

НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

УКРАЇНСЬКИЙ
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ
ЧАСОПИС

5' 2011

ЗАСНОВАНИЙ
У СІЧНІ 1927 РОКУ
ВИХОДИТЬ
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ
КИЇВ

Філософія
досвіду

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Євген БИСТРИЦЬКИЙ
Олег БІЛИЙ
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія)
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина)
Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Ваханг КЕБУЛАДЗЕ
Барбара КАСЕН (Франція)
Микола КИСЕЛЬОВ
Саймон КРИЧЛІ
(Велика Британія)
Анатолій ЛОЙ
Віталій ЛЯХ
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Марина ТКАЧУК
Олег ХОМА
Петер ШТОМПКА (Польща)

НАУКОВА РАДА

Віктор АНДРУЩЕНКО
Ігор БИЧКО
Тарас ВОЗНЯК
Ірина ДОБРОНРАВОВА
Анатолій КОЛОДНИЙ
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ
Василь КРЕМІНЬ
Марія КУЛТАЄВА
Василь ЛІСОВИЙ
Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ
Віктор МАЛАХОВ
Володимир МЕЛЬНИК
Микола МИХАЛЬЧЕНКО
Михайло МІНАКОВ
Віктор ПАЗЕНОК
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Володимир РИЖКО
Тетяна СУХОДУБ
Анатолій ТОЛСТОУХОВ
Авенір УЙОМОВ
Іван ЦЕХМІСТРО

Науковий редактор
тематичного випуску
Ваханг КЕБУЛАДЗЕ

РЕДАКЦІЯ

Головні редактори
Мирослав ПОПОВИЧ,
Сергій ПРОЛЕЄВ
Відповідальний редактор
Світлана ІВАЩЕНКО
Відповідальний секретар
Алла СТРАТЬЄВА

Редактори
Оксана ЗОРИЧ,
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ

Коректор
Валентина ЛУКОНІНА

Адреса редакції

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
Тел. 278-39-78; 050-358-92-18
E-mail: f_dumka@ukr.net

Технічний редактор
Т. Шендерович
Комп'ютерна верстка
Н. Коваленко

Підписано до друку 14.11.2011
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 8,94. Обл.-вид. арк. 8,63
Наклад 553 прим. Зам. № 3125

Видавець і виготовлювач
Видавничий дім «Академперіодика»
НАН України

01004, Київ-4, вул. Терещенківська, 4
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
Серії ДК №544 від 27.07.2001 р.

© Інститут філософії НАНУ, 2011
© Філософська думка, 2011

Зміст

До читачів	4
ФІЛОСОФІЯ ДОСВІДУ	
Поняття досвіду: сучасні погляди	6 <i>Іван Іващенко (Київ)</i> Сингулярність і досвід. Міркування щодо Гегелевої теорії суб'єктивності 24 <i>Вахтанг Кебуладзе (Київ)</i> Феноменологія допредикативного досвіду 40 <i>Анна Лактіонова (Київ)</i> Перцепційний досвід як діяльність 51 <i>Володимир Приходько (Київ)</i> Досвід як оновлення
Розуміння досвіду у філософській герменевтиці	60 <i>Андрій Богачов (Київ)</i> Філософський початок герменевтики (До історії визначення герменевтичного досвіду) 76 <i>Андрій Дахлій (Львів)</i> Фактично-історичний вимір досвіду у філософії раннього Гайдегера
ДОТОРК: УСНІ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ	89 <i>Тетяна Чайка (Київ)</i> Бесіди з Кримським. «Розум, на- стояний на совісті»
ЛАБОРАТОРІЯ НАУКОВОГО ПЕРЕКЛАДУ	95 <i>Віктор Котусенко (Київ)</i> Філософська термінологія Томи Аквінського
ПРО КНИГИ	99 <i>Любов Дротянко (Київ)</i> Зміна вимірів раціональності: контекст постсучасності
НАУКОВЕ ЖИТТЯ	104 <i>Олена Колесник (Чернігів)</i> III Всеукраїнські Кулішеві читання з філософії етнокультури
Abstracts	106
	109 Премії з філософії-2011 не відбулися

Переважна частина даного числа присвячена поняттю та проблемі досвіду, як він осмислюється у філософському дискурсі. Значущість теми очевидна: досвід становить не лише один із провідних сюжетів філософської думки останніх кількох століть. Саме в його аналізі та полеміках щодо його розуміння формуються основні парадигми модерної філософії. Однак не тільки суто теоретичні резони відіграють тут свою визначальну роль. Кожне обговорення тієї чи іншої філософської теми в журналі має на меті не лише привернути увагу до певної проблематики, активізувати її розроблення. Звісно, було б зухвало сподіватися, що у кількох статтях можна вичерпно висвітлити масштабну філософську дискусію. Важливіше інше: оприявлення перебігу та на-працювань очного та заочного обговорень проблеми утворює необхідну комунікативну ситуацію, у форматі якої лише й можлива фахова філософська робота. Уважний читач помітить, як багато щодо проблеми досвіду не сказано в наявних матеріалах. Сподіваємось, це спонукатиме до продовження діалогу — репрезентації думок в інших теоретичних підходах, критики заявлених позицій, порушення питань, що залишилися поза увагою.

Цієї активності, здатності на відгук, готовності до полеміки вочевидь бракує вітчизняній філософській спільноті. Журнал є місцем зустрічі та співпраці інтелектуалів, а не лише засобом оприлюднення текстів. На жаль, воля до співпраці й дотепер залишається вельми спорадичною та локальною серед українських філософів. Не будемо зараз аналізувати причини цього. Спинімося лише на одному показовому поточному прикладі.

У наявному числі журналу вміщено невеличке повідомлення про вельми значущу подію, а саме — конкурс на здобуття Премій із філософії. Вони були засновані минулого року, перше їх вручення відбулося у лютому поточного року й викликало доволі жвавий суспільний резонанс (див., зокрема, «Філософську думку», 2011, №2). Цього року був оголошений другий конкурс, який комісія, розглянувши підсумки попереднього етапу висунення кандидатів на премії, вирішила визнати таким, що не відбувся.

Означений перебіг подій вочевидь засвідчує пасивність філософської спільноти, її байдужість до себе самої та власних справ. Із цього приводу можна було б багато чого сказати, і, сподіваємось, охочі висловляться. Але обмежимося суто риторичним запитанням: якщо тобі самому байдужа праця колег, якщо філософи не готові до зацікавленого і критичного обговорення результатів власної діяльності, то, по-перше, як можна очікувати цікавості до твоїх думок з боку інших, а по-друге, чи будуть поважати філософію не причетні до неї, якщо самі професійні філософи виявляють таку байдужість і неповагу до своєї справи? Можливо, комусь ці твердження здадуться або помилковими, або невинуватими різкими. Ми ладні продовжити обговорення цієї ситуації на сторінках часопису. Адже в ній унаочнюється досвід нинішнього існування філософської думки в нашій вітчизні.

Поняття досвіду: сучасні погляди

У липні 2011 року в рамках роботи Центру міжкультурної комунікації Національного університету «Києво-Могилянська академія» відбулася низка теоретичних семінарів на тему «Поняття досвіду: сучасні погляди». На семінарах, які модерував Вахтанг Кебуладзе, сучасні українські дослідники виступили з доповідями, в яких було представлено бачення поняття досвіду з різних філософських позицій. Після кожної доповіді відбувалася дискусія. Текст доповідей і матеріали дискусій ми й пропонуємо увазі читачів, започатковуючи в нашому часопису такий формат репрезентації, в якому можна дізнатися не лише про думку автора, а й про критичну реакцію на неї з боку інших науковців. Ми плануємо продовжити роботу в такому форматі низкою семінарів на тему «Поняття свідомості в сучасній філософії», яка має відбутися у грудні 2011 року. Модеруватимуть семінари Вахтанг Кебуладзе, Іван Іващенко і В'ячеслав Циба, а друком матеріали цих семінарів вийдуть в одному з чисел «Філософської думки» 2012 року. Всі зацікавлені темою семінару можуть звертатися до Вахтанга Кебуладзе за електронною адресою: vahtik@meta.ua

Учасники обговорень

Андрій Богачов — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Михайло Бойченко — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Оксана Голець — кандидат філософських наук, старший викладач кафедри історії України і філософії Київського національного лінгвістичного університету.

Іван Іващенко — аспірант кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Вахтанг Кебуладзе — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Анна Лактіонова — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Вадим Менжулін — доктор філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Михайло Мінаков — доктор філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

В'ячеслав Циба — аспірант кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Іван
Іващенко

СИНГУЛЯРНІСТЬ І ДОСВІД. Міркування щодо Гегелевої теорії суб'єктивності

Як і будь-яка теорія, трансцендентальна теорія самосвідомості обтяжена певними аномаліями, котрі здатні призвести до повної або часткової фальсифікації цієї теорії. Такий стан справ пов'язаний з тим, що ці аномалії заторкують не периферію теорії, а її осердя. Її осердя, на мою думку, становить твердження, що *самообґрунтування знання водночас обґрунтовує можливість будь-якого предметного знання, інакше кажучи, знання про себе уможливорює предметне знання*. Це твердження неминуче приводить до питання: як можлива єдність в розмаїтті, і чи може єдність бути його, розмаїття, принципом? Це питання, з одного боку, передбачає обґрунтування неплюрального статусу єдності, тобто прояснення того, що єдності *досягають* не завдяки увиразненню зв'язків плюральних станів справ, отже, не розглядають її суто як їхню властивість, утім, з іншого боку, таке питання спонукає до прояснення, завдяки чому така неплюральна єдність може вивзначати зв'язки між плюральними станами справ, якщо вона не може бути їхньою властивістю?

Оскільки розмаїття і єдність увиразнюють стани знання, тоді, очевидно, йдеться про два фундаментальні різновиди знання: предметне знання та знання про себе. Розгляньмо спершу предметне знання. Предметне знання завжди імплікує зовнішню щодо суб'єкта предметність, яка, втім, змістово зумовлює його знання про неї. Щонайменше

такий опис сутності предметного знання впадає у вічі під час першого наближення. З цього опису також випливає те, що предметне знання має *стосункову* природу, адже зовнішній щодо суб'єкта предмет неодмінно відсилає назад до суб'єкта, без наявності якого предмет не підлягає ані фальсифікації, ані верифікації. А прецінь, ця обставина не свідчить про привілейоване становище суб'єкта в рамках предметного знання, а лише про те, що в предметному знанневому стосунку (тобто свідомості) будь-яка знаннева активність спрямована на предмет, який містить умову її об'єктивної (предметної) значущості. З цього ж уявлення випливає необхідний висновок: *будь-яке* знання обмежене предметністю, яка, отже, становить сутність знання, адже без неї воно неможливе.

До предметного знання, як стосункового знання, слід також зарахувати *самостосунок*, тобто припустити наявність внутрішнього предмета, межі якого почасти збігаються з межами суб'єкта. Таку тенденцію ми подибуємо вже у трансцендентальній дедукції Канта: «отже, як я можу казати: Я, як інтелігенція (Intelligenz) та *мислячий* суб'єкт, пізнаю себе самого як *мислимий* об'єкт, оскільки понад це я ще даний собі у спогляданні» (KrV В 155). Проте Кант помітив, що спроба самоопису, яка взорується на предметне знання як універсальну модель знання, призводить до парадокса, який годі розв'язати в межах цієї моделі.

Парадокси, до яких призводить така спроба, представники так званої Гайдельберзької школи теорії самосвідомості — Дитер Генрих та Ульрих Потаст — описали як *рефлексивну теорію свідомості*. У своїй програмовій статті «Самосвідомість. Критичний вступ до теорії» (1970) Генрих увиразнив парадокс рефлексивного опису свідомості, що призводить до кола в обґрунтуванні: *Я* має передувати своєму обґрунтуванню, щоби бути обґрунтованим, адже «як спосіб квазі-дії, *Я* не може усвідомлювати свою рефлексію лише навпісля» [Henrich, 1970: S. 265].

Думки Генриха розвинув і поглибив його учень Ульрих Потаст, який у ґрунтовному дослідженні «Про деякі питання самостосунку» (1971) сформулював два парадокси, що виникають під час спроби рефлексивного опису самосвідомості, а саме: *Я* слід розглядати як певну предметність, що підлягає описові, але водночас *Я* є знанням про цю предметність, тобто не лише *описуваним*, а й *описувальним*. Назвімо ці парадокси *парадоксами Потаста*. Він сформулював їх так:

«1. Постає суперечність, що одне й те саме має бути водночас найвним звершенням (Vollzug), що не спирається на спостереження — інакше воно вічно себе припускати, а також спостережувальним звершенням — інакше не було б права казати “Я”».

2. Подія має відбуватися у двох різних місцях часу, щоби вона могла бути приписуванням предиката, що сам повідомляє власну подієвість, і

все-таки не може бути у двох місцях часу, щоби вона не розпалася на два звершення (оригінал і спостереження)» [Pothast, 1971: S. 38].

Як бачимо, обидва парадокси увиразнюють припущення, що рефлексія (опосередкування) становить засадову структуру самосвідомості. Чи вдалося б описати самосвідомість у рамках предметного знання, якби ми припустили, що внутрішній предмет не є наслідком опосередкування, а дається взнаки *безпосередньо*?

Отже, якщо відштовхуватися від предметного знання як універсальної моделі знання, тоді знання про себе слід розглядати як знання про певний предмет. Але на відміну від предметного знання, де предмет завжди перебуває за межами суб'єкта, тобто він доступний для нього лише *опосередковано* (споглядання), предмет знання про себе мав би бути доступним суб'єктові *безпосередньо*.

Це, авжеж, призводить до певних труднощів: *по-перше*, якщо предмет знання про себе дається взнаки безпосередньо, тоді такий предмет буде завжди випадковим, себто не підлягатиме ані верифікації, ані фальсифікації, адже залежатиме винятково від автономного самосприйняття суб'єкта, у межах якого цей предмет може набувати довільних значень, — назвімо цей парадокс парадоксом *автономного знання*; *по-друге*, якщо предмет знання про себе є результатом безпосереднього самоопису суб'єкта, тобто такого опису, що імплікував би змістовий збіг описуваного та того, хто описує, тоді стає незрозуміло, як у межах такого самоопису відбулося б вирізнення його предмета, бо у разі такого вирізнення змістовий збіг елементів самоопису був би неможливим. Отже, як бачимо, безпосередній самоопис суб'єкта імплікує результат, котрий змістово фальсифікує його умову можливості, — парадокс *зайвого предмета*; *по-третє*, безпосередність предмета знання про себе унеможливила б увиразнення того, як такого знання *досягають*, тобто як розрізнити предмет знання і саме знання, інакше кажучи, завдяки чому предмет знання про себе дається взнаки? — парадокс *недосяжного предмета*.

Унаочню ці парадокси на прикладі міркувань неокантіанця Гайнриха Рикерта з поняття свідомості, які він виклав у книжці «Предмет пізнання» (1892).

Рикерт описує свідомість як єдність, яка уможливує не лише предметне пізнання, а й зв'язок між плюральними станами справ, тому свій опис свідомості він починає з опису предметності: «Але оскільки ми завжди знаємо буття речі як буття її властивостей, то буття речі становить ніщо інше, як буття її властивостей» [Rickert, 1892: S. 11]. Як бачимо, для Рикерта не лише *спільні* властивості плюральних станів справ не можуть їм належати, а й *будь-які* їхні властивості, тобто він фактично редукує плюральність до змісту свідомості: «Отже, ми стверджуємо, що усі “речі” зібрані зі складових, які можна розуміти як стани свідомості, а також те, що ніщо прямо не гарантує того, що речі є ще чимось іншим» [Rickert,

1892: S. 12]. Але якщо розглядати плюральність як іманентний зміст свідомості, тоді що заважає розглядати свідомість як простий плюральний зв'язок між її «станами»? А втім, Рикерт заперечує можливість розглядати свідомість як її зміст, тобто як плюральний стан справ, уникаючи таким чином її уречевлення, проте, з іншого боку, він потрапляє до описаних вище парадоксів, що виникають на тлі спроби описати знання про себе безпосередньо, взуваючися водночас на предметне знання як модель такого опису: «Свідомість не є річчю, але вона також не є чимось, що могло б бути без змісту. Вона радше є спільним (*das Gemeinsame*) для усіх іманентних об'єктів, що не можна далі описати, натомість лише безпосередньо пережити» [Rickert, 1892: S. 15]. Таке твердження, звісна річ, унеможливує питання про самообґрунтування.

З наведених труднощів, здається, годі вив'язатися в межах предметного знання як універсальної моделі знання, що, своєю чергою, фальсифікує універсальність цієї моделі. З уваги на це видається неминучим питання: *знання про себе — чи предметне воно взагалі?* Якщо ні, тоді як обґрунтувати його безпредметний статус, урахувавши те, що предметне обґрунтування вже не може правити за засіб несуперечливого пояснення знання про себе? І, як наслідок, *чи можливо несуперечливо розглядати суб'єктивність як безпредметне знання?*

Перед тим як перейти до другої частини, зупинімось на умовах, яким має відповідати несуперечлива теорія самосвідомості з огляду на унаочнені парадокси та апорії. Такі умови увиразнив Генрих.

По-перше, така теорія має бути нереклексивною, тобто описувати свідомість як «подію». Але ця подія має відповідати таким умовам: «вона відбувається не у рамках системи стосунку даних фактів, натомість є безумовно сингулярною та безстосунковою» [Henrich, 1970: S. 277].

По-друге, «Це подія, що уможливує невизначену кількість інших подій, як, наприклад, сприйняття та почуття» [Henrich, 1970: S. 277], тобто, як я припустив на початку своїх міркувань, знання про себе має уможливлювати предметне знання.

По-третє, якщо самосвідомість описують як вимір, тоді вона «є виміром, в якому *вміщено знання (Kenntnis) про себе самого*» [Henrich, 1970: S. 277], тобто будь-яка знаннева активність уже імплікує знання про себе, хоча така присутність знання про себе лишається нереклексивною.

1. Самосвідомість як безпредметне знання

Крізь призму виявлених суперечностей, які виникають під час спроби опису знання про себе, я спробую розглянути одну з класичних теорій самосвідомості — Гегелеву. Головна мета мого розгляду полягає у проясненні її здатності давати раду цим проблемам.

Свій розгляд я ґрунтуватиму на «Вступі» до «Феноменології духу» (далі — ФД), основні питання якого я вже коротко окреслив у попередньому дослідженні¹. Розгляньмо спочатку кілька інтерпретацій «Вступу», увага яких приділена проясненню Гегелевого вжитку поняття «самосвідомість».

Почнімо з дослідження Конрада Крамера, який збирає свою увагу винятково на Гегелевому описі свідомості в 10 абзаці. Свої міркування Крамер розпочинає з попередньої проблематизації властивостей, які Гегель приписує свідомості як станові справ, а саме знання та істини. Проте формальна структура цих властивостей, як її описує Гегель, може імплікувати далекі від знання та істини стани справ, адже структуру знання Гегель схоплює як «буття чогось для свідомості», а істини як у-собі, що «покладене як *бутнє* також за межами цього стосунку». Крамер справедливо зазначає, що в першому випадку може також ітися про «безглузді припущення, порожні чи голі гадки, віру, заблуд та сказ. Якщо ці позиції, що не є знанням, витлумачуватимуть у перспективі свідомості, то вони також є випадками “буття чогось для свідомості”» [Cramer, 1978: S. 364], а в другому випадку взагалі годі казати про істину, адже «У-собі, до якого у цей спосіб свідомість має стосунок, не є ані “істиною”, ані “істинним”, бо виснуваний зі свідомості як незалежний від неї предмет, як такий не є ні істинним, ні хибним, натомість він є чи не є, є таким, чи не є таким, як його висновують» [Cramer, 1978: S. 364]. З уваги на ці спостереження стає зрозуміло, що визначення знання та істини є похідними від Гегелевого визначення свідомості, яке Крамер називає положенням про свідомість: «Отже, свідомість відрізняє щось від себе, до чого вона водночас стосується» [Hegel, 1988: S. 64]. Крамер вважає, що це визначення відіграє роль «формального оператора» у всій ФД, тобто завдяки йому можна визначити знанневий статус будь-якого стану справ, як наслідок, Крамерові йдеться про принцип верифікації знання, який, на його думку, діє так: «Якщо якась знаннева позиція визнає, що вона є випадком (Fall) свідомості, але водночас не визнає того, що вона *як така* щось від себе відрізняє, до чого вона zarazом стосується, тоді її не можна вважати науковою позицією» [Cramer, 1978: S. 368—369]. Визнання за Гегелевим положенням про свідомість статусу «формального оператора» спонукає Крамера заперечувати його гіпотетичність, адже воно передбачає такий опис, який сам має бути принципом випробування будь-якої гіпотези. З цього міркування Крамер висновує, що це положення не може бути синтетичним, адже в такому разі відрізнене від свідомості не можна було б уважати її властивістю, а сама свідомість не була б принципом верифікації, «тому Гегелеве положення про свідомість слід розглядати як положення, яке висуває домагання бути *аналітично* іс-

¹ Див. мою статтю у «Філософській думці», 2011, № 1 (с. 116—121).

тинним» [Cramer, 1978: S. 372]. Але саме це домагання Гегелевої теорії і готує найбільші складнощі, адже він має тепер обґрунтувати, чому свідомість не може не бути аналітичною?

Таке обґрунтування не дасть собі ради без поняття самосвідомості, «під яким слід розуміти свідомість про те, що наявна *власна* свідомість» [Cramer, 1978: S. 374]. Проте таке розуміння самосвідомості, окрім того, що воно імплікує предметний самотосунок, тобто принципово гіпотетичний стан справ, який для своєї значущості має передбачати наявність якоїсь ментальної активності, є також синтетичним положенням, яке приточує до свідомості зовнішню, дескриптивно дану властивість. Та чи не містить Гегелеве положення про свідомість — у рефлексивному виразі «відрізняє щось від себе» (*unterscheidet etwas von sich*) — саме таку дескриптивно дану властивість, тобто *чи передбачає відрізняння чогось від себе додаткову тематизацію себе як відрізняльного у відрізнанні?* Крамер, і ми схильні у цьому пристати до його думки, заперечує наявність у Гегеля такого наміру, натомість вбачає в положенні про свідомість опис нереклексивного, ба навіть анонімного самотосунку, що не потребує самотематизації. Хід Крамерових міркувань можна узагальнити так: 1) відрізняючи щось від себе, свідомість покладає відрізнене як таке, що залучене до неї самим її відрізнанням, проте це залучення водночас вивільняє відрізнене, оскільки відрізнене тепер може бути залученим до свідомості, а може й не бути, тобто відрізнене перетворюється на відмінне від свідомості та протистоїть (*gegensteht*) їй; 2) відрізняючи щось від себе, свідомість «відпускає» це Щось від себе, уможливаючи появу відрізненого, проте вона не тематизує свою присутність у відрізненому, інакше вона мала б одночасно утримувати себе в усіх відрізнених станах справ, що, власне, і не дало б відрізненому постати, адже через таку додаткову дескрипцію свідомість була б розчиненою у власному змісті, і тоді годі було б зрозуміти, що дає підставу для відрізнання; 3) оскільки свідомість, відрізняючи щось від себе, має постійно долати відстань до відрізненого («стосуватися до»), свою присутність в якому вона не тематизує, *цей самотосунок є нереклексивним*.

Звідси Крамер висновує, що нереклексивний самотосунок, котрий виступає у вигляді формального оператора, можна тематизувати лише з огляду на особливий аргумент: «Свідомість є водночас “свідомістю себе самої” *лише остільки, оскільки* вона є “свідомістю предмета” як такого. Проте це обмеження є вирішальним. Воно засвідчує, що самотосунковість свідомості є частиною дефініції свідомості лише через те, що свідомість визначена як свідомість про предмети, які висновуються зі свідомості як незалежні від неї» [Cramer, 1978: S. 379]. Отже, як бачимо, Крамер доходить думки, що Гегелеве поняття самосвідомості у «Вступі» нереклексивне, оскільки свідомість як самотосунок можлива лише через її сто-

сування до своєї присутності у відрізненому, яка додатково не тематизується. Хоча, зауважує Крамер, Гегель не обґрунтовує свого положення про свідомість у межах тієї теорії, яка викладена у ФД, адже в ній «відтворено лише *результат* теорії, але не саму *теорію*, яка до нього приводить» [Cramer, 1978: S. 385].

Цей суперечливий, бо необґрунтований, висновок Крамера підводить нас до наступної, пов'язаної з Крамеровою, інтерпретації «Вступу». Йдеться про статтю Ульриха Шльосера. Шльосер, так само як і Крамер, спирає свою інтерпретацію на десятий абзац «Вступу», в якому Гегель описує свідомість.

У згоді з Крамером, він вважає, що завдяки своєму поняттю свідомості Гегель намагається досягнути несуперечливого відправного пункту філософської критики, у межах якого положення, що підлягають критиці, могли б у підсумку бути витлумаченими крізь оптику цього поняття. Отож Шльосер так само вбачає у Гегелевому понятті свідомості принцип верифікації знання, проте, на відміну від Крамера, він наполягає на *доказовості* Гегелевого поняття свідомості. Розгляньмо, отже, його аргументи.

Перед з'ясуванням структури доказу у «Вступі» Шльосера цікавить саме поняття свідомості, яке, на перший погляд, описане Гегелем *через* його формальні властивості: знання та істину. З Гегелевого визначення випливає те, що свідомість виступає невизначеною засадою їхнього стосунку, яка, втім, уможливило їхнє визначення: знання як предметного стосунку, а істини як існування предмета також за межами предметного стосунку. Якщо розглядати свідомість так, тоді вона справді може виступати «формальним оператором» (у Крамеровому сенсі), який сам залишається невизначеним, отже, бездоказовим. Проте якщо ми припустимо таку бездоказовість свідомості, отже, її цілковиту відмінність від істини та знання, тоді, якщо розглядати ФД як їхнє опосередкування, «свідомість не може бути залучена до розвитку» [Schlösser, 2006: S. 184], тобто не може бути принципом верифікації. Отож у разі розгляду свідомості як принципу верифікації ми не можемо відокремити її від *змістових* визначень знання істини. Як наслідок, «свідомість слід ідентифікувати зі стороною знання як даністю змістів» [Schlösser, 2006: S. 184], що, на думку Шльосера, слід чітко відрізнити від розуміння знання як самоданості свідомості, тобто від знанневого самостосунку: «адже якщо я ототожнюю свідомість зі знанням і визначаю знання як стосунок до свідомості, тоді постає регрес: вираз “свідомість” у терміні “стосунок до свідомості” слід було б замінити визначенням знання, а отже, тим самим терміном, що й собі знову містив би термін, який слід замінити» [Schlösser, 2006: S. 185]. Отже, знання не є рефлексивним стосунком свідомості до себе самої, інакше свідомість розчинилася б у власному змісті.

Такі міркування підводять Шльосера до наступного інтерпретаційного кроку. Якщо ми ідентифікуємо свідомість зі знанням як даністю змістів, тоді свідомість постає «таким актом відокремлення предмета від його присутності, який ми здійснюємо, коли припускаємо, що предмет триває й надалі, навіть якщо я відвертаюся» [Schlösser, 2006: S. 186]. Ось таке «відвертання» від предмета не засвідчує того, що «реальне перебуває у такому разі потойбіч присутнього, натомість воно належить цьому присутньому, але є у ньому тим, що, згідно з домаганням (ідеться про домагання знанням значущості. — *I.I.*), *спроможне існувати також незалежно*» [Schlösser, 2006: S. 186]. Лише таке розуміння знання і предметності дозволяє Гегелеві казати про самовипробування, отже, самообґрунтування свідомості, під час якого відбувається змістове узгодження знання та присутнього у самому знанні в описаний Шльосером спосіб предмета, проте саме це узгодження аж ніяк не є ототожненням знання і предмета, інакше годі було б казати про випробування, але й не є узгодженням цілковито розподібнених станів справ, інакше годі було б казати про *самовипробування*.

Отож відмінність предмета і знання, яка становить наслідок самодиференціювання свідомості, через яке знання слід постійно узгоджувати з нетотожною йому предметністю, підштовхує Шльосера до думки про змістову кореляцію знання та істини, яка неможлива без *єдиного* стану справ, у рамках якого відбувалася б така кореляція. Якщо погодитись з тим, що зміна знання про предмет тягне за собою зміну самого предмета, що й у виразноє суть кореляції, тоді Гегелеве поняття свідомості стає доказовим, адже унаочнено наявність змістового зв'язку між властивостями свідомості: знанням та істиною, що спочатку розглядалися суто формально. Проте розгортання цього доказу, на думку Шльосера, перебуває за межами «Вступу», в якому Гегель у виразноє лише єдність самодиференціювання та самостосування свідомості.

Насамкінець розгляньмо критичну інтерпретацію Ернста Тугендгата, яка відрізняється від попередніх спробою деструкції Гегелевого поняття самосвідомості у «Вступі». Свої міркування Тугендгат виклав у 13-й та 14-й лекціях своєї книжки «Самосвідомість і самовизначення. Мовно-аналітичні інтерпретації» (1979).

Тугендгат, як не дивно, також ґрунтує свою критику на Гегелевому визначенні свідомості у 10-ому абзаці «Вступу». У Гегелевому описі його не задовольняють такі аспекти: по-перше, «не кожен свідомий стосунок до предмета є знанням»; по-друге, «ми можемо знати лише такі предмети, які є станами справ, отже, пропозиційні предмети»; по-третє, Гегелів опис знання як предметного стосунку насправді є визначенням гадки (Meinen), яка «на відміну від інших інтенційних стосунків, є визнанням чогось істинним (Fürwahrhalten)», а це, по-четверте, спонукає Тугендгата до ви-

сновку, що Гегелеве поняття знання не передбачає обґрунтування, яке становить головну ознаку знання: «Про когось, хто не лише гадає, що щось є випадком (*der Fall ist*), а й також знає про це, ми кажемо тоді, коли він не лише визнає це за істинне, а й коли це 1) також є істинним, і він 2) може обґрунтувати, що це є істинним» [Tugendhat, 1989: S. 310]. На думку Тугендгата, ці дві вимоги відсутні у Гегелевому понятті знання. Що ж тоді Гегель насправді схоплює у цьому понятті? Тугендгат вважає, що йдеться про свідомий стосунок суб'єкта до об'єкта, тобто суб'єкт-об'єктний стосунок, який Гегель «запроваджує *замість* знання, тим самим затіняючи справжній феномен знання» [Tugendhat, 1989: S. 311]. Те, що Гегель не розрізняє знання та гадки, хоча таке розрізнення видається наріжним, коли йдеться про верифікацію, призводить до фатального для Гегелевої теорії наслідку: його опис знання *початково* не імплікує обґрунтування.

Така констатація дає Тугендгатові змогу казати навіть про те, що «структури, яку Гегель воліє позначати словом “істина”, не існує; єдність тотожності й нетотожності, яку має на меті Гегель, — абсурдна» [Tugendhat, 1989: S. 318]. Такою єдністю тотожності (тобто знання) та нетотожності (предметності) має виступати свідомість, яка, власне, і має становити умову можливості верифікації, тобто містити поняття істини, проте, і тут можна лише погодитися з Тугендгатом, верифікація неможлива без обґрунтування, а отже, Гегелеве поняття свідомості не імплікує істини, адже воно початково необґрунтоване.

Отож відштовхуючись від основних інтерпретацій «Вступу», спробуймо здійснити власну реконструкцію його аргументації.

Почнімо з Гегелевого опису самосвідомості у тринадцятому абзаці:

«Адже свідомість, з одного боку, є свідомістю предмета, з іншого боку, свідомістю себе самої — свідомістю того, що для неї є істинним, і свідомістю свого знання про це» [Hegel, 1988: S. 65].

Під час першого наближення впадає в око те, що Гегель розрізняє предметну свідомість і свідомість себе самої, тобто самосвідомість. До першої частини твердження, що обмежене стосунком між знанням та предметом (свідомість предмета), приточено також щось таке, що таким стосунком не обмежене, — самосвідомість. Отож самосвідомість — це не знання *про* знання, що неминуче призвело б до описаного Шльосером регресу, а знання у знанні або, як формулює це Гегель у другій частині твердження, свідомість знання про сутність предметної свідомості, тобто про її непередметне (поняттєве) походження. Як наслідок, самосвідомість у цьому описі увиразнює не знання про предмет, натомість знання у предметі, себто нереклексивне знання, тому самообґрунтування є водночас обґрунтуванням предметності. Цей нереклексивний саморух знання у предметі, тобто самосвідомість, Гегель уточнює так:

«Отож, здається, що свідомість має змінити своє знання, щоби увідповіднити його предметові, але під час зміни знання для свідомості насправді змінюється також сам предмет⁽¹⁾; адже наявне знання було присутньо знанням про предмет; разом зі знанням предмет також стає іншим, оскільки він присутньо належав цьому знанню⁽²⁾» [Hegel, 1988: S. 66].

У (1) Гегель за допомогою негативної конструкції «scheint zu sein», яку ми вже докладно описали², прояснює, що випробування знання предметом (у собі) призводить до зміни самого предмета, але зміна предмета уможливлена зміною знання, тобто випробування знання предметом є самовипробуванням знання, інакше годі пояснити одночасну зміну предмета і знання, адже якби предмет був незмінним у собі, тобто чистою трансценденцією, якою він виступає у природних уявленнях³, тоді змінюватися мало б лише знання про предмет, а не сам предмет. Гегель розгортає свою думку у (2), де висуває дуже сильний аргумент: наявне знання, тобто знання, яке свідомість мала змінити у (1), є знанням про предмет, іншими словами, самосвідомість є знанням про предмет. Проте цей Гегелів аргумент аж ніяк не засвідчує того, що самосвідомість є предметним знанням. Навпаки Гегель наголошує на тому, що саме самосвідомість конститує предметність, адже не забуваймо, що вона відрізняє щось *від себе*, до чого (тобто до себе) водночас стосується. Знання, отже, є стосуванням свідомості до себе.

У самій структурі Гегелевого опису у (2) наявні чіткі вказівки, як треба розуміти його аргумент. По-перше, Гегель не говорить про довільний предмет, а вживає визначений артикль «Wissen von dem Gegenstande», тобто йдеться не про емпіричну предметність, а про сам предмет, його сутність, себто знання. По-друге, зміна предмета зумовлена тим, що він присутньо (wesentlich) належав (angehörte) знанню. У цьому описі предмета присутні дві його ключові властивості, які Гегель увиразнює завдяки дієслову angehören та прислівнику wesentlich і які з огляду на структуру аргументації «Вступу» навряд чи можна уважати простою особливістю авторського стилю.

Angehören у німецькій мові уживають тоді, коли прагнуть вказати на частину чогось, приналежність чогось як частини до цілого, тобто Гегель намагається довести, що предмет — це частина знання, причому частина присутня (wesentlich), тобто така, що належить до сутності знання, сказати б, оприявнює цю сутність. Сутність знання — це рух, а приналежність до нього предмета засвідчує, що цей рух присутньо є саморухом знання, тобто самосвідомістю. Але чому тоді Гегель уживає минулий час цього дієслова,

² Див. мою статтю у «Філософській думці», 2010, № 3 (с. 116—117).

³ Докладніше про сутність природних уявлень див. с. 112—115 згаданої статті.

чому предмет *належав*, а не *належить* знанню? Це зумовлено тим, що цю належність годі виявити предметній свідомості, вона проступає винятково під час самовипробування свідомості, яке спочатку є випробуванням знання предметом. Але цей саморух знання увиразнює водночас його нереклексивну сутність, згідно з якою знання не тематизує себе у предметі, що й призводить до *рівнобіжної зміни знання і предмета*. Якби самосвідомість була *саморефлексією*, тобто знанням про знання, а не знанням про предмет, тоді самовипробування свідомості не призводило б до зміни предмета, а самообґрунтування полягало б у виявленні позбавленої змісту тождності «Я є Я». Якщо самосвідомість не тематизує себе у предметі, який постає через її самовідрізнання, тоді у чому полягає її саморух, інакше кажучи, як вона дається взнаки?

Самосвідомість розгортається під час розпредметнення упредметненої свідомості відрізненого:

«Цим самим для свідомості те, що раніше було для неї **в собі**, не є в собі або воно було **в собі** лише **ДЛЯ СВДОМОСТІ**» [Hegel, 1988: S. 66].

У цьому описі зі свідомістю, на перший погляд, відбувається дещо дивне — складається враження, що вона ніби втрачає предмет, трансценденція якого виявилася упредметненням самої свідомості, тобто, повертаючись до першого твердження про свідомість («свідомість відрізняє від себе щось, чого вона водночас стосується»), її самовідрізнанням. І справді, у собі вже не є предметом у первинному, даному у природному уявленні сенсі. На позначення цього Гегель знову вживає минулий час: «у собі було», тобто самосвідомість є нереклексивним саморухом, адже виявляючи непередметну сутність предмета, вона його втрачає, іншими словами, розпредметнює. Розпредметнення предмета не є самотематизацією знання саме через те, що у собі вже увиразнює саморух знання, воно є його частиною, тому тематизація сутності предмета під час цього руху не може бути саморефлексією.

Як бачимо, самосвідомість не має предмета, адже знання як властивість свідомості *не є предметом, а тому знання про знання неможливе*. Самосвідомість є безпредметним знанням, тобто нереклексивним саморухом знання. Як наслідок, випробування знання предметом є разом самовипробуванням знання, тобто, Гегелевою мовою, у собі предмета перетворюється на для себе знання, але це перетворення є по суті самоперетворенням, тому втрачаючи предмет, свідомість одночасно його витворює (відрізняє—стосується до). Ця одночасність свідчить на користь нашого інтерпретативного кроку, що самосвідомість не є саморефлексією, натомість безпредметним саморухом знання, інакше годі казати про одночасність обґрунтування предметності і самообґрунтування, а Гегель якраз наголошує на цій одночасності:

«Випробування є не лише випробуванням знання, а й також випробуванням масштабу випробування» [Hegel, 1988: S. 66].

Масштабом випробування є сама свідомість, властивостями якої виступають знання та предмет, отже, випробування знання предметом є водночас самовипробуванням знання.

А втім, може зайти непевність, що самосвідомість все-таки має предмет, але не зовнішній, а внутрішній: розпредметнений предмет, тобто поняття як предмет. Якщо це так, тоді Гегелева теорія опиняється у пастці саморефлексії, яка будь-що-будь призведе до регресу в обґрунтуванні. Щоб уникнути такого регресу, Гегель формулює третє найкомплексніше твердження про свідомість, яке, вбираючи в себе попередні два, приточує до Гегелевого аналізу самосвідомості ще один важливий момент:

«Свідомість знає **Щось**, цей предмет є сутністю або **в собі**, проте він є також **в собі** для свідомості, тим самим виникає двозначність цієї істини⁽¹⁾. Ми бачимо, що свідомість має зараз два предмети: один — перше **в собі**, другий — **буття для свідомості цього в собі**⁽²⁾. Останній спочатку здається лише рефлексією свідомості в собі самій⁽³⁾, уявленням, але не предмета, натомість лише її знання про той перший предмет⁽⁴⁾. Але, як щойно було показано, при цьому для свідомості змінюється перший предмет, він припиняє бути в-собі⁽⁵⁾ і стає для свідомості таким, що є **в собі** лише **для свідомості**⁽⁶⁾. Отже, істиною є **буття для свідомості цього в собі**, але це значить те, що це **сутність** або **предмет** свідомості⁽⁷⁾» [Hegel, 1988: S. 66—67].

У цьому насиченому описі Гегель, на нашу думку, увиразнює *нерефлексивність самосвідомості*, іншими словами те, що самосвідомість не є рефлексивною активністю. Ця думка потребує послідовного прояснення.

(1) — у цьому описі Гегель спочатку узагальнює попередні два твердження, в яких було виявлено те, що (а) знання є властивістю свідомості, яка полягає в стосунку до предмета. Проте не кожен стосунок свідомості до предмета є знаннєвим стосунком, що слушно зауважують у розглянутих вище інтерпретаціях «Вступу» Крамер та Тугендгат. Щоби уникнути такого кривотлумачення, Гегель послідовно (б) доводить те, що знаннєвим стосунком можна уважати *лише той*, в якому виявлено ще одну властивість свідомості — предмет, тому у знаннєвому стосунку цей предмет перетворюється на в собі для свідомості. Цей висновок спонукає до припущення про наявність регресу в другому описі знання, адже може здатися, що цей опис є рефлексивним самоописом;

(2) — тут зафіксовано результат попередніх двох тверджень про свідомість. Результатом першого стало виявлення відрізненого свідомістю від себе як у-собі. Результатом другого — виявлення того, що це в-собі свідомість відрізняла від себе самої, тобто йдеться про власне знаннєвий стосунок;

(3) — цей аргумент є, на нашу думку, вирішальним для подальшої аргументації, яка спрямована на спростування рефлексивності самосвідомості. Гегель, як бачимо, вкотре послуговується негативною конструкцією «scheint zu sein», яка має скерувати його аргумент у потрібному річищі, а саме самосвідомість не є саморефлексією, хоча спочатку так може здатися, оскільки свідомість відрізняє щось від себе, а потім устосовує це відрізнене знову до себе. Це устосовання і може здатися самотематизацією свідомості у відрізненому, суть якої увиразнено у наступному фрагменті;

(4) — тут Гегель описує структуру саморефлексії як знаннєвого самостосунку. Як бачимо, ця структура циркулярна: самознання передбачає знання про знання, тобто *для того, щоби відбутися, самознання вже має бути знанням, а для того, щоби бути знанням, воно вже має відбутися як самознання*. Цей парадокс не має розв'язку, оскільки ґрунтується на хибних засновках. У даному разі таким хибним засновком є ототожнення самосвідомості з саморефлексією, ототожнення, яке завжди призводитиме до такого результату;

(5) — у цьому фрагменті Гегель починає своє обґрунтування нереклексивності самосвідомості. Перший предмет змінюється — зміна полягає в тім, що його трансцендентність фальсифіковано, проте це аж ніяк не засвідчує зникнення предмета, натомість він набуває своєї властивої якості — буття для свідомості;

(6) — отже, свідомість не має двох предметів: знання про предмет та знання як предмет, — що призвело б до описаного у (4) парадокса, — натомість знання про предмет *вже є самознанням*, однак це знання нереклексивне. І воно залишається таким навіть тоді, коли трансцендентність предмета зазнає фальсифікації, яка лише виявляє істинний стан справ — буття предмета для свідомості. Джерелом цієї фальсифікації виявляється самосвідомість як безпредметний рух самовиявлення, самозасвідчення у предметі. Це самовиявлення не є самотематизацією, оскільки устосоване до знання (предмет) одночасно від нього відрізняється, тому сутність самосвідомості — це постійний саморух, одночасне самовідрізнання і самостосовання свідомості;

(7) — у цьому останньому міркуванні, що замикає ланцюг Гегелевого обґрунтування нереклексивності самосвідомості, увиразнено розв'язок парадокса саморефлексії. Отже, істина, тобто результат верифікації, полягає в нереклексивній єдності самовідрізнання (у-собі) та самостосовання свідомості (для свідомості цього у-собі). Ба більше, предмет і становить сутність свідомості, оскільки вона витворює його під час свого безпредметного та нереклексивного саморуху. Сама наявність предмета засвідчує те, що свідомість уже є знанням про себе, проте цю істину можна виявити лише під час безпредметного саморуху знання, тому випробування предмета становить водночас самовипробування свідомості.

2. Самодосвід

Цей безпредметний саморух знання Гегель називає досвідом, який набувають на першому предметі, оскільки ж він постає внаслідок самовідрізнання, то цей досвід є zarazом самодосвідом свідомості. Але якщо самосвідомість — це нереклексивна єдність, тоді, природно запитати, у чому полягає її *самодосвід*? Прояснити це Гегель намагається так:

«Отож перехід, від першого предмета і знання про нього, до іншого предмета, про **який** кажуть, що набули досвіду, зображували так, що знання про перший предмет, або **для** свідомості першого в-собі, саме має стати другим предметом⁽¹⁾. Проте, окрім цього, здається, що ми набуваємо досвіду неістини нашого першого поняття на **якомусь іншому** предметі, який ми подибуємо ледь не випадково та зовнішньо, через що ми взагалі містимо лише чисте **схоплення** того, що є в-собі та для-себе⁽²⁾. Проте з такого боку новий предмет дається взнаки як утворений **обертанням** самої **свідомості**⁽³⁾» [Hegel, 1988: S. 67].

(1) — на початку досвід здається саморефлексією, оскільки знання про перший предмет саме стає предметом знання, тобто таке уявлення про досвід повертає нас назад до уявлення про самосвідомість як про саморефлексію, отже, знання про знання. І справді, буденне уявлення про досвід можна унаочнити на вислові — ми вчимося на власних помилках. Визнання власної помилки є набутих на знанні про помилку досвідом, тобто знанням не про помилку, а знанням про це знання, але у такому разі ми не набуваємо досвіду помилки, оскільки не помічаємо, що знання містила сама помилка, а не знання про неї, інакше кажучи, вчиться на помилках той, хто їх припускається, а не той, хто лише знає про них;

(2) — але таке уявлення про досвід як саморефлексію призводить і до серйознішого заблуду: тепер здається (*scheint*), що перший предмет, який залишився за межами знання про знання, є випадковим та зовнішнім щодо цього знання, тобто не є самовідрізнанням. Отже, якщо самодосвід є рефлексивним, тоді Гегель не зміг би твердити про самовідрізнання свідомості, і його перше твердження про свідомість було б спростоване ним самим;

(3) — спробам рефлексивного пояснення досвіду у (1) і (2) Гегель протиставляє тезу про *обертання* (*Umkehrung*) самої свідомості, причому вказівний займенник «selbst» у цьому контексті ми схильні тлумачити як «лише, виключно». Під час випробування свого предмета свідомість знає про нього, але не знає про себе у ньому, тому зміна її предмета призводить і до її власної зміни. Якби предмет присутньо не належав свідомості, тоді годі було б казати про її власну зміну. Рівнобіжна зміна знання і предмета перешкоджає самотематизації свідомості в предметі,

а отже, саморух знання є істотно безпредметним. З цього випливає те, що самодосвід є досвідом зміни предмета, що належить свідомості, а тому обертається разом із нею.

ДЖЕРЕЛА

- Іващенко І.* До питання про умови можливості перекладу філософського тексту (на прикладі перекладів «Вступу» до «Феноменології духу» Г.В.Ф. Гегеля) // *Філософська думка.* — 2010. — № 3. — С. 111—123.
- Іващенко І.* Агонія суб'єктивності? Кілька міркувань щодо новелети Артура Шніцлера «Я» // *Філософська думка.* — 2011. — № 1. — С. 113—121.
- Cramer K.* Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewußtsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes // *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels.* Hrg. und. engl. von Rolf-Peter Horstmann. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978. — S. 360—393.
- Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes. — Hamburg: Meiner, 1988. — 634 S.
- Henrich D.* Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie // *Hermeneutik und Dialektik.* Hans Georg Gadamer zum 70. Geburtstag. Band 1. — Tübingen: Mohr, 1970. — S. 257—284.
- Pothast U.* Über einige Fragen der Selbstbeziehung. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971. — 121 S
- Rickert H.* Der Gegenstand der Erkenntnis. — Freiburg: Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B.Mohr, 1892. — 94 S.
- Schlösser U.* Bewußtseinsbegriff und Beweisstruktur in Hegels „Einleitung“ zur Phänomenologie des Geistes // *Hegels Einleitung in die Phänomenologie des Geistes.* — Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2006. — S. 181—191.
- Tugendhat E.* Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. — 366 S.

Іван Іващенко — аспірант Київського національного університету імені Тараса Шевченка. *Сфера наукових інтересів* — теорія пізнання (філософія самосвідомості, теорія суб'єктивності).

Дискусія

Володимир Приходько: Який стосунок Ваші міркування мають до поняття досвіду з огляду на теорію самосвідомості?

Іван Іващенко: Поняття досвіду я розглядаю передусім в контексті Гегелевої теорії самосвідомості. Досвід, за Гегелем, є таким саморухом свідомості, під час якого свідомість виявляє, що знання про себе ґрунтує предметне знання.

Михайло Мінаков: У першій частині доповіді Ви стисло згадали вчення про сингулярність, проте я не зрозумів, в якому контексті воно доречне.

Іван Іващенко: Сингулярність — це одна з умов, якій має відповідати несуперечлива, отже, нерелексивна теорія самосвідомості. Цю перед-

умову сформулював Генрих на підставі своєї деструкції класичної, на його думку, рефлексивної теорії самосвідомості. Сингулярність — це вимога мислити самосвідомість як подію, в якій знання про себе розгортається одночасно зі знанням про предмет.

Андрій Богачов: Що Ви маєте на увазі, коли вживаєте терміни фальсифікація та верифікація для опису Гегелевої теорії?

Іван Іващенко: Верифікація знання — це саморух знання, під час якого свідомість випробовує свою предметність, а фальсифікація — це рух узгодження знання про предмет зі знанням про себе.

Андрій Богачов: Я думаю, що тут слід було б обережніше поставитися до такої інновації, бо вона, на мою думку, виглядатиме як надмірний суб'єктивізм, адже ці поняття відсилають до суб'єктивної діяльності, тоді як Гегель, говорячи про заперечення тощо, має на увазі саме категорії як найзагальніші визначення, тоді як фальсифікація та верифікація не є категоріальними визначеннями.

Іван Іващенко: Фальсифікація та верифікація підпорядковані загальним правилам, які Гегель увиразнює у поняттях масштабу знання та випробування знання. Проте якщо користуватися іманентною мовою Гегелевої теорії, тоді буде важко дистанціюватися від неї та оцінити її переваги та недоліки.

Андрій Богачов: Чи Ви враховуєте те, що пропонуєте реконструкцію теорії рефлексії суб'єктивності, яка для Гегеля завжди існувала в контексті його системи, де головну роль відіграє теорія рефлексії, що викладена передусім у «Науці логіки» та «Енциклопедії». Проте у Вашій доповіді я не побачив проблеми, яка спонукає Вас до такого розгляду Гегелевої теорії та до таких висновків. Сформулюйте, будь ласка, проблему, яка, як я зрозумів, полягає у доведенні того, що самосвідомість за Гегелем є непередметною.

Іван Іващенко: Проблема полягає у тому, як узгодити Гегелів опис свідомості як знання про предмет і водночас як знання про себе, іншими словами, чому свідомість є водночас предметним знанням і знанням про себе?

В'ячеслав Циба: Якщо розглядати самосвідомість як безстосункове знання, тоді як самосвідомість пов'язана з суб'єктивною ідентичністю?

Іван Іващенко: Вимога мислити самосвідомість як безстосункове знання пов'язана передусім із суперечностями, які виникають під час спроби опису знання про себе як знання про певний предмет. Суб'єктивна ідентичність виступає на цьому тлі намаганням ототожнити знання про себе з предметним знанням. Але, як я намагався прояснити в доповіді, самосвідомість не є саморефлексією, тобто знанням про знання, яке можна схопити у беззмстовій тотожності «Я є Я».

Андрій Богачов: Напрямові Вашої реконструкції Гегелевої теорії суб'єктивності властиво те, що він, з одного боку, ніби розвиває напрям Гегеля, а

з іншого боку, здійснює своєрідну словникову диверсію, тобто найметафізичніші і важливі, на мою думку, поняття самого Гегеля відкидає (заперечення заперечення, зняття (Aufheben)), редукуючи його концепцію до проблематики остаточного обґрунтування.

Михайло Мінаков: Підтримую пана Іващенко в тому, що в разі цензурування Гегелевої теорії досвіду свідомості, коли ми справді говоримо про питому мовленнєві, пов'язані з герменевтикою питання, тоді сама самосвідомість уже постає герменевтичною свідомістю. Але, з огляду на це, Вам треба на самому початку пояснити, яка евристика такого цензурування Гегеля. Поки що підстав для відмови від «Науки логіки» я не зрозумів.

Іван Іващенко: Аргументація ФД передусім спрямована на прояснення структури предметного стосунку та його узгодження з безпредметною природою самосвідомості, що, на мою думку, становить головну тему цього твору, натомість у «Науці логіки» Гегель відштовхується від доведеності такого узгодження, тобто він розглядає предметність крізь оптику знання про себе, а у ФД він лише доводить, завдяки чому ми можемо це робити.

Вахтанг Кебуладзе: Мені здається, що ми не артикулюємо певні передумови нашої дискусії. Як на мене, йдеться про певну інструменталізацію Гегеля, тобто відкидання його метафізики задля розв'язання не просто епістемологічних проблем, а конкретних епістемологічних проблем, що розглядаються у рамках школи Генриха. Відомо, що Генрих намагався поєднати Гегеля з проблематикою сучасної аналітичної філософії, наслідком чого стала розробка цілого курсу під назвою «Analytische Philosophie des Geistes», де представники його школи намагалися синтезувати Гегеля з сучасним функціоналізмом, коли свідомість розглядають як «state(s) of mind» і виходять на рівень когнітології. Така інструменталізація Гегеля притаманна цій традиції, про що, звісна річ, треба заявити. Далі. Оскільки Генрих та його учні ангажовані аналітичною традицією, то вони, природно припустити, послуговуються тим розумінням мови, що склалося в межах цієї традиції.

Іван Іващенко: Гайдельберзька школа цікавить мене винятково у річці критики класичної теорії самосвідомості, хоча в цій критиці її представники неодностайні. Генрих, наприклад, уважає, що в пізній філософії Фіхте вдалося побудувати нереклексивну теорію самосвідомості, тоді як Потаст критикує філософію Фіхте як класичну рефлексивну теорію, суперечності якої мали тенденцію лише поглиблюватися.

Вахтанг Кебуладзе: Вам ідеться про граничне самообґрунтування пізнання. Таке прагнення є проявом фундаменталізму, тобто епістемологічної настанови, яка є доволі проблематичною і сама потребує обґрунтування, а надто з огляду на головні тенденції епістемології ХХ сторіччя.

Іван Іващенко: Звертаючись до досліджень представників Гайдельберзької школи, я щонайменше намагався виразити те, що розуміння само-

свідомості як безпредметного знання про себе виключає саму постановку питання про граничне/остаточне самообґрунтування, яке, я згоден з Вами, є фундаменталізмом. Мене цікавить питання про самообґрунтування винятково з огляду на увиразнення безпредметності знання про себе в окресленому в доповіді сенсі.

Анна Лактіонова: Ви кажете про самосвідомість як про самодосвід свідомості, вона не є предметною і не є стосунком. Разом з тим свідомість є досвідом предметів, отже, певним стосунком. Ви також стверджуєте, що знання та предмет є станами свідомості, як тоді певність може бути ознакою знання?

Іван Іващенко: Предметність і знання є станами або властивостями свідомості, виявляючи які ми можемо твердити про її саморух, під час якого свідомість досягає певності. Певність — це пересвідчення в тому, що знання про себе вже присутнє у предметному знанні, тому певність є зарозом самопевністю.

Володимир Приходько: Чи не здається Вам, що увиразнені Вами парадокси теорії самосвідомості є невирішуваними, тобто це такий спосіб існування самосвідомості?

Іван Іващенко: Висвітлені мною парадокси однозначно не є способом існування самосвідомості, а є лише наслідком спроби її предметного опису. Якщо ми ототожнюватимемо знання про себе з рефлексією, тоді ці парадокси поставатимуть у такому описі знову. Це, власне, і призвело до спроби перегляду класичних теорій самосвідомості у рамках Гайдельберзької школи.

Вахтанг Кебуладзе: Ми мусимо прояснити, що маємо на увазі, коли говоримо про непосредність знання, тобто ми заторкуємо дуже важливу для трансценденталізму проблему, тобто проблему інтелектуального споглядання. Якщо звертатися до класичного трансценденталізму, то для Канта свідомість такої здатності не має, натомість Гусерль вважає, що має. Мені у Вашій доповіді бракує тонких дистинкцій, адже коли у трансценденталізмі говорять про самосвідомість, то говорять про дуже різні речі. Наприклад, якщо говорити про тринадцяту категорію Канта, про яку він каже на початку вчення про трансцендентальний схематизм, тобто про уявлення «Я мислю» — це одна річ. Зовсім інше питання — це усвідомлення власної суб'єктивності навіть на профанному рівні, тобто кожна людина починає усвідомлювати себе як якусь особистість. Інший рівень розгляду проступає тоді, коли ми як науковці починаємо розглядати таку самосвідомість. Утім, є й четвертий рівень, коли ми говоримо про теорії самосвідомості.

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ДОПРЕДИКАТИВНОГО ДОСВІДУ

1. Виникнення концепції допредикативного досвіду та її місце у трансцендентальній феноменології

Проблема співвідношення допредикативного досвіду і предикативного судження є однією з центральних проблем феноменологічної філософії. Залежно від способу її розв'язання розрізняються поміж собою альтернативні моделі феноменологічної концепції. Ми маємо низку варіантів такого розв'язання — від ствердження первинності допредикативного досвіду аж до заперечення існування чистого допредикативного досвіду взагалі. Інакше кажучи, або будь-яке судження зумовлено досвідом, з якого воно виростає, або будь-який досвід зумовлений судженням про нього. Отже, розв'язання цієї проблеми є для трансцендентальної феноменології не так завданням, яке очікує на остаточне виконання, як викликом, що збуджує думку феноменолога й штовхає його до створення власних інтелектуальних моделей, які уможливають розгляд цієї проблеми в нових перспективах і під новим кутом зору. Такі проблеми, до речі, й зумовлюють внутрішню динаміку розвитку феноменологічної концепції досвіду.

Утім, перш ніж перейти до розгляду допредикативного досвіду та ролі, яку це поняття відіграє у трансцендентальній феноменології, варто зробити декілька попередніх зауважень.

По-перше, концепція допредикативного досвіду з'являється у трансцендентальній феноменології доволі пізно. Можна достатньо впевнено стверджувати, що вперше Гусерль починає вживати і розробляти це поняття у творі «Формальна і трансцендентальна логіка»¹. Ми навіть подібаємо це поняття в назві § 86 цього твору «Очевидність допредикативного досвіду як перша тема трансцендентального вчення про судження. Судження досвіду як судження походження» [Husserl, 1974: S.185—189]. Саме в цьому параграфі філософ здійснює засадове розрізнення допредикативного досвіду й предикативного судження, а також вказує на те, що логіка потребує для свого обґрунтування теорію досвіду. Ці ідеї покладено в основу твору «Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки» [Гусерль, 2009], який вийшов друком за редакцією Людвіга Ландгребе 1938 року відразу після смерті Гусерля. У моєму дослідженні допредикативного досвіду я спиратимуся на мій український переклад саме цього останнього твору. Сучасний феноменолог Дитер Ломар у своєму фундаментальному дослідженні «Досвід і категоріальне мислення. Г'юм, Кант і Гусерль про допредикативний досвід і предикативне пізнання» вказує на те, що саме у творі «Досвід і судження» ця проблематика дістає деталізованої розробки: «Допредикативний досвід вперше стає експліцитною темою генетичної феноменології все ж таки лише у творі “Досвід і судження”» [Lohmar, 1998: S.7]. Підтвердження того, що концепцію допредикативного досвіду Гусерль розробляє наприкінці свого творчого шляху, знаходимо й в авторитетній російській дослідниці Гусерлевої спадщини, а саме в книзі Нелі Мотрошилової ««Ідеї І» Едмунда Гусерля як вступ до феноменології». У цьому історико-філософському дослідженні вона стверджує, що ця тема пізньої феноменології, яку дехто із сучасних феноменологів намагаються «упровадити» до «Логічних досліджень» і «Ідей». «Проте, — пише Мотрошилова, — фактично й історично Гусерль у цих творах, як на мене, ще не артикулює проблему хоч трохи чітко» [Мотрошилова, 2003: с. 610]. Це дає ще одну підставу стверджувати, що поняття допредикативного досвіду виникає лише в пізніх творах засновника феноменології «Формальна і трансцендентальна логіка» та «Досвід і судження», тобто в творах, присвячених спробам побудувати логіку на засадах трансцендентальної феноменології. Адже «Логічні дослідження», які здебільшого присвячено обґрунтуванню

¹ Принаймні якщо довіряти предметному покажчику, який створено спеціально для «Зібрання творів» Гусерля за редакцією Елізабет Штрекер, яке вийшло друком у видавництві «Meiner» 1992 року. Це видання, як відомо, відтворює деякі томи Гусерліани, що вони містять майже всі основні твори Гусерля, які вийшли за його життя, і декілька важливих творів, які були вперше опубліковані саме в Гусерліані вже після смерті автора. Зазначений предметний покажчик розміщено в окремому додатковому томі до цього видання [Ströker, 1992: S.119—240].

логіки, Гусерль пише ще не з позицій трансцендентальної феноменології, а в «Ідеях І», з яких починається розробка трансценденталістського варіанта феноменології, майже не йдеться про логічну проблематику. Хоча той самий Ломар саме і намагається віднайти витоки концепції допредикативного судження в II-ому томі «Логічних досліджень», а отже, критичне зауваження Мотрошилової стосується насамперед його дослідження.

По-друге, впадає в око, що у феноменології майже не використовується опозиція допредикативного і предикативного досвіду. Натомість Гусерль протиставляє допредикативному досвіду предикативне судження, хоча, аналізуючи перший, застосовує поняття «судження досвіду» («Erfahrungsurteil»). Ломар у згадуваній вище книзі вибудовує інші протиставлення, а саме досвіду й категоріального мислення, а також допредикативного досвіду та предикативного пізнання. У зв'язку з цим виникає низка питань. Чому феноменологи уникають говорити про предикативний досвід? Чи не є предикативне судження як акт свідомості також елементом досвіду? Чи не є предикативне пізнання та категоріальне мислення досвідом особливого гатунку? Чи завжди мислення і пізнання розгортаються в судженнях? Чи можна ототожнювати мислення і пізнання? І нарешті, чи не потребує трансцендентальна феноменологія ширшого за Гусерлеве поняття досвіду? Ці питання нам поки доведеться залишити без відповіді. Ми маємо це зробити почасти через те, що така відповідь передбачає відповіді на питання, які я спробую порушити нижче у третій попередній заувазі, а почасти через те, що, як на мене, деякі з питань такого гатунку взагалі не можуть дістати остаточної відповіді в межах трансцендентальної феноменології, натомість вони й окреслюють те смислове поле, в якому мають розгортатися феноменологічні розвідки щодо специфіки й сутності досвіду як такого.

По-третє, протиставлення допредикативного досвіду предикативному судженню має за своє тло ширше протиставлення мовного й домовного досвіду, в контексті якого постають такі важливі питання:

1. Чи завжди мовлення реалізується через судження?
2. Чи завжди судження мають предикативний характер?

Досвід мовлення не можна звести лише до суджень. Існує безліч мовленнєвих актів, які не можна вважати судженнями. Коли я, звертаючись до когось, промовляю його ім'я, то цей мовленнєвий акт навряд чи можна назвати судженням. Тут у жодному разі не йдеться про судження у властивому сенсі, а через це тут не йдеться і про якусь предикацію. Хоча й можна стверджувати, що звернення до когось із використанням певного імені імпліцитно містить судження про те, що ця людина має це ім'я. Утім тут ми маємо провести чітке розрізнення між судженням про те, що когось саме так зовуть, і мовленнєвим актом, у якому я звертаюся до цієї особи. Іншим прикладом мовленнєвого акту, який не має вираженої структури

предикації, є імператив. Наказ «Зачини двері!» не приписує жодному суб'єкту якийсь предикат. Тут, як і в першому прикладі, можна говорити лише про приховану предикацію, або предикацію інших суджень, які уможливають висловлення цього імперативу. Наприклад, можна говорити про те, що цей наказ взагалі має сенс, якщо про якийсь предмет безпосереднього реального або удаваного середовища мовника можна висловити такі предикативні судження, як «Ці двері відчинені», «Ці двері можна зачинити», «Ці двері зачинені» тощо. Тобто вислів «Зачини двері!» імпліцитно містить усі ці судження. Окрім того, наказ «Зачини двері!» можна розглядати як судження, яке приписує тому, до кого спрямовано цей наказ, такий предикат: «той, кому наказано зачинити двері». Однак варто зазначити, що й не всі судження у властивому сенсі обов'язково мають структуру «суб'єкт-предикат». Безособові речення в українській мові, на відміну, скажімо, від німецької, можна сформулювати без суб'єкта дії. Український вислів «Дощить» не приписує чомусь якусь властивість, а просто описує певний стан. Чи йдеться в цьому разі про предикацію у власному сенсі цього слова? Мабуть, ні. Зрозуміло, що німецькою тут ми все одно потребуємо безособового займенника «es», адже цією мовою цей вислів звучатиме «Es regnet» (Дослівно його варто було би перекладати українською «це дощить», або «щось дощить»). Отже, попередньо можна було би закинути Гусерлю, що в протиставленні допредикативного досвіду й предикативного судження він залишився заручником рідної німецької мови. Втім і цій мові притаманні такі непередикативні вислови, що їх і судженнями назвати важко, як, скажімо, згадуване вже звернення до іншої особи, або імперативи, які можна розглядати лише як вислови, що вони імпліцитно містять інші предикативні судження. Окрім того, Гусерль у своїй трансцендентальній феноменології аж ніяк не претендував на виявлення умов можливості досвіду, який може бути виражений лише німецькою мовою, адже тоді його можна було би звинуватити в мовному релятивізмі. А, як відомо, саме з критики релятивізму розпочинається проект розбудови феноменології як трансцендентального вчення про досвід². Чи означає, отже, протиставлення допредикативного досвіду і предикативного судження замість протиставлення мовного і домовного досвіду відмову від первинних зазіхань трансцендентальної феноменології на статус строгої науки, здатної подолати релятивізм будь-якого гатунку?

Правовірний апологет трансцендентальної феноменології мав би відповісти на це питання негативно. Натомість, зовнішній критик, скептично

² Див. критику психологізму як скептичного релятивізму в I томі «Логічних досліджень» [Husserl, 1975: S. 118—158] і критику натуралізму й історизму, що ведуть до релятивізму, в статті «Філософія як строга наука» [Гуссерль, 1994: с. 133—166].

налаштований щодо евристичного потенціалу трансценденталізму взагалі та його феноменологічного варіанта зокрема, радо скористався би цією нагодою, аби вкотре вказати на слабкість і непослідовність трансценденталістської аргументації. Мені ж не йдеться тут ані про захист трансцендентальної феноменології від її потенційних критиків, ані про доведення її неспроможності зреалізувати власні амбіції. Натомість я спробую з'ясувати, чому Гусерлю йдеться саме про протиставлення допредикативного досвіду і предикативного судження, а не про протиставлення мовного і домовного досвідів.

По-перше, варто розуміти, що для Гусерля ця проблематика постає в контексті феноменологічного обґрунтування логіки. А центральним моментом логічного вчення він вважає концепцію судження. Отже, розрізнення і водночас дослідження зв'язку допредикативного досвіду і предикативного судження мають насамперед інструментальний характер, адже слугують завданню прояснення трансцендентальних засад логічної науки.

По-друге, предикативне судження має бути зрозумілим не просто як мовна структура, яка пов'язує суб'єкт із предикатом, а як основа категоріального мислення. Таке розуміння дається взнаки вже у назві вищезгаданої праці Ломара «Досвід і категоріальне мислення. Г'юм, Кант і Гусерль про допредикативний досвід і предикативне пізнання» [Lohmar, 1998]. У цій назві, як ми бачимо, відбувається дещо проблематичне ототожнення досвіду з допредикативним досвідом, а категоріального мислення — з предикативним пізнанням. Тут ми можемо відтворити вже порушені вище питання в дещо інших формулюваннях:

1. Чи не є допредикативний і предикативний досвіди різними аспектами чи рівнями досвіду в його тотальному розумінні?

2. Чи не маємо ми говорити не лише про категоріальне, тобто поняттєве, мислення, а також про образне мислення?

3. Чи може бути мислення редукованим до предикативного пізнання?

Здається, що маємо відповісти на перші два питання позитивно, а на останнє негативно. Адже досвід у найширшому розумінні містить і допредикативний і предикативний рівні, ми мислимо не лише поняттями, а й образами, а отже, наше мислення в жодному разі не може бути редукованим до предикативних суджень, які виражають результати нашого пізнання. Але тоді ті розрізнення й ототожнення, які лежать в основі феноменологічної концепції допредикативного досвіду і предикативного судження виглядають нелегітимно. У подальшому викладі ми побачимо, що чітке розрізнення допредикативного досвіду й предикативного судження має бути доповнено розумінням їхнього внутрішнього зв'язку та взаємопереходу.

Облишмо зараз цю проблему й спробуємо, спираючись на дослідження Ломара, просто описати допредикативний досвід.

2. Головні аспекти допредикативного досвіду

У вже згаданому дослідженні Ломар розглядає такі найважливіші аспекти розгортання допредикативного досвіду:

1. На рівні допредикативного досвіду відбувається габітуалізація знання: «Здобуте знання перетворюється на сталий, сенсовизначальний осад на предметі, який може зберігатися все ж таки лише у відповідному досвідчувальному суб'єкті, це означає, що допредикативне знання («vorprädikative Kenntnis») є «габітуальним знанням» (habituelles Wissen)» [Lohmar, 1998: S. 8]. До питання, в який саме спосіб відбувається така габітуалізація знання, ми повернемося нижче. Тут поки лише варто зазначити, що в цьому процесі габітуалізації важливу роль відіграють типи, до розгляду яких ми зараз і перейдемо.

2. У допредикативному досвіді утворюються конститутивні для самого цього досвіду типи, які постають як аналоги Кантових схем: «Можна вказати на цілу низку схожих властивостей Гусерлевих типів і Кантових схем емпіричних понять. Типи також є «місцями», в яких седиментується, або збирається, досвід нашого сприйняття. Типове очікування мусить у перебігу нашого досвіду пристосовуватися до нових предметів і навіть зазнавати коректур в інтерсуб'єктивному контексті. Як і схеми, типізувальне схоплення виявляє пливку рухомість як підставу можливості сприйняття та конституювання предмета. Утім Гусерль чітко встановлює, що тип завжди є лише продуктом великої, але обмеженої кількості «нашарувань досвіду» розмаїття схожих предметів. Тому за власним сенсом типізувальне схоплення ще не є формуванням загальності. Воно ще не є «схопленням у понятті». У схопленні ще не досягнуто ступеня загального поняття. Підведення під поняття також недосяжне в окремих актах, воно потребує засадового, складного акту категоріального споглядання. Отже, стає зрозумілим, що специфічна функція конституювання предметів належить не загальним поняттям і — внаслідок цього — не чистим, апріорним поняттям розсуду. Для цього достатньо вже утвореного в досвіді емпіричного типу, який постає як перша, ще допоняттєва форма закріплення наших досвідів» [Lohmar, 1998: S. 8]. Отже, у трансцендентальній феноменології Гусерля емпіричний тип, який утворюється в допредикативному досвіді, відіграє роль, схожу на ту, яку в критичному трансценденталізмі Канта відіграють схеми.

Типи не слід плутати з емпіричними поняттями. Спробуймо, спираючись на вищенаведену цитату, інші фрагменти з книжки Ломара та твір Гусерля «Досвід і судження», окреслити ті риси, які відрізняють тип від поняття:

- Тип не має остаточно встановленого сенсу, він, за висловом Гусерля, є «порожньою рамкою сенсу». Поняття, натомість, завжди має чіткий сенс. Тип

окреслює межі можливості поставання предмета досвіду, залишаючись в яких цей предмет може бути пережитим як предмет цього типу. Поняття чітко визначає властивості предмета, який належить до обсягу цього поняття.

- Типу бракує поняттєвої загальності. За висловом Ломара, тип не містить «генерального ядра». На відміну від цього, поняття завжди має загальний характер, або, як пише сам Ломар, має «стосунок до загального» (Bezug auf ein Allgemeines).

- Для утворення поняття з типу ми потребуємо нового споглядання, а саме вбачання певної загальної властивості, яку артикулює відповідне поняття. Посилання на таке вбачання, як вже було зазначено, і є однією з найважливіших відмінностей трансцендентальної феноменології Гусерля від трансценденталізму Канта, який не визнає інтелектуальне споглядання, а отже, заперечує можливість безпосереднього схоплення загального. Указавши на це специфічне споглядання загального, ми вже перейшли до наступного аспекту допредикативного досвіду, а саме до особливості його перетворення на предикативне судження. Цей аспект полягає в тому, що:

3. «...перетворення досвіду на предикативне судження не можна розуміти як просту зміну. У творі «Досвід і судження» також вказано на необхідність *нового* споглядання для цього перетворення. При цьому наголошено на особливому внеску спонтанності суб'єкта, який відрізняє предикативні синтети від допредикативних» [Lohmar, 1998: S. 8]. Це означає, по-перше, що не лише схоплення загального поняття, а й приписування певного предиката потребує споглядання особливого гатунку. По-друге, те, що предикативна синтеза передбачає спонтанність суб'єкта або активність свідомості. Допредикативний досвід, натомість, відбувається пасивно. Тут ми віднаходимо глибинний зв'язок між допредикативним досвідом і пасивною синтезою, до розгляду якого ми зможемо повернутися після того, як проаналізуємо ступені допредикативного досвіду. Але, перш ніж описувати ці ступені, ми маємо звернутися до концепції внутрішнього і зовнішнього горизонтів досвіду, яка відіграє важливу роль в описі розгортання допредикативного досвіду.

3. Внутрішній і зовнішній горизонти досвіду

Хоча Гусерль і пропонує повернутися до аналізу допредикативних актів схоплення індивідуальних предметностей, він дуже добре розуміє, що, по-перше, схоплення предмета зумовлено збудженням свідомості, по-друге, це збудження є не одиничним стимулом, на який реагує свідомість, а завжди постає на тлі певного середовища, наприклад, у разі чуттєвого сприйняття, якщо говорити мовою іншого феноменолога — Герберта Шпігельберга — на тлі певної перцептуальної периферії: «Межа

нашого актуального поля сприйняття в жодному разі не окреслена чітко. Натомість структура маргінальних феноменів з очевидністю показує, що поля об'єктів простягаються поза випадковою і дуже розпливчастою периферією наших феноменів. Напевно, поза периферією сприйняття, за Гусерлем, поза «горизонтом» сприйняття, об'єкти поступово втрачають чіткість» [Spiegelberg 1968, 103]. Це середовище або цю периферію свідомість сприймає в модусі пасивності: «...схопленню завжди передує збудження, яке не є збудженням ізольованого предмета. Збуджувати означає виокремлюватися з середовища, яке завжди тут, привертати до себе інтерес, а мабуть, і пізнавальний інтерес. Середовище є тут як царина передданості, пасивної передданості, тобто такої, яка без жодної дії, без привертання погляду, що охоплює, без збудження інтересу вже завжди є тут» [Гусерль, 2009: с. 16].

Утім, обличмо поки момент пасивності в схопленні цього середовища й зосередьмося на його інших характеристиках. Прояснюючи його природу, Гусерль визначає це середовище як зовнішній горизонт досвіду, або потенційно нескінченний горизонт співданості. Будь-який предмет сприйняття даний не в порожнечі, а в гомогенному просторі, в якому розташовані інші предмети, що не є актуальними корелятами цього конкретного акту сприйняття, але потенційно можуть стати предметами сприйняття. Саме вони й утворюють просторовий зовнішній горизонт актуального сприйняття. Такий горизонт має не лише чуттєве сприйняття, а будь-який акт свідомості. Скажімо, у фантазії я також фантазую предмет у певному просторі, хоча в такому разі цей простір даний мені в модусі фантазії, а не в модусі реального сприйняття.

Момент пасивності присутній не лише в схопленні простору, а також й насамперед у переживанні часу. Співданість актуально не схоплених моментів предмета має також і темпоральний вимір, адже це моменти, які могли бути або можуть бути дані в актуальному сприйнятті. Окрім цього, саме переживання первинно схопленого може поглиблюватися й удосконалюватися. Наприклад, я можу зосереджуватися на відтінках кольору схопленого у спогляданні предмета або виокремлювати й брати до уваги окремі деталі побаченого боку предметності. Отже, кожний досвід має також внутрішній горизонт розгортання. Будь-який предмет, отже, завжди даний у зовнішньому і внутрішньому горизонтах досвіду: «Кожний досвід має горизонт досвіду; кожний досвід має ядро дійсного і визначеного усвідомлення, має вміст безпосередньо даних визначеностей, проте поза цим ядром визначеного так-буття, поза власне «саме тут» даним, він має свій горизонт... Я можу переконатися в тому, що жодне визначення не є останнім, що насправді пережите в досвіді завжди має нескінченний горизонт можливого досвідного того самого. Цей горизонт у його невизначеності від самого початку є простором можливостей, в якому дедалі ближче

визначення в дійсному досвіді обирає певні можливості й відкидає інші» [Гусерль, 2009: с. 18].

Цей горизонт досвіду будь-якого предмета чи об'єкта уможливорює й ідентифікацію цього об'єкта як того самого. На це вказує Морис Мерло-Понті у творі «Феноменологія сприйняття»: «Горизонт — це те, що забезпечує ідентичність об'єкта впродовж дослідження, він корелює зі здатністю мого погляду утримувати щойно розглянуті об'єкти разом із новими деталями, які він от-от відкриє» [Мерло-Понті, 2001: с. 88].

Отже, поняття внутрішнього і зовнішнього горизонтів досвіду свідомості дозволяють розв'язати такі фундаментальні онто-епістемологічні проблеми:

1. Проблема переходу від схоплення одиничних сенсорних даних до схоплення предметів у предметному світі.

2. Проблема ідентифікації предметностей досвіду.

Тепер повернімося до зазначених вище ступенів розгортання допредикативного досвіду.

4. Ступені розгортання допредикативного досвіду

Ломар вбачає в Гусерлевій концепції три ступені розгортання допредикативного досвіду сприйняття:

1. Перше просте схоплення (*Erfassung*).

2. Експлікувальне споглядання у внутрішньому горизонті.

3. Експлікація зовнішнього горизонту.

Розгляньмо кожний із цих ступенів детальніше, аби потому подивитися, які важливі моменти концепції допредикативного досвіду впливають із цього розгляду.

1. Перше просте схоплення (*Erfassung*): «Просте схоплення (*Erfassen*) спрямоване на предмет «в цілому». Хоча його можна назвати «простим», уже це схоплення ґрунтується на глибокій конститутивній синтезі (виокремлення тривалих даних у внутрішній свідомості часу, праасоціативне об'єднання у чуттєві виокремленості в гомогенності й гетерогенності, й поєднувальне *схоплення* виокремленостей як інтенційних предметів)» [Lohmar, 1998: S. 232].

2. Експлікувальне споглядання у внутрішньому горизонті: «На противагу цьому континуальному простому зверненню в експлікації внутрішнього горизонту інтерес сприйняття звертається до типових передтлумачень (*Vor-deutungen*)... Поки ми в експлікації прикуті до предмета первинного простого звернення, йдеться про експлікацію внутрішнього горизонту» [Lohmar, 1998: S. 232].

1. Експлікація зовнішнього горизонту. Ми можемо також експлікувати зовнішній горизонт. У такій експлікації йтиметься про зв'язок предмета

сприйняття з іншими предметами навколо нього. «Тоді постає, наприклад, зв'язок обмеження, більшості або меншості. Однак в експлікації зовнішнього горизонту ми залишаємося спрямованими на певний предмет, визначаючи його зв'язки з іншими предметами» [Lohmar 1998, 232].

Експлікація внутрішнього і зовнішнього горизонтів сприйняття збагачує предмет сприйняття новими властивостями: «У невпинному здійсненні інтересу сприйняття він через шерех інтенцій горизонту виявляє нові окремі властивості... При цьому звернення до окремих властивостей певного предмета не відбуваються незв'язано і не зникають після того, як відбулися, натомість вони пов'язані у «впізнаванні» того самого предмета» [Lohmar, 1998: S. 232—233].

Гусерль позначає предмет сприйняття літерою «S», а його властивості, які він називає експлікатами, — грецькими літерами « α » та « β » й описує допредикативний досвід, у якому накопичуються властивості певного предмета: «Розпочата і продовжена діяльність, у якій здійснюється первинне схоплювання експлікату та його тривання в часі, змінюється, коли схоплюється новий експлікат. Той перший не зникає, він зберігається впродовж усього процесу. Тому й тут ми говоримо про те, що він залишається у схопленні. Проте тут винятковим джерелом цього збереження утримання є... інтенційність активного перекривання, згідно з якою цей і кожний наступний експлікат залучається до S як момент визначення, як осад самовизначення S, яке після експлікації α стає $S\alpha$, після появи в $(S\alpha)\beta$ тощо. Тому α , β ... вже не є ані первинно, ані вторинно схоплені, Я не спрямоване спеціально на них; воно спрямоване на S, яке приховує їх у собі як осади» [Гусерль, 2009: с. 89].

Із цього опису випливають два важливі наслідки для феноменологічної методології:

1. Така концепція накопичення знання утворює методологічне тло для Шюцевої концепції здобуття знання через його седиментацію: «Здобуття знання є седиментацією актуальних одиничних досвідів відповідно до релевантності та типіки у смислових структурах, які, зі свого боку, входять до визначення актуальних ситуацій та витлумачення актуальних одиничних досвідів³» [Шюц, 2004: с. 135].

2. Гусерль фіксує всередині пасивності допредикативного досвіду «інтенційність активного перекривання». До теми пасивності в активності й активності в пасивності ми повернемося наприкінці цього дослідження природи допредикативного досвіду.

Також із вищенаведеного опису перебігу допредикативного досвіду впливає проблема, яку Ломар формулює у вигляді питання: «...як все ж таки «зберігається» здобуток допредикативного досвіду» [Lohmar, 1998: S. 235].

³ Цитату подано у відредагованому вигляді.

Аби бути в змозі відповісти на це питання ми маємо проаналізувати, яку роль у здобуванні та збереженні змістів допредикативного досвіду відіграють вищезазначені типи. З Ломарового розгляду Гусерлевої концепції типів випливають три функції, які мають типи в допредикативному досвіді:

1. Збереження здобутого в допредикативному досвіді: «У конституюванні нового типу або в корекції вже відомого здобувається досвід, який залишається. Отже, у зміні типів, яка фундує досвід, ми віднаходимо одну з форм «збереження» допредикативного досвіду» [Lohmar, 1998: S. 239].

2. Репрезентація предмета як певної єдності: «Із чуттєво наявного відповідно до типу утворюється репрезентація типово очікуваного предмета — наскільки дозволяє це наявне» [Lohmar, 1998: S. 239—240]. У зв'язку з цією функцією типу доречно згадати дещо дивне визначення речі в «Ідеях II» як «правила можливих явищ» [Husserl, 1952: S, 86], про яке пише Ломар. Варто зазначити, що тут Гусерль на позначення речі вживає не слово «Sache», а слово «Ding», що не є притаманним його стилю письма та мислення. Отже, тут йому йдеться про сенс речі, близький до Кантового розуміння речі як того, що протистоїть свідомості. Так зрозуміла річ уже близька до Кантового поняття «річ-сама-по-собі» («Ding-an-sich»). Однак навіть при цьому Гусерль відрізняється від Канта. Ця річ не є чимось абсолютно трансцендентним свідомості. Натомість річ — це правило поставання явищ у досвіді свідомості, яке об'єднує їх у предмет відповідно до певних типізацій.

3. Очікування і загального стилю постання певного предмета, і його конкретних окремих властивостей: «Типова апперцепція, з одного боку, накреслює для нас невизначено-загальний стиль «експлікації, яку слід здійснити з відповідним експлікату стилем» [Гусерль, 2009: с. 24]. З іншого боку, вона також дозволяє нам очікувати вже цілком визначені властивості предмета, хоча й у модусі вільної рухливості» [Lohmar, 1998: S. 240].

Отже, завдяки типам на рівні допредикативного досвіду ми можемо очікувати певний стиль поставання предметів із їхніми специфічними властивостями, репрезентувати предмети як певні єдності змісту й зберігати ці набуті в допредикативному досвіді змісти⁴.

Зараз маємо взяти до уваги іншу важливу особливість допредикативного досвіду, а саме те, що в ньому ми віднаходимо витoki логічних і граматичних категорій, завдяки яким ми можемо утворювати предикативні

Варто зазначити, що Альфред Шюц та його послідовник й учень Томас Лукман поширюють Гусерлеве вчення про типи на соціальну сферу та розробляють концепцію типізації соціального досвіду. З цього приводу див., зокрема, підрозділ С «Типіка» III розділу «Знання про життєсвіт» твору Шюца і Лукмана «Структури життєсвіту» [Шюц, 2004: с. 248—263].

судження: «У первинному процесі експлікації первинно даний предмет постає в експліцитному спогляданні... Ми... можемо сказати, що слід виявити процес «очевидності», в якому первинно вбачають щось на кшталт «субстратного предмета» і щось на кшталт «визначень» як таких. Так ми віднаходимо місце виникнення першої з так званих «логічних категорій». Звичайно, у власному сенсі про логічні категорії може йтися лише у сфері предикативного судження як про частини визначення, які необхідно належать до форми можливого предикативного судження. Проте всі категорії й категоріальні форми, які тут постають, спираються на допредикативні синтези й виникають із них» [Гусерль, 2009: с. 85].

Ломар вказує на те, що тут ми бачимо, як, на думку Гусерля, з допредикативного досвіду споглядання предмета та його властивостей, виникає категорія субстрату та його визначень. Наприкінці уривка Гусерль стверджує, що не лише категорії субстрату і визначень, а й усі логічні і граматичні категорії походять із допредикативного досвіду. Він ілюструє це конкретними прикладами ще у «Формальній і трансцендентальній логіці». А «Досвід і судження» він починає з посилання на цю попередню працю, а саме на викладений у ній спосіб походження граматичної множини (Plural) зі споглядання множини (Menge). Тобто й тут ми бачимо, що граматичні та логічні категорії, завдяки яким ми можемо утворювати предикативні судження, наприклад судження про множинність, походять із допредикативного досвіду.

Цей перехід від допредикативного досвіду до предикативного судження також відбувається завдяки типам: «можна розрізнити щонайменше три ступені синтези, які мусять відбуватися під керунком типу: апперцепція (схоплення), експлікація та предикативне визначення. Можливість цих синтез залежить від, так би мовити, «зібраного» в типі попереднього досвіду» [Lohmar, 1998: S. 241].

Ломар знову вказує на схожість Гусерлевих типів із Кантовими схемами й додає, що феноменологічна концепція типів може допомогти розв'язати проблему зв'язку понять і споглядань, а отже розуму й чуттєвості⁵: «Функція керування уявленням, яка належить схемам емпіричних понять (у Канта) і керування поглядом типізувальної апперцепції з боку типів (у Гусерля) значною мірою аналогічні. Якщо навіть здобутий у досвіді тип ще не є емпіричним поняттям (тут, як ми бачили, ще немає жодного стосунку з генеральним ядром), то все ж таки в типізувальній апперцепції вже विकарбувана допредикативна праформа категоризації. Зазначена тут керувальна функція типу в уявленні чогось чуттєво даного «як випадку» типу

⁵ Цю проблему я порушував у статті «Вислів І. Канта «думки без змісту порожні, споглядання без понять сліпі» у феноменологічній перспективі» [Кебуладзе, 2008].

може, отже, зробити внесок у розв'язання проблеми застосування емпіричних понять до споглядання» [Lohmar, 1998: S. 241]. Таке застосування понять до споглядань передбачає перехід від допредикативного досвіду до предикативного судження. Цей перехід, на думку Ломара, й відбувається завдяки типу: «При «перетворенні» допредикативного здобутку знання на предикативне судження потрібна знов-експлікація (Wieder-Explication), кроки й спрямування погляду якої також мають бути вмотивовані... До типізувальної апперцепції може приєднуватися і предикативна категоризація. Для цього вможливлене типом в апперцепції «складання» («Zusammensetzung») споглядальної презентації предмета має ще раз навмисно відбутися в активно здійсненій експлікації» [Lohmar, 1998: S. 243]. Отже, ми бачимо, що утворення предикативного судження не тільки вкорінене в допредикативному досвіді типізації, а й за своєю структурою відтворює цей досвід, але тепер уже в активному модусі.

Це ще раз підтверджує, що ми, як зазначалося вище, не маємо так жорстко розривати й різко протиставляти допредикативний досвід і предикативне судження. Так само, як ми не маємо з феноменологічних позицій розривати й протиставляти одне одному чуттєвість і розум⁶. Натомість тут ідеться про глибокий внутрішній зв'язок між цими аспектами досвіду та їхній сталий перехід один в одного. У реальному перебігу досвіду не існує чистого допредикативного шару і чистого предикативного судження. Тому феноменологічна концепція потребує ширшого поняття судження: «Гусерлеве твердження про те, що існує щось на кшталт «допредикативного досвіду», який при цьому постає як «збережений результат» пізнань, властивостей і зв'язків..., містить розширення поняття судження. Уже просте сприйняття реального предмета є «судженням у цьому широкому сенсі»... Це «розширене поняття судження» залучає «предикативний і допредикативний модуси»... Судження в широкому сенсі є позначенням «сукупності об'єктивувальних (упредметнювальних) Я-актів»... і охоплює прості акти сприйняття. Це означає також, що в царині — традиційно характеризуваної радше як суто пасивної — рецептивності вже відбувається активна діяльність Я» [Lohmar, 1998: S. 230].

Це передбачає інтелектуальний крок, який Ломар називає динамізацією понять активності та пасивності: «Динамізація понять активності й пасивності є необхідним кроком у генетичній феноменології. У найглибшому ґрунті, тобто у внутрішній свідомості часу, є лише застигли пасивні закономірності (ретенція і протенція). Натомість в об'єктивувальному акті,

⁶ Про це, зокрема, йдеться у згаданій вище статті «Вислів І. Канта «думки без змісту порожні, споглядання без понять сліпі» у феноменологічній перспективі» [Кебуладзе, 2008].

інтенційно спрямованому на певний ідентичний предмет, можна говорити вже про *активність у пасивності* (а також про *пасивність в активності*)» [Lohmar, 1998: S. 230].

Отже, ми встановлюємо три фундаментальні моменти допредикативного досвіду:

1. Допредикативний досвід перебігає у формі пасивної синтези.

2. Не існує чистого допредикативного досвіду й чистого предикативного судження. Натомість допредикативний досвід завжди вже містить зародки предикативного судження, а предикативне судження завжди вкорінене в допредикативному досвіді й відтворює його структурні елементи. Відповідно до цього:

3. Не існує суто пасивного, або суто активного досвіду. Натомість ми маємо сталий перехід активності в пасивність і пасивності в активність.

ДЖЕРЕЛА

- Гусерль Е.* Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / Едмунд Гусерль; [відредагував і видав Людвіг Ландгребе, переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. — К.: ППС-2002, 2009. — 356 с.
- Гуссерль Э.* Философия как строгая наука / Эдмунд Гуссерль; [составление, подготовка текста и примечания О.А. Сердюкова] // Философия как строгая наука. — Новочеркасск: Сагуна, 1994. — С. 129—174.
- Кебуладзе В.* Вислів І. Канта «думки без змісту порожні, споглядання без понять сліпі» у феноменологічній перспективі // Філософська думка. — 2008. — № 6. — С. 155—164.
- Мерло-Понті М.* Феноменологія сприйняття / Моріс Мерло-Понті; [переклад з французької Оксани Йосипенко, Сергія Йосипенка]. — К.: Український Центр духовної культури, 2001. — 552 с.
- Мотрошилова Н.В.* «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию / Неля Васильевна Мотрошилова. — Москва: Феноменология — Герменевтика, 2003. — 720 с.
- Шюц А.* Структури життєсвіту / Альфред Шюц, Томас Лукман; [переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. — К.: Український Центр духовної культури, 2004. — 560 с.
- Husserl E.* Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der kritischen Vernunft / Edmund Husserl; [herausgegeben von Paul Janssen]. — Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1974. — 298 S. — (Husserliana, Band XVII).
- Husserl E.* Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik / Edmund Husserl; [herausgegeben von Elmar Holenstein]. — Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. — 256 S. — (Husserliana, Band XVIII).
- Lohmar D.* Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis / Dieter Lohmar. — Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1998. — 320 S. — (Phänomenologica, Band 147).
- Spiegelberg H.* The „Reality-Phenomenon“ and Reality // Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl; [edited by Marvin Farber] / Herbert Spiegelberg. — N. Y.: Greenwood Press, 1968.

Ströker E. Husserls Werk: zur Ausgabe der Gesammelten Schriften / Elisabeth Ströker. — Hamburg: Meiner, 1992. — 240 S.

Вахтанг Кебуладзе — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, науковий секретар Українського феноменологічного товариства. Коло наукових інтересів — феноменологія, онтологія, герменевтика, історія сучасної філософії.

Дискусія

В'ячеслав Циба: Як відбувається ідентифікація предметності на рівні допредикативного досвіду?

Вахтанг Кебуладзе: Як зазначалося, важливу роль у процесі ідентифікації предметностей досвіду відіграють тип і горизонт. Завдяки певному типу я очікую загальний стиль поставання тієї чи тієї предметності в розгортанні її внутрішнього й зовнішнього горизонту. Я схоплюю предмет із уже седиментованими в ньому властивостями, які експлікують характер його поставання в досвіді. Тому Гусерль називає ці властивості експлікатами. Але розгортання внутрішнього горизонту предметності відбувається через стале поставання нових експлікатів, які модифікують увесь предмет у цілому з усіма його властивостями, які були пережиті раніше. Тому в межах певного типу весь час відбувається трансформація предметності, яка може зумовити зміну самого стилю типізації цієї предметності. Тобто може виявитися, що в результаті накопиченого досвіду предмет має бути підпорядкований іншому типу. Отже, ідентифікація ніколи не буває завершеною й остаточною. Вона є радше недосяжним полюсом досвіду, до якого я весь час тяжію, але ніколи його не досягаю. Це тяжіння до цілковитої ідентифікації предметності і є головним енергетичним принципом досвіду. Натомість остаточна ідентифікація означала би припинення перебігу досвіду й так би мовити «смерть предметності», адже в неї вже не було би чого досвідчувати.

Вадим Менжунін: Чому насправді сприяє спроба зняти такі чіткі бінарні опозиції, як пасивне й активне, допредикативний досвід і предикативне судження — обґрунтуванню логіки як науки чи, навпаки, девальвації її науковості?

Вахтанг Кебуладзе: Не варто забувати, що хоча Гусерль у творі «Досвід і судження» мав на меті обґрунтувати логіку через прояснення генези предикативного судження з допредикативного досвіду, утім сама проблема допредикативного досвіду має набагато ширше епістемологічне значення. Розглядаючи цю проблему, ми порушуємо питання про перебіг досвіду як такого, про умови можливості досвідчувати предметності, а отже про

умови можливості досвіду взагалі. Гусерль лише указав на те, що заради адекватного розуміння досвіду як такого, ми маємо дуже обережно оперувати такими опозиціями, розуміючи, що активне й пасивне, предикативне й допредикативне постають як щільно пов'язані між собою в живому перебігу досвіду.

Михайло Мінаков: Чи не варто розуміти допредикативний досвід не як просто непередикативний досвід, а як такий, що уможливорює предикативне судження?

Вахтанг Кебуладзе: Не можу не погодитися з тим, що допредикативний досвід — це не просто непередикативний досвід, а досвід, що уможливорює предикативне судження. Адже, як свідчить уже назва твору, в якому Гусерль експлікує поняття допредикативного досвіду, «Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки», йому йдеться про генетичну проблематику. Оскільки для Гусерля логіка — це насамперед вчення про судження, то він убачає центральне завдання феноменологічного обґрунтування логіки саме в проясненні генези судження. Утім для феноменолога питання про генезу — це не питання про історичне виникнення, а питання про конституювання в досвіді свідомості її змістів. Отже, питання про генезу судження постає як питання про виникнення предикативного судження з допредикативного досвіду.

Вадим Менжулін: Чи не стаємо ми заручниками історії філософії, зачасто змішуючи такі два реєстри дослідження, як розв'язання актуальних теоретичних проблем і скрупульозне відтворення думок авторитетів минулого?

Андрій Богачов: Філософське пізнання — це завжди не просто опис, а ще й відповідь на чийсь думку. Тому ми не просто покликаємося на інтелектуальні авторитети, а залучаємо їх до нашої дискусії.

Анна
Лактіонова

ПЕРЦЕПЦІЙНИЙ¹ ДОСВІД ЯК ДІЯЛЬНІСТЬ

Перцепційний досвід, сприйняття, перцепція, відчуттєвий, емпіричний досвід є однією з головних тем *теорії пізнання* і *метафізики* аналітичної традиції сучасної філософії. В її межах філософську проблему сприйняття відповідно до загальноновизначеної позиції, репрезентованої в розробках М. Мартина [Martin, 1995: р.27], розглядають як питання про те, *як ми набуваємо знання у сприйнятті, якою є природа відчуттєвого досвіду, якими є об'єкти сприйняття, яким є стосунок між явищами і перцепційним знанням про них*, між явищами і реальністю. Інший класик аналітичної традиції сьогодення Т. Крейн [Crane, 2011] наголошує, що завдяки сприйняттю ми маємо безпосередній і миттєвий доступ до реальності, проте в такому статусі сприйняття постає як проблема через можливість його помилковості та навіть хибності.

Зазначимо, що з трьох головних тем аналітичної епістемології — *природа і джерела знання* (включаючи проблему обґрунтування знання), *скептицизм щодо знання* (перепитування про чинність знання), *проблема перцепції*, емпіричного досвіду — остання є ключовою. Разом з тим проблему перцепції не варто вважати суто епістемологічною [BonJour, 2011], її не можна звести до першої із зазна-

¹ Я вдячна В.І. Кебуладзе за пропозицію застосовувати термін «перцепційний», що є більш точним і слухним, аніж «перцептуальний», «перцептивний» чи ін.

чених тем епістемології — до того, як ми набуваємо знання про зовнішній світ у сприйнятті і чи набуваємо ми його взагалі.

Перцепційний досвід представлений станами свідомості, переживаннями. Сприйняття не завжди є свідомим, несвідоме сприйняття не є досвідом у власному розумінні. Отже, з'ясувати *свідомий* характер перцепційного досвіду, його феноменалістські характеристики — завдання, присвячене з'ясуванню природи перцепційного досвіду. Тобто про цей досвід можна осмислено запитати й отримати певну відповідь: «Як це бачити очю річ? Як це відчутти певний об'єкт? Як це бачити вазу, а не тарілку з юшкою?» У перцепційному досвіді, і в цьому його «прозорість» (про неоднозначність «Принципу прозорості досвіду» див.: [Smith, 2002]), нам з'являються незалежні від свідомості речі, їхні властивості, але навряд чи завжди — ознаки самого перцепційного досвіду. Проте для мене може бути «прозорим», що я сприймаю річ більш адекватно в окулярах, аніж без них: я є свідомою, що без окулярів контур речі з'являється мені розмитим через певні вади (що є ознаками) мого перцепційного (візуального) досвіду.

У світлі зазначеного постає актуальним завдання розглянути проблему перцепційного досвіду як проблему *практичної філософії*, філософії дії, розглянути *перцепційний досвід як діяльність*. Діяльність розуміємо тут як активність у певному контексті (про складності у зв'язку із розумінням і застосуванням термінів «активність», «діяльність», «дія» див.: [Балібар, Лож'є, 2011]). Загальним тлом цього розгляду є сучасні напрацювання аналітичних філософів про проблему сприйняття; їх репрезентованість у вітчизняних дискусіях залишається доволі обмеженою попри наріжну актуальність цієї теми у філософських дискусіях на світовому рівні. Разом з тим ідею про єдність сприйняття і дій розробляють дедалі більше, наприклад Г. Гутнер [Гутнер, 2006].

«Поворот» до практичної філософії є характерним для всіх традицій сучасної філософії, починаючи з другої половини ХХ сторіччя. Практична філософія не обмежується етикою як філософською дисципліною про належність дій; в її межах, дисциплінарне коло яких принципово залишається відкритим [Єрмоленко, 1999; Лой, Толстоухов, 2000], замість «прірви» між *належним* і *існуючим*, стверджується їхній *взаємодоповнювальний* характер. Відповідно, *нормативність* дії не є зовнішнім щодо неї приписом, нормативність дії конституційовано всередині самої дії [Laktionova, 2009]. Практична філософія не є «критикою свідомості», дієвець набуває *особистісної тотожності* не як ознаки власної свідомості, а як такий, із середини своєї дії. І саме через власну активність у діях нам розкривається *зовнішній світ*. Ілюстраціями зазначених методологічних «зсувів у бік» практичної філософії, починаючи від 70-х років ХХ сторіччя, можуть бути: Проект реабілітації практичної філософії в Німеччині [Rehabilitierung

der Praktischen Philosophie, 1972] з мотивом узгодити і навіть поєднати імперативність етики Канта з евдемоністським характером етики Аристотеля; аналіз мовлення як діяльності у філософії мови аналітичної традиції, що актуалізувався з появою теорії мовленнєвих актів Дж. Остина — Дж. Серля [Новое в зарубежной лингвистике, 1986], а також «мовними іграми» у філософії Л. Вітгенштайна [Wittgenstein, 1958].

Сприйняття передбачає *задіяність* одного або кількох органів відчуття і є підставою дослідження навколишнього світу і набуття знання про нього. Органи відчуття широко вивчають у фізіології і психології, що надає можливість дедалі глибше розуміти специфіку їх функціонування, навіть вибудовувати можливі моделі ієрархії між ними [Гудмен, 2001a: с.188—205]. Однією з найфундаментальніших проблем філософії залишається взаємозв'язок між явищами (як речі з'являються у сприйнятті) і реальністю (як речі існують). Адже ми не завжди сприймаємо речі такими, як вони є насправді (наприклад, при спеціальному освітленні). У таких випадках речі з'являються нам не в той спосіб, в який вони насправді існують. Отже, якщо речі з'являються нам не завжди такими, якими вони є, то чи можемо ми знати, якими вони є, сприймаючи їх? Понад те, якщо речі з'являються нам інколи такими, якими вони є, а іноді — у викривлений спосіб, виникає питання — що взагалі означає, що речі з'являються нам, тобто що означає, що ми сприймаємо речі?

Отже, проблема сприйняття є парадоксальною і постає незалежно від суто епістемологічних розробок (якщо подібні і мають місце у чистому вигляді [про це див.: Шевальє, 2011]). У сприйнятті суб'єкт є «відкритим» світові, але ця відкритість може бути викривленою (ілюзію) або нечинною (галюцинації). Тоді чи є і в який спосіб є можливим сприйняття як зазначена відкритість світу; чи є можливою безпосередня і миттєва доступність світу і що її забезпечує? У сучасних провідних теоріях перцепції — *теорії відчуттєвих даних*, *інтенціоналістській теорії*, *адвербіальній теорії*, *диз'юнктивній теорії* — намагаються упередити подібні закиди, проте кожна з них має як прихильників, так і супротивників, аргументи яких часто залишаються неподоланими (ми не маємо можливості розглянути деталі цих теорій у цій розвідці).

Варто підкреслити, що, сприймаючи, ми як дієвці конституюємо *об'єкти світу*, що з'являються нам у нашій активності (пор.: «Аристотелівське бачення... не душа і не око бачить, а суцільна тварина (*істота*) (курс. мій. — А.Л.)» [Kenny, 2003: с. 103]), мінімумом якої є наша увага та органи відчуття. Завдяки її інтенсифікації ми постаємо для себе як *власне «Я»* рівнем і глибиною рефлексії та саморефлексії. *Сприйняття* та *інтерпретація* є нерозривними, інтерпретуючи власне сприйняття зсередини, ми встановлюємо його чинність (*нормальність*, *нормативність*) або її відсутність. Такі уявлення є властивими Г. Гутнерові [Гутнер, 2006]: «Сприйняття

і дія, таким чином, єдині в тому розумінні, що обидва вони спрямовані на створення (можна сказати — конституювання) цілої речі»; «У потоці сприйняття відсутня річ. Тільки я можу її встановити і приписати власним сприйняттям». Таким чином, віднаходячи, встановлюючи *річ*, завдяки її сприйняттю мною, я віднаходжу і *себе*, тотожність власного *Я*. *Я* відбуваюсь для себе у власному сприйнятті, в потоці його актів. Тому я є відповідальним за власні сприйняття, за визнання мною їхньої чинності, їхньої *нормативності* як засади для перевірки їхньої *нормальності*, тобто норм для утвердження нормальності (чинності, прийнятності) актів сприйняття. Проте у підході Гутнера сприйняття як дія, «захопленість» дією, як «тривання» («тривалість») не відрізняється від «повної зупинки», яку характеризує відсутність свідомості, тим паче самосвідомості. У нашому розгляді такі випадки окреслено як «несвідоме сприйняття», що не є власне «перцепційним досвідом». Тобто у нас ідеться про перцепційний досвід як активне сприйняття.

У перцепційному досвіді передбачено наявність сприйманих *об'єктів* (того, що ми бачимо), а забезпечено ж сприйняття *механізмами* зору, слуху тощо (різноманітні наукові (телескоп) і повсякденні (окуляри) прилади ці механізми принципово не змінюють). Коли я дивлюся на вазу, то ваза — об'єкт сприйняття, моє бачення вази — *перцепційний досвід*, а саме — візуальний досвід, візуальна дія. Так само є відповідний кожному органу відчуття досвід — слуховий, тактильний, смаковий, нюховий тощо. Нам природно вважати об'єкти сприйняття незалежними від нашого перцепційного досвіду цих об'єктів. Нам природно вірити, що всі інші люди сприймають речі, здатні їх сприймати *за нормальних умов* так само, як і кожний із нас, що всі люди мають подібний досвід конкретних речей, а їхнє існування не залежить від нашої свідомості. «Об'єкти відчуттів є явищами, що виявляються в них (*у відчуттях*) (курс. мій. — А.Л.)» [Kenny, 2003: с. 98]. Проте не можна визначити, чим з'явиться для нас об'єкт, виходячи з нашого попереднього знання про те, чим він є; і, виходячи із сприйняття об'єкта нами, не можна визначити, чим є цей об'єкт насправді, поза актом сприйняття. У наведеному прикладі з вазою їй властиві різні характеристики, і не всі з них явлені мені наразі. Я бачу колір вази, але я не сприймаю той факт, де її було виготовлено. За різних умов я можу сприймати цю саму вазу по-різному: з одного її боку я бачу тріщину, але з іншого — вона видається цілою, за спеціального освітлення зміниться її колір для мене, але форма залишиться.

Отже, опис об'єктів за даними перцепційного досвіду про них передбачає також опис умов, за яких він здійснюється (перспективу). Крім нестандартних умов (ілюзія, викривлене, помилкове сприйняття), коли я сприймаю щось не так, як воно є насправді (за умов, визнаваних нор-

мальними), проблемним видається і хибне сприйняття в результаті галюцинації, коли я сприймаю взагалі ненаявний об'єкт. Для суб'єкта сприйняття ілюзія та галюцинація не відрізняються від справжнього (нормального) відчуттєвого досвіду. Таким чином, є три варіанти відчуттєвого (перцепційного) досвіду: *справжній (нормальний) перцепційний досвід, викривлений (помилковий) перцепційний досвід (ілюзія), перцепційний досвід без власне сприйняття (галюцинація, хибне сприйняття)*.

Стосовно варіанта ілюзії постає питання: чи можна визначити, що саме є об'єктом перцепційного досвіду, чому саме такий, а не інший об'єкт є тим, що я зараз сприймаю. А щодо варіанта галюцинації — в чому взагалі полягає природа перцепційного досвіду (досвідів).

Всі три згадані варіанти сприйняття — перцепція як результат взаємодії між нашими органами відчуття і зовнішнім світом, ілюзія та галюцинація, наприклад через вплив на нас «злого демона» або вченого, який приєднав до нашого мозку електроди, *феноменально* не відрізняються. Загалом позиція *феноменалізму* полягає в тому, що реальність можна описати в термінах даних перцепційного досвіду, проте це не означає, що об'єкти світу у *вичерпний спосіб* редукуються до об'єктів сприйняття або що об'єкти сприйняття можна звести до даних перцепційного досвіду. «Відчуття забезпечують нас інформацією про зовнішній світ, яка не є неспростовною» [Кенні, 2003: с.101]. У сприйнятті перед нами постають не речі світу («наївний», «прямий» реалізм), а відчуттєві дані про ці речі, перші репрезентовано останніми. Згідно з феноменалізмом, наші уявлення про світ базовано на відчуттєвих даних; «феномени», явища аналізують на підставі даних відчуттів; на такій підставі ми моделюємо, конструємо об'єкти світу. Це може означати, що наші знання об'єктів світу є узагальненням (або скороченням) різноманітних відчуттєвих даних. Тоді існування об'єктів є потенційною можливістю їх сприйняття, тобто об'єкти існують так, як ми могли б їх сприймати за нормальних умов, отже так, як вони з'явилися б у нашому перцепційному досвіді. Коли річ не сприймають, її існування визначають істинністю *контрфактичних умовних узагальнень* про неї, про те, як би ця річ могли б сприймати. Побіжно зазначимо, що при аналізі таких узагальнень критерії їхньої істинності залишаються проблемними і продовжують спричиняти величезну кількість філософських ускладнень принаймні з другої половини ХХ сторіччя [про це див.: Гудмен, 2001: с. 10—114]. Сумнівним залишається статус феноменалістичної перспективи «існування»: більшість існуючого існує у вигляді можливості, а саме можливості бути сприйнятим. Тобто тут «існування» фіксують у змістах контрфактичних умовних узагальнень, тобто «існування» є «існуванням можливостей».

Про власні ілюзії та галюцинації можна бути свідомим. Наприклад, я бачу дерево з блакитним листям, при цьому я розумію, що моє візуальне

сприйняття блакитного кольору листочків на дереві, що росте за моїм вікном, є ілюзорним, помилковим, і ця ілюзія є результатом специфічного освітлення (тобто відсутні нормальні умови сприйняття). Тут мені з'являється «блакитність» листочків, але я свідомо, що випадок листя блакитного кольору на дереві під моїм вікном не має місця, не є справді наявним. Коли ж я бачу квітуче дерево посеред пісків пустелі, я розумію, що це — міраж і що цей візуальний досвід є хибним, є галюцинацією.

Проте межа між ілюзією і галюцинацією (помилковим та хибним сприйняттям) не є чіткою. Ілюзія, на відміну від галюцинації, є помилковим сприйняттям не відсутнього явища (тоді сприйняття було б хибним), а його відсутніх ознак. Проте, наприклад, якщо я бачу перед собою Ейфелеву вежу, коли насправді переді мною — маленький апельсин, то — чи бачу я апельсин, але помилково сприймаю його як Ейфелеву вежу, чи в мене галюцинація, і я не бачу апельсина взагалі (подібний приклад наводить М. Мартин [Martin, 1995: p. 28]).

Яким є стосунок між об'єктом і його сприйняттям? В який спосіб у перцепційний досвід потрапляє і те, що відбувається всередині суб'єкта, і те, що поза ним? Яким є зв'язок між дійсними властивостями об'єкта і тим, в який спосіб він з'являється суб'єктові сприйняття? Сприйняття суб'єктом певного об'єкта уможливорюється подібним зв'язком (що не має бути обов'язково каузальним), а сформулювати цей зв'язок виявляється проблемним. Навіть коли я бачу річ у кривому дзеркалі, коли є викривленими і її форма, і її місцезнаходження, я продовжую наполягати, що я сприймаю цю річ. Навіть якщо визнаємо, що притаманність об'єктові певної властивості є *необхідною* умовою для її сприйняття, ця умова *не* буде *достатньою*. Це підтвердиться у наступному мисленневому експерименті [Martin, 1995: p.29]. Припустимо, на ваш мозок справляють такий вплив, що стимулює вас бачити апельсин, хоча насправді апельсин — не наявний. Ви сприймаєте апельсин, якого насправді не існує. Тобто у вас галюцинація, а не нормальне сприйняття. Далі перед вами кладуть реальний апельсин, такий самий, як той, про якого ваша галюцинація. Ваша галюцинація триває, і ви не сприймаєте реальний апельсин. Але об'єкт вашого хибного сприйняття — апельсин перед вами, який ви начебто сприймаєте, повністю збігається своїми властивостями із справжнім апельсином перед вами, який ви не бачите. Тобто справжній апельсин не зумовлює ваше хибне сприйняття, хоча перцепційні дані про віртуальний апельсин повністю збігаються з тими даними, які ви мали б у результаті справжнього сприйняття. І це є так, навіть якщо ваш досвід галюцинації про апельсин має місце тільки тоді, коли справжній апельсин — насправді перед вами. Тут спосіб, в який річ (апельсин) з'являється вам, збігається з тим, якою вона є насправді в реальності. Тобто аби бути об'єктом пер-

цепції, для речі *не є достатнім*, щоб її властивості збігалися зі сприйнятими: справжній апельсин повністю відповідає тому, що ви сприймаєте, але ви не сприймаєте (не бачите) його.

У чому полягає відмінність між випадками галюцинацій та нормальним сприйняттям? Згідно з каузальною теорією сприйняття, об'єкт спричиняв би власне сприйняття. У наведеному прикладі апельсин, що справді перед вами, не спричиняє ваше сприйняття, з об'єктом якого він повністю збігається своїми властивостями. Проте *якщо* вплив на ваш мозок, що стимулює вас бачити перед собою ненаявний там апельсин, спричиняється тільки тоді, коли справжній апельсин дійсно перед вами, тобто кожного разу, коли ви могли б по-справжньому бачити справжній апельсин, його справжня поява включає механізм, запрограмований спричинити зазначений вплив на ваш мозок, *то* у такому випадку ви маєте досвід апельсина, *оскільки* справжній апельсин перед вами і це спричиняє вашу галюцинацію про апельсин у результаті штучної стимуляції вашого мозку. Зрозуміло, що й у такому випадку ви не сприймаєте справжній апельсин, а проте саме справжній апельсин спричиняє ваш хибний досвід.

Якби ми прагнули відстояти *каузальну теорію перцепції* (такі спроби не є характерними в останні десятиріччя, проте у середині ХХ сторіччя вони були досить поширеними, наприклад подібну теорію пропонував П. Грайс [Grice, 1961]), нам варто було б описати, в який чинний спосіб об'єкт має спричинити перцепційний досвід. Це дало б змогу вирізнити нормальні каузальні зв'язки. Опис умов перцепційної каузації передбачає вихідні уявлення (упередження) про нормальну перцепційну каузацію і веде у регрес, у тому числі через потребу враховувати дедалі нові тонкощі фактів фізики та фізіології сприйняття.

Разом з тим суб'єкт сприйняття не розрізняє без спеціальної обізнаності, чи є його досвід нормальною перцепцією, чи ілюзією, чи галюцинацією. Нормальність (справжність), помилковість (викривленість) та хибність (галюцинація) перцепційного досвіду визначають відповідно до *об'єктів* сприйняття, а не лише до його *природи* безвідносно власне об'єктів. Неможливо описати перцепційний досвід поза його об'єктами, змістами. Навіть коли суб'єкт не здатний відрізнити своє нормальне сприйняття від ілюзії чи галюцинації, він є свідомим, що їхні об'єкти різняться, що інколи він сприймає щось відповідно до того, яким воно є, інколи — невідповідно, а інколи — переживаючи досвід сприйняття, він насправді нічого не сприймає; от тільки розрізнити ці варіанти власного перцепційного досвіду він не завжди здатний, він переживає їх однаково.

Як відрізняються об'єкти відчуття від власних якостей? Якщо досвідні об'єкти є незалежними від свідомості, навіть за їх публічного, колективного визнання (наприклад, наукою, на відміну від магії), то як ми

сприймаємо їх (як ми здатні сприймати їх) і як ми сприймаємо їхні властивості? Чи сприймаємо ми незалежний від свідомості об'єкт, адже сприйняття є активністю нашої свідомості?

Опис відчуттєвого досвіду певної речі зобов'язує визнавати незалежне від такого досвіду існування цієї речі. Досвідні дані — завжди про певну річ, об'єкт зовнішнього світу, його існування — підстава для набування емпіричних даних.

Те, що об'єкти перцепції є незалежними від свідомості, не є достатнім для того, щоб відрізнити перцепцію від думки (переконання, судження) [див. про це: Кассен, Лож'є, Де Лібера, Розьє-Каташ, Спіноза, 2001; Лож'є, 2001]. У міркуваннях про незалежні від свідомості речі зовнішнього світу вони є репрезентованими у думках аналогічно тому, як і у відчуттєвих даних. І переконання, і дані перцепції — про світ, як він існує насправді. У випадку думки те, яким наразі є її об'єкт, коли я думаю про нього, не визначає його, у випадку перцепції те, як я *сприймаю*, визначене тим, в який спосіб існує зараз те, що я сприймаю. Я можу думати про дерево із жовтим листям взимку, коли воно стоїть узагалі без листя. Тобто я можу думати про речі, мати переконання про них навіть за їхньої відсутності у безпосередньому досвіді [див. про це: Dretske, 2000: p.113]. Перцепційний досвід завжди про те, що є безпосередньо даним завдяки моїй активності. Перцепційний досвід визначено актуальною даністю об'єктів та їхніх властивостей.

Можливість ілюзії та галюцинації надає підстави заперечувати сприйняття зовнішніх об'єктів як таких або принаймні їх сприйняття у безпосередній і миттєвій спосіб. Тому є потреба пояснити природу відчуттєвого досвіду. Це, в свою чергу, надасть можливість прояснити питання про об'єкти досвіду з іншого боку.

Якщо попросити мене описати світ навколо мене, як я його бачу, я запропоную опис речей, що мене оточують, їхніх властивостей. Якщо ж попросити описати не об'єкти як такі, а мої стани свідомості, мій досвід про ці речі, то чим відрізнятиметься цей опис від попереднього? Важко розрізнити, хоча всі начебто визнають різницю між станами свідомості та об'єктами навколо. Особливо це очевидно у випадку ілюзій і галюцинацій, коли опис моїх станів свідомості не збігається з описом навколишніх речей. Опис моїх станів свідомості може бути (і зазвичай є завжди) істинним (наприклад, мені дійсно здається, що навпроти мене ваза), проте не сповіщати нічого адекватного про те, яким є світ.

Отже, явища, доступні нам у сприйнятті, не збігаються з реальністю. Перцепційний досвід як джерело обґрунтування знання має надавати опис об'єктів відповідно до термінів фізичного світу. Але у разі ілюзії опис фізичного світу буде викривленим. Стан свідомості навряд чи має сам по собі форму або інші характеристики вази. То що ж ми описуємо, коли

стверджуємо: «мені здається, що переді мною стоїть ваза»? В чому полягає природа мого досвіду, що дає мені змогу слушно описувати його об'єкти в термінах фізичного світу, навіть коли фізичний світ не відповідає моему описові мого ж досвіду?

Всі зазначені складнощі засвідчують, що наша вихідна гіпотеза про перцепційний досвід як дію, в якій поєднуються сприйняття та інтерпретація, може стати більш вдалим, аніж традиційні для аналітичної філософії (в епістемології і метафізиці) підходи до проблеми перцепції, оскільки з позицій сучасної практичної філософії нормальність перцепційного досвіду визначено імпліцитною нормативністю зсередини. Адже практичні норми наших дій мають саме імпліцитний характер, уможлиблюють дії (в цьому їхня конститутивна функція) і є засадами для їх оцінки (в цьому їхня регулятивна функція) [Лактионова, 2009]. Тобто, переживаючи певний перцепційний досвід, дієвці імпліцитно осягають чинність власного сприйняття, оскільки його невідривно супроводжує інтерпретація, витлумачення, ми активні у власному перцепційному досвіді, свідомі про його нормальність чи її відсутність, припускаючи можливість останньої.

ДЖЕРЕЛА

- Балібар Е., Лож'є С.* Agency дія, діяльність, дієвість, агенція / Пер. з фр. В. Артюха, за ред. О. Панича // *Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей / Під кер. Барбари Кассен. Пер. з фр. — Т. 2. — К.: Дух і літера, 2011. — С.422 — 428.*
- Гудмен Н.* Загадка восприяття // *Способы создания миров / Пер. с англ. А.Л. Никифорова, Е.Е. Ледникова, М.В. Лебедева, Т.А. Дмитриева. — М.: Идея-Пресс, Логос, Праксис, 2001а. — С.188—205.*
- Гудмен Н.* Факт, фантазия и предсказание // *Способы создания миров / Пер. с англ. А.Л. Никифорова, Е.Е. Ледникова, М.В. Лебедева, Т.А. Дмитриева. — М.: Идея-Пресс, Логос, Праксис, 2001б. — С.10 — 114.*
- Гутнер Г.Б.* Знание как событие и процесс // <http://www.real-voice.info/modules/myarticles/article.php?storyid=323> (s.a.).
- Єрмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія: Підручник. — К.: Лібра, 1999. — 488 с.
- Кассен Б., Лож'є С., Де Лібера А., Розьє-Каташ І., Спіноза Ж.* SENS сенс, чуття / Пер. з фр. В. Артюха, за ред. О. Панича, В. Котусенка // *Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей / Під кер. Барбари Кассен. Пер. з фр. — Т. 1. — Вид. друге, виправл. — К.: Дух і літера, 2011. — С. 205—226.*
- Лактионова А.В.* Нормативность речи // *Киев — Санкт-Петербург: стратегии современного философствования: Первый международный симпозиум (Киев, 1—2 июля 2008 года): Материалы докладов. — К.: ИПЦ «Киевский университет», 2009. — С. 55—62.*
- Лой А.М., Толстоухов А.В.* Практична філософія сьогодення: предмет і перспективи // *Практична філософія. — 2000. — № 1. — С. 6—19.*
- Лож'є С.* BELIEF віра; переконання; думка / Пер. з фр. О. Панича, за ред. А. Васильченка // *Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей / Під кер. Барбари*

- Кассен. Пер. з фр. — Т.1. — Вид. друге, виправл. — К.: Дух і літера, 2011. — С. 226—236.
- Новое в зарубежной лингвистике: Вып.17. Теория речевых актов. Сборник. Пер. с англ. / Сост. и вступ. ст. И.М. Кобозевой и В.З. Демьянкова. Общ. ред. Б.Ю. Городецко-го. — М.: Прогресс, 1986. — 424 с.
- Шевалье К.* Епістемологія / Пер. з фр. О. Панича, за ред. О. Хоми // Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей / Під кер. Барбари Кассен. Пер. з фр. — Т. 2. — К.: Дух і літера, 2011. — С. 84—96.
- BonJour L.* Epistemological Problems of Perception. — The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition) / Ed. by Edward N. Zalta. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/perception-episprob/> (s.a.).
- Crane T.* The Problem of Perception // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition) / Ed. by Edward N. Zalta. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/perception-problem/> (s.a.).
- Dretske F.* Perception, Knowledge, and Belief. — Cambridge: Cambridge University Press, 2000. — 284 p.
- Grice H.P.* The Causal Theory of Perception // Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary. 1961. — Vol. 35. — P. 121—152.
- Kenny A.* Sensation and Observation // Kenny A. The Metaphysics of Mind. — Oxford, New York: Oxford University Press, 1989. — Reprinted 2003. — P. 97—112.
- Laktionova A.* Practical norms of linguistic entities // Language and World. Papers of the 32nd International Wittgenstein Symposium. August 9 — 15. Vol.XVII. — Kirchberg am Wechsel: Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2009. — P.221—222.
- Martin M.G.F.* Perception // Philosophy: a Guide through the Subject / Ed. by A.C. Grayling. — N.Y.: Oxford University Press, 1995. — P. 26—43.
- Rehabilitierung der Praktischen Philosophie / Hrsg. M. Riedel. — 2B. — Freiburg, 1972. — 640 S.
- Smith A.D.* The Problem of Perception. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002. — 324 p.
- Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. — Oxford: Basil Blackwell, 1958. — 232 p.

Анна Лактіонова — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — практична філософія, теорія пізнання, аналітична філософія, прагматизм у сучасній філософії.

Дискусія

Оксана Голець: Чи зводите ви весь досвід до усвідомленого?

Анна Лактіонова: Ідеться не про перцепційний досвід як предмет спеціального усвідомлення, а про те, що будь-який чинний перцептивний досвід містить мінімальну увагу, інтерпретативну активність, активність з витлумачення сприйнятого, зафіксованого органами відчуття, він є сприйняттям, яке фіксують, схоплюють у *свідомий спосіб*, рівень свідомої фіксації може бути мінімальним, а може стати і спеціальним усвідомленням, навіть

саморефлексією. Перцепційний досвід як діяльність означає, що я є активним ізсередини власного досвіду, фіксую в досвіді власні сприйняття.

Вадим Менжулін: У повсякденній мові слово «досвід» застосовують частіше стосовно минулого, наприклад, «опыт — сын ошибок трудных», досвідчена людина, досвід як набута пам'ять про минуле тощо. Як це узгодити з тим, що ви кажете про досвід як теперішні переживання, адже пам'ять, пригадування не є перцепцією?

Анна Лактіонова: У повсякденній мові слово «досвід» має спектр значень і конотацій. Мені йдеться про перцепційний досвід як про спеціальне поняття, змістом якого є теперішні переживання; стосовно минулого, то я не можу сприймати минуле безпосередньо, проте я можу концептуалізувати попередній перцепційний досвід.

Іван Іващенко: Проясніть зміст терміна «контрфактичний» і контекст його вживання.

Анна Лактіонова: Тема контрфактичних умовних узагальнень є однією з найпроблемніших в аналітичній традиції, вона набула особливої популярності в середині ХХ сторіччя у працях Д. Льюїса, Р. Сталнакера, Н. Гудмена, В. Квайна та ін. Такі узагальнення мають форму умовних суджень, «якщо..., то...», в яких антецедент (умова) є хибним. Наші уявлення про світ базовані на відчуттєвих даних, ми моделюємо, конструємо об'єкти світу на їх підставі. Тоді існування об'єктів є потенційною можливістю їх сприйняття, тобто об'єкти існують так, як ми могли б їх сприймати за нормальних умов, отже так, як вони з'явилися б у нашому перцепційному досвіді. Отже, існування речі визначене істинністю контрфактичних умовних узагальнень про неї, про те, як би цю річ могли б сприймати.

Михайло Бойченко: Якщо перцепційні досвіди є діями, то чи є такі дії, що не є перцепційним досвідом?

Анна Лактіонова: Перцепційний досвід принципово є діяльністю, і видається слушним прояснити наші дії в термінах перцепційного досвіду, а не просто звести всю діяльність до перцепційного досвіду.

Вадим Менжулін: Чи можна говорити про перцепційний досвід ссавців?

Анна Лактіонова: Ми не знаємо напевно, як відчувають ссавці, який перцепційний досвід про світ може бути їм властивий, як постає для них світ. Цьому присвячено мисленневий експеримент «Що означає бути кажаном?», запропонований Томасом Нагелем.

**Володимир
Приходько**

ДОСВІД ЯК ОНОВЛЕННЯ

Слово «досвід» є чи не наймагічнішим для людської розмови. Філософи лише підтримують міць цього слова, в якому міститься вся суть стосунків людини зі світом. Коли хто-небудь у звичайному вжитку покликається на досвід, то він переконаний в істинності стану справ і непорушності обраної позиції щодо подій у дійсності. Але ця неперевершена важливість досвіду обернулася для нього самого прокляттям.

Вступ: історія—досвід—новизна

Новочасна і новітня наука запропонувала різноманітні перевірки досвіду на істинність, таким чином посунувши досвід із сфери достеменних стосунків зі світом до гносеологічно сконструйованої площини теорії істини. Істина заволодіває досвідом. Тут не можна не погодитися з думкою Анкерсміта, що це якраз і спричинило нецікавість і байдужість до цього поняття особливо сцієнтистськи налаштованих філософів [Анкерсмит, 2007]. Філософія мови в межах структуралізму та аналітичної філософії довершила принизливе замовчування досвіду, зводячи останній до залишку повсякденного мовного вжитку, за яким нічого не криється, крім перекручень буденності. Іншими словами, казати про досвід, апелювати до нього як до джерела істинності — це *mauvais ton*, оскільки істину забезпечує мова як найбільш могутній гносеологічний суб'єкт сучасності. Через це Анкерсмит ставить суттєве питання: «Чи є щось поза »мовною

в'язницею"?». Цим питанням він намагається долучитися до первинної сфери досвіду, реставрувати його самодостатність, яка криється у безпосередності стосунку до світу. При цьому мова, в сфері якої відбувається епістемологічна перевірка на істинність, має бути підпорядкована досвідові, а не навпаки, як зазвичай. У цьому випадку сама мова змінює свій статус: вона втрачає своє гносеологічне володарювання, відкриваючи у собі справжню суть епістемологічно нейтральної онтології досвіду. Онтологічна істина стосується справжності і достеменності того, що нею володіє. Як джерело такої істини і постає досвід *par excellence*. Такий досвід, очищений від епістемологічних нашарувань, знаходиться в тому, що ми називаємо історією, але не історією істориків-науковців, які радше так само прагнуть повернення досвіду в гносеологічне річище. Тут ідеться про онтологію історії, дороговказом до якої є велична філософська спадщина Гадамера, якою послуговується сам Анкерсміт, щоб певним чином протиставити її відкриття марним потугам Рорті вийти з-під влади мовної епістемології [Анкерсміт, 2007: с.33, 41—111]. Нідерландський філософ так ретельно ставиться до творчості Гадамера, що і в нього знаходить гносеологічні залишки в третьому розділі «Істини і методу», де німецький філософ залучає ідеї Гегеля, кажучи про діалектику [Анкерсміт, 2007: с. 271—335]. Анкерсміт виявляє протиріччя між першим розділом «Істини і методу», в якому йдеться про досвід мистецтва, сполучений з історичним досвідом, та цим «гегелівським». Істина (а її Анкерсміт розуміє як частину епістемологічного поля) взагалі має зникнути, щоб дати можливість виявитися справжньому досвідові, як це тонко показав на прикладі мистецтва сам Гадамер. Історичне осягнення споріднене з мистецтвом, з естетичною сферою, а не з наукою, не з епістемологічною сферою. Але нас цікавить у позиції Анкерсміта та безперечно суттєва тенденція повороту представників аналітичної традиції філософування від епістемології історії до онтології історії в пошуках істини справжнього. Виявлення причин такої трансформації — завдання окремої історико-філософської розвідки, але для нашого дослідження важливо відзначити, що суттєвим був не стільки вплив у цьому контексті ідей самого Гадамера, скільки розвиток ідей прагматизму з їхнім наголосом на досвіді у різних сферах (у тому числі і мистецтві), який не вкладався у нормативні межі позитивістської настанови аналітичної філософії. Тому можна сказати, що сам прагматизм став містком до гадамерівської позиції. Хоча прагматичні наголоси «Буття і часу» Гайдегера як ідейного батька філософської герменевтики помітні і вказані у Габермаса в його лекціях про модерн [Хабермас, 2008: с. 159]. Що це нам дає? Це дає змогу побачити зближення позицій прагматизму та герменевтики у певній *прагматичній герменевтиці*. На це також указують ключові поняття: «історичність», «ситуація», «досвід», «новизна» тощо. (Щодо

цього у Гайдегера Нове відіграє теж велике значення [Хабермас, 2008: с. 146].) Тому слід сказати, що навіть центральна тема дослідження новизни є принциповою, бо саме учень Гадамера, німецький історик і філософ Козеллек, засновник напрямку історії понять, дає підстави в рамках вказаної теми для дослідницького синтезу в межах поняттєвого трикутника «історія–досвід–новизна», коли стверджує, що *історія є ніщо інше, як досвід нового*. Таким чином, відкривається поле для філософського пізнання історії через вбачання феномена Нового. А відтак ми бачимо злиття провідної теми філософської герменевтики — історичності — з головною темою прагматизму в аналітичній філософії історії — новизною, синтетичною сполучною ланкою яких є тема досвіду.

Отже, симптоматичне для сьогодення зближення думки представників аналітичної філософії та герменевтики на ґрунті історії, що дає змогу повернути провідний статус тематиці досвіду, добре свідчить про актуалізацію також і проблем, пов'язаних з ним. Тому що, як вже було зазначено, Анкерсміт не сприймає позицію інтелектуалізму у погляді на історичний досвід, натомість для Гадамера і Козелека суттєвою складовою історії все ж таки залишається пізнавальний аспект: «залишки» Гегелевої діалектики, розуміння поняття «історія» (*Historia*) як дослідження в історико-семантичній площині.

Цей конфлікт загострюється через те, що для герменевтики провідною темою залишається мовний спосіб існування досвіду в історії, тобто історія нагадує радше інтелектуальний простір значень і систему ідей, витісняючи емпіричний, чуттєвий безпосередній стосунок до дійсності (шар фактичності). На противагу цьому формується підхід, що намагається спертися на естетичний вимір людського існування, на центральну проблематику тіла в аспектах релігії [Гумбрехт, 2006], мистецтва [Анкерсміт, 2003] і техніки [Blumenberg, 1999]. Такий напрямок намагається усунути з провідних позицій у гуманітарному знанні «значення», щоб виявити до- та позамовні чинники людського існування. Можна казати про естетичний поворот, або перформативний, як його назвав Христоф Вульф [Вульф, 2008].

Саме гострота сучасної інтелектуальної сутички сприяла феноменологічному переосмисленню досвіду як оновлення, ключовими засадами якого є тези Мориса Мерло-Понті і Бернгарда Вальденфельса. Точніше, йдеться про феноменологію подвоєності людського існування, про те, що те, що несе досвід, не можна звести ні до факту, ні до сутності. Щодо цього емпіризм чуттєвості має специфічний стосунок до сутнісного порядку значень через досвід істоти, що має тіло, який постає, в термінах М. Мерло-Понті, як скручування (*engouement*) [Мерло-Понті, 2006: с. 165] (в наших термінах — стягування), свого роду зав'язування тілесної бруньки життя, зморшки [Мерло-Понті, 2006: с. 212], яка, визріваючи, викривається (*dehiscence*) [Мерло-Понті, 2006: с. 172], розпускається, відкриває буття

зсередины. Таким чином, буття відкриває себе в диференціюваннях, утримання в яких можливе лише у тілесних кінестезах, які демонструють своєрідне дейксихне вібрування у часі та просторі (Б. Вальденфельс говорить про місцеві і часові зсуви [Waldenfels, 2009]), перебування у «між» світу як ситуативне буття-у-світі. У такий спосіб класичне розуміння світу як *auseinander* (*parte extra partes*) змінюється на *ineinander* (*parte intra partes*).

Приймаючи сказане, слід уточнити, яке значення все це має для нашого розуміння досвіду як оновлення. Передусім варто зазначити, що кінестетичне ество тіла є переносом, метафорою. Відповідно тілесне існування розглядають як метафоричне, тобто таке, крізь яке повідомляє про себе буття. Таке повідомлення і є новизною. Таким чином, тіло є джерелом метафор, на ґрунті яких формуються знання про світ і самого себе, розповіді-історії. Тому досвід є метафоричним *novatio*. Сама метафорика М. Мерло-Понті — «скручування», «викривання», «зморшка», а також його вислови про метафору та її роль у пізнанні дають підстави для розвитку такого напрямку феноменології подвоєного існування. Філософ шукає мову, яка має розговорити самі речі. «Це була б мова, яку організовує не філософ, це були б слова, які не він з'єднує і які з'єднуються через нього завдяки природному сплетенню смислу і таємному рухові метафори, — і враховувався б у цьому разі не маніфестований кожним словом і кожним образом смисл, але побічні стосунки і родинні зв'язки, які внутрішньо притаманні зворотам мовлення і взаємозамінності слів» [Мерло-Понті, 2006: с. 183]. Отже, якщо ми не можемо запитувати про буття «в лоб», що призводить до хибного дуалізму факту та сутності, то і мова має бути позбавлена дуалізму фактичності мовлення та універсальності мови (що пропонує семантика), тобто повинна стати непрямую, зануреною водночас у мовчання речей, що уможлиблюється тілесним рухом. Тому досвід як оновлення є метафоричним відкриттям стилів життя, завдяки яким ми вписуємося у світ, оповідаючи історії про себе і про речі.

Дві тези про досвід

Тепер, після розкриття дослідницького контексту запропонованої проблематики, власне, слід перейти до двох ключових тез для прояснення досвіду як оновлення, які, можливо, не дадуть остаточного розуміння, але зададуть певні орієнтувальні константи для нього.

Коли ми кажемо про досвід, то найбільш влучно виражають суть того, про що тут йдеться, дві важливі тези: одна — герменевта Р. Козелека, а інша — феноменолога Б. Вальденфельса. Перша наголошує на тому, що *історія є досвідом нового* [Козеллек, 2006: с. 34—35], інша ж — що *досвід виражає подію речі* [Вальденфельс, 2004: с. 13]. Стає зрозумілим, що досвід, починаючи з його феноменологічних розвідок, вже не можна розглядати

виключно у гносеологічній площині, як його вузько тлумачили у Німеччині наприкінці XVIII сторіччя. Він відновлює свою онтологічну та антропологічну повноту «буття-в».

Історія є досвідом нового. Це твердження, здається, відхиляє нас від головної лінії досвіду в сферу історії. Але, спираючись на думку Р. Козеллека та усвідомивши семантичний зсув поняття «досвід» і його термінологічне звуження, можна обійти позірно незрозуміле смислове накладання історії на досвід. Повертаючись до первинних семантичних шарів німецького слововжитку до XVIII сторіччя, можна сказати, що Erfahrung означає те саме, що і сучасне Geschichte, тобто мандрівку заради нового, яке промовляє до нас (як це вже схоплював Геродот). «Слово “Historia” спочатку означало в грецькій мові те, що у німецькій мові позначено словом “Erfahrung” (досвід). “Набувати досвіду” — означає мандрувати з одного місця до іншого, аби довідатися про щось. По суті це можна назвати “мандрами заради відкриття нового» [Козеллек, 2006: с. 34—35]. «Сучасне поняття “Geschichte” зберегло в собі стару поняттеву поліфонічність “досвіду”, а з нею і значення грецького слова “Historia” у значенні “дiзнавання, дослідження”» [Козеллек, 2006: с. 45].

Проте для нас важливим є той факт, що справжній первинний досвід є стягуванням (Falten) новизни, в якому речі шукають свого власного просторового місця і часу (Vorgeschichte), а знаходячи, повідомляють (Geschichte). Так мовчазне починає промовляти. У термінах Р. Козелека йдеться про подвійність історичної події, яка демонструє єдність циркулярності (коло) і новизни (лінійність).

У своїй концепції «часових пластів» Р. Козелек уникає радикальної опозиції лінійного і циклічного розуміння історичного процесу. Історичний час не є монолітним, немовби прогресивний єдиний потік або суцільний коловорот. Спираючись на антропологічні дослідження, у часі можна виокремити три пласти (короткотривалий, середньотривалий і довготривалий), які відрізняються співвідношенням новизни (неповторності) й рекурентності (повторюваності), тобто лінійності й циклічності. Новизна є у теорії Р. Козелека умовою сприйняття змін як таких. У свою чергу, рівень новизни має свідчити про швидкість змін у житті людини. Все це має корелювати з віковими періодами життя кожної людини, пов'язаними зі зростанням життєвого досвіду, який здійснюється у здатності дивувати. Тобто брак досвіду призводить до частіших подивів, ґрунтованих на унікальності подій, спричинюючи прогресивний інтерес до світу. Це сприяє практичній активності і прискоренню темпів змін самого світу. Коли досвід збільшується, здатність дивувати зменшується, таким чином зростає значення рекурентності, повторюваного, наприклад, традиції — для сприйняття світу. Це призводить і до посилення теоретичної активності: від каузальних,

середньотривалих інтерпретацій змін до трансцендентальних, довготривалих, які відіграють роль остаточного обґрунтування поцейбічних метафізичних гіпотез, що перевищують і водночас обґрунтовують будь-які емпіричні судження про життя та його зміни [Козеллек, 2006: с. 33—41].

Таким чином, у Р. Козелека новизна фігурує у парі з іншою категорією, рекурентністю. Взаємодія пари «новизна — рекурентність» є моделлю дійсного процесу (і водночас предметом історичної науки), який охоплює категорія «зміна» (або популярна нині «трансформація»). Отже, новизна стає підлеглою і частковою категорією стосовно зміни, а феномен Нового втрачає свою самостійність, перетворюючись на додаткове утворення і вказуючи на прогресивність розвитку: говорячи про щось нове, ми вже маємо на меті перспективу розвитку.

Не можна не погодитися з цими пунктами. Але сам Р. Козелек все ж приховано вказує на перевагу новизни поруч з рекурентністю. Це можна побачити, якщо відійти від моделювання історичного процесу, який занурює історію у теоретичні глибини, уповільнюючи її, фіксуючи її у статичних структурах. Перевагу новизни над рекурентністю демонструє звернення до поняття «досвід». Історія цього поняття, згідно з Р. Козелеком, свідчить про те, що нарешті сьогодні ми можемо говорити про відповідність первинного смислу слова «досвід» і сучасного слова «історія». Таким чином, досвід — це і є історія, хоче сказати Р. Козелек. Точніше, що історія як наука можлива лишень як оповідь і осмислення «мандрівки заради відкриття нового», чим і є досвід як такий. Підсумовуючи, можна стверджувати, що історія є таким досвідом (осмисленою оповіддю), сутність якого полягає у пізнанні нового [Козеллек, 2006: с. 34—35].

Отже, новизна не вкладається у схему процесу змін, але є самостійним феноменом, що показує себе в історичному досвіді. Об'єднання історії, досвіду та новизни дає цінні результати для прояснення динамічної природи людського існування.

Новизна тут звужується, протиставляючись старому. Але старе в образі кола слід розуміти не як щось стале, але як динамічне повернення, ітерацію, що знаходить свій мовний вжиток у слові «знов». Отже, «по-новому» означає і «знов», і «нове». Тому досвід є стягуванням (Falten), в якому твориться зморшка (Falte) між колом (Zusammenfalten) та лінією (Entfalten). Саме так твориться у первинному досвіді місцина події, її буттєвий рельєф. Для історика це означає такий стан справ, що писати історію можна, лише водночас записуючи і переписуючи її [Козеллек, 2006: с. 57—86]. Але під цим процесом маємо феноменологічний ґрунт.

Це добре описав М. Мерло-Понті у своїй відомій праці «Феноменологія сприйняття»: «Певна річ, дві історії ніколи цілковито не перекривають одна одну: одна банальна і циклічна, інша може бути відкритою і

своєрідною» [Мерло-Понти, 1999: с. 125]. Проте передусім він відкидає позицію, що розділяє ці історії. Натомість французький філософ пропонує складну єдність їх обох: «Таким чином, історія — це не вічне оновлення і не вічне повторення, це неповторний рух, який творить незмінні форми і долає їх» [Мерло-Понти, 1999: с. 126]. Тут важливо ще раз наголосити, що новизна (*novum*) віднаходиться у специфічному «між» порядку і випадку, в такому полі, яке вкрите розламами, зсувами, зморшками, у риллі, *novalis*. Отже, оновлення, *novatio*, у нашому розумінні, і є якраз досвідним перебуванням у світі, що нагадує «неповторний рух» у М. Мерло-Понті.

Досвід виражає подію речі. Б. Вальденфельс рухається за М. Мерло-Понті, говорячи про подвійність існування у світі, про двотіло (*Leibkörper*), яке уможливорює орієнтувальне переживання (*Befindlichkeit*) «поміж» (*Zwischen*) ландшафту речей [Waldenfels, 2009]. Ландшафт речей є досвідним стягуванням їхніх подій, у яких відкривається феноменальна самість речей. Таке стягування відбувається у стійкій динаміці між різноманітними полюсами як перехід, обертання, поворот. Хоча й у такий спосіб, що протилежності не наділені симетрією балансу, а заряджені асиметрією перетинання, де момент рівноваги постійно ухиляється від схоплення в перманентному русі. Тому перетинання є хвилюванням складки, яку в мові можна виразити як «одне в одному», що доступно тільки двотілу в досвіді новизни, оскільки кожен хвилеподібний асиметричний перехід дається як переживання нового, де водночас заявляють про себе діяльна самість та подієвість речі у часовій і просторовій переплетеності світу. Я знаходжуся «тут» і «зараз», але так само і «там» і «тоді» в події речі [Waldenfels, 2009: S. 95—97]. Такою є фундаментальна ситуація. І річ і я сам не можемо замінити одне одного, ми навіть не поряд, а в захопленні один одним, хоча світовий горизонт речі перевищує доступний для мене горизонт (асиметрія). Цю асиметрію долають (але не знімають) через занурення у незбагненне тло події, через діалектику видимого та невидимого.

Невидиме не тільки дає про себе знати у вимірі глибини, яка для зору відкриває проекцію зворотного боку речей, але, що найважливіше, у слухові, що найбільш заглиблюється у «темний бік» світу. «Зворотність, що визначає плоть, існує і в інших полях, і там вона навіть незрівнянно прудкіша і здатна зав'язати поміж тілами стосунки, які, цього разу, не тільки розширюють, але й остаточно долають коло видимого. Серед моїх рухів є і такі, які нікуди не ведуть і які навіть не прагнуть виявити знову свою подобу чи свій архетип в іншому тілі: це рухи м'язів обличчя, багато які жести і, перш за все, ці дивні рухи гортані і рота, що породжують крик і голос. Ці рухи увінчуються звуками, які я чую» [Мерло-Понти, 2006: с. 209—210]. Наші вуха настільки відкриті зовнішньому, що ними складніше керувати, але через це відкривається зворотний бік нас самих, зони, які ми не можемо побачити:

спина, потилиця. Ми переживаємо приналежність (*Zugehörigkeit*) до потаємного і того, що приголомшує. Відчувається присутність Чужого/Іншого, яке дає змогу переживати повноту та порожнечу, владу та підкорення. Звук нас подвоює, вводячи до спільноти, без якої ми не знали б про себе. Тому новизна виключає байдужість «буття-у-світі», постає у фундаментальних почуттях «подиву», «сумніву», «жаху», «суму» тощо і карбується у мовленні, перформативно пов'язаному з тілесністю, де доторк, бачення і слухання перетинаються в екзистенційній графіці (шрами, зморшки, почервоніння, збліднення, посивіння тощо) — *Leib als Urschrift*, що випромінює метафори як результат травматичного досвіду існування. Так двотіло зав'язує прасвідомість бажання (яку психоаналіз називає несвідомим — латентною свідомістю) як цензуру: відбирання та надавання мови, на якій нагромаджується свідомість, що розпускається в оповіді.

Як висновок можна зазначити, що новизна є способом, в який досвід здобуває свою відкритість у відкритості самих речей і зберігає відкритість самих речей у своїй відкритості, стягуючи часопростір (*Zeit-Raum*) в історію світу. А тому справжній досвід є досвідом новизни, бо вона дає змогу промовити невимовному.

ДЖЕРЕЛА

- Анкерсмит Ф.Р.* Возвышенный исторический опыт / Пер. с англ. — М.: Европа, 2007. — 608 с.
- Анкерсмит Ф.Р.* История и тропология: взлет и падение метафоры / Пер. с англ. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — 496 с.
- Вальденфельс Б.* Топографія чужого: Студії до феноменології Чужого / Пер. з нім. — К.: ППС—2002, 2004. — 206 с.
- Вульф Х.* Антропология: История, культура, философия / Пер. с нем. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургск. ун-та, 2008. — 280 с.
- Гумбрехт Х.У.* Производство присутствия: Чего не может передать значение / Пер. с англ. — М.: Новое литературное обозрение, 2006. — 184 с.
- Козеллек Р.* Часові пласти. Дослідження з теорії історії / Пер. з нім. — К.: Дух і літера, 2006. — 436 с.
- Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое / Пер. с фр. — Минск: Логвинов, 2006. — 400 с.
- Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. с фр. — СПб.: Ювента, Наука, 1999. — 606 с.
- Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций / Пер. с нем. — М.: Весь мир, 2008. — 416 с.
- Blumenberg H.* Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. — Stuttgart: Philipp Reclam, 1999. — 176 S.
- Waldenfels B.* Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung. — Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009. — 257 S.

Володимир Приходько — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету КНУТШ. Сфера наукових інтересів — філософія досвіду.

Дискусія

Михайло Бойченко: Чи не могли би ви розтлумачити стосунок досвіду до свідомості? Чи не є ваша теорія черговою теорією свідомості, що ігнорує соціальний і комунікативний аспект існування?

Володимир Приходько: Дякую за запитання. Свідомість не є вихідною точкою розгляду досвіду, радше навпаки — тілесний досвід формує визначальне розрізнення внутрішнього та зовнішнього, без чого неможливе свідоме існування. Тіло не є замкненою монадою, а навпаки — відкрите світові, що виявляється у подвоєному способі його існування. Воно не може бути відірване від світу. А якщо казати про хіазм (термін Мориса Мерло-Понті), перетинання слуху та зору для формування цілісного образу власного тіла, то стає очевидною інтертілесність. Без Іншого неможливо сприймати власне тіло.

Іван Іващенко: Так все ж таки, хто є суб'єктом цього досвіду?

Володимир Приходько: Суб'єкт — поняття гносеологічне. На рівні тілесності щодо цього немає ні суб'єкта, ні об'єкта. Існує тільки «між» кінестетичного переносу. Тут можна казати про існування *Lebenswesen*, де *Wesen* виражає стиль. Можна казати про *Dasein*, в якому зароджується часопросторовий спосіб існування.

Анна Лактіонова: Чи можна сказати, що саме тіло є метафорою, з якої походять усі інші?

Володимир Приходько: Так. Якщо, звісно, мати на увазі, що метафора не є суто мовним тропом. Тіло постає як синестетичне утворення, в якому перетинаються, переносяться, не змішуючись, різні чуття — акустичні, візуальні, гаптичні тощо. Тут формується стиль тілесного існування, яке ми називаємо власним. Інакше цей стиль можна назвати «тілесною схемою». Це більш знайоме поняття.

Вахтанг Кебуладзе: Я згоден з тезою про гносеологічне звуження розуміння досвіду, але чи не усуваємо ми цим самим загалом його пізнавальний статус і значення для теорії пізнання?

Володимир Приходько: Ні. Просто витоки гносеології не доступні для неї самої. Але звернення до антропологічних і онтологічних засад дає можливість побачити у пізнанні один з найважливіших стилів існування, який ми називаємо раціональним. Ідеться про *Vernunftwesen*, *homo sapiens*, стиль, який увінчує науковий і філософський дискурс.

Розуміння досвіду у філософській герменевтиці

Андрій
Богачов

ФІЛОСОФСЬКИЙ ПОЧАТОК ГЕРМЕНЕВТИКИ (До історії визначення герменевтичного досвіду)

1. Вперше про герменевтику заговорив Платон. У ранньому діалозі «Йон» подано її суть. Ішлося про рапсодів Давньої Греції, що висловлювали божественні істини, збережені в поетичних рядках. Герменевтика для Платона є ця справа рапсодів — декламація і тлумачення поезії, врешті, публічне висловлення істин, яких поети осягли в натхненні (533d-e, 534c-e)¹. За такого підходу можна й інтерпретаторів Біблії до певної міри вважати рапсодами, — якщо істини, що вони їх тлумачили, теж пов'язувати з натхненням. Постає питання: чи не правлять за *початок й основу* герменевтики деякі особливості істини слова, означені за Античності поняттям натхнення²? Стаття присвячена відповіді на це питання.

Антична філософія загалом указує на два джерела істини: натхнення і розум. Натхнення — це спілкування з богами чи Богом; раціональне пізнання — це споглядання і доказ. На такій підставі здається природним говорити про два способи

¹ А.Ф. Лосев у коментарі до «Йона» наводить як приклад слова Демокрита: «Без безумства не може бути жодного великого поета», а також: «Усе, що поет пише з божественним натхненням... то вельми прекрасно» [Лосев, 1990: с. 772].

² До семантики цього поняття можуть входити одержимість, пророкування, безумство та юродство.

здобуття істини: *інтерпретаційне* осягнення та *умоспоглядальне* пізнання. Однак урешті звідси не випливає, що античне мислення визнає дуалізм міфу і логосу. Навпаки, дуалізм цей воно спростовує, бо раціональне пізнання має за те, що визначене *життєвим* зверненням до мудрості (так зване «філософське навернення»). Приміром, А.Ф. Лосєв пояснював, що вже ідеал Платона — не поділ на *чисте мислення* і *практично потрібну чуттєвість*, а єдність обох, правда, з приматом першого [Лосєв, 1990: с.770]. Але, підкреслимо, платонізм не прояснює своєї принципової герменевтичності, позаяк обстоює примат споглядального «об'єктивізму». Він не артикулює, що умоглядна *ідея* як «породжувальна модель реальності» — це насправді *сєнс*, бо ця ніби самодостатня ідея на ділі телеологічно моделює речі згідно з потребою чуттєвого індивіда і мовного колективу³.

2. Термін «герменевтика» (*hermeneutikḗ*), як зазначено, ввів у обіг Платон. У пізньому творі «Політик» він ужив субстантивоване дієслово *hermēneúein* (висловлювати, тлумачити, перекладати), щоб підкреслити процесуальність розуміння сенсу в геральдиці й пророкуванні (мантика). Отже, під кінець свого філософування Платон знов ураховує, що поряд з *діалектикою* — яка є інтелектуальним пізнанням незмінного буття і головним його інтересом — існує інше осягнення божественних істин: *герменевтика*, тлумачення поетичних текстів, які відкривають істини з причин, незрозумілих для людей, можна сказати, з ірраціональних причин нахнення, — через, словами Платона, «божественну силу», «ентузіазм», що утворює «магнетичний» ланцюг «одержимості» поета, рапсода і слухачів (536a-b). Як видно, Платон не трактує герменевтичну практику рапсодів як дещо на кшталт знання чи мистецтва (536b-c). Для нього епічна поезія — ніяк не *роієтікє тєхнє* в усталеному пізніше значенні, вона — як нині сказали б — невід'ємна від міфу, від його суспільно-інтегративної функції.

Платон не відкидав істотної ролі епічних поетів і рапсодів. Отож він у «Йоні» підкреслює їхню здатність висловити божі і водночас герменевтичні істини. Якщо ж потім у «Державі» він вилучає поетів з досконалого ладу поліса, то, вочевидь, має на увазі не поезію на зразок Піндарової, тобто *суспільно-інтегративну*, а лише «техне» *розважальних* віршів [Коллінгвуд, 1999: с. 54—57, 100—101].

³ Принцип платонізму: пізнати сутність (ідею) речі — це зрозуміти, для чого річ найкраща. Себто телеологія в тім, що сутність речі осягають через її призначення в будові цілісного ладу, який комунікативний, практичний, а не є ладом самого спогляданого буття. Оскільки згаданий лад — історичний, пізнання реальних сутностей теж змінюване, неоднозначне: інтерпретація, герменевтика. Здається, через те пізній Гайдегер уgliedів загрозову близькість герменевтики до суб'єктивістського початку античної метафізики.

Аристотель, на відміну від Платона, не пов'язує герменевтики з темою ірраціонального на шляху до істини. Згідно з Аристотелевим «Про тлумачення» (*Peri hermēneías*), герменевтика потрібна на певному етапі раціонального осягнення істини. Зрозуміло, нема зв'язку між цією герменевтикою та натхненням поетів і рапсодів. За Аристотелем, вони мають бути поза цариною істини, бо публічна поезія, а це для Аристотеля насамперед театральна трагедія, — є колективною сферою емоційного «очищення» (*kátharsis*) [Коллінгвуд, 1999: с. 59]. Втім, у своїх філософських міркуваннях Аристотель полюбляє звертатися до поетичних рядків.

«Про тлумачення» — це друга частина «Органона», що був задуманий як методологія наукового пізнання. У цій частині Аристотель досліджує вислови (*hermēneías*) в логіко-семантичному аспекті, взявши до уваги насамперед логічні стосунки між простими реченнями, стверджувальними і заперечливими. За Аристотелем, інтерпретацією (судженням) є будь-який елемент мови — ім'я, дієслово, речення, — що має сенс (рацію). Гадамер зауважує, що тут Аристотель пропонує «різновид логічної граматики, який вивчає логічні структури апофантичного логосу (судження)» [Gadamer, 1974: Sp. 1062]. На думку Рікера, в цій Аристотелевій книзі означник (матеріальний вираз) прямо зіставлений не з річчю, яку означено, а із сенсом (значенням), який висловлює «дещо про дещо» і міститься між річчю і означником [Ricoeur, 1999: S. 35]. Так можна зрозуміти підставу розмежування «зовнішнього логосу» (означник) і «внутрішнього логосу» (сенс), що його тут започатковує Аристотель.

Оскільки Платон і Аристотель прагнули передусім раціонально-об'єктивістичного знання, питання герменевтики вони порушували здебільше при розгляді умов *споглядально-дискурсивного, доказового пізнання*. Для обох тема герменевтики по-різному, але неодмінно служить головній меті — письмовому окресленню когнітивного шляху до істини. Однак платонізм, як на мене, дає змогу думати, що герменевтика також править за діалектичну протилежність самої діалектики. В цьому, скажімо, вияв діалектики міфічної і дискурсивної істини як риси самого буття. Аристотель, здається, не волів розмірковувати щодо цієї діалектики. Однак Аристотелів опис розсудливості (*phrónēsis*) у «Нікомаховій етиці» якраз і привернув увагу Гайдегера до поняття герменевтики.

Зрештою, хоча Платон і Аристотель у цілому розглянули герменевтику в межах свого інтересу до *епістемічної ситуації*, але таки слід зазначити, що в «Йоні» герменевтична практика також постає у світлі *ситуації комунікативної*. В цьому діалозі — слід наголосити — Платон називає *тлумаченням* натхненне ставлення поета до істини, а разом ставлення до неї натхненних рапсодів — тлумачів висловлень поетів, сірич «тлумачів тлумачів» (535a). Згадаймо, Платон описує осягнення поетичного слова як

ланцюгову реакцію — фізичний перехід «ентузіазму», «божого визначення» від поета через рапсода до слухачів; а це *колективний* шлях до істини за допомогою «божого сили», що не подібна до *універсальної* сили найкращого аргумента. Однак така особливість герменевтичної ситуації — інтерсуб'єктивний стосунок, не споглядально-загальний (суб'єкт-об'єктний) — аж до ХХ ст. не ставала предметом докладного філософського вивчення.

3. Платон у «Йоні» доводить, що рапсод добре тлумачить поезію зовсім не тому, що знається на всіх речах, які згадують у ній. У жодному разі рапсод не знавець чи універсал, він не володіє всіма мистецтвами чи ремеслами. Тлумачення рапсода не впливає з освоєння предметних істин *звичайних речей*, які описав поет. Його інтерпретація насамперед стосується *божественних* предметів і *цілості* поетичного слова. Проте божественні істини, набуті поетом і рапсодом, Платон не визначає як *незмінні істини буття*. Звичайно, боги не лише навчають космології чи закону, а й відкривають поетам минуле богів і героїв, пророкують майбутнє, роз'яснюють накази. Боги віщують те, що стосується долі богів і людей. Це істини не *буття*, а *події*, вони — *сенси* мінливого світу. Платон, спрямовуючи наш погляд у бік герменевтичної істини як божественної істини спілкування, показує, що Парменідів поділ на *epistēmē* і *dóxa* не дорівнює поділові на *істину буття* і *істину події*. Гадаю, тому поняття герменевтики придатне для окреслення єдності *істини і сенсу*, відповідно, єдності логосу і міфу.

Тож не слід думати, що метафізичне поняття *гадки* (*dóxa*) дорівнює щойно згаданому *сенси*. Якщо гадка стосується скороминущого й недостовірного, то *сенси* (як мета герменевтики) може бути істиною події — *божественним* знанням про зміни, відмінним від *випадкової* гадки про них. Справді, якби не споконвічне філософське уявлення про *істину як справжній сенси події*, то як античні уми визнавали б «філософське навернення»: що знання споглядальних істин обертає звичайне життя на філософське? [Адо, 2005: с. 24—33, 40]. Адже переконання це — про *сенси* події «філософського навернення» — стосується мінливого світу; і якщо б його трактували згідно з Парменідовим принципом *epistēmē/dóxa*, його мали б визнати порожньою гадкою, а не значливою істиною.

Філософія для людей Античності є становленням буттєвої істини в людському житті. Себто розум втілюється як *сенси* життя, протилежний гадці. Пояснімо цей міф «навернення до філософії». Він суперечить казці про цілковиту споглядальність античної філософії, про нібито відчуженість її від так званої практики. Навпаки, ніколи потім філософія не була такою практичною! Справжній зміст цього античного міфу, міфу як колективного упередження (традиції), — це *ідея кругового зв'язку філософії та життя*. Філософія є спогляданням самого буття і місця людини в ньому, але тільки вже здійснена зміна життя — згідно з його буттєвим

призначенням — дозволяє на ділі споглядати істину буття. Споглядальне *життя* — це умова і наслідок філософського *знання*; споглядальне *знання* — це умова і наслідок філософського *життя*. Потрібна трансформація, а не інформація (П. Адо). Іншими словами, вже знайдена істина буття трансформує спосіб життя, але тільки попередня трансформація способу життя — в напрямі істини — уможлиблює віднаходження істини буття. Того, хто не розуміє циклічної ідеї «філософського навернення», дивуватиме «наївність» *Сократової віри* в єдність знання та дії: що людина, маючи справжнє знання, узагалі не здатна діяти всупереч такому знанню.

Мабуть, сам Сократ завважив парадоксальність віри в єдність буттєвої істини і життя. Інакше, чому він наголошував, що нічого не знає? Він, мабуть, намагався сказати, як важко мати справжнє, філософське знання. Навряд чи краще виразив цей парадокс Солюстій, стверджуючи, що для людини філософувати неможливо. Річ ясна, цілковита єдність знання і життя — тільки надмета; філософ завжди перебуватиме в русі — на шляху, в кружлянні, де філософське споглядання є пунктом призначення і вихідним пунктом водночас. Людина не здатна досягти мудрості як цілковитої єдності істини та дії. Можна тільки *любити мудрість*, тобто стало прагнути *діяти* розумно, *діяти* зі сталим прагненням згаданої єдності як досконалості та блага. Ось чому філософія не виступає за Античності як теоретична система. Ось чому так складно сьогодні збагнути античних філософів. Вони залишили нам тільки письмові рештки від невпинного кружляння — між теорією і життям.

До цього поняття філософії треба додати, що спосіб життя, який по філософському перетворюється, відмінний від незмінного буття — жаданого предмета достовірного споглядання; однак без домагань достовірного знання про *застосування* істин незмінного буття в мінливому житті — нема філософського життя, цілі античної душі. Отже, маємо взаємне визначення істини і сенсу, або *коло* взаємного обґрунтування *істини буття* і *сенсу події*, — як сказали б давні філософи: союз розуму і натхнення. Звідси ясно, що підставу філософського життя Античність якоюсь мірою усвідомлює як циклічну структуру, де поєднані споглядання та герменевтика. Адже *умоспоглядання* метафізика передбачає його індивідуальне ставлення (пізнання) до самого буття, натомість застосування істини буття в житті метафізика — її втілення — є *тлумаченням (герменевтикою)*⁴. Проте за ан-

⁴ Пояснення П. Адо: «Філософський акт уміщується не тільки в порядку пізнання, а й в порядку «самості» і буття: це процес, що примушує нас бути більшими, робить нас кращими. Це конверсія, що перевертає все життя і змінює саме буття того, хто її здійснює. Вона змушує його перейти від несправжнього стану життя, затьмареного несвідомістю, роз'їденого турботою, до справжнього стану життя, у якому людина досягає самосвідомості, точного бачення світу, внутрішнього спокою і свободи» [Адо, 2005: с. 24].

тичної доби герменевтичну структуру філософії — як міфічний зв'язок теорії та практики, як «споглядальну герменевтику» — не намагалися поставити у світло строго теоретичної рефлексії. А не рефлектували так, бо жили в цьому міфі.

Справді-бо, строга теорія єдності філософської теорії та філософського життя вельми сумнівна річ, бо, вочевидь, спочатку слід досягти цієї єдності, себто мудрості. Ми, як виглядає, у змозі мати лише *досвід* прагнення до неї — якщо цей досвід спирається на міф філософії. Життя у філософії є герменевтичний досвід філософії, а не сама теоретична рефлексія⁵. Не існує метатеорії філософії, існує упередженість філософією, чи філософське натхнення, — це, як на мене, основний зміст античного досвіду «філософського навернення». Зрозуміло, античне поняття натхнення легко заступає вживане вище поняття герменевтики.

4. Термін «герменевтика» застосовували за Античності насамперед там, де розмірковували про норми та підходи, що сприяють правильній інтерпретації тексту або іншого прояву божої та людської думки. До об'єктів герменевтики залічували все, що має сенс, який варто зрозуміти: 1) писані тексти, 2) дії людей, Бога чи богів, 3) артефакти, зокрема — образотворчого мистецтва. Лише розуміння власного життя, чи самотлумачення, герменевтикою тоді не називали.

Оскільки світські, правові й сакральні тексти — це головне джерело *філологічного, юридичного і релігійного* знання, закономірно, що перші герменевтичні твердження стосуються норм інтерпретації класичної літератури, писаних законів і богонатхненних текстів. Отже, об'єкт тлумачення, розглядуваний *філологічною, юридичною чи біблійною герменевтикою*, є текстом, який правив за *зв'язком знаків і думки*. Крім того, правильна інтерпретація мала спиратись на уявлення про *стосунок тексту до буття*, відсилати до *предметної істинності* — потрібної відповідності тексту і предмета, про який ідеться в тексті. Наприклад, у Платоновім «Федрі» Сократ каже щодо промови: «Значить, нам з тобою слід схвалити цей твір і за те, що його творець висловив у ньому належне, а не тільки за те, що кожний вислів так ретельно відточений, ясний і чіткий» (234e). А оскільки реальний — у цитаті «належний» — предмет повідомлень не висить у повітрі, а наявний через зв'язки із цілістю суцього, зміст *канону тлумачення* мав би, зрештою, передбачати знання буттєвого ладу, в якому є місце — призначення — як для згаданого предмета, так і для тексту про нього. Звичайно, текст і його предмет існують з певною метою і таким чином, що пов'язані

⁵ Тут хочеться сказати: як далекі від міфічної любові до мудрості сучасні професори філософії, чиє життя свідомо роздвоїлося: *Kathederphilosophie und Privatphilosophie!* Про них вислів Генрі Торо: маємо професорів філософії, але не маємо філософів.

зі способом людського буття. Однак герменевтичний канон зрідка оцінювали в аспекті цих принципових міркувань. Його пов'язували насамперед із практикою тлумачення, ігноруючи теорію стосунку суб'єкта й об'єкта тлумачення.

Утилітарна особливість давньої герменевтики призводила до того, що герменевтику часто мали за канон риторичного розділу про *виклад* (elocutio), де йшлося про правила витлумачення того, що читацька думка опановує (inventio) як авторовий сенс, задум, але що саме по собі ледве виразне — чи то для самого читача, чи то для передання іншій людині⁶. Тому Філон з Александрії пов'язує *hermēneia* з «висловленим логосом» (*De migratione Abrahami*, 1:12), нагадуючи тим підхід Аристотеля. Також Клімент із Александрії (біля 150—215) говорить про «вияв думки в мовленні» (*Stromateús*, 8.20.5), а Боецій (біля 475—525) завважує, що «інтерпретація є артикульованим словом, яке саме по собі є значенням»⁷. Отже, *тлумачення* як *виклад* у відповідному — навчально-пояснювальному — слові збагненої думки в подальшому іноді прирівнювали до риторичної елокуції, відокремивши таким чином герменевтику від *винайдення* сенсу «у власній душі», тобто від *розуміння* в сенсі риторичної інвенції.

Герменевтичні вчення, що уточнювали та коментували канон інтерпретації, передбачали однозначність висловів і непомильність розуміння тексту. *Поняття однозначності* говорить, що герменевтика правила за засіб усунути непевність розуміння, яке зіткнулось із можливістю різних тлумачень вислову чи тексту. Рязнозначність тлумачень, як думали, постає через кривотлумачення, бо справжнє тлумачення має бути одним і останнім — таким же певним, як і реалізований у тексті задум автора. Тож від Античності й до Просвітництва до уваги брали тільки *канон*, за яким можна дізнатися, котрому з можливих способів тлумачення улягає певний текст або його вислів. Зазначимо: притому вважали, що і буквальний сенс, і переносний — тільки один, однозначний. Отже, треба лише вміти обрати слушну норму тлумачення, ідентифікувати відповідну риторичну фігуру, щоб урешті, витлумачивши, відрізнити сенс від фальшивих, безсенсовних тлумачень.

5. Інтерпретатори Св. Письма загалом виходили з поділу на буквальний і духовний сенси (*sensus litteralis et sensus spiritualis*) священних текстів. Для католиків, наприклад, і зараз існують чотири сенси. Це буквальний сенс і три духовні: речовий, достосований і виснуваний [Загальні відомості

⁶ Тут варто пригадати, що домодерна людина не могла читати без голосу, а без «внутрішнього читання» не виникатиме ілюзії безсловесного, невимовного схоплення прочитаного.

⁷ Anicius Manlius Severinus Boethius, *Commentarium in librum Aristotelis Peri hermeneias*: «...interpretatio est vox articulata per se ipsam significans» (liber primus).

про Біблію, 1991: с. XI—XII]. Православні, орієнтовані на погляди Йоана Златоуста, ділять буквальний сенс на прямий і переносний, а предметний (тобто містичний, таємничий) — на притчовий і прообразний [Савваитов, 1857: с. 16 (прим. 16), 17, 21—23].

Те, що священні вислови різняться за видами сенсу, пояснювали тим, що Св. Письмо несе на собі відбиток людської природи, — як гагіографів⁸, так і адресата⁹. Мовляв, щоб запобігти кривотлумаченням священного тексту, слід правильно розрізнити в ньому богонатхненне і людське. Словом, слід розрізнити духовний (у риторичній традиції: фігуральний) і буквальний змісти; і прагнути правильно зрозуміти духовний¹⁰. *Буквальний сенс* тоді скидається на самозрозумілий, — звичайно, за умови *граматичної* та *предметно-історичної* компетенції читача. Можна сказати, «буквальний» як «дослівний» означає, що сенс очевидно, безпосередньо припасований до певного слова, його не треба відшукувати, бо він зрозумілий до будь-яких пояснень.

Від самого початку *біблійна герменевтика*, — як допоміжна дисципліна, що визначає способи інтерпретації Св. Письма, — розділяється на дві головні школи: Александрійську та Антиохійську. Перша тяжіла до *алегоричного* (від *allegorein* — дещо інакше виразити) тлумачення, друга — до *буквального*: граматичного та історичного. Антиохійська школа, найвидатніший представник — Йоан Златоуст (біля 439—407), виникла наприкінці III ст. Погляди Златоуста засвоїла православна екзегетика, говорячи, що буквальний сенс може бути засобом вираження *сенсу містичного (предметного)*. Отже, буквальний сенс — це «знак» предметів іншого сенсу [Савваитов, 1857: с. 21—22]. Але й цього разу вислів має лише один сенс, зовнішня сторона якого — буквальний, а внутрішня — містичний сенс [Там само: с. 23]. Ця формуляція, вочевидь, схожа на лютеранську.

Філон з Александрії (біля 20 до Хр.—50 по Хр.), апологет юдаїзму, трактував алегорію, яку містять певні вислови Ст. Завіту, як «внутрішній логос», котрого слід відрізнити — за допомогою, як то кажуть, тлумачної техніки¹¹ — від означуваного предмета, який звичайно спадає на думку,

⁸ Фома Аквінський писав: «Розум та мова гагіографа правлять за знаряддя Св. Духа, проте вони недосконалі» [Загальні відомості про Біблію, 1991: с. XI].

⁹ Августин у листі до Єроніма зазначав, що причина незрозумілості певних місць Св. Письма є «людська нетямущість», бо «тут або закралася помилка переписувача, або ж перекладач не перетлумачив точно первотвору, або ж я й сам його не розумію» [Загальні відомості про Біблію, 1991: с. XI].

¹⁰ Августин: «...усе, що у Св. Письмі, будучи сприйняте у власному сенсі, не збігається з моральністю або з істинами віри, усе це слід розуміти в сенсі іносказання (*figuratum*)» [Августин, 1835: кн. III, 14; див. також: кн. III, 15].

¹¹ Див., наприклад: [Christiansen, 1969]. У книжці йдеться про Філонову методику тлумачення алегорій.

коли буквально розуміють вислів. Суттю справи, *алегорія* — це коли дослівний сенс (предмет) вислову має прикмети¹², що вказують (наприклад, на підставі аналогії) на інший сенс цього вислову — певне поняття тощо. Правда, бездискусійна ідентифікація цих прикмет і вказувань на інший сенс тут радше самоомана Філона, ніж результат застосування його герменевтичної методики — так званого алегоресису. Насправді алегорію скоріше впізнають не за методикою, а з традиції, у якій алегорія народилася та усталася. Між тим, це очевидне спрощення, коли думають, що в алегорії дослівний сенс править за знак і засіб, який своєю чергою вказує на другий, глибший сенс. Така думка, певне, скасовує відмінність *мовного* знака від значення (сенсу), — якщо значення теж мати за знак, але тільки *ментальний*.

Ориген (185—254), що походив з Александрії, вперше систематизував християнське вчення у своєму творі «Про начала» [Ориген, 1993]. Перший нарис християнської герменевтики міститься в IV книзі. Ориген, як і Філон, порівнює Біблію з людиною, але говорить уже не про *двоїтність сенсу*: буквальный — тіло, алегоричний — душа, а про *троїтність сенсу*: тілесний, душевний і духовний. Душевний — морально-практичний, духовний — типологічно¹³-алегоричний (наприклад, Ст. Завіт через Христа як «герменевтичного ключа» виявляється алегорією Н. Завіту).

Йоан Касіан (360—430/35) вирізняв чотири *сенси*, які остаточно утвердились на середньовічному Заході завдяки Августину з Дакії (помер 1282 р.). Ідеться про 1) дослівний сенс історичних подій, законів, повідомлень тощо, себто літературно-філологічний сенс, а також ідеться про три духовні сенси, поділені за принципом віри—надії—любви; 2) алегоричний — те, у що мусимо *вірвати*, тобто догматичний; 3) тропологічний (від *trópos*, оборот, перенесення сенсу) — те, що мусимо чинити з *любви*, тобто моральний; 4) аналогічний (від *anágein*, тлумачення) — те, на що маємо *надію*, тобто сотеріологічний. Ось приклад Касіанової інтерпретації місця з листа ап. Павла — Гал. 4, 22—26. Тут, на думку Касіана, Єрусалим постає як 1) історичне місто юдеїв, 2) християнська церква, 3) душа людини, 4) небесне місто, Град Божий.

6. Найвагоміше християнське питання, як убезпечитись від кривотлумачень Св. Письма, ґрунтовно розглянув Аврелій Августин (354—430), насамперед у працях «De doctrina christiana»¹⁴, «De trinitate»¹⁵. Гайдерер

¹² Філон вірив, що автор залишає у виразах якусь прикмету того, що тут ідеться про алегорію. Між іншим, темність виразу може бути такою прикметою. А втім, тоді кожна нісенітниця виглядатиме як прихована думка, а не лише нісенітниця. Звісно, Філон не припускав можливість нісенітниць у Ст. Завіті.

¹³ Від грец. *τύπος* — знак, образ. Відповідно, йдеться про типовий, тобто прообразний, сенс.

¹⁴ Див.: [Августин, 1835].

¹⁵ Див.: [Августин, 2004].

1923 р. зауважив, що Августин «дає першу “герменевтику” великого штибу» [Heidegger, 1988: S. 12]¹⁶. Справді, Августин перший, що цікавиться не тільки правилами герменевтики, а й природою того, хто правильно розуміє. Отже, Августин поєднує технічний підхід з антропологічним. У «Християнській науці» (396/97, кн. IV — 426/27) він подає правила розуміння темних місць Біблії (кн. I—III) і спосіб наближення до Бога через осягнуте вчення (кн. IV). Він по-антропологічному трактує темні місця як необхідний виклик душі, котрий змушує її відчувати потребу мати як релігійну настанову, так і техніку тлумачення. Ось головні правила інтерпретації священного тексту за Августином: 1) посідати слушну релігійну настанову, 2) мати предметні знання, відповідні до змісту Біблії, 3) знати гебрайську та грецьку мови, використовувати різноманітні переклади Біблії, 4) зростати в любові до Бога і ближніх через розуміння Біблії. Августин радить починати з канонічних книг, тобто обрати й засвоїти найміцніший ґрунт усього релігійного розуміння; спираючись на нього, рухатися від найвідомішого до нового, менше зрозумілого, відповідно, роз’яснювати темне місце в зіставленні з ясним, бо завжди знайдемо ясне, якоесь збіжне з темним; врешті-решт, орієнтувати розуміння Біблії за шаблями обоження: страх Божий, смиренність, знання (*scientia* як зміст «Християнської науки»), мужність, співчуття, пізнання та мудрість.

Тут найскладніша умова, *критерій збагнення Об’явлення*, — це так зване «правило любові» (4), згідно з яким читач Біблії має бути передусім просякнутий любов’ю, oprіч того вірою та надією (тріада Павла, див. I Кор. 13, 1—13). Якщо тлумачення Св. Письма не засвідчене зростанням любові до Бога і ближнього, воно неправдиве. Це все ще нагадує думку Парменіда, що *подібне пізнається подібним*. Подібність означала, що кожну царину буття відкриваємо через відповідне ставлення до неї. Але також означала взаємність: лише в тому разі, якщо царина відкривається до нас, ми зможемо її осягнути. Позаяк християнин через Об’явлення нав’язує зв’язок з Богом — лат. *religio* означає «зв’язок», — згадана взаємність існує тільки Божою ласкою. Якщо хтось не має *благодаті* — тобто своєрідного християнського натхнення¹⁷, — йому ніколи не збагнути Об’явлення. Така сутність *християнського навернення* і життя у вірі.

¹⁶ Августинову герменевтику розвинув несторіанець Павло з Нисібіса (VI ст.) в 2 кн. «Основ закону Божого». Твір зберігся в лат. перекладі Юнілія: Junilius Africanus, *Instituta regularia divinae legis*.

¹⁷ Зв’язок понять натхнення і благодаті — велика тема, яку неможливо розглянути в рамках цієї статті. Варто щодо цього зазначити, що крім зв’язку християнського поняття благодаті й неоплатонічного поняття еманациї існує не менш очевидний зв’язок благодаті й давньогрецького уявлення про одержимість, ентузіазм, безумство як ознаки спілкування поетів з богами.

Герменевтика Августина веде до висновку, що така взаємність зіставна з правилом *герменевтичного кола*. Антична *риторика* вчила, що слушне розуміння цілого тексту вимагає слухного розуміння його частин, а слушне розуміння частин неможливе без слухного розуміння всього тексту. Отже, герменевтика тексту має циклічну структуру. Таку циклічність осягнення Св. Письма теж бачимо в Августина, проте з істотним уточненням. Він осмислює тлумачення Біблії разом з феноменом *християнської віри* — *способом життя людини*. Тут своєрідно об'єднані риторичне правило циклічності тлумачення (герменевтичне коло) і згадувана раніше циклічна структура філософського способу життя («філософське навернення»).

Августин показує, що розуміння Св. Письма передбачає релігійне навернення, що подібне до парадоксального «філософського навернення», адже розуміння Св. Письма потребує справжньої християнської любові, яка — умова і водночас мета розуміння. Іншими словами, ця любов *уже* мусимо мати, хоча справжня любов постає через тлумачення Св. Письма, яке спочатку мусимо здійснити. *Збагнення Істини* містить коло взаємного (перед)визначення інтерпретації та віри, якого не слід розмикати, а слід у нього ввійти, хоча знаємо, що залежить це від Божої волі та ласки. Не можна плутати це коло з хибним колом (*circulus vitiosus*) у сенсі логіки. В такому контексті фігура кола в *герменевтиці* та *логіці* виявляє *протилежність герменевтичного досвіду*¹⁸ і *науково-технічного мислення*. Адже логіка — це засіб правильного висновку, що не залежить від конкретного змісту та прагматичної мети висновку. Ця ж роздільність засобів і кінцевої (життєвої) мети застосування засобів властива техніці.

Щоб осягнути сенс *герменевтичного кола релігійного навернення*, треба взяти до уваги, що Августина йдеться, по-перше, про наявність у того, хто правильно тлумачить Біблію, негарантованих особистісних антиципацій віри (християнська любов тощо). Звісно, ці антиципації (упередження) можна назвати *вірою* в тому сенсі, в якому вона не стан психіки, а *спосіб буття людини (міф)*, точніше: по-християнському перетворений спосіб буття. Отож коло релігійного навернення — це *коло* зростання християнської віри, надії, любові, і *початок* та *вершина* цього зростання — потойбіч людського уявлення. По-друге, Августин зрештою виявляє неможливість канону тлумачення, що містив би формальний критерій слухного способу тлумачення як ніби «правило для застосування правил», тобто на ділі б упредметнював увесь порядок інтерпретації. Християнин не може вдатися лише до *техніки* пізнання Св. Письма, застосування якої визначалися б розумо-

¹⁸ До речі, Гадамер погоджується з думкою Г. Ріпанті, що в «Християнській науці» Августина йдеться про герменевтику, яка описує досвід (*Erfahrungsweise*) читання Біблії [Gadamer, 1990: S. 424 (Fußn. 44)].

вими навичками, що мають усі. Людина справді розуміє Св. Письмо, коли має для того відповідну основу — християнський спосіб *власного* існування (екзистенцію) як автентичну, вихідну *прихильність* до Бога і його Слова.

Августиніанці в католицькій церкві наголошують провідну роль упередження вірою — екзистенційну забезпеченість вірного розуміння. Тому відкидають тезу Лютера, що кожній людині під силу збагнути Божу істину із самого тексту Об'явлення (*sola scriptura*¹⁹), якщо неупереджено, «об'єктивно», поставиться до цілого його змісту. Протестантизм, — сказавши, що Біблія тлумачить себе сама (*sui ipsius interpres*), бо звертається до кожної душі окремо й не потребує додаткової сили авторитетних роз'яснень кліру, — намагається розімкнути герменевтичне коло. Але він несвідомо, бо наголошує першість тільки *цілого* змісту Біблії, має за *ціле* свою молодшу традицію, включно з протестантськими догматами. Натомість августиніанці доволі свідомо перемішують структуру герменевтичного кола з площини «об'єктивного» стосунку цілого тексту і його частин у площину дійсного *стосунку тексту і буття*, де цілим є життя людини в стосунку до Бога, церкви та Переказу, а частинами — щоразу нові спроби зрозуміти текст Об'явлення. Відповідно, замість розуміння як *об'єктивного* узгодження цілого тексту і його частин підкреслюють *позитивну абсурдність* ситуації релігійного розуміння, яка передбачає тлумачення частин із цілого, що повсякчас дане наперед і не контрольоване *hic et nunc*. Цю позитивну абсурдність протиставлено *інструменталізовмі* язичницької та протестантської герменевтики.

Іншими словами, йдеться про те, що осягнення Істини не може початися з первинного, чи «нульового», пункту, якого здоровий глузд обрав би цілком самостійно. *Здоровий глузд* не надібає непохитного підмурівка, бо циклічний стосунок віри і знання Біблії не розірвати, аби опертися спочатку чи на знання, чи то на віру. Щоб вірити, слід уже знати, як і уві що вірити, а щоби про це дізнатись із читання Біблії, уже має бути віра, яка направлятиме читання. З логічного погляду, повторюю, це хибне коло, абсурд. Але насправді цей абсурд — позитивний, вияв людського буття. Зрештою, християнська думка, що зустрілася в постаті Августина з філософським спадком Античності, тут формулює той самий збіг знання і життя, котрий добре відомий зі старої філософії та визначає для нас поняття герменевтичного досвіду. Тільки тепер замість споглядального знання буттєвого ладу маємо знання Божої волі через Біблію, а замість філософської практики — життя у вірі. Слід відзначити, що так августинівська думка окреслює екзистенційний початок герменевтики, який раніше антична думка виявила для нас як герменевтичний початок філософії. Тут одна й

¹⁹ Лише Письмо (лат.).

та сама структура: *розуміння як саморозуміння*, фундаментальна структура герменевтичного досвіду²⁰.

7. *Августиніанська екзегетика* в цілому постає як реакція на *технічний ухил біблійної герменевтики*. Але попри антропологічне — точніше: тео-антропологічне — тлумачення герменевтичного кола, Августин, на мою думку, не розв'язує проблеми людського і богонатхненного в мові Св. Письма, бо лише вказує на *благодать* — сказати б, натхнення — як унікальну умову розуміння Божого сенсу. Разом з тим він високо ставить герменевтичну техніку. У світлі кн. XV «Про Трійцю» (399—419), зокрема в розд. 9—16, де розвинуто тему «внутрішнього слова», саме герменевтична методика виглядає умовою розуміння універсального змісту Біблії як богонатхненного.

Згідно з Августином, «*внутрішнє слово*» промовляють не «вустами плоти» («зовнішнє слово»), а «вустами серця» [Августин, 2004: с. 361]. Це слово серця (*verbum cordis*), яке бачить Бог, перебуваючи у глибині людського ества. Отже, коли душа розмовляє з собою, вона одночасно мовить до Бога. Августин, мабуть, бажав сказати: оскільки Бог один для всіх, то й справжнє, загальнолюдське мислення — «мислення для Бога» — не має рис зовнішнього промовляння, особливостей місцевих мов [Там само: с. 362, 371]. В аспекті поняття «внутрішнього слова» богонатхнений зміст Св. Письма править за *універсальну істину* [Там само: с. 364, 368], на яку людська природа накладає свій карб — просторово-часові риси вимовляння. Тим-то зв'язок передвічного Слова і «зовнішнього слова» Августин порівнює з *інкарнацією Христа*²¹. Так він підкреслює значення текстуальності Об'явлення, — і також його *перекладів*, бо жодне «зовнішнє слово» Об'явлення, навіть першотвір, не в змозі цілком виявити універсального змісту Об'явлення, але текст кожної мови своїми засобами, своїми мовними перевагами, ліпше за інші віддзеркалює зміст окремих місць Св. Письма. Універсальна герменевтична техніка тут служитиме як загальнозрозумілий шлях від «зовнішнього слова» до «внутрішнього». Втім, Гадамер слушно зазначає, що розуміння «внутрішнього слова» — це нескінченне завдання, бо «воно є до кінця помислений сенс (*forma excogitata*)» [Gadamer, 1990: S. 426] — сказати б, те, що ніколи не дорівнюватиме своєму просторово-часовому виразу, який обумовлює скінченність будь-якого розуміння.

²⁰ Цікава паралель: Гайдегер у «Бутті і часі» доводить, що будь-яке «об'єктивне» ставлення до предмета упереджене нашим розташуванням (*Befindlichkeit*) і налаштуванням (*Stimmung*), які зазвичай не усвідомлені як онтологічна — вже не пізнавальна й не релігійна! — умова розуміння.

²¹ В «Істині і методі» (3 ч., 2 р., в. «Мова і *verbum*») Гадамер показує, що християнське поняття інкарнації радикально відмінне від античного поняття утілення (вселення в тіло). Див.: [Gadamer, 1990: S. 422—431].

²² Вимишлена форма (лат.).

З новочасного погляду вага стародавньої методики біблійної герменевтики незначна, бо вона не спирається на доказ своїх норм, себто на загальну й філософську герменевтику, а радше є емпіричним описом формальних моментів інтерпретації. Потреба обґрунтувати норми розуміння впливає з усвідомлення проблеми істинності тексту, який тлумачать. Біблійні студії, природно, не порушували питання *істинності* справді витлумачених місць Св. Письма. Ці студії стосувалися тільки *правильності* розуміння задуму божественного автора. Натомість *предметна істинність* (відповідність реальності) повідомлень такого автора, звичайно, поза всяким сумнівом, — поки вірять, що такий автор існує.

Герменевтика мала вчити розуміти тексти в згоді з 1) їхньою мовою (граматично й філологічно), 2) правилами логіки й контекстом, 3) душевними та історичними обставинами написання. Оскільки ж необманливість Об'явлення править за упередження богословів, то біблійна герменевтика, вочевидь, не містить *центральної проблеми філософської герменевтики*: проблеми розуміння як стосунку *тексту*, ширше: мови, і *буття*²³. А втім, щойно богослови переходять від тлумачення Св. Письма до текстів, які складають Переказ чи надбання богословської науки, перед ними дедалі помітніше постає *питання істинності* цих текстів.

Зрештою, прагнення мати *науку інтерпретації* слушне, якщо їй належить з'ясувати *істинність тексту*. Адже, без сумніву, доцільно читати лише текст, який повідомляє дійсне та важливе. Ніхто, окрім хіба що вчителя, не доклататиме зусиль, аби з прочитаного кінець кінцем дізнатися лише про те, що думки автора хибні й нічим не зарадять. Герменевтика як майстерність інтерпретації тексту врешті обіцяє не просто *реконструювати* його справжній зміст, а *відкривати* істину. Люди природно зважають передусім на *предметну істинність* текстів: цікавляться, чи вони відображають *дійсність*. Проте особливість християнської герменевтики в тім, що для неї істинність священного тексту не підлягала ані сумніву, ані обґрунтуванню.

Отже, інтерпретатори мусять найперше виходити зі *значущості істини* тексту, а не з правил виявлення самого змісту будь-якого тексту; тобто мусять виходити з *буття*, а не з канону реконструкції *mens auctoris*, самої по собі авторової думки. Тільки для давніх герменевтів розуміння предметної істини тексту і реконструкція однозначної авторової інтенції збігаються, бо вони вірили в неперевершену досконалість автора. Лише за Нового часу поступово з'ясовують, що, інтерпретуючи будь-який текст, не слід за богословською звичкою ототожнювати автора з Богом. Осягнення

²³ Відомий вислів Гадамера «Буття, яке можна зрозуміти, є мовою» можна сприймати як водночас формулювання цієї проблеми: чому буття, яке ми здатні зрозуміти, є «тільки» мовою?

предметної істини тексту не ґрунтується на реконструкції авторової думки, бо насправді ми спілкуємося з текстами, які ніколи не говорять тільки те, що свідомо прагнули сказати їхні творці. Отже, твір не дорівнює інтенції свого творця, зміст (матерія) твору не вичерпується його формою, цілком задуманою автором, бо автор — аж ніяк не досконалий Творець, що втілює в слові лише те, що воліє та контролює. Коли проголошують «смерть автора», кажуть про смерть віри в авторову всемогутність. Скажемо так: ця смерть — передумова прояснення проблеми істини словесного твору. Бо тепер з'ясується, що тлумачення — не реконструкція авторової інтенції як істини твору, не відшукування в об'єкті (тексті) суб'єкта (творця). Тлумачення — це натхнення. Але не в сенсі містичного з'єднання з автором заради тієї ж інтенції як істини тексту. Натхнення як початок і основа тлумачення — це упередженість тим, що більше за суб'єкта тлумачення і суб'єкта творення. Однак не йдеться про «досвід трансцендентного». Це, навпаки, досвід істини буття, яке через слово «благодатно» розташовує нас у спілкуванні зі світом... богів, Бога, рідної спільноти, традиції, мовного колективу.

8. Як в історії визначали цю потрібну для тлумачення упередженість, одержимість, ентузіазм? Давня церква передбачала скерованість тлумачення *волею*, що вихована життям у церковній громаді. Тому, попри історичну різноманітність цього життя, громада Божою ласкою підпорядкована вічній Істині, або Божій волі. Цей підхід до розуміння має дещо спільне з Аристотелевим обґрунтуванням морального пізнання в *прагненні* (*órexis*) і його формуванні в *міцну підставу* (*héxis*) поведінки. Проте є розбіжність. Для Аристотеля важило виховання полісною спільнотою розсудливості громадян, натомість християнська церква пов'язує розуміння віри зі способом людського життя, формованого в громаді, що водночас земна і небсна. Хоча полісна спільнота теж релігійна, але своєю істотною локальністю вона різниться від уселенської церкви.

Отже, для давньої церкви канон тлумачення визначений винятково Св. Письмом (*hermeneutica sacra*), найвагомішим текстом для *істини життя*. Тут істинність Біблії, як уже зазначалося, не підлягає сумнівові, відповідно, канон тлумачення не містить правил з'ясування істинності цього тексту. Канон стосується лише *правильного* осягнення неодмінно *істинного* тексту. Отож цілісний зміст (узгодженість частин та книг) Біблії є для церковних інтерпретаторів безперечним наміром Бога. Для них це даність. Зрештою, така ж, як і даність конфесійної догматики та змісту Переказу й церковного життя. А все це разом насправді складає упередження — смисловий горизонт, ціле, з якого тлумачать частини біблійного тексту. Так і для громадянина поліса істинність свого способу життя — безсумнівна даність, постала з єдності полісного життя як буттєвого сенсу. Зрештою

античний поліс і давня церква мають спільну вагому рису: вони змістово передують істині, на яку спроможний тодішній інтерпретатор, вони є умовою та наслідком його істинного розуміння буття, вони обґрунтовують для нього єдність міфу і логосу. Для Вільгельма Дильтея герменевтика, варта серйозної уваги, починалася з наукового підходу протестантизму [Дильтей, 2001: с. 15]. Цей філософ життя і проникливий герменевт, з очевидних причин, не помітив значно давніший філософський початок герменевтики, історичний нарис якого я тут спробував дати.

ДЖЕРЕЛА

Августин. О Троице. — Краснодар, 2004.

Августин. Христианская наука, или Основания св. герменевтики и церковного красноречия. — Киев, 1835.

Адо П. Духовные упражнения и античная философия. — М., СПб., 2005.

Загальні відомості про Біблію // Святе Письмо. — United Bible Societies, 1991.

Дильтей В. Герменевтическая система Шлейермахера в ее отличии от предшествующей протестантской герменевтики // Дильтей В. Собр. соч. в 6 тт. — Т. 4. — М., 2001.

Коллингвуд Р.Дж. Принципы искусства. — М., 1999.

Лосев А.Ф. Комментарии к «Иону» // Платон. Собр. соч. в 4-х тт. — Т. 1. — М., 1990.

Ориген. О началах. — Новосибирск, 1993.

Савваитов П. Православное учение о способе толкования Священного Писания. — СПб., 1857.

Gadamer H.-G. Artikel „Hermeneutik“ // Historisches Wörterbuch der Philosophie. — Bd. 3, Basel, 1974.

Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. — Bd. 1, Tübingen, 1990.

Heidegger M. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) // Heidegger M. Gesamtausgabe. — Bd. 65, Frankfurt a. M., 1988.

Christiansen I. Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandria. — Tübingen, 1969.

Ricœur P. Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. — Frankfurt a. M., 1999.

Андрій Богачов — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Коло наукових інтересів — герменевтика, теорія пізнання, практична філософія.

Андрій
Дахній

ФАКТИЧНО-ІСТОРИЧНИЙ ВИМІР ДОСВІДУ У ФІЛОСОФІЇ РАНЬОГО ГАЙДЕГЕРА

Для Гайдегерового герменевтичного проекту феноменології (який формувався від початку 20-х років ХХ ст.), для більшості наступних ідей його філософії — передовсім тих, що висловлювалися в «ранню» добу творчості, логічним підсумком якої став його *opus magnum* «Буття і час», чи, кажучи інакше, у період *до* так званого «повороту» (*Кehre*) — відправною точкою стало розуміння досвіду як *фактично-історичної* реальності.

У рамках названої парадигми та виходячи саме з фактично-історичного осягнення досвіду, Фрайбурзький філософ запропонував щодо усталеного в тодішній філософії примату теоретичного альтернативне осмислення «*світу*», в якому загально-теоретичне доповнювалося б конкретно-практичним. При цьому на перший план вийшов концепт «*знаходжуваності*» (відтак *закиненості*), «*настроєності*» людського буття. Як фундаментальний спосіб ставлення до світу й до самого себе була виокремлена *турбота* — відповідно акцентувалися виміри «*підручності*», «*екзистенційності*», всупереч до об'єктивувальної «*наявності*» (адже саме турбота висвітлює модуси *підручності* й *екзистенційності*, тобто веде до осягнення рівня «*підручності*» речей і робить наголос на тимчасовості, смертності людської екзистенції). В означеній перспективі Гайдегер запропонував і розуміння людського існування як «*закиненого проекту*»

(geworfener Entwurf). Таким чином, тлумачення досвіду як у своїй основі фактичного й історичного виявилось для Гайдегера (а згодом і для наступних генерацій філософів) напрочуд плідним і впливовим.

Завдання даної розвідки якраз і полягає в тому, аби продемонструвати значущість фактично-історичного тлумачення концепту досвіду (виявленого, втім, радше імпліцитно, ніж експліцитно) для становлення філософії Гайдегера і, зокрема, для конституювання ним герменевтичного варіанта феноменології.

Задля здійснення такого наміру автор цих рядків залучає матеріал першого періоду філософської творчості мислителя (починаючи ранніми Фрайбурзькими лекціями і закінчуючи «Буттям і часом»).

Аби реалізувати поставлені завдання, зробимо п'ять кроків. По-перше, виявимо специфіку та значення Гайдегерового розуміння досвіду як *фактично-історичної* реальності. По-друге, вкажемо на джерела в історії філософії — від античності до модерну, які найсуттєвіше вплинули на викристалізування саме такого сприйняття досвіду. По-третє, в уточнюючий і більш докладний спосіб продемонструємо передумови формування *фактичного* розуміння досвіду — через експлікацію впливів на Гайдегера найвагомішого на той час «інспіратора» з боку давньогрецької філософії — Аристотеля (причому особливий наголос буде зроблено на центральному для практичної філософії Стагірита понятті «*phronesis*»). По-четверте, викремимо передумови формування *історичного* розуміння досвіду, яке в загальній перспективі пов'язується з юдео-християнською релігійною традицією, а у вузчому сенсі сягає своїми коренями послань апостола Павла, який з боку вказаної традиції справив на Гайдегера чи не найістотніший вплив (парадигмальним прикладом тут може слугувати осмислення поняття «*παρουσία*»). Таким чином, третій і четвертий кроки по суті лише уточнюватимуть, конкретизуватимуть, деталізуватимуть зміст, більш узагальнено аналізований у другому кроці. Нарешті, по-п'яте, з'ясуємо продуктивність Гайдегерового тлумачення досвіду для побудови герменевтичного — на противагу до рефлексивного — варіанта феноменології.

1. Специфіка розуміння досвіду як фактично-історичної реальності

Як відомо, поняття досвіду не належить до ключових у поняттєвому світі Мартина Гайдегера. Його філософський лексикон асоціюється з поняттями дещо іншого стибу — передовсім такими, як тут-буття (*Dasein*), часовість, буття-у-світі, буття-до-смерті, екзистенція, екзистенціал, інтерпретація, розуміння, страх, турбота, рішучість, сумління і т.д. Але при використанні всіх цих концептів, які допомагають визначити основні пріоритети філософії раннього Гайдегера, мислитель

мовчки виходить із певного розуміння досвіду, тобто останній в його філософуванні міститься імпліцитно. Яким є це розуміння?

Насамперед слід зазначити, що проблему досвіду Гайдегер не сприймає у вузькому гносеологічному сенсі, він не аналізує її як предмет виключно дискурсивно-теоретичної рефлексії, досвід аж ніяк не зводиться в нього лише до досвіду свідомості. Досвід досягається як те, що безпосередньо переживає людина у своїй конкретній життєвій дії й самоздійсненні.

Принагідно варто зазначити: відомий *шлях мислення* Гайдегера характерний тим, що він являє собою передовсім *досвід мислення*. Як слушно зазначає німець Георг Штенгер, «Гайдегерове мислення розуміє себе як досвідне мислення (erfahrendes Denken) і як мисленневий досвід» (denkende Erfahrung) [Stenger, 2003: S. 77]. Причому, на думку дослідника, така спроба Гайдегера знаходиться цілком у річищі *феноменологічно-герменевтичної традиції*, прикметною особливістю якої є бажання знову актуалізувати проблему досвіду, прагнення повторно «робити ставку» на досвід, а саме на таке його поняття, що «проробляється як з допомогою трансцендентальної структури засновку, так і з допомогою онтологічних смислових критеріїв» [Stenger, 2003: S. 78]. У цьому Штенгер убачає відмінність феноменологічно-герменевтичних підходів від поглядів, скажімо, емпіричного чи прагматичного кшталту. Прикладами таких феноменологічно-герменевтичних підходів він вважає «трансцендентальний досвід» Е. Гусерля, «онтологічний досвід» О. Фінка, «допредикативний досвід» М. Мерло-Понті, «герменевтичний досвід» Г.-Г. Гадамера. Первинний стосунок до світу спирається, продовжує далі Штенгер, на елементарний матеріальний досвід: скажімо, дитина, яка хоче навчитися їздити на велосипеді (чи, наприклад, плавати), здатна це зробити лише з допомогою конкретного здійснення, яке виражається в наполегливому вправлянні. Але й стосунок людини до самої себе має схожу природу: Dasein первинно відкривається для самого себе не в рефлексії (яка несе загрозу опредметнення), а як прозорість його екзистенційного здійснення, як турбота про себе (див.: [Heidegger, 1986]). Урешті-решт ідеться не просто про реабілітацію досвіду, а «про відкриття рівня (досвіду. — *А.Д.*), який лежить не лише до будь-якого пізнання, але й до будь-якого мислення буття» [Stenger, 2003: S. 79].

Невипадково у своїй лекції 1924 року (прочитаній перед марбурзькими теологами) «Поняття часу» Гайдегер інтенсивно наполягав на тому, що складність схоплення Dasein полягає «не в обмеженості, непевності чи недосконалої здатності пізнання, а в самому суцюзі, яке має бути пізнане: у засадничій можливості його буття» [Heidegger, 2004: S. 115], у спроможності схоплювати Dasein «в автентичності його буття» [Heidegger, 2004: S. 115]. Інакше кажучи, не обмеженість у сприйнятті людського пізнання

(в Кантовому сенсі), а обмеженість у сприйнятті людського буття — ось ключова складність філософії, як її розуміє Гайдегер.

Отже, бачимо акцентування на практичному вимірі людського існування та ставлення до світу. Водночас це такий досвід, який являє собою негативістське здійснення, тобто здійснення ніщо в житті, негацію наявного суцього (думка, розвинена пізніше Ж.-П.Сартром). Крім того, такий досвід означає рішучість, інтенсивність самоздійснення, посилену інтенсивність життя (на цьому зосереджується Міхаель Штайнман, досліджуючи ранні Фрайбурзькі лекції Гайдегера [Steinmann, 2005: S. 328]). Штайнман зазначає, що єдиною можливістю репрезентувати життя в його суті є «сингулярний досвід», відтак життя для автора «Буття і часу» є істинним лише тоді, коли воно «здійснюється індивідуально й фундує відповідну для нього поняттєвість лише в поверненні до такої індивідуальної версифікаційної інстанції» [Steinmann, 2005: S. 329].

У дуже схожому ключі вітчизняний дослідник Роман Кобець стверджує, що «ранній» Гайдегер «...намагається вибудувати універсальну онтологію не засобами феноменологічно оновленого трансценденталізму, а в прихованій полеміці з останнім, у феноменальній дескрипції повсякденності нашого досвіду...» [Кобець, 2003: с. 99]. Так чи інакше, досвід у своїй розмаїтості й цілісності поставав передовсім як безпосередня, конкретна реальність фактично існуючого індивіда, реальність фактично-історичного життя, людська реальність, яка перебуває тут і тепер. Очевидно, саме з такого розуміння досвіду виходив Гайдегер, висуваючи чи не найзнаменитіше своє поняття *Dasein*, означаючи ним той вид суцього, який здатен ставити питання про буття та його сенс і який спроможний витлумачувати світ і самого себе, виходячи з просторово-часової обумовленості (закиненості) власного буття у спосіб «герменевтичного самовитлумачення». Російська дослідниця Світлана Коначова, простежуючи перехід Гайдегера від феноменології релігії (присутньої переважно в його Фрайбурзьких лекціях) до фундаментальної онтології (конституїованої в «Бутті і часі»), цілком слушно зазначає, що вихідним пунктом його філософування був — призабутий історією західної думки — фактичний життєвий досвід, який мислитель, власне, і вирішив термінологічно позначити поняттям *Dasein* [Коначева, 2009: с. 171]. Іншими словами, все те, що філософ пише про *Dasein*, стосується конкретності, історичності, фактичності досвіду, який за своєю природою є конкретним, до-теоретичним і до-науковим.

Отож, Гайдегер обґрунтовує герменевтику фактичності, спрямовується до фактичності й історичності життєвого досвіду. Сам досвід сприймається Гайдегером як фактично-історична реальність.

У вітчизняній історико-філософській науці (не кажучи вже про російську чи західну) встигло з'явитись чимало досліджень, які простежують інтенції

«раннього» Гайдегера у напрямку до виявлення безпосереднього фактичного досвіду життя і з'ясування історичного характеру людської екзистенції.

Так, наприклад, Михайло Мінаков пише про діалектику історичності та фактичності досвіду в Гайдегера, акцентуючи на феноменологічному проясненні буття Dasein, достеменний досвід якого — це його буття-у-світі, а недостеменний — це його перебування у внутрішньосвітовому суцтотому [Мінаков, 2007: с. 296], причому первинний досвід показується як такий, що «у своїй основі має структуру тлумачення» [Мінаков, 2007: с. 297], отож, «первинний досвід є герменевтичним оглядово-тлумачним ставленням до навколишнього підручного...» [Мінаков, 2007: с. 298]. У схожому руслі рухаються інші вітчизняні дослідники: Андрій Богачов детально експлікує Гайдегерову герменевтику фактичності (див.: [Богачов, 2006]), а вже згадуваний Р. Кобець відзначає, що «ранній» Гайдегер прагнув «...вибудувати філософську теорію з безпосередніх переживань буденного життя» [Кобець, 2003: с. 99], відтак відчував потребу інтерпретувати Dasein «...у його безпосередній та нередукованій повсякденності» [Кобець, 2003: с. 100]. Подібні акценти розставляє також Костянтин Райда, досліджуючи розуміння Гайдегером понять «екзистенції» й «екзистенційності», які докорінно відрізняються від розуміння останніх класичною метафізикою [Райда, 2009: с. 59].

Отже, у вітчизняній історико-філософській думці вже встиг сформуватися достатній масив досліджень, які простежують специфіку розуміння досвіду в раннього Гайдегера, а також формування герменевтично-феноменологічних ідей «майстра з Німеччини».

Утім, це більшою мірою «констатуючі» спроби, тобто ті, які вже фіксують, відзначають, артикулюють певний результат, до якого прийшов Гайдегер у першій половині 20-х років (і який, до речі, дозволив йому, попри його власні наполегливі заперечення, стати класиком західного екзистенційного філософування). Тим часом для історико-філософського дослідження не менш важливо з'ясувати, в який спосіб мислитель прийшов до такого результату, яким чином він до нього рухався.

Звісно, Гайдегеровий герменевтично-феноменологічний філософський проект, апогеєм у здійсненні якого була праця «Буття і час», відзначається неабиякою оригінальністю й сміливістю. Передусім ці оригінальність та сміливість визначаються здатністю філософа по-новому поставити і витлумачити питання, найбільш релевантне для філософії — питання про буття. Зокрема, і знаменита Гайдегєрова екзистенціальна антропологія з її аналізом Dasein спирається на усвідомлення людського існування в горизонті буттєвого питання.

Разом з тим успіх Гайдегєра був би немислимий без вельми зосередженого і вдумливого прочитання ним текстів західної духовної традиції.

Зокрема, його фундаментальна онтологія своєю появою значною мірою зобов'язана дуже проникливим прочитанням філософської (а також теологічної) класики (див.: [Коначева, 2009]). Тобто за всього новаторства й радикалізму Гайдегерового мислення не можна не зазначити, що конститутивним для осягнення досвіду як фактично-історичної реальності став не лише власний самобутній погляд, але й звернення до текстів західної історико-філософської традиції, їхнє *феноменологічне витлумачення*. Саме прочитання цих джерел стало імпульсом для творення власної концепції.

Отже, виникає питання генеалогічного характеру — питання про те, наскільки вихід Гайдегера на згадане — фактично-історичне — розуміння досвіду зумовлений творчим засвоєнням текстів західної філософії. Ця традиція, яку, як відомо, сформували, по-перше, філософія античності, а, по-друге, християнське передання, знайшла відображення в багатьох дже-релах, з яких живилася філософія Гайдегера.

2. Філософсько-богословські джерела фактично-історичного витлумачення досвіду в раннього Гайдегера

Як уже зазначалось, досвід поставав у Гайдегера як безпосередня реальність індивіда, який фактично існує. Причому до такого розуміння філософ прийшов значною мірою на базі прочитання західної традиції, виходячи з позицій спів-мислення з нею. До речі, «вписаність» Гайдегера в традицію, його вкоріненість як європейця, німця, шваба, «рільника поля» (саме так можна перекласти прізвище Heidegger), зрештою, його заповіт поховати його на батьківщині, в Мескірху — вагомий пункт його самоусвідомлення і всього філософування. Гайдегер був переконаний у важливості історико-філософських впливів для формування оригінального філософського проекту. Тут можна говорити про діалектику новаторства та традиції, діалектику, яка проявляється на рівні співвідношення філософії та історії філософії. Коли ж говорити про останню в західному контексті, то двома її основними джерелами є греко-римська та християнська традиції.

Отож, Гайдегер спирається на західну інтелектуальну традицію — як античну філософську, так і середньовічну філософсько-теологічну, причому у відповідних джерелах філософ «вчитує» передовсім *праксеологічні* фрагменти, тобто ті тлумачення, які б допомогли сприйняти досвід як щось значно ширше, ніж лише методологічно-теоретичні розмірковування, йдеться в першу чергу про *безпосередній життєвий досвід*.

В історії філософії існував цілий ряд авторів, які дуже серйозно вважували фактичний досвід життя. Так, першорядного значення набув Аристотель із його поняттями «*phronesis*» як практичною мудрістю та «*poiesis*» як мудрістю сотвореної речі. З християнських авторів доби античності

увагу привертав апостол Павло з ідеєю очікування другого пришествя Христа (παρουσία), ідеєю, яка вела до усвідомлення християнином необхідності переосмислення свого життєвого шляху. У середовищі пізньоантичних християнських мислителів заслуговував на прискіпливий інтерес Августин завдяки уявленням про безпосередній фактичний життєвий досвід, детально експлікований у присутності Бога. З середньовічних авторів цінні міркування щодо конкретності життєвого досвіду висловлював Йоан Дунс Скот, позначаючи поняттям «haecceitas» індивідуальну природу того, що існує тут і тепер. Важливі міркування були знайдені також в Лютеровій теології, яка цуралася будь-якого абстрактного й спекулятивного уявлення про Бога. З мислителів, ближчих у часовому плані, не могли пройти повз увагу Гайдегера Фридрих Шляермахер з його реабілітацією безпосереднього релігійного досвіду — в контексті відкидання державної та догматичної інструменталізації релігії і, особливо, Сьорен К'єркегор з його концептом неповторної та унікальної людської екзистенції, яка у своєму шляху до Бога послідовно проходить три стадії [Adrian, 2006: S. 99].

Чи не найважливіший висновок із такого аналізу полягав у тому, що філософія здобуває своє живлення з людської практики, що саме в практиці вкорінені можливості самовизначення, що первинним у нашому існуванні є конкретний стосунок до світу та до нас подібних. Отже, всі ці впливи, кожен по-своєму, сприяли екзистенційно-праксеологічному повороту Гайдегера (переважно ці впливи прослідковуються в ранніх Фрайбурзьких лекціях, зокрема, в низці лекцій, які вийшли друком під назвою «Феноменологія релігійного життя»).

Отже, Гайдегера цікавить не лише досвід актів свідомості (як, наприклад, його вчителя Гусерля), а досвід тут-буття, Dasein. Не варто також забувати, що в період читання ранніх Фрайбурзьких лекцій (1919—1923) філософ використовує екзистенційний (existenziell) імпульс, аби вийти на рівень екзистенціальної (existenzial) поняттєвості (див.: [Vetter, 1999]).

Вищеназвані джерела показали, звідки в Гайдегера з'являється таке праксеологічне тлумачення досвіду, якщо задаватися цим питанням, виходячи з широкої історико-філософської перспективи, а саме, крізь призму напрацювань античної, середньовічної та модерної філософії. Так з'являється орієнтація на конкретність, неповторність і безпрецедентність будь-якого історичного досвіду.

3. Аристотель. Фактичне розуміння досвіду (поняття phronesis)

Гайдегер як представник німецької філософської традиції у своїй творчості тісно пов'язував філософію та історію філософії. Будь-яка його рефлексія щодо філософської проблеми неодмінно перед-

бачала — типове для німця — ретельне, навіть педантичне опрацювання історико-філософського підґрунтя відповідної проблеми (причому часто така історико-філософська робота поєднувалася ще й із глибоким філологічним аналізом). Кількість джерел, які використовував Гайдегер, напрочуд велика. Проте для раннього періоду творчості мислителя, для його становлення як оригінального філософа найбільш суттєву роль з-поміж античних авторів відіграв Аристотель (досократики почнуть цікавити Гайдегера вже після так званого “повороту” в його творчості).

Утім, не варто нехтувати однією суттєвою обставиною: у Гайдегеровому зверненні до філософії Стагірита містився акт інтелектуальної відваги та своєрідного нонконформізму. Річ у тім, що, починаючи з Нового часу в західному мисленні дуже стійкою залишалася тенденція сприймати Аристотеля у зв’язку зі схоластичною традицією — тим самим його спадщина значною мірою компрометувалася. У кожному разі, за всієї відмінності феноменологів від неокантіанців і ті, і ті на початку ХХ століття були одностайними в тому, що у справі пошуку нових шляхів розвитку філософії аристотелізм нічого плідного, цінного принести не може. Більше того, ставлення до «найбільш класифікаторського» з філософів нерідко резюмувалося в дуже скептичних висловах, на кшталт того, що приписують неокантіанцю Герману Когену: «Аристотель був аптекарем» (не забуваймо також, що свою габілітаційну дисертацію Гайдегер писав під керівництвом неокантіанця Гайнриха Рикерта).

Отож, Гайдегер наважився на розрив із панівним у той час трендом, який полягав у скептичному або принаймні прохолодному ставленні до філософської спадщини Стагірита. І німцеві, через звернення до Аристотеля, досить швидко вдалося подолати сліпоту гносеологічного суб’єкта до свого власного життєсвіту, до фактичних передумов мислення.

Цікаво, що прочитання Аристотеля виявилось настільки плідним, що від початку двадцятих років видатний еллін і надалі залишався постійним супутником, співрозмовником на мисленнєвому шляху Гайдегера (різниця лише в тому, що в перший період німець надавав перевагу етиці й риторичі, а згодом у центр гайдегерівських тлумачень дедалі частіше потрапляла Аристотелева фізика [Barbaric, 2007: S. 48]).

Утім, у даній статті йдеться лише про ранній період творчості філософа. А на той час дороговказом для Гайдегера був Аристотелевий *phronesis*. Гайдегер здійснює радикалізацію практичної філософії Аристотеля; більше того, «Буття і час» нерідко сприймають як сучасне перепрочитання, модернізацію «Нікомахової етики» [Volpi, 2007: S. 167].

У «Феноменологічних інтерпретаціях Аристотеля» Гайдегер пише: «В обачності (саме так, підкреслимо, Гайдегер розуміє “*phronesis*”. — *А.Д.*) життя присутнє в конкретному способі поведження», але така обачність

характеризується не онтологічно, а радше формально, бо вона спрямовується не на те, що є сталим, постійним, незмінним, а на те, що може змінюватися, бути інакшим, траплятися нам у різний спосіб, отожд, відбувається «радикалізація ідеї рухливого сущого» [Heidegger, 1989: S. 260]. Тобто цей практичний рівень життя філософ сприймає як динамічний і протиставляє його контемплативності й пасивності теорії (*sofia*) (на відміну від Гусерля з його приматом теоретичного, Аристотель ще в IV ст. до н.е. вказав на існування трьох вимірів істини — *sofia*, *phronesis*, *poiesis*).

Гайдегер з достатніми на це підставами вважав, що Аристотелеве вчення про *phronesis* залишалося недооціненим. До речі, це поняття німець зближував із сумлінням (водночас Гайдегер не відмовляється і від критики Аристотеля: так, він полемізує з ним щодо розуміння часу, яке було запропоноване в «Фізиці» (*ousia*); показово, що аристотелеве — підсумовуюче для античності — тлумачення часу як редукованого до теперішнього, Гайдегер вважав не просто недостатнім чи поверховим, а в корені хибним; тому ставлення німця до Аристотеля можна означити як амбівалентне).

Так чи інакше, інспірований Стагіритом «праксеологічний» концепт досвіду як вихідний пункт вивів Гайдегера на визначальну для нього диференціацію сприйняття рівнів сущого. По-перше, виокремлювався рівень наявності (*Vorhandenheit*), яким визначався і обмежувався розгляд реальності з допомогою наукових методів, по-друге, вказувався такий рівень сприйняття сущого, як підручність (*Zuhandenheit*), на який орієнтувався праксеологічний підхід, і, нарешті, виокремлювалася екзистенційність (*Existentialität*), яка відіграла провідну роль у філософії Гайдегера. Італійський дослідник Франко Вольпі навіть зіставляв Гайдегеровий рівень наявності з Аристотелевим теоретичним сприйняттям, підручності — з поетичним, екзистенційності — з практично-етичним [Volpi, 2007].

4. Апостол Павло: історичне розуміння досвіду (*παρουσία*)

Гайдегерові належать цікаві спроби феноменологічного тлумачення ранньо-християнської традиції, зокрема, послань апостола Павла. Так, вагомим виявилось Гайдегерове феноменологічне тлумачення тих послань апостола Павла, які — в рамках есхатологічної перспективи — говорять про друге пришествя Христа.

Особливо тут виокремлюється перше послання до Солунян. Апостол Павло, не звертаючись до жодних теоретичних зв'язків і контекстів, за вихідний пункт бере *релігійне життя конкретного індивіда*. Цей фактичний життєвий досвід є історичним, і не просто історичним, а орієнтованим на миттєвість другого пришествя Ісуса Христа. Відправна точка — окремішне людське буття, його екзистенційно-релігійний досвід, у першу чергу досвід

сприйняття благої звістки, Євангелія, — досвід, який спонукає до перетворення себе перед Богом. Гайдегера цікавить тут передовсім те, яким чином предмет очікування здатен змінити, трансформувати людське буття, переінакшити його самовитлумачення, сприйняття себе й інших [Heidegger, 2007: S. 26]. Ідеться про фактичний життєвий досвід, який не опрацьовується ззовні, теоретично, на рівні актів свідомості, а тлумачиться виходячи з *конкретної герменевтичної ситуації* (на підґрунті *конкретної герменевтичної ситуації*) людини. Звідси, до речі, відкривається можливість висувати проект герменевтично-феноменологічної філософії як первинної науки про фактичне життя, яке Гайдегер називає «фактичним тут-буттям» [Heidegger, 2007: S. 22].

Отож, доводиться говорити про інспіровану рецепцією переважно богословських джерел, концепцію *історичної* природи людського існування. Вочевидь, у роки доцентства у Фрайбурзі Гайдегер збагнув, що феноменологічно-герменевтичне дослідження «фактичності життя» неминуче веде до феномену історії, причому розгляд «парусії» недвозначно показував пріоритет майбутнього перед минулим і теперішнім.

Таким чином, по суті вихідний пункт Гайдегерового філософування щодо Dasein — сприйняття людської екзистенції як фактичної та історичної — результат творчо засвоєної спадщини античного та християнського мислення, і переплавлення цих елементів в оригінальній онтолого-темпоральній концепції. Час і буття, які впродовж тривалого періоду — в західній метафізиці — протиставлялися, тепер, у Гайдегера не просто корелювалися між собою, а сплелися в дивовижну єдність, в результаті чого була створена одна з найоригінальніших філософських концепцій ХХ століття й новітнього часу взагалі.

5. Поняття досвіду та коригування Гусерлевого проекту феноменології

Якщо подивитися на досліджувану проблематику в площині співвідношення творчого доробку Гайдегера та західної філософської традиції (що є важливим для будь-якого історико-філософського дослідження), то наше дослідження виходить як на площину ретроспективності, так і проспективності.

Інакше кажучи, з'ясувалося, що саме з багажу історії думки впливало на Гайдегерівський концепт досвіду, а вже потім, своєю чергою, треба з'ясувати, яким чином сам цей концепт, тобто розроблений самим Гайдегером, сприяв подальшому розвитку його власної оригінальної філософії, а відтак і «трансформаційним» спробам інших філософів.

У першому випадку Гайдегер займався витлумаченням, інтерпретацією, тобто поставав як *історик філософії*, в другому він конституює певну

концепцію, тобто постає як *філософ*. Причому друге невідворотно й органічно впливає з першого; не секрет, що Гайдегер завжди сприймав філософію в нерозривному зв'язку з її історією; мислитель не був схильний ці сфери розділяти. Водночас обидві спроби — і «філософську», і «історико-філософську» — неможливо збагнути без урахування контексту всієї західної історико-філософської традиції.

Отже, по суті все ключове для раннього Гайдегера філософування має своїм вихідним пунктом розуміння людського досвіду як фактично-історичної реальності. Важливо, втім, бачити, що ця реальність осмислюється з допомогою тлумачення традиційних, класичних філософських джерел (або радше через спів-мислення з ними), але при цьому філософ бере на озброєння свіжі, цілком нові на той час феноменологічні підходи, яким, однак, надає герменевтичного характеру, сприяючи своїм філософським проектом перетворенню феноменології рефлексивної, чи методичної, у феноменологію *герменевтичну*. Тобто тлумачення досвіду як фактично-історичної реальності, яку репрезентує *Dasein*, допомагає, через залучення феноменологічного інструментарію, вийти на побудову нового варіанта феноменології — феноменології герменевтичної, яка водночас і коригує, і розширює традиційну феноменологію Гусерля.

Важливо підкреслити ще одну річ, навіть якщо вона й виглядає дещо схематично: екзистенційне мислення Паскаля, Достоевського (портрети яких не випадково прикрашали робочий кабінет філософа), К'єркегора, Ясперса («Психологію світоглядів» якого Гайдегер ретельно читав у 1920 р.) допомогло Гайдегереві відкоригувати Гусерлевий проект в бік *екзистенціалізації*, тим часом Платон, Аристотель, більшість богословських джерел (від апостола Павла, Августина, Лютера — до Шляєрмахера) сприяли посиленню *герменевтичного* компоненту феноменології.

У будь-якому разі, всі названі впливи слід розглядати як «корективи» до Гусерля. Гайдегер переробляє Гусерлеве розуміння феноменології, суттєво його трансформує, вдаючись до співмислення з традицією. Інакше кажучи, він переінакшує підходи сучасного йому філософа, озираючись на традицію, черпаючи в ній матеріал, який стає будівничим, конститутивним для його, Гайдегера, власного проекту. Відбувається переінакшення Гусерлевого проекту через охоплення і схоплення феноменологічним аналізом історико-філософського матеріалу (до речі, саме екзистенціалістська тенденція феноменології Гайдегера виявилася особливо плідною в подальшому — промовистим є той факт, що Сартр у 30-х роках ХХ ст. із гусерліанця став гайдегеріанцем, а появу «Буття і ніщо» годі собі уявити без Гайдегерового імпульсу, що йшов від «Буття і часу». Те саме стосується «Істини і методу» Гадамера і філософської герменевтики в цілому).

Отже, завдяки *екзистенціалізації* та *герменевтизації* феноменології (які якнайтісніше пов'язані зі сприйняттям досвіду як фактично-історичної реальності) відбувається її розширення (хоча, звісно, треба пам'ятати, що сам Гусерль вважав такий підхід не розширенням чи збагаченням феноменології, а втратою чистоти й строгості).

До речі, така різноплановість, різноспрямованість інтересів, а відтак, різнорідність розуміння філософії має «класичний» аналог в історії західної думки: одним із основних джерел розбіжностей між Платоном й Аристотелем були переважна зосередженість першого на математиці, другого — на емпіричних науках. Перший говорить про споглядання вищих ідей, пізнає гармонію «наднебесся», другий занурюється в проблеми практичних, природничих дисциплін. Така різнорідна спрямованість інтересів і породжувала інакше, в чомусь навіть протилежне розуміння філософії як такої та резюмувалась у знаменитому формулюванні «Платон мені друг, але істина дорожча». Гайдегер цілком міг повторити ці слова, тільки замість імені Платона мав би підставити прізвище свого вчителя Гусерля. Гайдегер виявився не менш критичним учнем свого вчителя, ніж Аристотель — Платона. Але цікавість полягає тут не тільки, та й не стільки, у можливості проведення аналогії до загальновідомого висловлювання, якому випало стати афоризмом. Ідеться також і про те, що саме Аристотель став тим мислителем, який чи не найбільше з-поміж усіх античних філософів вплинув на формування Гайдегерового концепту досвіду як фактичної реальності, що її можна — і потрібно — змінювати.

Такий історизм сприйняття важко було збагнути Гусерлеві — мислителеві, який починав як математик і впродовж усього свого життя тяжів до логічно-математичного дискурсу, борючись за ясність, строгість і однозначність мисленневих результатів. Тим часом історизм, як йому видавалося, мав у собі серйозну небезпеку релятивізму. Відтак Гусерль прагнув позбутися будь-яких залишків історизму.

Тим часом, згідно з екзистенційно-герменевтичним поглядом, людська суб'єктивність визначається не самосвідомістю, не пізнавально-теоретичним рівнем, не здатністю ширяти у висотах абстракцій, а саме усвідомленням власної зануреності в конкретну життєву ситуацію, усвідомленням історичності, тимчасовості та смертності окремішнього людського життя.

Ось один із показових прикладів, на який ми тільки вкажемо. Відомо, що чи не найважливішим поняттям філософії раннього Гайдегера є *турбота*. Вона, по суті, є трансформацією — на ґрунті герменевтичної феноменології — концепту інтенційності Гусерля. Однак якщо інтенційність здійснюється винятково в актах свідомості, то турбота стосується «інтегративної», цілісної людини. Тобто *турбота* як ключовий концепт раннього Гайдегера виростає саме зі сприйняття *досвіду у фактично-праксеологічному*

сенсі. Турбота корелює з Аристотелевим «*оректос*», водночас не варто забувати і, так би мовити, релігійну конотацію турботи як стурбованості християнина долею своєї душі.

Знову ж таки варто наголосити: Гайдегєрова трансформація рефлексивної феноменології в феноменологію герменевтичну відбулася головним чином завдяки особливому розумінню й особливому врахуванню та застосуванню чинника досвіду як фактично-історичної реальності — на базі творчого прочитання західної філософської традиції.

ДЖЕРЕЛА

- Богачов А.* Філософська герменевтика. — К.: Курс, 2006.
- Кобець Р.* Відкритість як предмет філософського дослідження // Бистрицький Є.К., Пролеєв С.В., Кобець Р.В., Зимовець Р.В. Ідея культури. Виклики сучасної цивілізації. — К.: Альтерпрес, 2003.
- Коначева С.* От феноменологии религии к фундаментальной онтологии // Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 14. — Одеса: Вид-во Одеського національного університету ім. І. Мечникова, 2009. — С.165—175.
- Мінаков М.* Історія поняття досвіду. Монографія. — К.: Парапан, 2007.
- Райда К.* Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи. — К.: Парапан, 2009.
- Barbaric D.* Aneignung der Welt. Heidegger — Gadamer — Fink. — Frankfurt am Main: Peter Lang, 2007.
- Heidegger M.* Sein und Zeit. 16.Auflage. — Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.
- Heidegger M.* Der Begriff der Zeit // Gesamtausgabe. Bd.64. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. — S. 107—125.
- Heidegger M.* Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles // Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften, hrsg. von F.Rodi, Bd.6. — Göttingen, 1989. — S. 237—269.
- Herrmann F.-W.* von. Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität // Fischer N., von Herrmann F.-W. (Hrsg.) Heidegger und die christliche Tradition. — Hamburg: Meiner, 2007. — S. 21—31.
- Pöggeler O.* Martin Heidegger. Die Philosophie und die Problematik der Interpretation // Grosse Philosophen. Mit einer Einleitung von Andreas Graeser. — Darmstadt: Primus Verlag, 2001.
- Steinmann M.* Martin Heidegger: Philosophie als Intensität // Philosophisches Jahrbuch. 112. Jahrgang / II Freiburg/München: Karl Alber, 2005.
- Stenger G.* Zum Ausgriff des Heideggerschen Denkens. Eröffnungen und Grenzen // Vetter H. (Hrsg.) Nach Heidegger. Einblicke-Ausblicke. — Frankfurt am Main: Peter Lang, 2003.
- Volpi F.* Das ist ein Gewissen! Heidegger interpretiert die Phronesis // Heidegger und die Griechen. Hrsg. von M. Steinmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.
- Vetter H.* Aufbrüche // Vetter H. (Hrsg.) Siebzig Jahre 'Sein und Zeit'. — Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999.

Андрій Дахній — кандидат філософських наук, доцент кафедри історії філософії Львівського національного університету ім. Івана Франка. Коло наукових інтересів — екзистенціалізм, герменевтика, неомізм, сучасна західна філософія, філософська антропологія.

*Тетяна
Чайка*

БЕСІДИ З КРИМСЬКИМ. «РОЗУМ, НАСТОЯНИЙ НА СОВІСТІ»

Я повинна сказати, що саме такої бесіди з Сергієм Борисовичем, у тому вигляді, як вона представлена тут, фактично не було. Власне, вона була, але набагато триваліша й докладніша. Це — тільки доктор до тієї нашої розмови. Сама ж розмова являє собою прикметний випадок: учений, охоплюючи свій творчий доробок «атакуючим оглядом» (його власний вислів), викладає основи своєї концепції. У повному обсязі цей виклад буде поданий у книзі «Наш розговор длиною в жизнь». Ну а тут я намагалася знайти й відобразити стрижень концепції Кримського, її осердя. Гадаю, що таким осердям є ідея моральності пізнання — ідея «розуму, настоящего на совісті», в якій мислитель убачав сумарний принцип своєї епістемології. Ті ж, хто знав Сергія Борисовича, певно, погодяться, що це не тільки стрижень його концепції, а й усього його ества. Розум, настояний на совісті, — це про нього, як про вченого, так і про людину. Терпкий аромат цього настою хотілося б донести до читача.

Тетяна Чайка: Сергію Борисовичу, Ви хотіли окремо поговорити про особистість. А що, на Ваш розсуд, є її осердям?

Сергій Кримський: На мою думку, стрижнем особистості є духовність. Розумієте як? Духовність пов'язана з саморозбудовою особистості. У нас же досі вважають: «А, духовність! Знову, набридло!» Її зазвичай чомусь пов'язують тільки з церквою, хоча

це лише один з її різновидів. Зокрема, існує і наукова, і антична, і східна духовність тощо. Але все пов'язують з церквою. І я розумію людей, які так вважають. Їм так простіше, адже справжня духовність, тобто саморозбудова особистості, вимагає зазирання всередину себе. А це дуже важка і небезпечна справа! Треба бути дуже добре озброєним, аби вміти зазирнути всередину себе. Сучасна психологія твердить, що тільки п'ять відсотків людей щось тямлять у своїй внутрішній сутності, всі інші не відають, хто вони й що вони. Античні греки взагалі казали, що про себе знають тільки боги. Християнські богослови твердили, що лише на Страшному суді люди вперше довідаються, хто вони насправді є. А от Герцен писав так: як тільки людина народжується, вона починає кричати, аби не чути якоїсь тривожної істини, що перебуває в її власному естві. Далі впродовж життя людина напивається, приймає хтозна які наркотики, покладає на себе важкі труди, і все це аби не чути тієї загрозливої істини. У цьому штучно створеному недозвіллі ми проходимо життя спросонку і вмираємо в чаду, в облозі безглуздя і дрібниць, так і не оговтавшись до пуття. Тому що людину створено таким чином, що все негативне вона відносить на рахунок інших, а не самої себе. І коли вона ненароком починає зазирати всередину себе, вона знаходить там таке, на що зовсім не сподівалася. Я вважаю, що пробудження людини до свідомого самопізнання може здійснюватися тільки через духовність. Точніше, через набуття власного духовного досвіду.

Тож під духовністю я маю на увазі не духовний розвиток суспільства — духовний розвиток суспільства — це проблема культури, власне філософії тощо, — а саморозбудову особистості. Власне, саморозбудова монадної особистості, здатність людини стати монадною особистістю і є, як на мене, проблемою духовності.

Т. Ч.: А от про монадну особистість, Сергію Борисовичу, якщо можна, трошки докладніше. Як я розумію, це поняття має солідне філософське підґрунтя.

С. К.: Безперечно. Взагалі, в історії не можна твердити, що чогось, мовляв, зовсім не було, а потім воно з'явилося. Хоч би про що ми вели мову, все обов'язково має своїх попередників. Так ось, монадні особистості, звісно, існували й раніше — пророки, генії, вожді. Такі були, але їх існування було винятком, а не правилом. Нині ж, завдяки потужним комунікаціям, завдяки виникненню техносфери, яка охопила планету, щільність соціальних зв'язків настільки зросла, що можливість стати монадною особистістю, тобто особистістю, здатною репрезентувати свою епоху, свій час, свою націю, реально з'явилася у більшості людей. Саме можливість. Наскільки ця можливість реалізується, інша справа. Принаймні ми бачимо, що в монадній особистості є нагальна потреба. Розумієте, у другій половині ХХ ст., а ще виразніше в нашу добу, відбувається крах масових політичних

партій. Ми ж пам'ятаємо, які були партії: в Радянському Союзі 18 мільйонів людей, в Італії — 5, у Франції — 3 мільйони. Зараз цього нема і, гадаю, ніколи більше не буде. Принципам колегіальності, партійності, соборності все виразніше протистоїть принцип монадності, тобто здатності окремої особистості репрезентувати свій час. І справді, сучасна історія довела, що такі монадні особистості, як Махатма Ганді, Мартин Лютер Кінг, Андрій Сахаров, як Володимир Короленко в Україні, Володимир Вернадський, матір Марія та ін., справили на людство більший вплив, аніж усі політичні партії разом узяті. Таким чином, принцип соборності отримує зараз доповнення у вигляді принципу монадності, тобто особистісної репрезентації свого часу. А принцип монадності висуває на передній план людські якості, нерозвиненість яких стає нині відчутним гальмом навіть для науково-технічного прогресу.

Слід взяти до уваги, що людські якості часто протистоять загальним ідеям. Герой роману Василя Гроссмана «Життя і доля», в'язень фашистського концтабору, висловлює своєму товаришеві таку думку: взагалі я проти ідеї добра, Гітлер може використати цю ідею для виправдання існування навіть цього табору, але я за людську доброту. Доброта — така собі людська якість.

Ось дивіться. ХХ сторіччя чітко показує нам таку важливу річ: абстрактну ідею, хоч би якою прекрасною або рятівною вона була, завжди можна повернути як у позитивний, так і в негативний бік. Скажімо, ту ж саму національну ідею можна долаштувати до принципу розвитку особистості й культури — а можна й звести до ідеології націонал-соціалізму. Зрештою, виявляється, що будь-які абстрактні ідеї звернені як у позитивний, так і в негативний бік, тим часом людська якість більш надійна. Сьогодні ми вже не маємо дефіциту ідей — на ХХ сторіччя людство, здається, винайшло вже всі ідеї власного порятунку, але щодалі відчутнішим стає дефіцит людських якостей. А вони надійніші, на них більше можна покладатися, ніж на абстрактні ідеї. На мою думку, проблема людських якостей — це і є проблема монадності особистості, проблема особистісної репрезентації свого часу.

Т. Ч.: А от якщо повернутися в лоно філософії, чи можна вважати людські якості суттєвим чинником, скажімо, процесу пізнання? Чи правильно я розумію, що в рамках Вашої концепції як пізнання Всесвіту, так і самопізнання людини в кінцевому рахунку уявляється неможливим без напруження певних людських якостей самим суб'єктом, що пізнає?

С. К.: Знаєте, апостол Павло казав, що людина здатна пізнавати лише тоді, коли сама вона пізнана Богом, тобто Абсолютом.

Т. Ч.: Гадаю, мається на увазі, що Бог не тільки пізнає, а й упізнає в такій людині якості, адекватні образу та подоби Його.

С. К.: Певно, що так. У моєму раціоналістичному тлумаченні ідеться про те, що умовою пізнання є долучення пізнавального суб'єкта до сві-

тового прарозуму. А таке долучення без певного морального викшталтування — річ неможлива. Розумієте, я будую свою теорію пізнання не-класичним чином. З мого погляду, є підстави вичленувати в процесі пізнання два результати: раціональне знання в дусі класичної епістемології та софійну мудрість, що визначається пафосом причетності до вищих цінностей буття, закоханістю в істину, благоговійним доторком до предмета знань. Згідно з моєю точкою зору, це — два рівні знання, що формують певну вертикаль, на вершині якої у людини, за словами Платона, відбувається поворот очей душі, поворот від споглядання зовнішнього світу до власного внутрішнього світу.

Т. Ч.: Сергію Борисовичу, чи правильно я зрозуміла, що такий поворот здійснюється вже не стільки в пізнавальному, скільки в етичному вимірі людської духовності?

С. К.: Безперечно. Етичне у мене залучене до пізнавального процесу, просто без нього пізнання неможливе.

Т. Ч.: Тоді, Сергію Борисовичу, про це, якщо можна, трохи докладніше. Справді, як можна уявити собі власне етичний контекст пізнання?

С. К.: Гарязд, поговоримо про це докладніше. Це важливе питання, і мені воно цікаве. Річ у тім, що для мене воно пов'язане з більш широким розумінням самої етики. Для мене (гадаю, не лише для мене, але в даному разі я кажу це від свого імені, це моя позиція, я просто наполягаю на ній, хоч і не вважаю себе у цьому пункті оригінальним) етика — це не тільки й не стільки правила поведінки людей, це більш широка річ... Метафорично кажучи, це тонка мембрана, що вловлює вібрації універсуму. Може це підтвердити.

Як відомо, з-поміж багатьох цивілізацій, що існували впродовж історії людства (Тойнбі нараховує їх 21, Шпенглер — 8, але річ не в цьому), життєздатними виявилися тільки ті, що створили етичні цінності світового значення — юдейська, християнська, мусульманська, буддійська... Виходить, що етика є своєрідним способом виживання — виживання хоча, можливо, і не окремої особистості, але цивілізацій як таких і людства в цілому.

Розумієте, у чому річ? Є якийсь іще не позначений, не обрахований, не класифікований і не розкритий закон спасіння людства в його історії. Коли справа доходить до межі, за якою постає загроза знищення людства, з'являються якісь непередбачувані рятівні сили.

Т. Ч.: Ви наполягаєте на тому, що це саме закон?

С. К.: Так, саме закон. І один з його аспектів — моральний. Є така моральна межа, знехтувавши якою, цивілізація гине. Як загинули давні царства. Існує якийсь рубіж лиходійств, за яким усе... До речі, це стосується не тільки цивілізацій. Ми ж знаємо, що всі тоталітарні режими недовговічні. Межа, приблизно, півсторіччя. Ну, що стосується Радянського

Союзу, це особлива дивна річ, він 70 років протримався, але це, здається, найдовший строк, зазвичай 40—50 років — і гинуть!

Т. Ч.: А чи існує моральна межа в самому пізнанні?

С. К.: Гадаю, що так. Певно, що існують етичні заборони на деякі різновиди знання — коли, скажімо, втручаються в механізм мислення людини, в її генетичний апарат, в ті глибинні рівні матерії, де стався Великий вибух тощо.

Тож для мене етичні заборони — це дуже серйозна річ. Знаєте, я навіть колись розробити «Етичний кодекс ученого» намагався.

Т. Ч.: І розробили?

С. К.: Та ні. Формальні правила — це, як виявилось, не мій стиль. Один з головних принципів, який є для мене очевидним: справжній учений повинен зробити все для спростування самого себе, тільки тоді його результати можуть вважатися надійними.

Т. Ч.: Тобто, на Вашу думку, учений повинен зважати на всі альтернативні можливості?

С. К.: Так, і, найголовніше, ліквідувати абсолютну впевненість у своїй правоті. Завважте, на солідних міжнародних конференціях ніхто ніколи не висловлюється категорично. Це у нас філософи звикли висловлюватися категорично — і це перша ознака поганого філософа. Розумієте, навіть коли вчений одержує безперечно вагомі й загально визнані результати, у нього повинен зберігатися безперервний сумнів. Це і є його моральний обов'язок.

Т. Ч.: Сергію Борисовичу, щойно Ви вийшли на дуже важливу проблему — проблему заборони на знання. Я хотіла б Вас запитати, в якій площині Ви вважаєте цю заборону реальною, адже відомо, що науковий прогрес не рахується з такими заборонами. Чи можна вважати, що вона існує виключно в сфері моралі?

С. К.: Розумієте, досліджуючи епістемологічну проблематику, я вийшов на такий феномен, який взагалі-то в історії був відомий, але зовсім не опрацьований і не пояснений. Це феномен знання, яке веде до спасіння, і знання, яке веде до згуби. Саме такий поділ є в Августина Блаженного. Він його зазначає, проте далі нічого не пояснює.

Я намагався розібратися в цьому питанні. Виявилось, що справді існує знання, небезпечне не тільки для людства, а і для окремої людини. Є навіть така модель суїциду: людина вкорочує собі віку, отримавши певне знання, тому що жити з ним вона не може. Тобто є речі, заборонені для людини, є уявлення, за рамки яких не можна виходити. І справді, цікаво, що в історії пізнання ставилася проблема не тільки відкритості й доступності знання, тобто просвіти, але і його закритості. Певні види знання традиційно приховувалися. Навіть якщо взяти Сковороду, у нього ж за життя жодна праця

не була опублікована. Він забороняв їх друкувати, бо вважав, що це знання тільки для втаємничених.

Т. Ч.: Сергію Борисовичу, а як у цьому контексті звучить давній девіз «Sapere aude»?

С. К.: Його Кант використовував. У нього він дещо інший сенс має. Ну, принаймні, Кант точно мав на думці тільки такий сенс: «Май мужність іти за своїм розумом».

Т. Ч.: Це кантівське тлумачення, а у Вашому контексті як?

С. К.: У моєму контексті так: «Завжди май мужність послуговатися знанням».

Т. Ч.: Саме мужність?

С. К.: Мужність, саме мужність. Чому? Тому що інколи людина лякається істини й прагне не істини, а ілюзії. Є екзистенційні ситуації, де людина навіть розраховує на ілюзію, шукає її. Проте раціональність вимагає мати мужність, мужність приймати всі наслідки з одержаних положень. В своїй епістемології я формулюю принцип етичної сили істини. Що він означає? От як Гете казав, що так, в якихось ситуаціях ми звертаємося до ілюзій, до неправди. Тим часом істини бувають руйнівні, такі, що нищать нас. Але брехня ніколи не виправляє свої негативні наслідки, а істина виправляє. Тому, писав Гете, я віддаю перевагу руйнівній істині перед рятівною неправдою...

Т. Ч.: Так виходить, що істина має власну етичну силу? У такому разі, які вимоги висуває вона до людини, здатної її осягнути?

С. К.: Знаєте, про це колись чудово сказав Самуїл Маршак: «Хай буде розум добрим у вас, а серце мудрим буде». Розумієте, це ідея доброго розуму, морального розуму. У мене це теж особливий принцип пізнання — принцип морального розуму. Власне, це ще античний, олімпійський принцип. Справа в тому, що розум сам по собі, так би мовити, чистий розум може бути і зовсім недобрим. Взагалі розум — як поліцейський, розум говорить «це можна, а це ні-ні, ось це істина, а це хіба». Розум сам по собі — це сила, яка може бути віддана й машині. Саме тому розум необхідно поєднувати з етикою. Щоб людський розум був настояний на совісті.

Тетяна Чайка — кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди Національної академії наук України. Сфера наукових інтересів — історія давньоруської філософської думки, етика, юдаїка.

*Віктор
Котусенко*

ФІЛОСОФСЬКА ТЕРМІНОЛОГІЯ ТОМИ АКВІНСЬКОГО

19 листопада 2010 року відбулося чергове засідання проекту «Лабораторія наукового перекладу», темою якого стала «Філософська термінологія Томи Аквінського». Ця зустріч продовжила серію спільних заходів «Лабораторії» з проектом «Європейський словник філософій», що діє на базі видавництва «ДУХ І ЛІТЕРА». Після обговорення проблематики перекладу термінології «Категорій» Аристотеля українською це вже друге засідання із серії запланованих на 2010—2011 роки спільних інтелектуальних зустрічей «Лабораторії» та «Словника».

Потреба у ґрунтовному опрацюванні філософської термінології Томи Аквінського була усвідомлена нами впродовж роботи над перекладом його твору «Компендіум теології». Ця праця є значною мірою підсумковою у творчості Аквіната. «Компендіум» і «Сумму теології» Тома деякий час писав одночасно. Це два його останні твори, які не було завершено. В результаті тривалої роботи групи українських перекладачів, до якої входять Ірина Піговська, Анна Поляк та Віктор Котусенко, переклад «Компендіуму теології» було видано у 2011 році Інститутом релігійних наук св. Томи Аквінського.

Тома Аквінський писав «Компендіум теології» після своїх великих праць, і тому це — унікально важливий текст. Адже структура питань, що в скороченому вигляді повторює структуру «Сумми

теології», дає змогу підсумувати позицію Аквіната з основних теологічних і філософських питань, яскравіше вирізнити окремі положення, які можуть «губитися» у розлогіх текстах обох «Сумм». Але найголовніше те, що таке авторське повторення своїх основних положень є надзвичайно цінним з огляду на термінологічну роботу — терміни лишаються тими самими, що й у великих «Суммах», але вони зосереджені у суттєво меншому обсязі тексту, що робить такий текст особливо зручним для створення глосарію термінів Аквіната, і цілої томістичної філософсько-теологічної традиції.

Філософсько-теологічний термінологічний апарат представників західноєвропейської високої схоластики є значною мірою спільним для них усіх, з відмінностями вже більше на рівні інтерпретації окремих термінів. Своєю чергою, сам цей поняттєвий апарат здебільшого базується на аристотелівській парадигмі, з додаванням впливових інтерпретацій Боеція та філософів XII століття. Під цим кутом зору вочевиднюється важливість уніфікації в українській мові слововжитку ключових термінів Томи Аквінського. Адже таким чином виконується подвійне завдання — по-перше, уточнюється по суті аристотелівська термінологія, яка пройшла через арабомовне і латиномовне сприйняття, а по-друге, українське філософське середовище отримує ключ для розуміння філософії європейського Середньовіччя як самобутнього явища.

При роботі з термінологією Аквіната з боку українських перекладачів та редакторів можна виокремити два основні підходи, загалом наявні в більшості випадків роботи з латиномовною термінологією. Ідеться, з одного боку, про напрямок «латинізації» українських термінів з метою зберегти його технічність (яка мала місце вже у схоластичній латині XIII ст.) та протилежний напрямок «слов'янізації» латинського терміна, який неодмінно передбачає вкладення додаткової інтерпретації в переклад. Ця додаткова інтерпретація, що обов'язково приводить до введення інших значень, може спричинитися до семантичних зсувів, що несуть ризик неадекватного прочитання тексту. Група перекладачів, що працювала над уніфікацією термінології «Компендіуму теології», прагнула досягнути балансу між крайнощами, і саме пошук правильного співвідношення між цими протилежними підходами і став наскрізною темою дискусій у межах семінару.

Увазі експертів та учасників семінару було запропоновано словник окремих термінів «Компендіуму теології» та набір уривків, у яких ці терміни було вжито у найпоказовіший спосіб. Окрім того, в таблиці для учасників було наведено й англійські варіанти відповідних термінів (адже англійська є однією з мов, найбільш схильних до латинізації термінологічного апарату) і польськомовні (з огляду на близькість до української

польської мови, яка проходила свій шлях адаптації схоластичної термінології, органічно присутньої в католицькій традиції).

На розгляд експертної аудиторії було запропоновано перелік найбільш багатозначних і поліконтекстуальних філософських термінів, які розвинулися в поняттєвому апараті Аквіната в контексті загальноаристотелівських семантичних схем і з урахуванням попередніх нашарувань значень. Одразу кидається в очі особлива складність роботи з термінологією латиномовного походження — дуже багато однокореневих слів було вже засвоєно українською мовою, але не цілковито в тих самих значеннях. Тому певні терміни можуть мати дещо «зсунуте значення» в разі вживання слова латиномовного походження. Це, зокрема, стосується таких понять, як «акт», «інтелект», «ефект», «інтуїція», «принцип», «суб'єкт», «візія» та інших, які викликали жваву дискусію учасників заходу. Така своєрідна «близькість» латини до усталеного філософського термінологічного апарату спонукає експертів шукати далі, щоб вийти подеколи навіть поза термінологічну усталеність з метою віднайти більшу етимологічну точність.

Учасники засідання не лише активно обговорювали питання семантики термінів, а й мали можливість зробити це в контексті актуальних текстів «Компендіуму теології», що нерідко відкривало додаткові нюанси розуміння. Тому особливо жвавими виявилися дискусії про філософські терміни, стосовно яких можна застосувати різні стратегії перекладу — від прямої латинізації до введення властиво українських морфем, які дають змогу краще передати смисл поняття.

Варто відзначити, що засідання експертів виявилось дуже плідним у плані термінологічних дискусій і дало можливість зафіксувати деякі знахідки й оригінальні рішення. Так, наприклад, термін *conceptio* в латинському тексті зберігає двозначність, якою послуговується Тома Аквінський у своєму творі — в оригінальному значенні це слово означає «зачаття», але активно використовується в теологічно-філософському контексті як «мисленнєве започаткування», пов'язане з породженням у душі «слова», яке на найвищому рівні споріднене з Христом. Хоча в підсумку найбільшу підтримку отримало використання звичного терміна «поняття», цікавою є спроба перекладачів віднайти український відповідник цій двозначності — через старослов'янське “пояття/пойняття” — слово, яке позначає “зачаття” з жіночого боку і яке й стало основою для пізнішого слова “поняття”.

Серед технічних схоластичних термінів, які виконують дуже багато функцій у різних філософських контекстах — *effectus* та *actus*. Для того, щоб передати їхню багатозначність адекватним чином, у перекладі потрібно або використовувати різні терміни із втратою однозначності з метою поглибити розуміння читача, або зберігати технічний термін, що може негативно позначитися на розумінні. Експерти, що взяли участь у

засіданні, активно обговорювали цілу низку можливих тактик перекладу подібних термінів.

Обговорення перекладу «Компендіуму теології» Томи Аквінського виявило низку свіжих, оригінальних термінологічних рішень і з боку перекладачів, і з боку учасників засідання. Наприклад, досить вдалим є вжиток терміна «вільний розсуд» для позначення *liberum arbitrium*. Для дуже глибокого схоластичного поняття *fruitio* відбулося плідне обговорення варіантів – від «втішання» і «насолодження» до «розкошування». Введення таких майже поетичних термінів в українську філософську мову сильно збагачує її лексично і семантично.

Проведений семінар зміг втілити найкращі аспекти текстоцентричного підходу проекту «Лабораторія наукового перекладу» та терміноцентричного підходу «Європейського словника філософій». Це вможливило багатобічне оцінювання функціонування термінів у контексті відповідних філософсько-теологічних питань. Можна відповідально твердити, що семінар виявився успішним і виконав своє завдання, продемонструвавши спроможність сучасної української філософської мови до передання текстів латиномовних авторів періоду Високого Середньовіччя.

Віктор Котусенко — кандидат філософських наук, кафедра релігієзнавства НаУКМА.
Сфера наукових інтересів — філософія Середньовіччя.

*Любов
Дротянко*

ЗМІНА ВИМІРІВ РАЦІОНАЛЬНОСТІ: КОНТЕКСТ ПОСТСУЧАСНОСТІ

*Лях В.В., Пазенок В.С., Любивий Я.В., Рай-
да К.Ю., Йосипенко О.М., Куплін В.М., Сит-
ніченко Л.А., Соболев О.М. Філософські дис-
курси раціональності*

К., 2010. — 429 с.

Тема пошуку сучасних вимірів раціональності на сьогодні є досить актуальною і відповідає пріоритетним напрямкам розвитку світової філософської думки. Світ постмодерну з його тенденцією до плюралізму, неоднозначності та децентрації зумовлює нагальну потребу в нових визначеннях раціональності, не тотожних попереднім. Саме це коло питань висвітлює монографія, підготовлена колективом співробітників Інституту філософії НАН України. Автори книги констатують, що впродовж ХХ століття відбувається радикальний поворот від попередньої парадигми раціональності до розмаїття її виявів. Якщо раціоналізм Нового часу наголошував, що домінанта Розуму є загальноприйнятою «для всіх часів і народів», що раціональність єдина й загальнообов'язкова для всіх, то сучасна ситуація в системі науки та культури свідчить про те, що єдиної загальновизнаної раціональності не може бути. Відповідно, у світовій філософії формується не лише інше ставлення до раціональності, а й зовсім інше її розуміння. На зміну ідеї про можливість побудови соціального порядку на підставі раціональних процедур приходять уявлення про сучасний світ як світ нестабільних, швидкоплинних соціальних зв'язків, світ ризику і непередбачуваних небезпек, про фрагментацію індивідуального життя, про стирання межі між нормою і відхиленням від неї. Неабиякого поширення набула думка

про те, що раціональність (і наука як найбільш концентрований вираз її) втратила сьогодні характер духовної цінності й не може далі слугувати засобом осмислення сучасної людини в усій її тотальності й розмаїтті.

Отже, наприкінці ХХ — на початку ХХІ сторіч відбувається трансформація не тільки новочасової парадигми раціональності, а й самого розуміння «феномена раціональності». Усім цим пояснюється сплеск інтересу до дискусій, пов'язаних з осмисленням парадигмальних зрушень, що відбуваються практично в усіх царинах культури, будучи зумовленими становленням нових вимірів раціональності. Але чи не головна причина нинішньої актуалізації дискурсу раціональності — це різке загострення внутрішніх соціокультурних суперечностей постіндустріальної цивілізації, яка постійно продукує глобальні екзистенційні небезпеки, загрози та ризики.

Такого роду виклики та загрози свідчать про те, що спрощені ідеалізації, за допомоги яких новочасова метафізика створювала парадигму раціональності, а також пов'язана з цією парадигмою система метафізичних координат, у контексті яких цей феномен осмислювався у філософії Нового часу, сьогодні не спрацьовують. Утім, зміна вимірів раціональності означає не нігілістичну відмову від раціональності, а нове, більш гнучке та багатовимірне її розуміння, у підґрунті якого маємо припущення множинності альтернатив і неможливості строгих детерміністичних прогнозів. Тобто перед філософськими науками з новою гостротою постає необхідність вивчення наявних форм і парадигм раціональності.

Отже, в пропонованій читачеві колективній монографії досліджується широкий спектр питань: від сучасних по-

шуків некласичної раціональності як теоретичного конструкту до розмаїття її соціально-філософської тематики. Зокрема, книга цілком логічно відкривається розділом «Неораціоналізм — концептуальна сутність» (В. Пазенок), який спирається на аналіз оригінальних текстів і залучає широке коло дослідницької літератури. Особливо актуальним є матеріал, присвячений з'ясуванню тих особливостей сучасного типу раціоналістської філософії, які свідчать про те, що раціоналізм як стиль мислення, світоглядний принцип, гносеологічний та інтерпретативний метод посідає чільне місце у філософській культурі. Цікавою виглядає теза стосовно феномена неораціоналізму, яку автор доводить, демонструючи власну методологію. Заслугове на увагу думка про те, що інваріантність набуває якісно нових некласичних рис, таких як плюралістична модальність раціоналістичних концепцій (різноманітність типів раціональності), виконання пізнавальних завдань опосередкованими засобами (знаки, символи, прилади тощо), формування якісно нових проблем і пропонування альтернативних розв'язань (радикальне оновлення пізнавальних стратегій).

Насичений цікавими ідеями розгляд концепції раціональності в її сучасному розумінні, що включає в себе не лише тематику «відкритої» та «закритої» раціональностей, а й проблему критеріїв раціонального ставлення до світу, проблему меж і можливостей раціонального підходу. Як зазначає автор, за останні десятиріччя діапазон проблем, пов'язаних з раціональністю, значно розширився. Вона дедалі частіше виходить за межі раціональних, логіко-аналітичних процедур, залучається у межові сфери пізнання, які традиційно

були сферами зовсім інших методів пізнання та інтерпретації.

Вагомим є висновок автора, що наявність «безлічі раціональностей» (В. Вельш), «аспектного характеру дійсності» (Я. Гюбнер), «гнучкої раціональності» (С. Тулмін) не позбавляє раціональність своєї плідної когнітивної та практичної сил. Вона застосовується в усіх сферах людського буття, у тому числі побутового, де відчувається особлива потреба в «практичному розумі». Дослідник наводить висловлювання швейцарського філософа Г. Кюнга про те, що «існує попит на наукові дослідження повсякденного життя».

На особливу увагу заслуговує розділ «Проблема раціональності у постнекласичній перспективі», підготовлений О. Соболю, який присвячений аналізу основних чинників становлення нової парадигми раціональності в сучасному суспільстві ризиків, що глобалізується. Автор розділу переконливо обґрунтовує висновок, згідно з яким центральне місце у постнекласичній дискусії з проблеми раціональності посідає питання: чи має в сучасній культурі домінувати одна-єдина мегапарадигма раціональності або ж ми мусимо змиритися з непереборною плюральністю локальних парадигм? Змістовний аналіз цього питання переконує, що головною причиною нинішньої актуалізації постнекласичного дискурсу про раціональність є різке загострення внутрішніх соціокультурних суперечностей постіндустріальної цивілізації, в якій парадоксальним чином збільшується розрив між її стратегічними цілями й базовими цінностями.

Теоретично виваженим є розділ III (Л. Ситніченко), присвячений дослідженню раціональності в сучасній практичній філософії. Авторка послі-

довно доводить тезу про те, що одним із плідних напрямів філософського дискурсу проблеми раціональності стало витлумачення останньої не лише як здатності до обґрунтування. Адже людина, як наголошується в першому параграфі розділу, може не лише обґрунтовувати, а ще й жити, діяти, досягати своїх цілей та намірів. Проте саме цьому типу раціональності (раціональності як обґрунтуванню через аргументацію) сучасна, переважно німецькомовна, практична філософія приділяє особливу увагу. Майже класичними в цьому сенсі (і безумовно плідними) стали дослідження К.-О. Апеля (особливо його принцип морально-легітимного застосування стратегічної раціональності), а також його учнів та послідовників (Д. Бюлера, Ю. Габермаса, В. Кульмана). Проведений у розділі аналіз їх концепту раціональності (а також звернення до теорії раціональності Дж. Ролза, В. Керстінга, О. Гюфе, Р. Форста та Е. Тугенгата) вперше у вітчизняній літературі дає можливість не лише зрозуміти сутність означеного концепту, а й саме крізь призму послідовного його аналізу додатково оприявнити сутність закидів відвертих його опонентів (З. Баумана, Ж.-Ф. Ліотара, В. Вельша та ін., до аналізу творчості яких звертається у своєму розділі О. Соболю).

Авторка також слушно звертається до осмислення проблеми раціональності (переважно у площині концепту практичної раціональності) в контексті суперечки про можливість раціонального обґрунтування, виправдання універсального сенсу моральних норм та цінностей. Адже саме в цьому контексті найбільше проблематизується сама ідея раціональної відповіді на запитання: чому я мушу діяти так, а не інакше? В розділі переконливо показано, що по-

стійний пошук «раціонального узгодження людського співіснування» часто призводить до того, що й філософія (разом із політиками) починає погорливо вважати, що вільні, а тому потенційно загрозливі дії сучасних індивідів нібито потребують внутрішнього або зовнішнього контролю. До того ж, з'ясовуючи в сучасній типології раціональностей сутність та місце раціональності в аргументації, авторка аналізує процедуру раціонального обґрунтування через мовні контексти. Проте у витлумаченій в означеному руслі теорії раціональності, як справедливо зазначається в розділі, залишається поза увагою та обставина, що аргументації завжди притаманні ціннісна, моральна та життєво-світова складові. І в такий спосіб виникає проблема принципової відкритості дискурсивно-процедурної раціональності обґрунтування. Адже ми самі мусимо вирішувати, як застосовувати визнані нами правила аргументації в тих чи інших випадках, а також відшукувати (за недостатності наявних) нові правила аргументації. Означена відкритість раціональності як обґрунтування є свідченням (крім її неповноти) можливості виходу за її межі, доповнення не лише іншими типами раціональності, а й дослідженням умов можливості людського буття загалом.

У розділі, присвяченому історико-філософському розгляду синергетичної та віртуалістичної моделей постнекласичної раціональності (автор Я. Любимий) показано, що в середині XIX сторіччя сформувався некласичний тип філософії, основним лейтмотивом якого було визнання нездоланності ірраціонального начала в житті людини й суспільства. Якщо некласичне тлумачення раціональності онтологічно поляризувало раціональний та ірраціональний ви-

міри соціокультурного буття, то постнекласичне віднаходить зони взаємодії та точки діалектичного переходу ірраціонального (хаосу) та раціонального (порядок), вбачає їх певну буттєву єдність.

У розділі також показано, що становлення в останній чверті XX століття синергетичного підходу до осмислення дійсності стимулювало усвідомлення зміни некласичної раціональності постнекласичною. Однак тільки після виходу у світ праць І. Пригожина, Г. Гакена та деяких інших дослідників, постнекласична раціональність почала стверджуватися як у природничих, так і в соціальних науках, а також і в суспільній практиці шляхом більш чіткої експлікації власних методологічних засад, зокрема як соціально-практичне застосування ідей самоорганізації універсуму.

Особливий інтерес становить розділ під назвою «Мудрість, розум, автентичне існування» (В. Лях), в якому автор цілком обґрунтовано розводить такі поняття, як «розум» і «мудрість», хоча на буденному рівні вони часто ототожуються. Мудрість тут тлумачиться як «мистецтво жити», а останнє передбачає прагнення людини знайти автентичне існування. Утім, саме з останнім пов'язані певні труднощі. Античні філософи знайшли свою відповідь на це питання: «Живи згідно з розумом та волею богів». Однак на сьогодні така відповідь нас не задовольняє, оскільки розвиток цивілізації тривалий час відбувався шляхом творення нової реальності — сфери дії психосоціокультурних чинників, яка є відхиленням від біопсихоприродної програми розвитку людини. Соціалізація значною мірою деформує інстинктивно-природний габітус людського існування. Здається, що в таких умовах взагалі не може йтися про автентичне існування і про мудрість

як «мистецтво жити». Проте автор вважає, що виклики та загрози, спричинені процесом глобалізації, спонукають людей до пошуку ідентичності, самоідентифікації, а тому в наш час «постає нагальна потреба “зібрання себе”, віднайдення свого власного апріорного Я» (с.427). Тобто, незважаючи на складність зазначеного процесу, існує позитивна тенденція в цьому напрямі.

Очевидною позитивною рисою даної роботи є послідовне опертя на матеріали першоджерел і тлумачення їх, так би мовити, «зсередины», згідно з логікою самих першоджерел, що вможливорює більш глибоке проникнення у зміст оригіналу. З цим пов'язаний також той позитивний момент, що дослідники не зловживають термінологічним апаратом західної філософської традиції, що

допомагає уникнути небажаного ефекту «європоцентризму».

Текст пропонованої праці демонструє широку філософську ерудованість її авторів. Тому слід віддати належне авторському колективу, який вміло розкрив чимало актуальних філософських проблем сьогодення на сторінках монографії, в результаті чого читач має надзвичайно цікаву та пізнавальну книгу. Окреслені вище аспекти дослідження дають підстави зробити висновок, що книга містить вагомий інноваційний результат.

На завершення слід зазначити, що ця книга, виконана на високому науково-теоретичному рівні, може бути використана як науковцями, так і практичними працівниками, аспірантами та студентами.

Любов Дротянко — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного авіаційного університету.

*Олена
Колесник*

III ВСЕУКРАЇНСЬКІ КУЛІШЕВІ ЧИТАННЯ З ФІЛОСОФІЇ ЕТНОКУЛЬТУРИ

29—30 червня 2011 року в Чернігові тривали III Всеукраїнські Кулішеві читання з філософії етнокультури. Цього разу, маючи на меті вшанування пам'яті Сергія Кримського, читання були присвячені темі «Феноменологія софійності в українській культурі. Запити філософських смислів у мові, мистецтві, літературі». Основними організаторами конференції виступили співробітники кафедри філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т.Г. Шевченка на чолі з професором В. Личковахом. Інформаційну підтримку забезпечувала, зокрема, всеукраїнська газета «День» (яка багато років плідно співпрацювала з Сергієм Борисовичем Кримським).

Пленарне засідання конференції мало меморіальний характер: громадські діячі та філософи (гол. ред. газети «День» Л. Івшина, засл. педагог Л. Сарана, канд. філос. наук М. Столяр та ін.) поділилися з аудиторією своїми спогадами про Сергія Кримського як людину і як дослідника. У виступах наголошувалося, що він був одним із тих мислителів, чиї праці допомагають українцям зрозуміти самих себе, усвідомити наскрізні цінності власної культури. Від вшанування пам'яті видатного українського філософа у біографічному модусі доповідачі перейшли до осмислення його теоретичної спадщини. Особливу увагу приділили феноменології софійності — одній із головних тем філософії Кримського, яку він відновив в українській філософії (проф. В. Личковах), а також місцю людського чинника в пізнанні (проф. В. Загороднюк). Далі учасники читань перейшли до визначення закономірностей розвитку етносу, які виявляються через символічне значення культурних ін-

варіантів (проф. Н. Ковальчук, канд. культ. наук Т. Пуларія), а також до застосування деяких концептів філософії Сергія Кримського як методологічних засновків аналізу конкретних творів та образів (канд. філол. наук Ж. Янковська, канд. пед. наук Є. Більченко). Загальноновальними доповідями стосовно проблем сучасної української естетики (зокрема, в етнічному та екологічному вимірах) виступили проф. В. Савельєв та канд. філос. наук О. Пушонкова.

Подальша робота конференції проходила у форматі двох секцій. Перша, «Пантелеймон Куліш і сучасна філософія етнокультури» була присвячена софійним вимірам української мови, мистецтва, літератури, освіти й виховання. Тут виступили як кулішезнавці (канд. філос. наук С. Машенко, канд. філос. наук В. Пуліна), так і дослідники інших знакових постатей української та європейської культури — Антонія Радивіловського, Лесі Українки та М. Грота (асп. М. Захарина, канд. філол. наук О. Кривуляк, канд. філос. наук В. Співак). Були також порушені питання більш загального характеру, дотичні до теми міжкультурного діалогу (канд. філол. наук Л. Зіневич, С. Олеяр (Канада)). Окремий тематичний блок утворили виступи студентів філологічного факультету, присвячені дослідженням художніх текстів VIII—XX сторіч (І. Грецька, М. Нестеренко, Я. Олесенко, Т. Прокопець, Л. Смолій, І. Хоменко).

Друга секція, «Софіологія Сергія Кримського і запити філософських смислів в історії української культури та філософії» продовжила розпочате на пленарному засіданні осмислення філософської спадщини видатного українського мислителя. Ключові теми тут стосувалися принципу єдності раціонального і чуттєвого через софійність (канд. пси-

хол. наук М. Наконечної, асп. М. Загорулько). Безпосередньо ідеям С. Кримського як орієнтирам для подальшого дослідження української культури були присвячені виступи канд. іст. наук І. Скловського, канд. філос. наук Л. Чорної та канд. філос. наук О. Чорного. Осмисленню архетипового значення конкретних феноменів, постатей і творів давньоруської та української культури — від Десятинної церкви до «Слова о полку Ігоревім» у контексті символічної антропології — приділили увагу канд. філос. наук О. Колесник, канд. філол. наук С. Шумило, студ. О. Ільзіт, асп. Д. Гордієнко та асп. О. Холох. Найширший філософський і географічний контекст для дискусії було задано виступами д-ра філол. наук М. Зайцева та канд. філос. наук О. Кожем'якіної, які розглянули українську культурну систему в зіставленні та взаємодії із (західно-)європейською.

Загальним підсумком виступів, що пролунали під час конференції, є визнання внеску С. Кримського як продовжувача закладеної ще Г. Сковородою та П. Кулішем лінії розвитку української філософії як життя в мудрості. Саме мудрість вможливило осмислення власної культурної спадщини, самоусвідомлення українського суспільства та відтворення традиції у майбутньому.

Упродовж другого дня конференція працювала в Музеї сучасного мистецтва «Пласт-Арт». Зокрема, для учасників читань була проведена екскурсія його залами. Докладніший огляд перебігу першого дня конференції був розміщений у газеті «День» від 1 липня 2011 року.

Матеріали конференції будуть надруковані в черговому випуску «Вісника Чернігівського національного педагогічного університету».

Ivan Ivashchenko — graduate student, Taras Shevchenko Kyiv National University.

Singularity and experience. Meditations towards Hegel's theory of subjectivity

When we try to describe self-knowledge through the object-knowledge as the universal model of knowledge, we are immediately entrapped in the paradox that is presented as the reflexive theory of consciousness by Dieter Henrich. The matter is that consciousness is described at the same time as knowledge and the object of knowledge. In order to find the solution of this paradox Hegel's theory of subjectivity was scrutinized.

Keywords: subjectivity, self-knowledge, object-knowledge, self-consciousness.

Vakhtang Kebuladze — candidate of sciences (philosophy), docent, assistant professor of the Department of Philosophy at Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko Kyiv National University. The research interests are: phenomenology, ontology, hermeneutics, the history of contemporary philosophy.

Phenomenology of prepredicative experience

The paper deals with the fundamental epistemological problem of genesis of the predicative judgment from the prepredicative experience. The author describes the place of this conception in the transcendental phenomenology and researches the main aspects and levels of the prepredicative experience.

Keywords: internal and external horizons of experience, prepredicative experience, passive synthesis, predicative judgment.

Anna Laktionova — candidate of sciences (philosophy), assistant professor of the Department of Philosophy at Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko Kyiv National University. The research interests are: practical philosophy, theory of knowledge, analytical philosophy, pragmatism in contemporary philosophy.

Perceptual experience as activity

The author of the article proposes that the perceptual experience should be considered on the background of epistemological and metaphysical elaborations of analytical tradition of contemporary philosophy as the action, which consists in inseparable perception and interpretation of external objects of the world by the actor (the subject of perception).

Due to this, the perceptual experience should be treated as a topic of practical philosophy, the philosophy of action; it can help to prevent from well-known difficulties concerning the perception problem connected with defining the conditions of normal perceptual experience, with a necessity to distinguish between mistaken (illusion) and false (hallucination) ones.

Keywords: perceptual experience, perception, interpretation, objects of perception, illusion, hallucination, senses.

Volodymyr Prykhodko — candidate of sciences (philosophy), docent, assistant professor of the Department of Philosophy at Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko Kyiv National University. The research interests include the philosophy of experience.

Experience as Renewal (Erfahrung als Erneuerung)

The paper deals with return of the important theoretical status to the problems of experience in connection with renewal of its ontological and anthropological basis. Two basic theses of experience comprehension are suggested: hermeneutic, that history is the experience of novelty, and phenomenologic, that experience is the catching of the thing event. Comprehension of the semantic unity of these initial theses leads to the problems of corporeal-linguistic being in the world. This allows understanding the renewal as the experienced existence which produces the corporeal metaphors, the human creature life style being formed owing to it.

Keywords: experience as renewal, obtaining of novelty.

Andrii Bogachov — candidate of sciences (philosophy), docent, assistant professor of the Department of Philosophy at Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko Kyiv National University. The research interests are: hermeneutics, theory of knowledge, practical philosophy.

The philosophical basis of hermeneutics (To the history of definition of the hermeneutic experience)

The author of the paper attempts to reconstruct the philosophical basis of the ancient and medieval hermeneutics. He analyses the views of Plato, Aristotle, Augustine, early Christian and medieval exegetes on hermeneutics. The structural coincidence between “philosophical conversion” in antiquity and Christian conversion is shown in the paper. The author discusses several historical grounds to define hermeneutic experience in terms of “understanding as self-understanding”.

Keywords: philosophy, hermeneutics, hermeneutic experience, truth, sense.

Andrii Dakhnyi — candidate of sciences (philosophy), associate professor of the Department of the History of Philosophy, Ivan Franko Lviv National University. The research interests are: existentialism, hermeneutics, neothomism, contemporary Western philosophy, philosophical anthropology.

The factually-historical dimension of experience in philosophy of early Heidegger

The historical-and-philosophical sources of formation of Heideggerian understanding of experience are discovered and retraced in the article. It is researched what this under-

standing is about and indicated how the perception of experience as the factually-historical reality influences the philosopher's construction of hermeneutic version of phenomenology in contrast to the reflexive one. In this context, the human specifics is defined not with the help of theoretical self-consciousness, but with the ability to interpret one's own life taking into account factuality and historicity of the concrete hermeneutic situation. The material of writings of the early period of M. Heidegger's philosophy is used.

Keywords: experience, Dasein, hermeneutical phenomenology, existentiality, temporality, historicity, factuality, tradition, phronesis, care.

Tetiana Chaika — candidate of sciences (philosophy), research fellow of Hr. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine. The research interests are: the history of Old-Rus philosophic thought, ethics, Judaics.

Interviews with Krymskyi. «Mind drawn on conscience»

This publication continues a series of interviews with professor S. Krymskyi. The scientist tells about his vision of the moral aspects of intellectuality and cognition, discusses the role of ethics in the cultural and scientific life, meditates about epistemological value of principles of ethical force of truth and moral mind.

Keywords: cognition, intellectuality, personality monad, human qualities, ethics, truth, moral mind.

ПРЕМІЇ З ФІЛОСОФІЇ-2011 НЕ ВІДБУЛИСЯ

11 жовтня 2011 року було проведено засідання Комісії з Премій із філософії. Відповідно до Положення про премії, комісія розглянула пропозиції щодо кандидатур, які висувалися впродовж попередніх трьох місяців (до 20 вересня 2011 року) філософською громадськістю України на здобуття Премій. Зважаючи на мінімальну кількість поданих робіт, Комісія ухвалила таке рішення:

1. Визнати конкурс на Премії з філософії 2011 року таким, що не відбувся.
2. Оголосити конкурс на Премії з філософії-2012, визначивши період подання кандидатур на премії до 15 січня 2012 року (повний текст оголошення додається).
3. Взяти до участі у конкурсі-2012 ті роботи, які були представлені на конкурс 2011 року.

ОГОЛОШЕННЯ

Інститут філософії НАН України, Український філософський фонд та Соціологічний центр імені Н.В. Паніної за підтримки фонду «Відродження» оголошують про присудження

ПРЕМІЙ ДЛЯ ПРОФЕСІЙНИХ ФІЛОСОФІВ УКРАЇНИ ЗА 2012 РІК (надалі – Премії) за такими номінаціями:

1. Премія імені Марії Злотіної за кращу філософську монографію останнього десятиріччя (до розгляду приймаються праці, опубліковані у 2002–2011 роках).
2. Премія імені Сергія Кримського за новаторську філософську концепцію (ідею), викладену в наукових публікаціях останніх десяти років (2002–2011).
3. Премія імені Юрія Прилюка за найкращий редакційно-видавничий проект останнього десятиріччя в галузі філософії (2002–2011).
4. Премія імені Віталія Табачковського за кращу друковану роботу молодого дослідника (до 35 років станом на 2011 рік) у галузі філософії.

ПРЕМІЯ ЗА КОЖНОЮ НОМІНАЦІЄЮ СТАНОВИТЬ 2000 грн.

Премії засновані Інститутом філософії НАНУ, Українським філософським фондом і Соціологічним центром ім. Н.В. Паніної за підтримки Фонду «Відродження» з метою активізації наукової та громадської діяльності філософської спільноти України, стимулювання наукової та громадської активності молодих філософів, розвитку видавничої та публіцистичної складових діяльності філософської спільноти України, а також вшанування пам'яті видатних українських філософів, що створювали засади гуманістичного розвитку вітчизняної філософії та своєю діяльністю сприяли демократичним суспільним перетворенням в Україні.

ПОРЯДОК І ТЕРМІНИ ВИЗНАЧЕННЯ ЛАУРЕАТІВ ПРЕМІЙ ЗА 2012 РІК (визначений відповідно до Положення про Премії з філософії)

1. Висування кандидатів на Премії.

1.1. До 15 січня 2012 року фахові організації, колективи чи окремі фахівці мають можливість висунути (рекомендувати) кандидатів на здобуття Премії.

1.2. Право рекомендації має будь-який дипломований фахівець з філософії або спільнота/організація фахівців, включно зі студентськими товариствами.

1.3. У рекомендації мають бути наведені основні дані про кандидата, які характеризують його як науковця, а також зазначені підстави, що роблять саме цю роботу гідною Премії. Рекомендація подається до Комісії в роздрукованій та електронній формах.

1.4. Висунута робота має бути надана Комісії із премій разом з рекомендацією. В разі наявності роботи в розпорядженні Комісії, її надання не потрібне.

2. Визначення номінантів.

2.1. До 15 березня 2012 року Комісія визначає номінантів на здобуття Премії виключно з числа рекомендованих філософською громадськістю кандидатів.

2.2. Список номінантів та відомості про них не пізніше як 15 березня 2012 року будуть опубліковані на сайті philosophy.ua.

3. Громадське обговорення номінантів.

До 1 червня 2012 року триватиме відкритий процес обговорення філософською громадськістю номінантів на Премію, який висвітлюватиметься на сайті philosophy.ua.

4. Визначення лауреатів.

До 15 червня 2012 року, з огляду на підсумки фахового обговорення номінантів, Комісія визначає переможця (лауреата) кожної Премії, після чого буде проведено їх урочисте вручення.

Комісія з премій (М. Попович — голова комісії, С. Пролеев — заступник голови, Н. Вяткіна — відповідальний секретар, О. Білий, А. Єрмоленко, Є. Головаха — члени комісії) закликає філософську спільноту України активно долучитися до справи рекомендації кандидатів і подальшого обговорення номінантів на Премії з філософії.

Просимо надсилати свої рекомендації з відповідною аргументацією за такими адресами:

поштова — 01001 Київ-1 вул. Трьохсвятительська, 4,
Інститут філософії НАН України, к. 319,
ВЯТКІНШИ Наталії Борисівні;

електронна — nviatalia@gmail.com.

Комісія буде вдячна колегам за виявлену ініціативу і уважно розгляне всі пропозиції.