнення людства. Скоріше, це перехід до якогось нового стану, ключові ознаки якого дуже цікаві. Ліберальна демократія домінує, і в неї немає конкурентів. Йдеться не про поточну ситуацію: адже якщо суперників, «варварів біля воріт» немає сьогодні, ніщо не заважає їм з'явитися завтра. Справа в іншому: інші форми життєустрою, на думку Фукуяма, не можуть виявитися сильнішими, ніж ліберальна демократія. Її ключові принципи – свобода та рівність – визначають її найбільшу успішність у реалізації прагнення людини до визнання, та інші політичні форми свідомо програють їй за цим параметром. Вона ефективна та економічно вона найбільш адекватна для постіндустріального суспільства, хоча Фукуяма все ж таки робить більший акцент на потреби у визнанні. І ще: ліберальна демократія має достатній потенціал внутрішньої несуперечності та стійкості.

Даний стан можна інтерпретувати так: у світі вирішено основні протиріччя, усунуто джерела напруги, боротьби, конфліктів. Причому йдеться як про конфлікти, зовнішні стосовно ліберальної демократії, так і про внутрішні протиріччя (ліберальна демократія їх успішно вирішує, на відміну інших відомих варіантів суспільного устрою). Досягнуто стійке, рівноважне становище, якому ніщо не загрожує.

Сучасна ліберальна демократія у суспільствах Заходу постає в теорії американського мислителя як стан, у якому вирішені основні протиріччя. Виходить, до цього вони були. Більше того, вся історія людства – це історія протиріч, хворобливої недосконалості, незадоволеності, конфліктів, тощо. Ця схема приголомшливо точно вписується в концепції відразу кількох авторів, котрі займалися теорією нарратива.

Так, структураліст Цветан Тодоров вважає, що епізод як основна структурна одиниця нарративного тексту (Тодоров досліджує насамперед вигадані розповіді, тобто художню літературу) має таку структуру:

- вихідна рівновага;
- порушення рівноваги;
- стан порушеної рівноваги, який може змінюватися протягом усього твору, але залишається дисгармонійним;
- відновлення рівноваги;
- відновлена рівновага (втім, не тотожна вихідному) [3, с. 11].

Схема Цв. Тодорова може бути застосована як до епізоду нарратива, так й до нарративу загалом. Один із провідних наратологів початку ХХІ століття Девід Херман навіть поміщає схему Тодорова до основних атрибутів нарратива як такого.

Неважко помітити, що модель історії Фукуями побудована в точній відповідності до третьої, четвертої та п'ятої стадії схеми Тодорова, і тільки початкова рівновага, яка була колись порушена, не знаходить у ній відображення. Багатовіковий нерівноважний стан закінчується гармонійним суспільством, заснованим на принципах свободи і рівності.

Якщо звернутися до Гегеля як ідейного попередника Фукуями, то в його філософсько-історичній концепції, безсумнівно, набагато складнішої, ми виявляємо п'ятичленну схему Тодорова вже цілком. Шукати її початкові стадії потрібно, проте, не в філософсько-історичній концепції Гегеля [11, с. 85], а в його онтології, оскільки розвиток людського суспільства, по Гегелю, є стадією у розвитку Абсолюту.

Аналогом п'ятичленної схеми Тодорова виявляється тріадичний принцип, покладений основою структури «Енциклопедії філософських наук»: перша стадія – «Наука логіки», друга – «Філософія природи», третя – «Філософія духу». Друга стадія – самовідчуження Духу у вигляді того, що протилежно, саме матеріальній природі – цілком співвідносна з порушенням початкової рівноваги у схемі Тодорова. Втім, тріадне пронизує всю філософію

Гегеля, отже, можна знайти аналоги схеми Тодорова й у гегелівської філософії історії.

Гегель, однак, зробив великий внесок не тільки у філософію історії, а й у естетику, а фактично – і у філософію нарратива (яку тоді, звичайно, так ніхто ще не називав). Тут великий німецький філософ виявляється попередником «нарративного синтаксису» Цветана Тодорова, описуючи колізію як елемент літературного твору наступним чином: «В основі колізії лежить порушення, яке не може зрівнятися як порушення, а має бути усунене. Колізія є таким порушенням гармонійного стану, який у свою чергу має бути змінено». Це дуже близько до вже описаної формули нарративного епізоду за Тодоровим: «Ідеальна розповідь починається зі стійкого становища, яке порушується дією певної сили. Виникає стан нерівноваги; завдяки дії деякої протилежної сили, рівновага відновлюється; нова рівновага подібна до вихідного, але вони ніколи не тотожні повністю» [11, с. 88].

Для того, щоб підтверджувати закінчення історії у будь-якому сенсі, потрібно спочатку сформулювати суть історії (у тому самому сенсі) і лише після цього шукати ознаки завершення відповідних процесів. Суть процесів, що становлять «історію», за Фукуями, конфліктна: це суперництво способів побудови суспільства та відповідних їм ідеологій. Кінець історії полягає у беззаперечній перемозі одного з цих способів. Таким чином, способи організації суспільства виявляються персонажами історії, «актантами» у термінології Альгирдаса Греймаса [5, с. 248-278].

Однак, це лише перша ступінь конфлікту, що лежить, як випливає зі слів Фукуями, в основі історії.

Щоб зрозуміти більш глибокі ступені, уявимо собі цю багатовікову сутичку моделей політичного устрою, схожу на «війну всіх проти всіх». Ті, хто розпочинали цю війну, швидше за все, вже давно померли. Гравці, перераховані Фукуямою, – ліберальна демократія, спадкова монархія, комунізм, фашизм – за історичними мірками або дуже молоді, крім спадкової монархії. Переможець гри – ліберальна демократія – не є, таким чином, тим

персонажем, якому читач міг би співпереживати як головному герою протягом усієї розповіді.

Ця обставина вказує на те, що головною дійовою особою розповіді є аж ніяк не ліберальна демократія. Головний герой – той, хто був на сцені із самого початку. Таким героєм, на нашу думку, у системі персонажів Фукуяма є людство. Суть конфлікту в цьому випадку полягає вже не в тому, що ліберальна демократія бореться з суперниками, а в тому, що людство шляхом спроб і помилок шукає відповідний варіант власного життєстрою, причому цей пошук протягом більшої частини історії був болючим та малоефективним. Сучасність, за Фукуяма, – довгоочікуваний хепі-енд історії: оптимальний варіант знайдений, випробуваний і такий, що переможно йде по планеті. Останній серед серйозних суперників – комуністична ідеологія – повалений.

«Кінець історії» за Фукуямою – це і початок безпроблемного існування людства в рамках демократичних суспільств. Така властивість має «кінець історії», наприклад, у християнській есхатології чи філософсько-історичній концепції К. Маркса [31, с. 178].

Фукуяма намагається вказати і конкретнішу сутність сюжетного конфлікту історії, наближуючи його до філософсько-антропологічного рівня. Економічне трактування сутності історії американський мислитель вважає недостатнім і знову звертається до теорії Гегеля, цього разу – до концепції його потреб людини. Крім природних потреб і бажань, таких, як їжа, питво, житло і самозбереження, наявних також і у тварин, людина, як стверджує слідом за Гегелем Фукуяма, має особливу, виключно людську потребу: вона «бажає бажань інших людей, тобто вона хоче бути «визнаною». Зокрема, вона бажає, щоб її визнавали людиною, тобто істотою, яка має певну гідність» [29, с. 44]. Ліберальна демократія, з погляду Фукуяма, є тим порядком, коли люди мають, нарешті, можливість отримати бажане визнання власної гідності; саме в цьому запорука конкурентоспроможності ліберальної демократії як ідеології.

Тепер можна дати відповідь на запитання: якщо історичні події продовжуються, як може закінчитися історія? Що закінчується у цьому випадку?

Поняття «кінець історії» має на увазі виділення з безлічі конфліктів, протиріч, напружень, протиборств, які існують у людському суспільстві, якоїсь однієї лінії, яка наділяється особливим статусом. Історія – це історія даного, виділеного, головного, на думку конкретного теоретика, конфлікту. Вирішення цього конфлікту – кінець історії.

Для Фукуяма центральним конфліктом, що лежить в основі Історії і знайшов нарешті вихід, є пошук людством такої форми устрою суспільства, при якому оптимально задовольнятимуться потреби його членів, насамперед потреба у визнанні людської гідності.

Небезпека ядерної війни, екологічної кризи, інші глобальні загрози не могли не бути відомі Фукуямі, але їх він не виділяє як основний конфлікт або навіть його частини або аспекти, тому вони не впливають на хід історії, як би це не було парадоксально при найближчому розгляді.

Застереження Фукуяма про те, що, незважаючи на «кінець історії», події, в тому числі серйозні та великі, продовжуватимуться [31, с. 8], демонструє відносність обраного ним кута зору в історію.

Закінчилася одна колізія, але вона не охоплює того, що складає колізійну тканину історії загалом. Гучна фраза Фукуяма про «кінець історії» замасковано безпідставна, незважаючи на безумовно сильну й оригінальну (при всій його спірності) політологічну тезу, що лежить в основі цієї концепції. Закони наративу підштовхують до виділення одного конфлікту як центрального, крізь призму якого автор оцінює значущість всього, що відбувається. Для історичної теорії цей вплив є спрощуючим, примітивізуючим. Фукуяма піддається цьому впливу, тому в його творі виникає ілюзія простої структури історичного процесу з можливістю лаконічних і водночас вичерпних бінарних оцінок.

Що ж робить Френсіс Фукуяма з погляду наратології? Він встановлює, у чому полягає колізія (художній конфлікт, порушення рівноваги), яка становить сутність всесвітньо-історичного наративу. Коли конфлікт встановлений, його можна й вирішити – або дійти висновку, що він уже вирішений. Втім, відмінність Фукуяма від того ж Маркса, як і від багатьох інших соціальних теоретиків, у тому, що, на його думку, рішення вже знайдено і навіть реалізовано.

### **3.4. Вплив ідеології на розвиток історії у поглядах Ф. Фукуяма**

Ф. Фукуяма є переконаним, що саме наука призводить до капіталізму в сфері економіки та до такого явища, як лібералізм у сфері політичній. Проте є й такі держави, що вже пройшли перші свої етапи індустріалізації, стали розвиненими економічно та урбанізованими. Такими, які володіють державними сильними структурами, проте при цьому вони не стали демократичними та капіталістичними. Власне, до них відносять країни із комуністичним режимом та центральним плануванням економіки. Досить яскравим прикладом такої держави можна назвати Радянський Союз. Завдячуючи ідеологічній пропаганді з поміж мало освіченого населення Радянський Союз розпочав не лише досить швидкими темпами розвиватися, а і почав розповсюджувати власну ідеологію.

На думку Ю.М. Вільчинського, щоб виділятися з поміж інших народів, знайти власне, неповторне обличчя, народу необхідна надзвичайно велика ідея, що, ставлячи перед ним певні цілі, веде його безпосередньо вперед. Саме так комуністичне вчення діяло як відповідний стимулятор, підштовхуючи вперед, сприяючи розширенню [3, с. 147].

Власне, Ф. Фукуяма має думку, що саме розповсюдження комунізму завадило відповідному становленню демократії у ХХ столітті, тому що вона мала руйнівну дію на початок становлення демократії у відстаючих державах. Ідеї комунізму поширювалися з неймовірною швидкістю особливо у післявоєнний період. Ф. Фукуяма, щодо цього висловився наступним чином:

«Вважалося, що тоталітарна держава може не лише вічно продовжувати своє існування, а й розмножуватися по всьому світу, реплікуючи себе як вірус. Коли комунізм був занесений до Східної Німеччини, на Кубу, до В'єтнаму, в Ефіопію – він усюди з'являвся з авангардною партією, централізованими міністерствами, поліцейським апаратом та ідеологією, що охоплює всі сторони життя. І ці інститути діяли незалежно від національних чи культурних традицій країн» [32, с. 56].

Для того, щоб запобігти розповсюдженню комунізму, демократичні країни почали розповсюджувати власну політику. Головна думка ґрунтується на тому, що ліберальна західна демократія є тією ідейною основою та однією єдиною ідеологічною моделлю, що, перемігши всі інші, може забезпечити народам несуперечливий, безконфліктний світ.

Це протистояння увійшло у історію під назвою «Холодна війна». Даний термін в обіг було введено У. Черчиллем у місті Фултон 5 березня 1946 року. У власному зверненні він визнав, що Європа була розділенаю «залізною завісою» та закликав цивілізацію Заходу оголосити війну «комуністичному режиму». В процесі «Холодної війни» була розпочата та тривала гонка озброєння, використовувалися відповідні заходи економічного тиску, проводилася організація військово-стратегічних баз та плацдармів. Перегони озброєння відповідним чином сприяли розвитку економічної кризи у соціалістичних державах, що на своєму власному досвіді переконалися у відповідній неефективності центрального планування. Пізніше було проведено певні реформи, що спричинили до розпаду Радянського Союзу та повного зникнення ідей комунізму [1, с. 114].

Ф. Фукуяма відносно цієї події наголошував: «Ідеологічна загроза, яку вони становили для ліберальних демократій, зникла, а після відходу Червоної армії зі Східної Європи багато в чому зникла і військова» [29, с. 62].

Ф. Фукуяма вбачає у повороті соціалістичних держав до демократичних цінностей, до застосування ринкових механізмів економіки, перемогу саме ідей ліберально-демократичних. На основі цього, Ф. Фукуяма вважає дану

перемогу остаточною, і саме тому стверджує, що настав «кінець історії». Дана теза ґрунтується на головних двох основних постулатах: ідеї кінцевої перемоги лібералізму над комунізмом в боротьбі ідеологій та на уявленні західного сучасного суспільства як декого егалітарного та демократичного ідеалу, що і було досягнуто завдячуючи лібералізму.

Ф. Фукуяма стверджував, що із падінням комуністичної ідеології історичне завдання всього людства було розв'язано, і більше просто немає, та просто не може бути загрози для ліберальної демократії у історичному сенсі та світовому масштабі. Ідеологія лібералізму є основою об'єднання для всіх людей планети в одну єдину групу людей. А її підсумком повинна бути остаточно та універсальна форма правління, що являє собою ліберальну демократію саме західного зразка.

Як відмічає Ф. Фукуяма, дана перемога поки що відбулася тільки у формі ідей, а у дійсному світі до перемоги ще досить далеко.

До кінця ХХ ст., як вважає Фукуяма, у західних ідей лібералізму не виявилось «жодних життєздатних альтернатив». Над комунізмом і фашизмом була здобута перемога, релігійний фундаменталізм і націоналізм успішно нейтралізуються системою.

Навіть якщо багатьом державам ще далеко до стандартів демократії ліберальної, ідея є присутньою як ідеальна мета. Ф. Фукуяма у власній праці «Кінець історії і остання людина» говорить: «Тому чому ми, мабуть, свідки це не просто кінець холодної війни чи чергового періоду післявоєнної історії, а кінець історії як такої, завершення ідеологічної еволюції людства та універсалізації західної ліберальної демократії як остаточної форми правління» [31, с. 102].

Однак, кінець історії є неможливим, тому що якщо ідеологічна ворожнеча все ж буде подолана, залишаться також й інші протиріччя між країнами. Відповідна зміна системи міжнародних відносин, якщо і зніме певні існуючі в наш час проблеми, однак неминуче посилить якісь інші та породить нові.

Відносно цього власну думку дослідник М. Дмитренко висловив наступним чином: «Кінець історії повинен означати, зокрема й відповідний кінець ліберально-демократичної ідеології. Існування різних ідейних течій та ідеологій у світі є природним і нормальним. Саме різноманіття таких ідей та їх суперечливість становить основу загального розвитку міжнародної спільноти. У подальшому майбутньому не виключена зовсім поява нових, зовсім других світових ідеологій» [5, с. 154].

Як зазначає Ф. Фукуяма: «Завдання світових спільнот полягає у тому, щоб навчитися залагоджувати протиріччя, що існують чи існуватимуть між різними ідеями, такими як посередництво, переговори, консультації. У світі соціальної науки сьогодні одне із центральних місць займає становище, відповідно з яким суспільний розвиток передбачає не так конфронтаційність, непримиренне зіткнення різних культур, ідей, цінностей, скільки їх діалог, взаємне збагачення і через це їхню гармонізацію» [40].

### **Висновки до третього розділу**

«Кінець історії», за Фукуямою, це вирішення колізії, що спрямовує людство до гармонійного стану. Такий тип вирішення колізії описаний, зокрема Г. В. Ф. Гегелем та Цв. Тодоровим. Ця колізія, з позицій Ф.Фукуями, полягає у пошуку людством такого устрою суспільства, у якому потреба людей визнання власної гідності знаходить належне задоволення. Вирішується ця колізія з появою шуканого устрою, а ним є ліберальна демократія.

«Кінець історії» це кінець історії насильства, воєн, і немає сенсу безпосередньо пов'язувати кінець історії із перемогою саме ліберальної ідеології. Проте і сам Ф. Фукуяма зізнається, що кінець історії є сумним.

## ВИСНОВКИ

Проблема «кінця історії», яка була піднята філософом Ф. Фукуямою, завжди матиме досить актуальний зміст. «Кінець історії» в понятті філософа це певний вираз кінця деякої фази у її розвитку, переддень її певного зовсім іншого ступеня чи більш, конкретніше, – це кінець однієї форми історії цивілізації та перехід до зовсім іншої.

У роботі Ф. Фукуяма чітко виявляються есхатологічні мотиви щодо майбутнього розвитку історії людства, оскільки безконтрольний розвиток сучасних біотехнологій може призвести до «кінця історії» у її людському розумінні та вираженні. Ф. Фукуяма вважав, що: «Людська природа формує і обмежує всі можливі вади політичних режимів, і тому технологія, яка досить могутня, щоб змінити нас, може мати потенційно зловісні наслідки для ліберальної демократії та самої природи політики» [28, с. 102]. Вихід, на думку Фукуяма, у тому, щоб уже сьогодні створювати всесвітні організації з жорсткого контролю за біотехнологіями.

Питання про кінець історії, як істинно філософське питання, не буде вирішено ніколи, до його вирішення можна лише спробувати наблизитись. Але очевидно, що у мисленні філософів такі поняття, як «історичний процес» і «кінець» нерозривно пов'язані. Будь-який вчений повинен пам'ятати, що в нашому житті, у нашій свідомості та в будь-яких світових процесах взагалі є щось «незбагненне і невимовне», щось глибоко екзистенційне, що зберігає у нас віру в загальний зміст як особистого, так і історичного існування.

Можна констатувати, що «кінець історії» відкладається на невизначений термін. Ф. Фукуяма так і не відмовився від своїх уявлень про те, що ліберальна демократія є найкращою формою суспільно-історичного розвитку. Але він зрозумів, що основна небезпека їй загрожує не зі сторони ідеологій, що суперничають, а вона закладена в самій природі людини. У тій самій природі, яка протягом тисячоліть на своїх біосоціальних засадах залишається незмінною, а отже, нерозривно пов'язаною з поняттям кризи та її подолання.

Невипадково, у діалектиці Г.В. Гегеля під поняттям «розвиток» розуміється нескінченна спіраль, а майбутнє є лише новим прочитанням минулого, нехай і на іншому рівні.

На мою думку, роботи філософа є досить актуальними для України на сучасному етапі. Ф. Фукуяма, коли писав свою працю, можливо, й не повністю оцінив концепцію політичного розпаду: «ідея, що коли ви стали сучасною демократією, ви також можете повернутися назад» [31, с. 117]. Це тема, яку він розкрив у своїй останній книзі «Лібералізм та його нестачі» [29]. Фукуяма досліджує способи, за допомогою яких і ліві, і праві працювали, щоб підірвати лібералізм (праві, прийнявши принципи вільного ринку, які розширили економічну нерівність; ліві, віддаючи пріоритет політиці ідентичності над індивідуальною автономією). Хоча книга була написана до вторгнення Путіна в Україну, війна не скасовує його аргументи. Натомість він пояснює, що боротьба за збереження лібералізму – це щось більше, ніж боротьба між автократіями та демократіями.

Ф. Фукуяма своїми роботами змусив мене подивитися на певні речі іншими очима. Так, дійсно, одна ідеологія, так або інакше, витіснить всі інші, і ми перетворимося на односпрямоване суспільство, яке дбає лише про власне економічне процвітання. Можливо, це Ф. Фукуяма і називає кінцем історії.

Отже, якщо говорити про відповідний «кінець історії», то це скоріш за все кінець історії саме воєн, насильства і просто немає сенсу безпосередньо пов'язувати кінець історії із перемогою саме ліберальної ідеології.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бернадський Б. В. Міжнародні конфлікти: курс лекцій. Київ: ДП «Вид. дім «Персонал», 2012. 366 с.
2. Бредун І. В. Есхатологія Платона. Гілея: науковий вісник. 2017. Вип. 121. С. 68-71.
3. Вільчинський Ю.М. Філософія: навчальний посібник. Київ: КНЕУ. 2019. 368 с.
4. Галушак М. Постмодерна парадигма кінця історії. Людинознавчі студії: збірник наукових праць ДДПУ імені Вана Франка. Серія «Філософія» / ред. кол. О.Ткаченко (та ін.). Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ ім. І. Франка, 2017 р. Вип. 34. С. 44-58.
5. Дмитренко М. Цивілізаційні виклики сучасності в контексті концепцій перевлаштування світу. Політичні дослідження: Український науковий журнал, (2). 2021. С. 150–169.
6. Лукашенко А. Есхатологічні очікування в Європі XV–XVII ст. та їх вплив на формування суспільства сучасного типу. Етнічна історія народів Європи. 2008. Вип. 26. С. 134–138.
7. Лютий Т.В. Ідеологія: матриця ілюзій, дискурсів і влади. Нац. ун-т «Києво-Могилянська академія». Київ: НаУКМА, 2016. 198 с.
8. Маджар А.Ю. Проблема цілісності людського буття в історії філософської думки. ІХ Всеукраїнська науково-технічна конференція магістрантів і студентів ТДАТУ. Кафедра «Суспільно-гуманітарних наук»: матеріали ІХ Всеукр. наук.-техн. конф., 10-25 листопада 2021 р. Мелітополь: ТДАТУ, 2021. С. 31 – 33.
9. Марущак О. А. Щодо сучасного розуміння та значення ідеології. Форум права. 2020. № 2. С. 92–101
10. Мельник П.А. Концептуалізація філософії історії у некласичній методології (стаття 1). Філософські обрії. 2015. № 33. 48 – 68.

11. Назаренко М.С. Есхатологія та футурологія як два способи прогнозування історії. Вісник Житомирського державного університету. Випуск 52. Філософські науки. С. 26 – 31.
12. Озадовська Л. В. Людина в пошуках самої себе: людина, транслюдина, постлюдина. Що далі? Науковий вісник Національного університету біоресурсів і природокористування України. Серія : Гуманітарні студії. 2014. Вип. 203(2). - С. 104-121
13. Ороховська Л.А. Єдність людства в філософсько-історичному осмисленні. Гілея. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки : Наук. вісник : зб. наук. праць / Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова, Українська АН. Київ: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2009. Вип. 29. С. 165–175.
14. Панафідіна О. П. Концепції кінця історії і проблема альтернативності історичного процесу : дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : 09.00.03. Кривий Ріг, 2009. 199 с.
15. Романюк А.С. Політичні доктрини ХХ століття: навчальний посібник. Львів. 2009. 455 с.
16. Скринник З.Е. Фінансова цивілізація: завершення і початок. Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей: Матеріали ІV Міжнародних філософсько-економічних читань (18–20 травня 2011 року, Львів). Львів, 2011. С. 25 – 32.
17. Bauman Z. The Individualized Society. 1st Edition. Publisher: Polity. 2001. 272 p.
18. Bell D. The end of ideology. On the exhaustion of politic ideas in the fifties. Boston: Harvard University Press, 1988. 564 p.
19. Berlin I. Two Concepts of Liberty. Four Essays in Liberty. N.Y., 1969. P.122 -124.
20. Bevir M. A History of Political Science (Elements in Historical Theory and Practice). Cambridge University Press. August 11, 2022. 82 p.

21. Bloom A., Hassner P., Himmelfarb G., Kristol I., Moynihan D.P., Sestanovich S. Responses to Fukuyama. *The National Interest*. 1989. № 16. P. 19-35.
22. Collingwood R. G. *The Idea of History* Revised Edition. Oxford University Press; Revised edition. September 22, 1994. 576 p.
23. Danylova T. V. The desire for recognition in the context of Francis Fukuyama's universal history. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, (10), 2016. P. 69–77.
24. Destutt de Tracy's A. 'Elements of Ideology, Volume 1: Ideology Strictly Defined' and 'On Love' from 'Elements of Ideology, Volume 5: On Morals. 2011 493 p.
25. Foucault M. *Words and things*. New York: «Vintage books». 1994. 208 p.
26. Friedman T.L. *The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-first Century* Hardcover. N. Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2005. 458 p.
27. Fromm E. *Escape from Freedom*. Publisher: Holt Paperbacks; 1st Edition. September 15, 1994. 301 p.
28. Fukuyama F. *America at the Crossroads: Democracy, Power, and the Neoconservative Legacy*. Publisher: Yale University Press; Annotated edition. March 20, 2007. 226 p.
29. Fukuyama F. *Liberalism and Its Discontents*. Publisher: Farrar, Straus and Giroux. 2022. 192 p.
30. Fukuyama F. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. Publisher: Picador; Reprint edition. 2003. 272 p.
31. Fukuyama F. *The End of History and the Last Man*. Publisher: Free Press; Reissue edition, 2006. 464 p.
32. Fukuyama F. The West has won: Radical Islam can't beat democracy and capitalism. We're still at the end of history. *The Guardian*. 2001. 189 p.
33. Habermas J. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Publisher: The MIT Press., 1990. 450 p.
34. Hahlweg K. The Future of History // *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*. 1996. № 88. P. 128-143.

- 35.Hawking S. Brief Answers to the Big Questions. N. Y.: Bantam Books, 2018. 256 p.
- 36.Hegel G. The Philosophy of History. Publisher : Dover Publications; Reissue edition. September 10, 2004. 480 pages
- 37.Heidegger M. The end of philosophy. Pflugerville: Brand: Joanna Cotler Books. 1973. 450 p.
- 38.Houellebecq M. Submission: a novel. Publisher: Picador; Translation edition. October 25, 2016. 256 p.
- 39.Huntington S. The Clash of Civilizations. Publisher : Simon & Schuster; a edition. August 2, 2011. 368 p.
- 40.Interview: Francis Fukuyama. URL: <https://thediplomat.com/2015/10/interview-francis-fukuyama/> (дата звернення: 06.04.2023)
- 41.Jaspers K. The Origin and Goal of History. Routledge. March 29, 2021. 330 p.
- 42.Kant I. "Idea For A Universal History With A Cosmopolita Purpose". In Reiss, H. S. (ed.). Kant. Cambridge Texts in the History of Political Thought (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press. 1991. P. 41–53.
- 43.Leonard M. What does China think? N. Y., 2008. 176 p.
- 44.Mannheim K. Ideology and Utopia. New York. Harcourt, Brace & Co, Inc London: Routlege & Kegan Paul, 1954. 359 c.
- 45.May R.J. Revisiting Fukuyama: On the Struggle for Recognition, Aggression, and Territorial Imperatives from the Beginning of History to the End of Time. World Affairs. 1996. Vol. 158. № 4. P. 193-197.
- 46.Ortega y Gasset J. The Dehumanization of Art and Other Essays on Art. Publisher: Princeton University Press. – Revised edition November 21, 1968. 204 p.
- 47.Palahniuk C. Fight Club: A Novel. N. Y., 2005. 224 p.

48. Pinto R. Reframing the Nineteenth Century. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. – Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2018. P. 93 – 112.
49. Polanyi K. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. 2001. 346 p.
50. Popper K. *Logik der Forschung*. Mohr Siebeck. 2002. 455 p.
51. Pressman S. The Economic Contributions of John Kenneth Galbraith. *Review of Political Economy*. Volume 17, Number 2. April 2005. P. 161 – 209.
52. Russell B. *A History of Western Philosophy*, Publisher: Simon & Schuster/Touchstone. 1967. 895 p.
53. Schopenhauer A. *World as will and representation*. In two volumes: volume 1. Dover publication Inc. New York. 1969. 558 c.
54. Skinner B.F. *The Behavior of Organisms*. N. Y., 1938. 486 p.
55. Steger B.M. *Rethinking Globalism*. N. Y., 2004. 288 p.
56. Walter B.M. Posthistoricism и Transition. 1996. № 70. P. 4-19.
57. Weber M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2005. 314 p.
58. Wodak R. Language and Ideology – Language in Ideology. *Journal of Language and Politics*. April 2007. P. 1 – 5.
59. Yang C. *Revisiting Fukuyama: The End of History, the Clash of Civilizations, and the Age of Empire*. Middletown: The Honors College, 2010. 141 p.
60. Zakaria F. The End of the End of History. *Newsweek*. 2001. 24 September. 145 p.