
*Марія
Култаєва*

ДЕМОКРАТІЯ І ФІЛОСОФІЯ: політичний заповіт К. Ясперса і виклики сьогодення

Визнання відданості демократії, відстоювання демократичних цінностей та норм життя є пріоритетним завданням для всіх суспільств, які прагнуть досягти сталого розвитку, утримувати та примножувати досягнене і, головне, забезпечити гідне існування кожній людині. Це завдання значно ускладнюється у країнах з тоталітарним минулим, де демократію сприймають радше серцем, ніж розумом. Любов до демократії і повсякденна праця задля демократії далеко не завжди йдуть пліч-о-пліч, адже останнє потребує чіткого усвідомлення стратегії соціальних і політичних трансформацій, формування культури свободи і досвіду критичного мислення.

На ці моменти звертає увагу К. Ясперс у праці «Мала школа філософського мислення». Це книжкова версія циклу лекцій, прочитаних цим видатним філософом у 1-му триместрі освітньої програми телеуніверситету Баварського радіомовлення (восени 1964 року). Філософська освіта і філософський вишкіл мислення у ті часи у ФРН були складовою перевиховання німців, звільнення їх від стереотипів поведінки, нав'язаних ідеологією Третього рейху. Далеко не всім професорам це було до снаги. Під духовним оновленням вони розуміли здебільшого реставрацію авторитарних академічних спільнот, які панували в німецьких університетах за часів Веймарської республіки. Не зайве також нагадати, що люстрація у ФРН була занадто поблажливою до професури та науково-технічних працівників. Цю

© М. КУЛТАЄВА,
2016

ситуацію очима колишнього студента описує экс-канцлер ФРН Г. Шмідт, університетські студії якого припали саме на ці роки: «Найлютішими були ті професори, які зробили кар'єру за часів націонал-соціалізму, а потому занадто швидко пішли вгору і ставились до нас, колишніх фронтовиків, як до сміття. Вони, цілком недоторканні, мали шалений авторитет і впливали на оцінки на іспитах, атестати, дисертаційні та габілітаційні праці» [Schmidt, Stern, 2010: S. 250]. Політпросвітницький дефіцит у період становлення ФРН певною мірою заповнювали народні університети в різних їхніх організаційних формах, в тому числі й у медійній; для такого університету Ясперс і підготував свій курс популярних лекцій. Така не інституціалізована вища освіта сприяла не тільки демократизації суспільства загалом, а й демократичним змінам усередині академічних спільнот, що ностальгували за домодерними педагогічними відносинами і пропонували свої шляхи їх оздоровлення у вигляді прихованої рефеодалізації. Викриття останньої було не самоціллю, а першим кроком у формуванні культури свободи, яка потребувала філософського обґрунтування. Не випадково, що у навчальних планах народних університетів та народних вишів одне з центральних місць посідали філософія і широкий спектр гуманітарних наук.

Своєрідним неординарним навчально-методичним посібником до таких курсів можна вважати вже згадану працю Ясперса, що мала за мету залучити якомога більше людей до філософування і тим самим сприяти політичному перевихованню німців, навчити їх самостійно і відповідально мислити, тобто застосовувати розум у дусі відомої кантівської відповіді на питання, що таке Просвітництво. Назва книги, переклад з уривків якої пропонується нижче, має три змістові блоки, які, щоб уникнути непорозуміння, слід пояснити. По-перше, коли автор анонсує «малу» школу, то лише в розумінні стислого викладу, обмеженого рамками телепроекту. «Це не означатиме, — підкреслює Ясперс, — що йтиметься про дріб'язкові речі у філософії або про спрощений вступ як підготовку до філософування. І того, і того не існує. Той, хто філософує, перебуває водночас серед великих речей і всередині самої філософії. В іншому ж випадку взагалі не відбувається жодного філософування» [Jaspers, 1991: S. 13].

По-друге, ввести читача в оману може також винесене в назву слово «школа». Ясперс вважає зрадою філософії, якщо звести її до примітивного навчального предмета, вивчення якого дає наперед встановлену суму знань, міцність яких перевіряють шляхом іспиту або інших форм контролю. Філософське знання має свою специфічну структуру, а відтак потребує інших форм передачі та засвоєння, ніж в інших науках з менш ускладненою дисциплінарною ідентичністю та структурою. Згідно з Ясперсом, у школі філософського мислення «треба не стільки просто передавати знання, скільки зосереджуватись на шляхах мислення, сподіваючись, що це надасть слухачеві — навіть якщо той дотепер лише несвідомо здобував свій філософський досвід — необхідного поштовху, щоб миттєво побачити те, про що, власне,

йдеться у філософії» [Jaspers, 1991: S. 13]. Дещо відхиляючись від теми, нагадаємо, що в українському культурному просторі саме такою є сковородинівська традиція навчання філософуванню.

Третя заувага Ясперса стосується того, що викладають у цій школі, а саме: змісту навчання філософському мисленню. На його думку, таке навчання повинно показати крайню межу емпіричного та раціонального мислення, щоб досягти їхніх витоків. «Школа, — пояснює Ясперс, — тут означає не тренування у виконанні формально-логічних, логістичних та мовно-аналітичних операцій, які є корисними, але не у філософському розумінні. Школа філософського мислення радше хоче показати таке мислення, яке дає змогу просвітлити основу в нас самих та за нашими межами, щоб звідти здобути смисл і напучування» [Jaspers, 1991: S. 13–14].

У рамках цієї школи теоретичним і практичним проблемам політики присвячено п'ять лекцій на такі теми: політична дискусія, становлення людини у політиці, пізнання і ціннісне судження, психологія і соціологія, публічність. Наскрізною темою цих лекцій є розкриття внутрішнього взаємозв'язку між демократією та філософією, бо демократичні перетворення, як переконливо доводить Ясперс, потребують наявності у широких верств населення мінімуму філософської культури. Фрагменти з цих лекцій, що мають радше дидактичний, а не теоретичний характер, наведено нижче.

Варто зазначити, що деякі моменти процесу демократизації німецького суспільства у 1960-х роках, зафіксовані у спостереженнях Ясперса, дуже нагадують українські реалії, які, на жаль, уже можна вважати стійкою характеристикою політичного життя нашої держави. Наведемо таке дежавю, коли Ясперс від імені одного з учасників уявної політичної дискусії констатує: «Ми погоджуємось, щоб нами правила партійна олігархія, яку ми самі собі обрали. Вона зважає на своїх підданих лише під час виборів. Віддання свого голосу — це єдиний політичний акт народу, але й він відбувається безпорадно. Жодна з партій не має своєї політичної ідеї. Жодна з них не піклується про внутрішню політичну і духовну свободу, а також про політичне самовиховання народу» [Jaspers, 1991: S. 70].

В українських рецептах подолання такого стану, що лунають у виступах політиків та на численних ток-шоу, здебільшого містяться вимоги посилення контролю за виборчим процесом та апеляції до свідомості виборців. Але Ясперс пропонує дещо іншу розстановку наголосів. Зокрема, він зосереджує увагу на світоглядному аспекті демократичної політичної культури, ґрунтованій на екзистенційно зорієнтованій філософії свободи. Демократія не може існувати без укорінення такої філософії у суспільній свідомості. Ясперс наголошує: «Філософія звертається до одиничного. Вона є фундаментом вільної спільноти тих, хто покладається один на одного у волі до істини. Здобути право увійти до цієї спільноти прагне кожний, хто філософує. Вона повсякчас присутня у світі, але не може перетворитись на інституцію, не втрачаючи свободи своєї істини. Той, хто філософує, може не знати,

чи належить він до неї. Жодна інстанція не розв'язує питання про його прийняття до неї. Але він хоче мислити і жити так, щоб таке прийняття стало можливим» [Jaspers, 1991: S. 171].

Демократію, згідно з Ясперсом, не можна привласнити, запозичити чи імпортувати, бо вона починається з усвідомлення людиною своєї внутрішньої свободи, а це здійснюється через практики філософування. На відміну від міфу чи релігії, філософія здатна бути основою культури свободи, бо вона є принципово демократичною формою світогляду, адже вибір на користь філософії є принципово вільним актом. Демократія закінчується там, де відбуваються її монополізація та узурпація. Упізнати й діагностувати патології демократії та її позірні форми може тільки та людина, яка має досвід відповідального філософського мислення. Безперечно, такі інтервенції живої, гуманістично зорієнтованої філософської думки у сфери політичного і суспільного життя можна сприймати як порушення спокою у цих царинах. Ясперс так зображає ставлення більшості політиків до філософії: «Багатьом політикам було б легше займатися своїми безпорадними справами, якби взагалі не було філософії. Масами та функціонерами легше маніпулювати, коли ті не мислять, а мають лише видресировану розумність. Створюють перепони, щоб люди не ставилися до цього серйозно. Через це воно й на краще, що філософія залишатиметься нудною. Нехай філософські кафедри ледь жевріють. Чим більше вивчається несуттєвого, тим легше відволікати людей від сили випромінювання філософії» [Jaspers, 1991: S. 173].

Отже, філософія як генератор енергії духовного оновлення суспільства і духовного пробудження пересічної людини має не тільки друзів, але й відвертих та прихованих ворогів, які у різний спосіб намагаються її знищити або принаймні нейтралізувати. Вони хизуються своєю неосвіченістю, але позиціонують себе як демократів. Ясперс викриває таких ворогів філософії, які стоять на перешкоді справжніх демократичних перетворень і створюють передумови для домінування антифілософії. Це «буржуазна самовдоволеність, життя в умовностях, обмеження економічним добробутом, оцінка науки виключно з позиції її технічного застосування, безумовна воля до влади, дружбанство політиків, фанатизм ідеологів, воля здібних писак до літературного визнання, — всі вони стверджують себе в антифілософії. Вони не помічають цього, бо не здатні це зрозуміти. Вони не усвідомлюють, що ця антифілософія сама є оберненою філософією, якщо ж проявити цю антифілософію, то вона саморозчиниться» [Jaspers, 1991: S. 173].

Чисельність ворогів філософського мислення у політичному просторі не зменшилась і на початку XXI сторіччя. Усунення філософії з політичних дискурсів та курикулярних опцій вищої освіти створює духовні передумови руйнації демократії, яка стає нездатною до саморефлексії, необхідної для діагностики та запобігання власним кризовим станам. Більшість дослідників сьогодні серед загроз демократії називають кризу легітимності, кризу

участі та кризу транспарентності (детальний аналіз цих криз див.: [Willke, 2014: S. 50–89]). Почасти ці ризики продукують надскладні соціальні системи з притаманими їм непрозорістю, інтенсифікацією процесу продукування знань і не в останню чергу — через прискорення глобалізації. Виклики, що походять з боку нових соціокультурних контекстів, потребують переосмислення усталених поглядів на демократію. Г. Вільке зауважує у зв'язку з цим: «Ми знаходимось наприкінці дитинства демократії і спостерігаємо її підліткову кризу. Її наївна зацикленість на собі зараз завершується у конвульсіях децентрування, необхідних, щоб почати її нову історію як зрілої та рефлексивної моделі» [Willke, 2016: S. 11]. Це супроводжене визнанням права на існування різних варіантів демократії, функціональність яких залежить від їхньої суспільної релевантності. Постдемократія (К. Крауч), постнаціональна констеляція (Ю. Габермас), «нерівна демократія» (Л. Бартельз), рефлексивна демократія (Р. Гудин), дилематична демократія (Р. Даль), олігархічна демократія (Дж. Вінтерс), антагоністична модель демократії (Ш. Муф) — це далеко не повний перелік теоретичних конструктів, що фіксують різні можливості еволюції демократії. До цього можна додати ще досвід розчаклування ролі експертів та експертиз і руйнацію міфу раціонального виборця [Willke, 2016: S. 11, 16]. Серед тих, хто пропонує рецепти оновлення, є оптимісти та скептики. Оптимісти покладаються на «піднесення здатності демократії до навчання на новий рівень навчання» (Ч. Ліндблом), скептики та помірковані шукають шляхи підвищення ефективності демократії [Willke, 2016, S. 162–163].

Внутрішні, вмонтовані у демократичну політику парадокси і суперечності даються взнаки вже на суто формальному рівні, наприклад, як дилема між участю та ефективністю. Соціально-філософська рефлексія демократії та практик демократичної політики не тільки прояснює структурні передумови появи парадоксальної інтенційності таких практик, а й виявляє різні інтерпретаційні схеми політичних дій, передусім політичних рішень, бо у сучасних суспільствах демократія представлена водночас «як модель панування, що зорганізовує людей, і як модель порядку, що забезпечує самоорганізацію складної соціальної системи» [Willke, 2016: S. 123].

У певному розумінні намагаючись уникнути тих проблем, які даються взнаки у сучасних демократіях, Ясперс поєднує макро- і мікроперспективи в аналізі феномену демократії, щоб розглянути його у проблемному полі становлення людини у політиці. Його позиція дещо нагадує концептуалізацію демократії як життєвої форми, запропоновану Дж. Дьюї. Як зауважує Ю. Ніда-Рюмелін, «Дьюї не визнає принципової відмінності між філософською та політичною раціональністю. Він... навіть стверджує, що демократія є чимось на зразок великої спільноти дослідників (*Forschergemeinschaft*), яка намагається з'ясувати, що для нас є добре, і висуває відповідні обґрунтування, які мають спиратись на науку і бути зрозумілими кожному. Передумови для цього створює виховання. Тоді ми об'єднуємось у тому, що є для

нас добрим. Тут науково-філософська раціональність і політична практика спрямовані на соціальний поступ» [Nida-Rümelin, 2016: S. 16]. Але Ясперс, на відміну від Дьюї, пропонує розкрити соціально-антропологічну значущість демократії саме у процесі «становлення людини у політиці». Це дає змогу діагностувати кризові стани демократії як такі, що загрожують людському буттю. Особливо це стосується кризи транспарентності [Willke, 2014: S. 50]. Безперечно, масштабність таких криз можна оцінити лише у реаліях постіндустріальних соціокультурних трансформацій, натомість Ясперс затримує проблеми територіально обмеженої демократії в сучасному йому індустріальному суспільстві. Але це не применшує актуальності теоретичних розвідок Ясперса, які мали за мету повернення німецької нації до цивілізованого європейського людства.

Зробимо невеличкий відступ, щоб розкрити логіку прихованих опонентів Ясперса, ідеї яких підготували духовний ґрунт для ствердження ідеології Третього рейху. Особливим впливом як у Третьому рейху, так і у повоєнній Німеччині користувались праці К.Шміта, з якими також приховано полемізує Ясперс. Так звана «справжня» демократія, згідно з Шміту, — це «ідентичність тих, хто править, і тих, ким правлять» [Schmitt, 1979: S. 20, 35], натомість західні демократії зображують як організації або механізми, які заважають проникненню до глибинних підвалів політичного життя. Холістична концептуалізація політичних реалій, свідком яких був Шміт, є у нього одним з обґрунтувань так званого «живого демократизму Третього рейху». Особливо чітко це простежуємо в його аналізі структури «політичної єдності», складеної з таких елементів, як держава, рух і народ. Держава, згідно Шміту, є статичним політичним елементом, рух — це динамічний політичний елемент, а народ репрезентує неполітичний бік цієї політичної єдності. Вирішальну роль тут відіграє рух, який є посередником між державою та народом, перетворюючи останній з неполітичного на політичний. Саме на цій підставі націонал-соціалістичний рух Шміт визначав як демократичний [Schmitt, 1933: S. 112]. У ті часи це знаходило відгук серед широких верств населення, яке сподівалось на диво національного відродження німців, перебуваючи під впливом політичної романтики [Martynkewicz, 2011]. Навіть такий видатний письменник і гуманіст, як Т. Ман, у 1920-х роках, осмислюючи політичні реалії Німеччини, був прихильником ідеї особливого шляху і призначення німців. Вони, на його думку, повинні були не копіювати чужий досвід, а створити свою особливу демократію у вигляді «народної держави». Демократію, маємо на увазі її західну версію, романтично налаштовані німецькі інтелектуали у ті часи сприймали як тиранію політики. Наведемо аргументацію Т. Мана щодо цього: «Демократія означає панування політики. У ній не існує нічого, хоч би куди втручалась політика, вона скрізь — у мисленні, творчості, житті» [Mann, 2009: S. 315]. Німці ж, на його думку, повинні мати свої національні політичні інституції, керуючись «своїм власним різновидом свободи», на відміну від західних «механічних» демо-

кратій [Mann, 2009: S. 290]. Після 1945 року Т. Манн, як відомо, змінив свою позицію і виступав за перевиховання німців у дусі загальноєвропейських цінностей, бо «особливий німецький різновид свободи» зрештою призвів до злочинів проти людяності.

Таке перевиховання передусім вимагало філософського прояснення засадових принципів демократії. Загальновідомо, що демократія, так само, як і філософія в її широкому розумінні, тісно пов'язана з ідеєю Європи. Вони обидві є конститутивними чинниками «європейської життєвої форми», що має довгу історію. Відомий німецький філософ М. Гампе, враховуючи також досвід ХХІ сторіччя, дає таке визначення цієї життєвої форми: «Це давньогрецьке просвітництво та його наслідки за доби Нового часу, які, починаючи з 1600 року, підготували появу експериментально-математичного природознавства і техніки, це також космополітизм стоїків, визнання прав людини, правова держава з поділом влад і визнанням свободи думки і совісті, необхідних для запобігання жорстокості, це вільне мистецтво, яке не прислуговує жодним релігійним і політичним інтересам, зрештою — це система освіти, спрямована на формування автономних особистостей, які в егалітарних спільнотах самі без опіки встановлюють життєві цілі, — все це і є змістом європейської життєвої форми» [Hampe, 2016: S. 58].

Як свідчить цей опис, європейська життєва форма є радше контрфактичною, ніж такою, що здійснилась у повному обсязі своїх настанов, особливо це стосується справедливості і солідарності. Фундаментом цієї життєвої форми є соціальна держава, яка позиціонує себе як держава благоденства (*Wohlfahrtsstaat*). Саме вона приваблює численних мігрантів, що прибувають до Європи з усього світу. Це продукт виключно європейської соціальної творчості. Її не існує у такому обсязі на інших континентах. Екс-канцлер ФРН Г. Шмідт вважає її «найбільшим культурним досягненням західних європейців у ХХ сторіччі» і робить таке застереження: «Якщо занепаде соціальна держава, то можна з упевненістю прогнозувати, що в деяких європейських державах також занепаде і демократія» [Schmidt, Stern, 2010: S. 241]. Адже соціальна держава здатна реалізувати свої обіцянки на ґрунті здобутків індустріального суспільства, яке перетворюється на суспільство добробуту (*Wohlstandsgesellschaft*) і зазнає послідовних трансформацій постіндустріального зразка.

Треба зауважити, що у німецьких соціально-філософських дослідженнях поняття «індустріальне суспільство» має не тільки метатеоретичний, а й соціально-антропологічний статус. Зокрема, Г. Вільке, обґрунтовуючи зв'язок між індустріалізацією та демократією, звертає увагу на те, що «первинно у цьому понятті йдеться не про індустрію, а про старанність та інші критерії європейської раціоналізації, описаної Максом Вебером. Отже, індустріальне суспільство означає наскрізь раціоналізовану, функціонально диференційовану форму суспільства, яке в усіх своїх частинах, за винятком релігії, замінює віру на знання і робить наукову достовірність мірою визнаної іс-

тини» [Willke, 2016: S. 124]. Така концептуалізація індустріального суспільства, на відміну від стадіальної, дає змогу розкрити соціогенетичні і психогенетичні передумови демократії, передусім підвищення у індивідів рівня самоконтролю, володіння культурними техніками раціональної життєтворчості, в тому числі домогосподарювання, а також навичками раціональної витрати часового бюджету. Сучасна демократія, яка активно застосовує інформаційну субкультуру, передбачає інструментальне застосування таких технік. Через це деякі теоретики слушно вважають, що навчатись азів демократії повинні представники кожної молоді генерації суспільств, які хочуть і надалі залишатись демократичними [Negt, 2010: S. 405–406].

Соціально-антропологічна і ще більшою мірою культурно-антропологічна концептуалізація індустріального суспільства сприяють також розчаклюванню утопії суспільства знань, яке нерідко зображують як втілення соціальних мрій і сподівань людства. Між тим, і це суспільство також не позбавлене суперечностей та патологій і не зовсім не гарантує гідного існування всім своїм членам, але для підтримки свого існування вимагає підвищення ефективності управління. Адже, як зазначає Г. Вільке, «поруч з індивідуальним навчанням та персональними компетентностями у суспільстві знань значну роль відіграє навчання організацій, а також організовані форми розумності... Для демократії як інституції це висуває вимогу сприймати своє завдання управління суспільством у рефлексивній та розумній формі. Ця вимога і є рушійною силою ревізії демократії. Але тут йдеться не про демарш демократії, а про підвищення її дієздатності... Центральним елементом такої ревізії є начебто парадоксальна стратегія: демократія віддає владу, щоб бути сильнішою, і розкладає процеси навчання відповідно до розподілу систем, щоб бути здатною краще навчатись. Треба бути готовим, що такій ідеї чинитимуть опір» [Willke, 2016: S. 164].

Отже, екскурс в історію та у гіпотетичне майбутнє суспільства знань свідчить, наскільки вразливою є демократія перед натиском антифілософії. Загроза заміни демократії її позірними формами значно посилюється, якщо у суспільстві занепадає філософія, бо саме остання виконує функцію охоронця свободи думки, стає на захист відкритості і зрештою обґрунтовує можливі перспективи подальшого розвитку, уникаючи ілюзій і спокус політичної романтики. Всіх тих, хто стає на терени політики, Ясперс попереджає: «У політиці неістинність, хитрість і брехню ще й досі застосовують як щось samozрозуміле. Але перевага неістинності зберігається лише у миттєвій життєвій зацікавленості, та й тоді це відбувається за рахунок майбутнього. У довгостроковій перспективі це стає обтяжливим для існування людини. Правда завжди виходить на поверхню. Держави, побудовані на брехні, наздоганяє відплата через їхню політику, ґрунтовану на традиції кривди» [Jaspers, 1991: S. 121]. Індикатором того, чи існує така традиція неправди у суспільстві, є, як вже зазначалось вище, його ставлення до філософії, яка відстоює істину, розрізняючи політику переконань та політику

відповідальності за критеріями їхньої прозорості та істинності. Саме «не-обмежена публічність істини», згідно з Ясперсом, має задавати алгоритм демократичних трансформацій суспільств, які жадають справжньої, а не вдаваної свободи. Наведу його думки щодо цього: «Публічність — це простір політики вільного народу. Міра публічності є критерієм його свободи. Накреслимо спочатку його ідеальний стан. Політична свобода вимагає, щоб те, що заторкує долі всіх, визначали публічно. Все це треба осмислювати публічно і публічно готувати рішення. Їх треба приймати тільки на таких засадах, а не керуючись сліпою довірою. Вільний народ бере участь у діях урядовців, у розбудові інституцій та у прийнятті законів, разом з ними одержує знання та формує спільну думку. За умов вільного народу зростають шанси для кар'єрного зростання політиків знизу. Вони приходять з дрібних професійних груп, сусідських осередків, вільних дискусійних об'єднань» [Jaspers, 1991: S. 121–122]. При цьому Ясперс застерігає від статичного розуміння публічності. Він слушно зауважує: «Публічність є спочатку простором для повідомлення, а потім — простором для духовної битви. Вона у жодному разі не є субстанцією наявної громадської думки, що видає себе за якийсь еталон» [Jaspers, 1991: S. 123]. Це ж саме стосується і субстанційного розуміння громадянського суспільства. Без духовних битв, палких дискусій воно перетворюється на декорації для бенефісу офіційної політичної ідеології, яка до того ж встановлює суворий фейс-контроль для глядачів своїх одноманітних вистав.

Отже, публічність, якою вона постає у теоретичних рефлексіях, відрізняється від її фактичної даності. Звертаючи увагу на цей момент, Ясперс відстоює думку, що важливу роль у конституюванні публічності відіграє філософія демократичного політичного виховання і самовиховання. Наведемо його аргументацію: «Наша реальна публічність — це не просто дзеркало народу. Вона повинна стати простором його політичного самовиховання. Народ, який одержав можливість бути вільним, непокоять його помилки та долі. Він вимагає від себе здійснення самовиховання через взаємодію народу та урядовців. У всіх змінах незмінним залишається тільки одне: завдання ствердження і збереження життя політичної свободи. Політичне самовиховання у реаліях повсякдення та у великих вирішальних моментах відбувається через постійні тренування у певному способі мислення» [Jaspers, 1991: S. 123]. Як було зазначено вище, такий продуктивний спосіб критичного і відповідального мислення формується через заняття філософією.

Цей висновок Ясперса не спростовують, а, навпаки, підкріплюють сучасні філософські і політологічні дослідження відмінностей між філософською і політичною раціональністю, адже виявлення цих відмінностей та їх урахування у прийнятті політичних рішень є методологічною процедурою, здійснення якої також потребує філософських компетентностей. У підсумку можна зазначити, що прості поради та настанови Ясперса щодо крихкого, але так необхідного союзу між демократією і філософією показують,

наскільки тісним є зв'язок між ними та долею нації. Це змушує нас замислитись над питанням, якої філософії потребують українці, щоб оминати спокус політичної романтики і самостверджуватись у демократії.

ДЖЕРЕЛА

- Jaspers, K. (1991). *Kleine Schule des philosophischen Denkens*. 12 Aufl. München: Piper.
- Hampe, M. (2016). Welche Werte sind zentral für die europäische Lebensform. In: *Philosophie Magazin*, 2.
- Hampe, M. (2014). *Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mann, Th. (2009). *Betrachtungen eines Unpolitischen*. 4 Aufl. Frankfurt am Main.
- Martynkewicz, W. (2011). *Salon Deutschland. Geist und Macht 1900–1945*. Berlin: Aufbau Verlag.
- Negt, O. (2010). *Der politische Mensch. Demokratie als Lebensform*. Göttingen: Steidl Verlag.
- Nida Rümelin, J. (2016). Die Macht der Reflexion. In: *Information der Philosophie*. 2, Juni, 8–19.
- Schmidt, H., Stern, F. (2010). *Unser Jahrhundert. Ein Gespräch*. München: C.H. Beck Verlag.
- Schmitt, C. (1933). *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliedrigkeit der politischen Einheit*. Hamburg.
- Schmitt, C. (1979). *Geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin: Insel.
- Willke, H. (2014). *Demokratie in der Zeiten der Konfusion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Willke, H. (2016). *Die dezentrierte Demokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Статтю одержано 20.09.2016

REFERENCES

- Jaspers, K. (1991). *The small School of Philosophical Thinking*. [In German]. 12 Aufl. — München: Piper. [= Jaspers 1991].
- Hampe, M. (2016). What Values are the Central Ones for the European life Form. [In German]. In: *Philosophie Magazin*. 2, 58. [= Hampe 2016].
- Hampe, M. (2014). *The Doctrines of Philosophy. The Critical Approach*. [In German]. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [= Hampe 2014].
- Mann, Th. (2009). *The Contemplations of an Non-Political*. [In German]. 4 Aufl. Frankfurt am Main. [= Mann 2009].
- Martynkewicz, W. (2011). *Germany as Salon. The Spirit and the Power 1900–1945*. Berlin: Aufbau Verlag. [= Martynkewicz 2011].
- Negt, O. (2010). *The Political Man. Democracy as a Life Form*. [In German]. Göttingen: Steidl Verlag. [= Negt 2010].
- Nida Rümelin, J. (2016, Juni). The Power of Reflection. [In German]. In: *Information der Philosophie*. 2, 8-19. [= Nida Rümelin 2016].
- Schmidt, H., Stern, F. (2010). *Our Century. A Dialogue*. [In German]. München: C.H. Beck Verlag. [= Schmidt, Stern 2010].
- Schmitt, C. (1933). *State, Movement, People. The Trinity of Political Unity*. [In German]. Hamburg, [= Schmidt, 1933].
- Schmitt, C. (1979). Historical und Humanity Conditions of the Parlamentarism Today. [In German]. Berlin: Insel. [= Schmidt, 1979].
- Willke, H. (2014). *Democracy in the Times of the Confusion*. [In German]. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [= Willke, 2014].
- Willke, H. (2016). *The Decentered Democracy*. [In German]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, [= Willke, 2016].

Received 20.09.2016

Kultaieva, Mariia

DEMOCRACY AND PHILOSOPHY:
K. JASPERS' POLITICAL WILL AND CLAIMS OF TODAY

The article presents the didactic version of Jaspers' political philosophy, where the intrinsic connection of philosophy and democracy is explicated. The evolution of democracy is shown. There are analyzed its new theoretical conceptualizations including the anthropological premises. There is also taken a comparison with Ukrainian actual social and political contexts, where the theoretical suggestions made by Jaspers can be verified or used as impulses for rethinking democracy theories and for their implications. The status of philosophy in the modern societies, in which it is respected only formally, needs to be changed because, in its absentia, the very existence of democracy and the European way of life are running the risk of destruction.

Keywords: democracy, philosophy, K. Jaspers, political education, humanism, freedom, responsibility, truth, the political man

Култаєва, Марія — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Харківського національного університету ім. Г.С. Сковороди, сфера дослідницьких інтересів — історія філософії, філософія політики, філософська антропологія та філософія освіти.

Kultaieva, Mariia — doctor of science in philosophy, professor, chair holder of philosophy at the H.S. Skovoroda National Pedagogical University, Kharkiv. Research fields: history of philosophy, political philosophy, philosophical anthropology, and philosophy of education.
