

НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

УКРАЇНСЬКИЙ
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ
ЧАСОПИС

1' 2009

ЗАСНОВАНИЙ
У СІЧНІ 1927 р.

ВИХОДИТЬ
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ

КИЇВ

**Феноменологія
сьогодні**

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Євген БИСТРИЦЬКИЙ
Олег БІЛИЙ
Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Володимир ЖМИР
Вахтанг КЕБУЛАДЗЕ
Микола КИСЕЛЬОВ
Анатолій ЛОЙ
Віталій ЛЯХ
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Марина ТКАЧУК
Олег ХОМА

НАУКОВА РАДА

Володимир АНДРУЩЕНКО
Ігор БИЧКО
Тарас ВОЗНЯК
Ірина ДОБРОПРАВОВА
Анатолій КОЛОДНИЙ
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ
Василь КРЕМІНЬ
Сергій КРИМСЬКИЙ
Марія КУЛТАЄВА
Василь ЛІСОВИЙ
Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ
Віктор МАЛАХОВ
Володимир МЕЛЬНИК
Михайло МІНАКОВ
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Володимир РИЖКО
Тетяна СУХОДУБ
Авенір УЙОМОВ
Анатолій ТОЛСТОУХОВ
Іван ЦЕХМІСТРО
Науковий редактор
тематичного випуску
Вахтанг КЕБУЛАДЗЕ

РЕДАКЦІЯ

Головний редактор
Мирослав ПОПОВИЧ
Перший заступник
головного редактора
Сергій ПРОЛЕЄВ
Заступник головного редактора
Володимир ЖМИР
Відповідальний редактор
Світлана ІВАЩЕНКО
Відповідальний секретар
Алла СТРАТЬЄВА
Редактори
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ
Наталія ВЕЛЬБОВЕЦЬ

Адреса редакції

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
Тел. 278-39-78
E-mail: philth@i.com.ua

Дизайн обкладинки
Е. Льницького
Технічний редактор
Т. Шендерович
Комп'ютерна верстка
Н. Коваленко

Підписано до друку 24.04.2009.
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 12,19. Обл.-вид. арк. 11,77.
Наклад 550 прим. Зам. № 2388

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, 2009
© "Філософська думка", 2009

Зміст

До читачів	4
ФЕНОМЕНОЛОГІЯ СЬОГОДНІ	10 років Українському феноменологічному товариству
	5 <i>Вахтанг Кебуладзе</i> . Історія розвитку феноменологічної філософії в Україні
Феноменологія і культура	13 <i>Бернгард Вальденфельс (Мюнхен / Бохум, Німеччина)</i> . Міркування щодо генеалогії культури (переклад з німецької Вахтанга Кебуладзе)
	27 <i>Нелі Іванова-Георгієвська (Одеса, Україна)</i> . Седиментації смислів у культурі та відповідальність пам'яті
	43 <i>Вікторія Березіна (Київ, Україна)</i> . Переклад — міст між різними мовними світами? (на підґрунті філософської герменевтики Г.Г. Гадамера)
	54 <i>Сергій Григоришин (Київ, Україна)</i> . Мова як феномен культури в контексті розвитку трансцендентальної феноменології
Феноменологія і політика	66 <i>Анджеї Гняздовський (Варшава, Польща)</i> . Феноменологія як трансцендентальна теорія політичного (переклад з німецької Вахтанга Кебуладзе)
	80 <i>Андрій Богачов (Київ, Україна)</i> . Відкритий політичний світ — прихований демократичний етос
	96 <i>Олександр Тимохін (Сімферополь, Україна)</i> . Інтерсуб'єктивний вимір лібералізму: до феноменології братерства
Феноменологія в контексті німецької філософії	109 <i>Андрій Лаврухін (Мінськ, Білорусь / Вільнюс, Литва)</i> . Вплив І. Канта на феноменологію Е. Гусерля (переклад з російської Вячеслава Недашківського)
	125 <i>Сергій Пролєєв (Київ, Україна)</i> . Профетизм модерної німецької філософії: К. Маркс і Е. Гусерль
ПРО КНИГИ	134 <i>Віктор Малахов (Київ, Україна)</i> . Про розум, педагогіку і наші філософські уподобання
НАУКОВЕ ЖИТТЯ	138 <i>Сергій Максимов (Харків, Україна) Дмитро Кобринський (Київ, Україна)</i> . Філософія права у вищій школі: міжнародна співпраця викладачів і науковців
	144 Міжнародна конференція «Філософія у демократичному світі. Актуальні проблеми гуманитарної співпраці»
Abstracts	146
Вимоги до авторів	150

ДО ЧИТАЧІВ

Оновлення "Філософської думки", розпочате минулого, 2008 року, редакція часопису має намір продовжити енергійно та цілеспрямовано.

Важливо, щоб кожен учасник філософської спільноти України відчув: журнал належить усім. Він є простором професійного спілкування, місцем оприявлення результатів досліджень, джерелом інформації про важливі події національного та світового інтелектуального життя. Разом із тим, ми бачимо наше видання не просто органом наявної філософської спільноти. Воно покликане бути дієвим інструментом її самотворення, щоб філософська спільнота та інтелектуальне життя стали тим, чим мають по суті бути.

Редакційна колегія має намір бути уважним та обережним посередником між усіма нами — учасниками філософської думки країни — задля досягнення спільної мети. Це можна було б коротко сформулювати як місію часопису — творення сучасної культури філософського мислення шляхом формування критичної спільноти філософів, а також дослідників та інтелектуалів у різних царинах наукової діяльності, всіх не байдужих до філософії у країні. Ми бачимо у «Філософській думці» публічну думку, публічне застосування філософського розуму, можливе суто на ґрунті відкритості до критики й наукової взаємокритики, коли йдеться про аргументи й контраргументи, які мають бути почуті.

Ми хотіли б запропонувати таке професійне й інтелектуальне єднання як заради справи виживання й розвитку самої філософської професії, філософування й теоретизування, так і для практичного застосування їх у різних вимірах нашого життя *hic et nunc*. Тому йдеться не про відсторонене співіснування матеріалів, нейтрально скупчених у випадковий випуск. Дискусії, полеміки, ґрунтовні відгуки на праці колег, на конференції та інтелектуальні події тощо — все це накопичуватиметься у редакційному портфелі.

Оновлена — критична — публічність часопису вимагатиме й оновленої якості філософського дискурсу учасників спільноти. Філософська думка насамперед передбачає вміння думати кожного разу власним чином і на підвалинах національного культурно-історичного та суспільного досвіду. Втім, напевно чи існує інший спосіб поліпшити якість філософських досліджень і викладання філософії, ніж безпосереднє долучення їх до дисциплінованої традиції кращих європейських, світових філософських напрямів і шкіл. Дисципліна вітчизняної філософської думки, наразі розхитаної негараздами соціальних трансформацій та свавіллям в усіх царинах сьогодишнього суспільного життя, — ось що також має на меті редколегія «Філософської думки». Так само ретельного критичного осмислення, як уважає редколегія, вимагатиме й суспільний ґрунт, світ нашої культури, з якого ця думка проростає, зокрема наше філософське минуле.

Ми приділятимемо максимально можливу увагу завданню вбудови роботи української філософії у традицію світової думки: очікуємо на переклади та критичний аналіз напрацювань світової філософії. Ми готові — й закликаємо усіх зацікавлених колег долучатися до нас — перенести чималий досвід представників редколегії зі співпраці з відомими західними філософами-сучасниками на діяльність нашого часопису: на його сторінках ми очікуємо на конструктивні зустрічі з ними.

Редколегія ще вагається щодо того, якою має бути рубрикація часопису — добре усталеною, частково мінливою чи такою, яку диктуватиме часто-густо випадковий зміст редакційного портфеля. Очевидно одне, що ми маємо починати шлях оновлення часопису з того філософського доробку, який редколегія має на столі на час кожного випуску. На сьогодні часопис запроваджує, як можна побачити з цього числа, тематичні випуски, побудовані переважно довкола певного стрижня тематизації — напряду досліджень, ідей визначного філософа, актуальної проблеми чи події. Втім, в ідеалі, ми налаштовані на відкриту співпрацю з усіма потенційними дописувачами «Філософської думки», коли навіть за тематичного розмаїття матеріалів, які друкуватимуться тут під однією обкладинкою, формуватиметься спільність філософської думки завдяки власній якості та професійному єднанню українських інтелектуалів.

Ми відкриті для пропозицій та ініціатив наших читачів, усіх, кого турбує доля філософії в Україні. Запрошуємо до співпраці.

РЕДКОЛЕГІЯ

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ СЬОГОДНІ

*10 років Українському
феноменологічному товариству*

Вахтанг Кебуладзе

ІСТОРІЯ РОЗВИТКУ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ В УКРАЇНІ

Свій короткий і доволі строкатий огляд розвитку феноменології в Україні я хотів би присвятити спробі відповісти на питання: чому сьогодні в Україні ми взагалі намагаємося практикувати феноменологію і досліджувати її історію? Утім водночас маю зізнатися: я дуже далекий від думки, що питання такого кшталту взагалі може дістати однозначну відповідь. Філософи зазвичай приховують мотиви власного філософування, приховують настільки старанно, що часто-густо ці мотиви зрештою виявляються втаємниченими навіть для них самих. Не кажучи вже про те, що сенс такого питання сам потребує певного прояснення, з якого можна і варто було б розпочати відповідь на нього. По-перше, хто такі «ми», хто сьогодні в Україні займається феноменологією? Чи справді в нашій країні існує певна спільнота науковців, які наважаться проголосити себе феноменологами? Чи настільки нас багато і чи існують між нами настільки сталі інтелектуальні й інституційні зв'язки, щоби можна було говорити про помітну присутність феноменології в українському науковому дискурсі? По-друге, чому я запитую не про українську феноменологію, а про феноменологію в Україні? По-третє, чим відрізняється практикування феноменології від досліджен-

© В. КЕБУЛАДЗЕ, 2009

ня її історії? Це питання можна розкласти на два: (1) чи потрібна феноменологія історія феноменології? і (2) чи має історик феноменології сам бути феноменологом?

У подальшому викладі ці питання постануть не як такі, що очікують на остаточну відповідь, а радше як такі, що окреслюють певний сенсовий простір моїх міркувань із приводу наявності феноменології в українському інтелектуальному просторі.

Почну з останнього питання, що воно, як на мене, має загальніший за два перших методологічний характер і стосується не лише феноменології, а взагалі зв'язків між філософією і історією філософії. Питання про зв'язок історії філософії з філософією є одним із центральних питань самої філософії. Залежність філософії від власної історії дається взнаки й у творах найвідоміших представників філософської думки, й у навчальних програмах філософських факультетів усіх університетів світу. З одного боку, навчитися філософувати можна лише через ознайомлення з історією філософії. З іншого боку, філософувати самостійно, створюючи нові філософські концепції, можна лише звільнившись від тиску вимогливої традиції. Можливі, отже, два радикальні способи бачення зв'язку філософії з її історією. Відповідно до першого, філософія і є історією філософії, поступ у філософії є поняттям доволі умовним. Нашими сучасниками у філософському дискурсі є не тільки мислителі сьогодення, а також Платон і Аристотель, Тома й Ансельм, Декарт і Лок, Кант і Гегель, Гусерль і Гайдегер. Вивчати їхні твори й означає займатися філософією, яка розчиняється у власній історії. На підставі такого способу БАЧЕННЯ МОЖНА дійти висновку щодо неможливості не лише поступу філософських досліджень, а взагалі появи самостійних філософських концепцій. Утім сама історія філософії, що рясніє оригінальними вченнями, красномовно свідчить проти такого висновку. З цього наче випливає необхідність протилежної позиції, згідно з якою історія філософії має стосовно філософії зовнішній характер і належить до сфери іншої, хоча й спорідненої з філософією, науки, а саме історії. Ми можемо вивчати історію філософії так само, як ми вивчаємо історію культури, соціальних і політичних устроїв, мистецтва тощо. При цьому ми маємо застосовувати в наших дослідженнях історії філософії не філософські, а історичні методи, адже дивним було би вимагати від історика, скажімо, кулінарії, дотримуватися у своїх історичних розвідках кулінарних рецептів. Ба більше, використання в історичному дослідженні філософських методів призводить до перекручення предмета дослідження, оскільки такий філософський історик філософії не може ставитися до змісту своїх розвідок неупереджено й завжди викривлятиме історичний процес заради його відповідності тій інтелектуальній перспективі, що її конституює його власна філософська позиція. Себто виявляється, що історію філософії взагалі не може писати

філософ, адже він завжди писатиме її на підставі власних ідей, які заважатимуть йому як його упередження. Навіть якщо історію філософії намагається писати філософ, то має він писати її не як заангажований учасник філософського дискурсу, а як неупереджений і, скористаємося виразом Гусерля, «незацікавлений спостерігач», тобто історик. Єдиним засобом лікування філософа від надмірної філософічності в написанні історії філософії, а отже, умовою перетворення його на професійного історика філософії може бути темпоральна дистанція. Історико-філософська реконструкція далекого минулого філософії все ж таки може бути значною мірою очищена від заангажованості й упередженості автора, через те, що інтелектуальні події, що він їх описує, у такому разі не викликать бурхливої реакції сучасника¹.

Як на мене, обидва щойно описані методологічні екстремуми хибують на неадекватність розуміння історії філософії, яку завжди пишуть все ж таки філософи, не перетворюючись при цьому остаточно на істориків, але й не перетворюючи історію філософії на власну філософію. Утім, безперечно, певна дистанція (насамперед, але не лише темпоральна) необхідна для написання будь-якої історії, зокрема історії філософії.

Що це має означати для спроби написання короткого огляду розвитку феноменологічної філософії в Україні? Чи можна взагалі говорити про історію української феноменології або феноменології в Україні? Чи маємо для цього достатні підстави? Сама феноменологічна філософія виникла лише на початку ХХ сторіччя², а тому є доволі молодим інтелектуальним утворенням. Щодо наявності феноменології в Україні взагалі виникає багато питань. Адже тривалий час українська філософія становила частину філософії совєтської³, в якій рецепція будь-яких інших філософських концепцій була можлива лише у вигляді марксистської критики. Утім саме ця

¹ Я маю зізнатися, що говорячи про необхідність відокремлення історії філософії від самої філософії я послуговуюся думкою свого друга й колеги Вадима Менжуліна, з якою я почасти згодний, а почасти — ні, а отже, через цю часткову незгоду, може, й дещо перекручую її. Адже, як на мене, ця методологічна вимога до історика філософії бути насамперед неупередженим істориком, а не заангажованим філософом, у кожному разі сама приховує своє ідеологічне підґрунтя, а саме історичний позитивізм, який розглядає історію як послідовність фактів, що їх можна об'єктивно переказувати в нескінченних історичних хроніках. На мій погляд, історія натомість завжди постає перед нами як удавана єдність розмаїття паралельних наративів, що їх конституують представники різних інтелектуальних позицій, які змагаються одна з одною за ексклюзивне володіння начебто спільним минулим заради власного майбуття, тобто виживання.

² З певними застереженнями народження феноменології можна вважати вихід друком І-го тому твору Едмунда Гусерля «Логічні дослідження».

³ Уживаю цю штучну кальку з російської, аби позначити той збочений, квазі-інтелектуальний і псевдо-науковий тип марксизму, що панував на теринах Совєтського Союзу.

викривлена обскурантистським комуністичним істеблішментом перспектива зумовлювала певну дистанцію до будь-якої філософії взагалі, до феноменології зокрема, а отже, створювала умови можливості написання історії феноменології не з феноменологічних позицій. Тобто тут дистанція була зумовлена не часом, а державною цензурою. Перед справжніми науковцями поставало доволі складне завдання — сказати щось адекватне про щось заборонене мовою тих, хто це забороняв, так, щоби не бути забороненим. Отже, якщо повернутися до останнього з порушених питань, то можна сказати, що советський феноменолог мав удавати марксистського історика феноменології, якому сама феноменологія аж ніяк не потрібна. Це подвійне викривлення перспективи інтерпретації на диво інколи й уможливило ту необхідну незацікавленість спостерігача, що є умовою справжнього наукового історико-філософського дослідження. Як на мене, саме так і було написано перше українське дисертаційне дослідження, присвячене феноменології [Причепій, 1971]. Адже якщо відкинути обов'язкову за тих часів офіційну квазімарксистську риторичку, маємо в цьому разі перше серйозне українське (тобто написане в Україні українською мовою) історико-філософське дослідження феноменології із залученням майже всіх доступних на той час і в тих обставинах найважливіших першоджерел.

І тут я вже майже непомітно перейшов до спроби відповісти на друге питання, що я його порушив на початку своєї короткої розвідки. Насправді, чому мені йдеться не про українську феноменологію, а про феноменологію в Україні. Попередній виклад почасти вже дав відповідь на це питання. Адже український погляд на феноменологію крізь окуляри советського марксизму навряд чи можна назвати українською феноменологією. Причому ця інтелектуальна оптика має свою невеличку, але цікаву й украй повчальну історію. Я маю на увазі дві публікації академіка Володимира Юринця, в журналі «Под знаменем марксизма», присвячені Едмунду Гусерлеві, що вийшли друком наприкінці 1922 і на початку 1923 року. Дуже показовою є характеристика, що її дає Юринцеві Причепій: «В. Юринець не був феноменологом, більше того, він був критиком феноменології, але його філософська ерудиція та “інтелігентна”, як на ті часи, критика зробили його працю фактично єдиним джерелом феноменологічних ідей на довгі роки»⁴. Академіка Юринця стратив СОВЕТСЬКО-комуністичний режим, традицію рецепції феноменології в Україні було перервано. Зверну вашу увагу на те, що Юринець “не був феноменологом” і писав про феноменологію російською мовою. Отже, тут навряд чи може йтися про українську феноменологію.

⁴ Див. доповідь Євгена Причепій «Розвиток феноменологічних ідей в Україні (вступне слово на конференції)» [Феноменологія: рецепція у Східній Європі, 2001: с. 3].

Якщо вже говорити про російськомовну рецепцію феноменології, що почасти має українське коріння, то, безперечно, варто згадати видатного російського феноменолога Густава Шпета, який народився в Києві й закінчив Київський університет ім. Святого Володимира (зараз Київський національний університет ім. Тараса Шевченка). У 1912—1913 роках він стажувався в Гетингені в Гусерля, а після повернення до Москви написав і видав друком перше оригінальне російськомовне феноменологічне дослідження «Явище і сенс. Феноменологія як основна наука та її проблеми» [Шпет, 1914]. Він дуже потужно працював у Москві у 20-ті роки минулого сторіччя, написав низку фундаментальних досліджень, які, безперечно, посіли гідне місце у розвитку феноменологічної та герменевтичної філософії, багато перекладав⁵. Значення творчості Шпета дістало визнання в усьому світі й зокрема в Німеччині, де народилася феноменологія. Про це свідчить хоча би фундаментальне дослідження сучасного німецького історика феноменології Александра Гаардта «Гусерль у Росії. Феноменологія мови і мистецтва Густава Шпета і Олексія Лосева» [Haardt, 1992]. Доля Шпета також склалася трагічно, тоталітарна більшовицька влада спочатку вислала його до Томська, потому знищила. Отже, доводиться стверджувати, що ми, на жаль, не спостерігаємо тягlosti феноменологічної традиції від Шпета аж до сьогодення ані в Україні, ані в Росії.

Феноменологія знову стає предметом уваги у советській філософії лише в 1960—1970-ті роки внаслідок часткової демократизації суспільного життя й наукового дискурсу. Саме в цей час виходить друком уже згадувана книжка Причепія. Потому знову залягає довготривала пауза в україномовних дослідженнях феноменології аж до виходу друком розвідки Степана Кошарного щодо впливу феноменології Гусерля на герменевтику Дильтея [Кошарний, 1992].

Наступний крок у розвитку феноменології в Україні має вже інституційний характер. У 1998 році в Києві було створено Українське феноменологічне товариство при Українському філософському фонді, який об'єднує цілий шерег філософських організацій в Україні⁶. Головою товариства було обрано Євгена Причепія, заступником голови — Андрія Богачова, науковим секретарем товариства — Вахтанга Кебуладзе. У створенні товариства також брали активну участь Анатолій Єрмоленко, Анатолій Ішмуратов, Степан Кошарний, Анатолій Лой, Сергій Пролеєв. Відтоді товариство провело багато міжнародних феноменологічних конференцій, на підставі яких

⁵ Одним із важливіших його перекладів, як відомо, є «Феноменологія духу» Гегеля.

⁶ Про українські філософські товариства докладніше див. у статті Михайла Мінакова «Відповідальність за відкритість: місія Кантівського товариства в Україні», що надрукована в 6-ому числі «Філософської думки» за 2008 рік.

було видано низку збірок наукових праць⁷. Отже, саме від цього часу українські феноменологи дістали інституційні підстави розглядати себе як певну наукову спільноту. На щорічних конференціях, що їх проводить Українське феноменологічне товариство, зустрічаються феноменологи й дослідники феноменологічної філософії з Києва, Львова, Харкова, Полтави, Дніпропетровська. Окрім того в цих заходах беруть участь науковці з Білорусі, Італії, Німеччини, Польщі та Росії. Так, на конференції «Феноменологія: рецепція у Східній Європі» з доповіддю про Бахтіна виступив Александр Гаардт⁸, на конференції «Феноменологія і політика» про феноменологію як про трансцендентальну теорію політичного говорив Анжей Гняздовський⁹ із Варшавського інституту філософії, а конференцію «Феноменологія і культура» відкривав відомий німецький феноменолог Бернгард Вальденфельс із доповіддю «Міркування щодо генеалогії культури», переклад якої українською надрукований у цьому числі часопису «Філософська думка». На цій конференції також відбулася презентація українського перекладу книжки Вальденфельса «Топографія Чужого» [Вальденфельс, 2004].

Переклад творів представників феноменологічної філософії взагалі стає дуже важливою складовою рецепції феноменології в Україні. З'являються як переклади засадничих творів Едмунда Гусерля [Гусерль, 2009], Мартина Гайдегера [Гайдеггер, 2007], Ганса-Георга Гадамера [Гадамер, 2000], Мориса Мерло-Понті [Мерло-Понті, 2001] і Жана-Поля Сартра [Сартр, 2001], так і переклади творів, що в них феноменологія постає як методологія дослідження гуманітарних наук, зокрема, творів засновників феноменологічної соціології Альфреда Шюца і Томаса Лукмана [Шюц, Лукман, 2004] і творця етнометодології Гаролда Гарфінкела [Гарфінкел, 2005]. Окрім того виходить друком переклад історії феноменології Бернгарда Вальденфельса [Вальденфельс, 2002].

Останніми роками також з'являється низка праць вітчизняних феноменологів. Уже після смерті автора опубліковано дослідження Степана Кошарного «Феноменологічна концепція філософії Е. Гусерля: критичний аналіз» [Кошарний, 2005], у якому український науковець із феноменологічних позицій розглядає проблеми співвідношення філософії і культури, наукового розуму і телеології європейської історії, аналізує феноменологіч-

⁷ Див. Феноменологія і гуманітарні науки, 1999, Феноменологія і мистецтво, 2005, Феноменологія і практична філософія, 2003, Феноменологія і філософський метод, 2000. Феноменологія: рецепція у Східній Європі, 2001.

⁸ Див.: Александр Хаардт Михаил Бахтин — феноменолог интерсубъективности [Феноменологія: рецепція у Східній Європі, 2001: с. 51—59.]

⁹ Переклад його дослідження з цієї тематики представлено в цьому числі «Філософської думки».

ну онтологію та вчення про життєсвіт, намагається подолати соліпсизм у феноменології. Андрій Богачов видає курс своїх лекцій із філософської герменевтики [Богачов, 2006]. У них автор стисло, але дуже змістовно викладає історію розвитку герменевтики, а потому презентує власне бачення герменевтики історії, мистецтва та мови. Я публікую посібник із феноменології [Кебуладзе, 2005], в якому даю короткий огляд розвитку феноменологічної філософії та описую засади трансцендентальної феноменології.

Члени Українського феноменологічного товариства також беруть участь у міжнародних феноменологічних конференціях і семінарах, що проходять у Варшаві, Відні, Дрездені, Любляні, Мінську, Празі, Санкт-Петербурзі, та публікують свої тексти в наукових збірках, що виходять друком в Австрії [Кебуладзе, 2006], Німеччині [Кебуладзе, 2008], Словенії [Кебуладзе, 2007] і Румунії [Bogachov, 2003, Kebuladze, 2003].

У 2008 році Українське феноменологічне товариство святкувало свій 10-річний ювілей. Із його нагоди було проведено міжнародну наукову конференцію «Феноменологія і релігія», матеріали якої готуються до друку.

Отож, у нас є серйозні підстави говорити про те, що історія рецепції феноменологічної філософії в Україні нарешті поступово перетворюється на історію виникнення української феноменології.

ЛІТЕРАТУРА

- Богачов А.* Філософська герменевтика. — К.: Курс, 2006.
- Вальденфельс Б.* Вступ до феноменології. — К.: Альтерпрес, 2002.
- Вальденфельс Б.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. — К.: ППС-2002, 2004.
- Гадамер Г.-Г.* Істина і метод. Основи філософської герменевтики : У 2-х т. — К.: Юніверс, 2000.
- Гайдеггер¹⁰ М.* Дорогою до мови. — Львів.: Літопис, 2007.
- Гусерль Е.* Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки — К.: ППС-2002, 2009.
- Гарфінкел Г.* Дослідження з етнометодології. — К.: Курс, 2005.
- Кебуладзе В.* Феноменологія. — К.: ППС-2002, 2005.
- Кошарний С.* Біля джерел філософської герменевтики. — К.: Наукова думка, 1992.
- Кошарний С.* Феноменологічна концепція філософії Е. Гусерля: критичний аналіз. — К.: Український центр духовної культури, 2005.

¹⁰ У бібліографічному описі цієї книжки в написанні прізвища німецького філософа збережена запропонована перекладачем транслітерація, хоча редколегія часопису «Філософська думка» дотримується фонетичного принципу в українському написанні імен, що походять з романо-германських мов. Відповідно до цього принципу варто знімати подвоєння приголосних, які не звучать, а перетворюють попередній склад на закритий, що зумовлює скорочення звучання голосного з цього складу. Це не стосується лише італійською мови, в якій подвоєнні приголосні звучать.

- Мерло-Понті М.* Феноменологія сприйняття. — К.: Український Центр духовної культури, 2001.
- Причетій Є.* Феноменологічна концепція свідомості Е. Гуссерля. — К.: Наукова думка, 1971.
- Роженко М.* Трагедія академіка Юринця. — К., 1996.
- Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології. — К.: Основи, 2001.
- Феноменологія і гуманітарні науки.* — К.: Тандем, 1999.
- Феноменологія і мистецтво.* — К.: ППС-2002, 2005.
- Феноменологія і практична філософія.* — К.: Курс, 2003.
- Феноменологія і філософський метод.* — К.: Тандем, 2000.
- Феноменологія: рецепція у Східній Європі.* — К.: Тандем, 2001.
- Шпет Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. — М., 1914.
- Шюц А., Лукман Т.* Структури життєсвіту. — К.: Український Центр духовної культури, 2004.
- Юринец В.* Эдмунд Гуссерль // Под знаменем марксизма. — 1922. — № 11—12.
- Юринец В.* Эдмунд Гуссерль // Под знаменем марксизма. — 1923. — № 3—4.
- Bogachov A.* Die Technik und die zivilisatorische Identität // Person, Community and Identity. — Cluj-Napoca, 2003.
- Haardt A.* Husserl in Rußland: Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Spet und Aleksej Losev. — München: Fink, 1992.
- Kebuladze V.* Das phänomenologische Bild des Menschen. Das Bild des phänomenologisierenden Menschen // Person, Community and Identity. — Cluj-Napoca, 2003.
- Kebuladze V.* Europa als Ziel oder Europa als Antwort? Eine phänomenologische Analyse des Europabegriffs // Über Zivilisation und Differenz. Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas. — Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.
- Kebuladze V.* Latente Sinnstrukturen in der russischen Geschichte, Philosophie und Literatur // Mesotes. Jahrbuch für philosophischen Ost-West-Dialog: Ereignis und Affektivität. Zur Phänomenologie sich bildenden Sinnes. — Wien, 2006.
- Kebuladze V.* Phänomenologie der Öffentlichkeit. Politische Anthropologie der Öffentlichkeit von Hannah Arendt in den Strukturen der alltäglichen Erfahrung von Alfred Schütz und Thomas Luckmann // Phainomena. Europe, World and Humanity in the 21st Century: Phenomenological Perspectives. — Ljubljana, 2007.

Вахтанг Кебуладзе — докторант філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, науковий секретар Українського феноменологічного товариства. Коло наукових інтересів — феноменологія, онтологія, епістемологія, соціальна філософія

Феноменологія і культура

*Бернгард
Вальденфельс*

МІРКУВАННЯ ЩОДО ГЕНЕАЛОГІЇ КУЛЬТУРИ¹

Останніми десятиріччями ми пережили цілу низку «поворотів», або turns. Отже, тепер новий «культуралістичний поворот»? Хоч би як оцінювали ці повороти, вони є достатнім приводом знову порушити питання про культуру після того, як вщухли хвилі вагань критики культури між модернізмом і антимодернізмом. Позиція генеалогії культури, або, точніше, генеалогії культур, здається, дає змогу вливати краплі чужості у вино безтурботно поширюваної культурної ейфорії. Феноменологія, яка відмовляється шукати самі речі в готовому світі, також не задовольняється наперед даним світом культури.

Сенсові у *statu nascendi* відповідає культура у *statu nascendi*. Через руйнацію природно-культурної настанови культура втрачає самозрозумілість. Це питання не лише герменевтики культури, а й культурної політики. Утім, перш ніж ми розглянемо перспективи феноменологічно інспірованої генеалогії культури, слід було б упіймати на слові філософію культури. Дилема, прихована за дома-

© Б. ВАЛЬДЕНФЕЛЬС,
2009
© Переклад з німецької
В. Кебуладзе, 2009

¹ Редколегія пропонує нашим читачам переклад доповіді Б. Вальденфельса на пленарному засіданні Міжнародної конференції Українського феноменологічного товариства «Феноменологія і культура» (Київ, 2004).

ганнями цілісної філософії культури, не є смертельно небезпечною, але може стати для нас пересторогою. Вона сприяє відчуженню модерну, яке виявляє його безодні та походження².

Дилема філософії культури

Той факт, що традиційні гуманітарні та соціальні науки по-новому осмислюють себе як науки про культуру і що така дисципліна, як філософія культури, що виникла наприкінці ХІХ сторіччя, повертається до нас наприкінці ХХ сторіччя, стає підставою для деяких міркувань і припущень³. Якщо попередній «культурний поворот» визначався передусім історизацією і соціалізацією духу, то сьогодні до цього додається глобалізація, яка спрямовує погляд на просторово-географічне розмаїття культур і на можливу світову культуру. Англосаксонський вплив сприяє тому, що поняття культури, яке в Німеччині постійно контрастувало з поняттям цивілізації, знов повертається до свого витоку. Як відомо, ключове слово походить від культивування ріллі (*cultura agri*) та культивування душі (*cultura animi*). Переваги цієї нової орієнтації — як на долоні. Окрім того, що поняття «культура» легше, ніж поняття «духу» або «розуму», можна застосовувати у множині, це ключове поняття вивільняє велику інтеграційну силу. Під культурою можна розуміти все, що люди роблять із себе та із речей, і те, що їм при цьому протистоїть; до цього належать символічні тлумачення, колективні ритуали, стилі мистецтва та соціальні встановлення, а також тут посідає своє місце стало збільшуваний проміжний світ техніки та засобів масової інформації. Мистецтво — як душа в Аристотеля — є «певним чином усім».

Утім, щойно збуджуються очікування загальності, починаються проблеми. Мовно дилема дістає витлумачення у складних поняттях «науки про культуру» та «філософія культури». В обох випадках не лише виникає подвійний смисл, ми радше маємо справу із внутрішнім подвоєнням. Я обмежуюся тут первісним становищем філософії культури⁴. Як і в разі філо-

² Подальший текст є трохи зміненим і розгорнутим викладом 4-го розділу моєї книжки «Відчуження Модерну» (2001), в якій діагностичне тло цієї проблематики постає чіткіше.

³ Щодо цього заслуговує на увагу видана Ральфом Конерсманом збірка «Kulturphilosophie» (1996), яка починається інструктивним вступним розділом, а також програмно замислена збірка статей «Die kulturalistische Wende» (1998), яку видали Дирк Гартман і Петер Яніх. Що стосується історичного тла нового спалаху цих дебатів, то я вказав би на статтю «Kultur, Kulturphilosophie» у 4-му томі «Historisches Wörterbuch der Philosophie».

⁴ Щодо статусу гуманітарних і соціальних наук, який відзначає своєрідне самоподвоєння, зазначу міркування у «Grenzen der Normalisierung» (1998). Те саме стосується загальної рубрики наук про культуру. До речі, слід зазначити, що в цій рубриці, як і в колишніх науках про дух, у гуманітарних і соціальних науках ідеться не про розмежу-

софії мови, у якій разом із Серлем можна розрізнити *linguistic philosophy* і *philosophy of language*⁵, у разі філософії культури можна розрізнити орієнтовану на культуру, або вкорінену в культурі, філософію і філософію культури. У першому випадку культура означає *універсальний медіум*, в якому розгортається філософське дослідження, в другому — вона означає часткову предметну царину, яку відкриває філософське запитання. Якби філософія культури не була нічим, окрім *культурної філософії*, то її можна було б звести до простого вираження вже наявної культури. Оскільки кожна культура виникає з певного процесу нормалізації, філософія не була б нічим іншим, ніж показником нормалізації, і в цьому сенсі вона діяла б як культурний засіб посилення. Вона була б афірмативною в тому проблематичному сенсі, який цьому слову надає Адорно. Старий історизм повернувся би в костюмі культуралістично покрової філософії. Якби філософія натомість не була нічим іншим, ніж філософією культури, то вона набувала би своїх масштабів із засадничої царини, яка передує всьому культурному розмаїттю. Філософія культури й надалі перебувала б під опікуванням загальної філософії розуму, яка плекає раціонально-фундаменталістські амбіції. Таким чином, ми стоїмо перед альтернативою філософії, яка була б іманентною або трансцендентною щодо культури, яку ми маємо досліджувати; філософія культури або завдячувала б культурі усім суттєвим, або нічим би суттєвим їй не завдячувала.

Вихід із цієї дилеми міг би відкритися, якби відповідна культура сама була чимось іншим і більшим за себе саму, так щоби виникнення культурного порядку не зупинялося на жодному з наявних порядків. Просте речення «Існує порядок», яке ми з відповідними варіаціями подибуємо у Гайдегера, Мерло-Понті та Фуко, можна переформулювати в речення: «Існує культура». Контингентність чистого «існує» вказує на утворення культури цілком у тому сенсі, в якому Гусерль у «Кризі» та Гайдегер у статті про витвір мистецтва говорять про утворення, а Мерло-Понті, приєднуючися до них, говорить про *institution*⁶. Це вимагає генеалогії, яка запитує про походження культурного порядку без поспішного редукування до чогось іншого. Генеалогія культури схожа в цьому на «Генеалогію логіки»⁷ Гусерля

вання дисциплін, що виникають, а про перегрупування наявних дисциплін; при цьому постають питання, які посідають місце у проміжному полі між філософією науки, політикою науки і організацією науки.

⁵ Зокрема, у вступних пасажах до «Speech Acts» (1969); у Серля протилежність обмежуються, звісно, лише протилежністю мови як методу і мови як предметної царини.

⁶ Див.: «Résumés de cours» (1968) Мерло-Понті.

⁷ Підзаголовок виданої Людвігом Ландгребе книжки «Erfahrung und Urteil» (український переклад: [Гусерль, 2009]. — В.К.).

або «Генеалогію моралі» Ніцше. У Ніцше читаємо: «Те, що філософи називали “обґрунтуванням моралі” і чого вимагали від себе, насправді було лише вченою формою доброї віри в панівну мораль, новим засобом її вираження, а отже, просто станом речей всередині певної моральності, а зрештою, навіть різновидом заперечення того, що цю мораль можна розглядати як проблему...» [KSA, 5, 106].

Ця оцінка стосується також філософії культури, яка заперечує своє контингентне походження. У цьому сенсі я погоджуюся з Гербертом Шнедельбахом, коли він наполягає на тому, що поняття культури «вже не може бути основним філософським поняттям»⁸. Звісно, мені здається проблематичним, чи можна одним нападом обернути спрямованість від розуму до критики культури, як це пропонує автор, щоб врятувати виправдані претензії філософії культури у вигляді науково тверезої філософії культури.

У подальшому викладі слід висвітлити три проблемні поля, в яких культура в різні способи виходить за свої межі у формі *відмінностей*, які не можна скасувати, й у формі чужостей, які стало чинять спротив освоєнню. При цьому ми спираємося на низку таких мотивів, як тілесність, чужість, нормальність і часові межі, що відіграють центральні ролі у феноменології в сучасному розумінні. Наші міркування можна віднести до генетичної феноменології в сенсі Гусерля, але лише якщо генеза не обмежується сталою генезою смислу, а включає генезу порядків⁹. Таку генезу значно більшою мірою, ніж це уявляв Гусерль, позначають контингентність, розриви та чужості. Якщо феноменологія серйозно ставиться до генеалогії культур, вона набуває рис ксенології.

На порозі природи та культури

Якщо культуру визначають як сукупність того, що люди продукують разом, то її протиставляють природі як сукупності того, що не можна звести до витвору людських рук і людського духу. Якщо форми, що їх люди надають своєму життю та своєму світові, не наявні у готовому вигляді, а мають бути винайдені, їм притаманне щось штучне на противагу природним процесам. Протилежність культури і природи пом'якшується, оскільки людські вчинки можуть бути природними, але не бути при цьому зумовленими природою. Розмова про культуру як другу природу пов'язана з тією модальною відмінністю між природністю і штучністю, яку не слід плутати із субстанційним розрізненням природи і культури. Орієнтація на

⁸ Йдеться про статтю Герберта Шнедельбаха «Plädoyer für eine kritische Kulturphilosophie» (1996).

⁹ Щодо концепції порядку, яка лежить в основі моїх міркувань, докладніше йдеться в «Ordnung im Zwielicht» (1987).

людські вчинки також не виключає страждання, зумовленого спротивом речей та конфліктами між людьми. Так, уже Якоб Буркгард у своїх «Спогляданнях світової історії» говорить про «патологічне споглядання», в якому не лише люди прагнення та дії, а й люди «терпіння» посідають своє місце. До культури належить не лише Цезар, але і Йов, не лише героїчний Ахіл, але і страждалець Одисей.

Розрізнення природи й культури виглядає більш самозрозумілим, ніж воно є насправді. У самій культурі закладено те, що протилежна їй інстанція природи підлягає трансформації. У нашому культурному осередку ми можемо розрізнити ідеальні типи різних настанов щодо природи. Можна говорити про міфічне розчинення у природі, залучення до космічного порядку природи та новочасне опанування природи. *Панівну силу* природи в міфічному ставленні до світу в класичному грецькому мисленні замінює *власна сила* Physis, а коли вона не підкоряється людині, вона стає *протидійною силою*. Втім, вирішальний перехід від класичної космології до розуміння природи у Новий час має особливе значення. Для Платона та Аристотеля до Physis належить все, що саме може рухатися, що росте, розвивається й посідає своє місце без участі людини і при цьому відповідає внутрішнім сутнісним законам. *Все є тим, задля чого все є*. За новочасним диктатом опанування природи вона редукується до того, що не, або, точніше, ще не перебуває у нашому розпорядженні. *Все є тим, що з нього роблять*. Матір-природа перетворюється на сиру матерію, яка чекає на опрацювання, як у Джона Лока [Lock, s.a.: V, 43]. Перехід від матері до матерії продовжується у порожній формі матриці, яка в карбуванні дістає свою протилежність у патриці. Метафізика статі не зупиняється навіть перед технологією. Разом із тим, у жодному разі не можна стверджувати, що західна культура Нового часу вільна від дисонансів. Часто-густо мистецтва мають виправляти те, що зроблено корисними технологіями¹⁰. Люфт, який тут відкривається, існує й сьогодні. Він виражається, з одного боку, в *конструктивістському* стилі мислення, який все переддане редукує до чогось, *із чого* виростають певні конструкти та штучні побудови, з іншого боку — у знов посталому природно-фундаменталістському стилі мислення, який орієнтується на наперед даний порядок природи, буцімто культура сама є частиною або епіфеноменом природної події. Натуральне і штучне годування, природне і штучне освітлення, природні і штучні матеріали протиставляють одне одному, ніби природність і штучність можна чітко розрізнити. У зіставленні конструктора Лего та дерев'яних кубиків це протиставлення проникає до царини дитячих ігор.

¹⁰ Див. «Sinnesschwellen» (1999) (розд. 4 «Spielräume von Kunst und Technik»).

Проте суперечка між натуралістами, що занадто довіряють природі, й антинатуралістами, що замало їй довіряють, не може приховати того, що сперечання точиться всередині культури, а не між культурою і природою. Посилання на природу настільки ж мало є природним, як і відвернення від неї. Наприклад, Клод Леві-Строс у вступі до свого великого дослідження «Елементарні структури спорідненості» зазначає, що протилежність культури і природи не є ані первинною даністю, ані об'єктивним аспектом світового порядку, а є «штучним утворенням культури».

Проте це твердження розуміють неправильно, коли припускають, що культуру і природу розділяють *чіткі й однозначні межі* і що ці межі є суто культурними внутрішніми межами, всередині яких природа постає лише як сирий будматеріал. Леві-Строс радше вказує на те, що існує «зачеплення» культури і природи, яке постійно приводить до нових форм «репризи», відновлення різних природних механізмів чи до нової вистави природи; це стосується також так званих природних народів, яких хибно підпорядковують природі, оскільки вони самі не відкинули природу. Культурна антропологія цілком допускає, що природа також має вплив, який виходить за межі статусу природного *sine qua non*. Природа, про яку тут ідеться, не передує культурі, вона діє у нашій культурі [Нua I, 162]¹¹. Строго кажучи, культура сама входить до природи. Кожне народження свідчить про цей передпочаток, який не можна касувати у самопочатку, оскільки всі спроби присвоєння запізнюються. Якщо я говорю про поріг між природою і культурою, то не лише в тому сенсі, що тут не просто проведено межову лінію, а й у тому, що ми живемо в межовій зоні, яка вможливорює різноманітні перетини меж, але сама ніколи не стає цілісною. Гра між сирим і готовим, якій Леві-Строс присвятив великий розділ, відбувається між природою і культурою, але так, що рівень і спосіб штучних втручань варіюють. Садівництва стосується те саме, що й кулінарії, англійський ландшафтний парк залишає природі більше простору, ніж французький із клумбами, японський ландшафтний парк дозволяє співдіяти природі більшою мірою, ніж європейський, але з погляду культури одна форма парку є такою ж гарною, як інша.

Природа — це не інтеркультурна провінція, але так само вона не є позакультурною резервацією. Природа ухиляється від прямого схоплення; якщо ми намагаємося схопити її прямо, вона перетворюється на культурний суругат, наче є лише тим, чого нам бракує.

¹¹ У Гусерля ми подибуємо три концепти культури. Від природи, яка діє в культурі, а також як «моя природа» [Нua IV, 208] у власному житті, відрізняються природа як культурна побудова і природа як природничо-науковий і технічний конструкт, які самі знов-таки залежать від культурних умов.

Вирішальним мостом, що поєднує природу і культуру, є *людське тіло*, яке не можна однозначно підпорядкувати ані природі, ані культурі¹². Гусерль позначає тіло як «перехідне місце» між природою і духом [Hua IV, 286]; це водночас означає, що воно функціює як перехідне *місце між природою і культурою*. Міркування Мерло-Понті розгортаються у схожому напрямі, коли у «Феноменології сприйняття» він пише: «В людині все є і штучним, і природним у тому сенсі, що немає такого слова або такої поведінки, які б чимось не завдячували простому біологічному існуванню та водночас не звільнялися б від його сенсу в якомусь різновиді втечі та здатності до двозначності, які могли б слугувати визначеннями людини» [Мерло-Понті, 2001: с. 223].

Можна було б продивитися всі моменти людського досвіду, щоб показати взаємне проникнення культури і природи; проте достатньо буде схопити деякі з цих моментів. Прокидання та засинання можна викликати штучно. Ми можемо вжити снодійне або скористатися будильником, але сон приходить тоді, коли він хоче, ми не можемо його продукувати. Те саме стосується видиху та вдиху, які належать до елементарних ритмів життя. Хоча є техніка дихання, як, наприклад, у грі на флейті або у співі, утім ми можемо сказати словами Гете із «Західно-східного дивану», інтеркультурного поетичного твору *par excellence*, про «подвійну милість», яку ми переживаємо знов і знов, не заслуговуючи на це:

Нам дихання подвійну милість може дати:
Повітрям дихати, повітря видихати.

Ми помічаємо це щонайпізніше, коли нам бракує повітря і через напад ядухи ми близькі до смерті. Ніхто не заперечуватиме, що в наших поведінкових проявах ми повертаємося до тваринної передісторії, коли ми через лють або сміх вишкірюємо зуби. В основі червоного кольору, який ми сприймаємо, лежить конкретна фізична довжина хвиль; ми реагуємо на червоний колір різними ритмами поведінки; але окрім цього червоний колір належить до колірної символіки, яка змінюється від культури до культури. Просторовості стосується те саме. Зверху і знизу, попереду і позаду, праворуч і ліворуч вказують на тілесний центр орієнтації, утім водночас ці напрямки детерміновані символічно, від падіння та підйому до проникнення та відсторонення. Рука, що тримає інструмент чи зброю або сама слугує інструментом чи зброєю, діє і в символічних жестах указування і привітання. Ноги, які нас носять, не є природним візком; ми здіймаємося на ноги, крокуємо певною ходою. Тут чуттєве не переноситься у духовне; якщо і є

¹² Щодо подальшого див. мою статтю «Fremdheit des anderen Geschlechts» у «Grenzen der Normalisierung» (1999). Там я ретельно розглядав стосунки між природністю і штучністю в царині відмінності статей.

певна метафорика, то лише тому, що тіло саме функціює як метафора, як місце перенесення, де чуттєве набуває сенсу. Це стосується тіла з його різними регістрами, тіла як центру орієнтації, як чуттєвого органу і органу рухів, як місця відчуттів і рушія бажань, як поляризованого і мультиплікованого статевого тіла, як габітуалізованого тіла, що вкорінює нас у світі, і як віртуального тіла, що відкриває простір можливостей¹³.

Де закінчується природа і починається культура? Греки ніколи не порушували цього питання у такий спосіб; хоча людські дії та вироби відрізняються від природних рухів, але вони всі пов'язані з наскрізною цілеспрямованістю. Розрив відбувається лише тоді, коли, наприклад, Декарт протиставляє пасивність активності як просту протилежність або коли Кант вивільняє свободу як чистий власний рух зі структури умов природи¹⁴. Якщо ми спираємося на тілесну поведінку, то тут немає жодного місця розриву між культурою і природою, але є *нічийна територія*, яку не можна однозначно підпорядкувати ані культурі, ані природі. Як «нестала тварина» в сенсі Ніцше [KSA, 5, 81], яка хоч-не-хоч мусить постати, людина переступає поріг між природою і культурою, але не залишає природу цілком позаду і не здійснюється остаточно на ноги в культурі. Культивация схожа на прокидання, яке не повністю розвіює сон.

Разом із тілесною орієнтацією водночас відкривається шлях інтердисциплінарного дослідження, яке стережеться офірувати смисловий надлишок феноменів методичному примусу. Це є спрощенням, коли персональний характер меланхоліка, хвороби на кшталт стресу або неврозу, поділ статевої ролі, соціальні форми спілкування на кшталт привітання або порядку розташування за столом, витвори мистецтва на кшталт картин, засоби обміну на кшталт золота або паперових грошей, бойові порядки та публічні установи — коли все це вкупі проголошують соціальними конструктами й переносять до штучних символічних світів. Хоча всі ці феномени просякнуті культурою, проте жодний із них не продуковано суто культурно. Плач позашлюбної дитини сам не є позашлюбним; жертви війни гинуть не символічно; коли підривають пам'ятники та торговельні центри, руйнується не просто символ; той, хто їсть кошерне, дотримується приписів, але при цьому насичується. Природа і культура пронизують одна одну в такий спосіб, що жодна природнича чи культурно-наукова дисципліна не може узурпувати такі перехідні феномени. Інтеррегіональний та

¹³ Див. щодо цього «Das leibliche Selbst» (2000).

¹⁴ Показовим є звернення до Кантової аргументації у Г. Шнедельбаха в контексті свободи вибору як такої, що довершує емансипацію людини від природи; якщо ми покладаємо її в основу — на користь чого, за Кантом, говорить моральність — стосунок культури і критики культури стає суто внутрішньою справою самої культури («Kopfermann», 1996).

інтердисциплінарний характер таких феноменів чинить опір тому, що можна назвати *furor constructivisticus* культурних та соціальних конструкторів, які окопалися за software своїх машин. Якби тіло не було нічим іншим, окрім обмінного hardware, то воно не могло б нічого протиставити технічним конструкціям та суспільним нормалізаціям.

Між культурами

Культура вказує не лише у вертикальному напрямі на недосяжну царину походження природи та безодню її чужості, вона також у горизонтальному напрямі пов'язана з іншими культурами. Чужість тієї природи, яка діє всередині культури, доповнює культурна чужість. Тут ми ступаємо на поле етнології та відповідних етнонаук, які надають значливості погляду Чужого у найрізноманітніших дисциплінах¹⁵.

Передусім слід наголосити, що культурна чужість не пов'язана безпосередньо з питанням про множинність культур та їхню можливу єдність. Очевидно, що існує багато культур так само, як ми маємо справу з багатьма мовами; множинність ми дістаємо лише тоді, коли нанизуємо єдність на єдність і рахуємо єдності. Це нам вдається лише тоді, коли ми розглядаємо рідну культуру як одну культуру поміж інших за зразком: моя рідна мова є мовою поміж інших. Це є водночас істинним і неістинним; адже рідна мова є тією ініціаційною мовою, з якою ми вступили до світу мови. Такі слова, як рідна мова (*Muttersprache*) і *батьківщина* (*patria*), вказують на ініціаційний характер цієї прамови та цього прамісця. Життєсвіт поділяється, як говорить Гусерль, на *рідний світ* і *чужий світ* [Нua XV]. Цьому відповідає протилежність своєї культури і чужої культури. Чужа культура не означає просто, що є ще одна культура, або *altera cultura*, яка схожа на *alter ego*; адже своя культура окреслює себе як своя лише у відокремленні від чужої культури. Ця прапочаткова конфронтація з культурно Чужим означає, що коли я прокидаюся не у своїй власній культурі, я *водночас* опиняюся там, де я не орієнтуюся, де я є не вдома. Етнологія як наука починається з етнологічного досвіду, тобто з інтеркультурного досвіду Чужого, вона не починається з порівняння¹⁶. Ми знов указуємо на тіло. Міжтілесність означає,

¹⁵ Етнологію як науку про культурно Чужого визначав К.-Г. Коль (1993), див. також мої пояснення у книгах: «Topographie des Fremden» (1997) (розд. 4 «Phänomenologie als Xenologie. Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden» (в українському перекладі: [Вальденфельс, 2009: с. 82—91]); «Vielstimmigkeit der Rede» (1999) (розд. 5: «Kulturelle und soziale Fremdheit»; розд. 6: «Paradoxen ethnographischer Fremddarstellung»). У цьому зв'язку зазначу також серію «Studien zur interkulturellen Philosophie», видану Гайнцом Кімерле і Ремом Едгаром Молом у видавництві «Rodopi».

¹⁶ Див. найвизначніше культурно-феноменологічне есе М. Мерло-Понті «Від Моса до Леві-Строса» (1960).

що Своє і Чуже в переживанні та вчинках переходять одне в одне; тіло, отже, функціює не лише як перехідне місце між природою і культурою, але також як *перехідне місце між Своїм і Чужим*.

Водночас слід нагадати про те, що чужість починається у своєму власному тілі, своєму власному домі, своїй власній культурі. Своя культура теж не одного розливу. Насамперед є доволі проблематична ієрархізація *високої культури і низької культури*, що нагадує розрізнення літературної мови і діалектів, або жаргону. Критика культури доклала чималих зусиль. Прислухаймося до «Питань начитаного робітника» Брехта: «Цезар розбив галів. Що ж у нього не було хоча б одного кухаря?» Не лише заклопотаний Цезар не вигадав кухаря, а кухню, римський устрій будинку і, зрештою, латинську мову не вигадав ані він, ані ще якийсь геніальний індивід. Чому емігрант Адорно настільки погано ставиться до джазу, що зводить його до віталістичних регресій і комерційних розваг? Чи не слугує тут культура американських негрів площиною проекції самокритики західної культури? Якщо сьогодні в інституті музичних наук традиційного німецького університету не можна писати магістерську роботу про джаз (через лише ескізну нотацію та відсутність характеру твору), то в Адорно з'являються запізнілі союзники, які, мабуть, не дуже сподобалися б йому. Прагнення ієрархізувати відмінності за будь-яких умов, в якому Своє обирається як Прасвоє, ієрархізує і це Своє. Зовнішньому етноцентризму (і євроцентризму) відповідає внутрішній етноцентризм. Ця ієрархізація також виникає з порівняння, лише сам масштаб ухиляється від порівняння.

Сьогодні маятник часто-густо схиляється у протилежний бік. Кожний культурний вираз і самих себе вимірюють лише самими себе; це призводить до зниження напруження, що загрожує тим, що мультикультурність стане ігровим майданчиком того й того. Проти такого внутрішнього та зовнішнього культурного релятивізму не допомагає жодний універсалізм норм, який можна було б позначити як глобалізацію значимості. Чистий аргумент, який вимірювався би лише його значимістю, був би таким само безмісцевим, як і акція. Обмін думками став би схожим на світову біржу; це було б новим розділом в економіці духу. Універсалізм утворює противагу фіксації на партикулярному. Втім, він не спрямований проти фіксації на Своєму; адже ця фіксація виникає не з аргументу, який спростовує Кантова проба універсалізації, він виникає із затримки уваги та відповіді, яка нехтує домаганням із боку Чужого¹⁷. Те, що відбувається між людьми, групами і культурами, передує будь-якому узагальненню. Культура розмови починається не з рефлексії або аргументу, вона починається із прислуховування,

¹⁷ Щодо цього див. мій ретельний виклад у «Antwortregister» (1994).

а це означає, що вона починається десь не тут, звичайно, не деінде. Погляд у далеке, який пропонує вже Русо і який Клод Леві-Строс залучає до своєї структурної антропології, змінює близьке. Це, звісно, передбачає протистояння екзотистській чи функціоналістській спокусі розглядати Чуже просто як зовнішню позицію Свого. Тут у жодному разі недоречна жалібність критики культури. Чуже не було би тим, чим воно є, якби опинилося під захистом якоїсь охоронної установи або було скасованим у моралі визнання.

Потойбіч культури

Жодна культура не є в самої себе вдома; кожна культура передує самій собі, невпинно переступає поріг і ніколи не дістає свого відповідного місця. Кожна культура конфронтує з культурно Чужим, яке постає всередині її та поза нею, і лише так вона набуває власної своєрідності. Розмова про *свою* культуру, про *свою* мову є *façon de parler*, як розмова про своє тіло. Момент Своїості та Самості не можна перестрибнути, боуцімто є супракультурний погляд з нізвідки; його також не можна очистити «як абстрактно препароване ядро світу» [Нua VI, 136] від усіх чужих домішок, оскільки Своє, а саме Своє свого стилю життя, свого ритму життя, свого виразу, кожною ниткою сплетене із тканиною, з якої постає Особливе та Окреме. Індивідуалізація є не лише соціальним процесом, як справедливо припускає Маркс, вона є також інтерсуб'єктивним та інтеркультурним процесом. У цьому сенсі слід розуміти запевнення Гельдерліна, що «Своє слід вивчати так само, як Чуже»¹⁸.

Спочатку ми пов'язували культуру з партикулярною передцариною та інтеркультурним міжпростором; але як тло залишається питання про транскультурний надлишок, через який кожна культура переростає саму себе. Тут слід бути обережними. Що може означати це «пере-» і що не може? Ідеться не про спосіб і місце критики культури, яка неодмінно супроводжує ставання культури рефлексивною і яка так само неодмінно залежить від філософських передумов¹⁹.

Традиція дає нам дві можливості залишити простір культури. Одна можливість завжди називалася *варварством*, інша — *розумом*. Варварство, або дикість, як ми говоримо від часів Русо, є переливчастою. У культурно-революційній перспективі «дику людину», яка була змушена позбутися своєї brutальної свободи і в законній конституції шукати спокій і надійність²⁰,

¹⁸ 3 листа Гельдерліна до його друга Белендорфа від 4 грудня 1801 року.

¹⁹ Щодо загального питання про критику та критичну філософію сьогодні див.: «Verfremdung der Moderne» (2001) (розд. 5 «Abenteuer der Kritik»).

²⁰ Так пише Кант у своєму творі «Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht».

слід віднести до стану *докультури*, який починаючи з Гобса позначають як природний стан. Цей спосіб бачення, який окультурення розглядає як *e-rudicio*, як оброблення сирих, «брутальних», тваринних потягів, веде не лише до зневажливого ставлення до архаїчних культур і до культурного виправдання рабства і геноциду, але й хибує тим, що плутає безпечну близькість певної культури до природи із простою природністю, і робить саме те, що критикував Леві-Строс. Окрім того, він страждає на те, що в підґрунтя удаваного загального розвитку покладає один стандарт розвитку, а саме свій власний стандарт. Сумнівний вплив такого тотального способу бачення посилюється, коли *некультуру*, яка постає всередині високої культури або цивілізованого суспільства, так само приписують так званому варварству. Це призводить до того погляду, що вибух насильства, наприклад, у вигляді переслідування євреїв або теперішніх жахів на Балканах чи на Кавказі, є простим *рецидивом*, регресією, яка руйнує перспективи загального прогресу. Проте той, хто визначає себе інфантильно, є не дитиною, а дорослим, який вправно відновлює дитячі релікти. Можливість того, що людина стане «більш звіриною за будь-якого звіра», відома нам ще від часів Гете, а старе твердження *corruptio optimi pessima* (занепад найкращого — найгірший занепад. — В. К.) можна застосувати до викривленого логосу та до техніки, якою оперують заради насильства.

Якщо такі паростки позначають просто як варварську некультуру, поняття культури залишається священним, позитивно встановленим. Говорять про культуру розмови, а не про культуру омани, про культуру спогаду, а не про культуру забуття, про культуру лікування, а не про культуру катувань. Це однозначно позитивне забарвлення поняття культури передбачає, що культуру розглядають у *надкультурному* масштабі, який позначають переважно як розум або взагалі як гуманність. Тут ми повертаємося до дилеми філософії культур, що з неї ми починали. Релятивізміві культуралістичної філософії, яка визнає лише масштаб відповідної культури, протистоїть філософія культури, яка кожен культуру, чи то свою, чи то чужу, розглядає в загальнокультурному масштабі. Проблема такої критики розуму полягає в тому, що посилення на загальний масштаб розуму відбувається за локальних і регіональних умов певної культури. Сама генеза універсалізації не є універсальною, вона має своє місце і свою ціну, що повинні знати ми, європейці. Окрім того, застосування морально-правового масштабу саме не має бути моральним; є аморальність, яка притаманна самій моралі, як, скажімо, відчуття помсти або заздрості, приховувані за вимогами справедливості. Цього нас навчає генеалогія моралі Ніцше, але вона навчає нас також іншого. Як життя не можна оцінити в цілому, так само це стосується і культури в цілому. Спроба з найкращих моральних міркувань відокремити в історії сім'я від плевелів і приписати Лютерові, Бісмаркові та Ніцше занепад

німецької культури походить на спробу обілити чи очорнити німецьку мову взагалі. Слова зі «Словника нелюдини», який уклали три автори під живим враженням від занепаду Третього Райху [Sternberger et al., 1957]), як і «Біблія» Лютера, походять із німецької мови, а не з екзотичної тарабарщини. Інших царин мови та культури стосується те саме. Якщо перед лицем цієї заплутаності священного і несвященного, людського і нелюдського дотримуватися тотальної критики розуму, то вона підлягає самій собі. Або, як твердить Адорно в «Негативній діалектиці», потрапляє у безвихідну дилему: «Той, хто виступає за радикально винну та злиденну культуру, стає співучасником, тоді як той, хто відмовляється від культури, безпосередньо підтримує варварство як таке, що звільняється від культури».

Такого Або-Або, що веде у глухий кут, ми уникаємо, якщо спираємося на той безперечний факт, що культура є, факт, що його уже передбачає будь-яка критика культури. При цьому культура лежить поцейбіч добра і зла, істинного і хибного, поцейбіч будь-яких бінарних масштабів, які завжди мусять бути занадто критичними. Як кожна жива істота має свої специфічні патології, у кожній культурі виникають специфічні перверзії. Плюральність культур походить із плюральності форм критики, які в жодному разі не мають справи лише з питаннями значливості, а переймаються також питаннями вдалого життя і домаганнями, на які відповідає культурне життя. Герберт Шнедельбах наближається до такої позиції, коли він убачає мету філософії культури в тому, що вона має розуміти себе як елемент критичної самосвідомості культури, проте він віддаляється від неї, коли приписує філософію культури самозасвідченню розумності *animal rationale* у філософській теорії раціональності. Плюральність культурних раціональностей та ірраціональностей висіла б тоді на, звісно, тонкій і вразливій нитці єдиного транскультурного розуму.

Утім, переступання наявної культури можна помислити й інакше, ніж у нормативній перспективі варварства і розуму. Біла пляма моралі, яка ніколи не відтворює свого походження, виникає з білої плями культури, «дикого регіону» [див.: Мерло-Понті, 2001], який спалахує всередині відповідної культури і повторюється в кожному культурному досягненні як те, що ухиляється від оформлення. Таке *être brut* (чисте буття), або *être sauvage* (дикі буття), яке не лежить позаду нас у сірому минулому, а постає перед нами як те, що слід ще сказати, помислити, зробити опріч усього того, що було сказано, помислено, зроблено. Тут сповіщає про себе радикальна форма чужості, що як позапорядкова підриває будь-який порядок, а отже, й будь-який культурний порядок. Порядок, що не починається від самого себе і не закінчується на самому собі, а радше полягає в тих вимогах і домаганнях, які виходять за межі наявного порядку. Культура, яка не відповідає на ці домагання, перетворюється на просту репродукцію, яка не виключає її (культури) вегетативного відтворення впродовж іще тривалого часу.

Альтернативу культурній філософії, втілюваній у наявній культурі, а також філософії культури, яка прагне піднятися над усіма культурами, пропонує філософія, що пересувається на межі культури й акультурності. Остання споріднена з атопією Сократа як безмісцевість на місці, як Деінде, яке руйнує тут і тепер і запобігає будь-яким остаточним оранкам та розмежуванням культури. Якщо існує культурний спротив, то він спирається на те, що кожна культура є чимось більшим за чисту культуру, яка живиться сама собою.

ЛІТЕРАТУРА

- Вальденфельс Б.* Феноменологія як ксенологія. Парадокс науки про Чуже // Вальденфельс Б. Топографія Чужого. — К.: ППС—2002, 2009. — С. 82 — 91.
- Гусерль Е.* Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки. — К.: ППС—2002, 2009.
- Мерло-Понті М.* Феноменологія сприйняття. — К., 2001.
- Husserliana / Schuhmann E. et al. (Hrsg.).* — S.l., 2001—2006.
- Lock J.* Second Treatise of Government. — S.l., s.a.
- Sternberger D., Stolz G., Suskind W. E.* Aus dem Wurterbuch des Unmenschen. — S. l., 1957.

Бернгард Вальденфельс — німецький філософ, професор, доктор філософії, один із головних представників сучасної німецької феноменології. Викладав в університетах Мюнхена й Бохума. Зараз на пенсії.

*Неллі
Іванова-Георгієвська*

СЕДИМЕНТАЦІЯ СМИСЛІВ У КУЛЬТУРІ ТА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ПАМ'ЯТІ

Сучасна ситуація в нашій країні та й у всьому світі ще не вичерпала майже благального сенсу тези «повернення до джерел», що в його контексті визначення ідентичності людини, культури, нації тощо потребує відновлення певних засадових моментів. Фіксування подій минулого (найчастіше із наділенням «старого» статусом автентичного, достеменного) як підстави ідентичності та справжності будь-чого стає засобом «переконання» у залученні людини до царини істинного: чи то через нагадування, відколи певна фірма виготовляє свою продукцію, чи то через примушування до колективних спогадів шляхом ритуального відзначання подій минулого — святкування радісних або переживання трагічних — тощо. А це вивищує продуктивну роль пригадування й вимагає відповідальності пам'яті у здійсненні такого відновлення. Завдання для пам'яті, саме по собі непросте, ускладнюється через природні для життя смислів у культурі процеси протилежної спрямованості: спустошення смислів, з одного боку, а з іншого — формування таких нашарувань сенсу, які приховують і перекручують первинні смисли, що склалися у своїй адекватності в момент праконоститування їх. При цьому необхідність «пригадати» первинні смисловстановлення задля усунення неістинності, несправжності теперішніх спотворених смислів (саме внаслідок такого симуляційного характеру культури) стає майже нездійсненною: пам'ять у сучасному суспільстві починають експлуатувати не

© Н. ІВАНОВА-
ГЕОРГІЄВСЬКА, 2009

стільки з метою справжнього відновлення засадових моментів смислу, скільки з ідеологічними цілями нав'язування певного уявлення про речі, явища та події минулого. Кожен задля такої маніпуляції може свавільно «призначати» як первинні такі смисли, що спричинятимуть потрібний йому рух колективного пригадування та сучасної поведінки людей.

Ця стаття має на меті показати, (1) як феноменологія Едмунда Гусерля та деяких його наступників пояснює механізми й чинники такого смислового спустошення, пов'язуючи формування смислів симуляційного характеру з певними особливостями взаємодії актів смислоконституювання та мовного вираження їхніх результатів, і (2) як феноменологічна концепція життя смислів у культурі знаходить можливості відновлення смислової повноти поверненням до прафундацій, до засадового затвердження смислів. І щоб це повернення відбулося як справжнє, пам'ять зокрема, а філософський розум узагалі мають бути свідомими своєї відповідальності за це.

Феноменологія Гусерля, розпочата як спроба розв'язання традиційного для філософії завдання обґрунтування наукового пізнання, встановлення конститутивних рис наукової теорії та засад достеменного знання загального й необхідного характеру, зрештою була сформована її фундатором як універсальна філософія, що мала прояснити (на ґрунті універсального самоосмислення феноменолога) джерела та механізми смислоконституювання, основи буття всіх видів суцього як таких, що мають певне значення. Гусерль вважав важливим завданням не тільки для особистого пошуку, а й для всіх філософів, сучасних та майбутніх, творити філософію, здатну боротися за свій власний сенс і сенс справжнього людства. Це вимагає від філософа привести розум до розуміння його здатностей і тим завбачити можливість метафізики як істинно можливої універсальної філософії, від чого залежить, чи зуміє європейське людство реалізувати притаманний йому з часів грецької філософії телос, відповідно до якого воно хоче стати людським на ґрунті філософського розуму, що як ентелехія міститься в людстві як такому [Гуссерль, 2004: с. 31—32]. Фундатор феноменології поступово розширив поле феноменологічного дослідження шляхом залучення до сфери розгляду всіх буттєвих регіонів; його увага була спрямована не лише на загальнотеоретичні аспекти інтенційного аналізу як реалізації завдань «статичної феноменології» та усунення анонімності джерела смислопокладання в межах «генетичної феноменології», а й на прояснення передумов і чинників тих кризових явищ у культурі та житті європейського людства, свідком яких Гусерлеві довелося бути.

Кризу європейської культури чимало сучасників Гусерля вбачали у духовній спустошеності світу технічної цивілізації, який поглинув людину, що втратила повноту всіх вимірів буття, власну цілісність та самоідентичність. Такий стан європейської культури та європейського людства, яке змарнувало справжні цілі життєдіяльності, фундатор феноменології пояс-

нює кризою науки, втратою її достеменного обґрунтування і внаслідок цього її об'єктивізмом, що вможливилось через забування розумом свого телосу, через розрив необхідних та історично споконвічних зв'язків науки з філософією. Феноменологічна філософія прагне відновити ці зв'язки, прояснити забутий наукою смисложиттєвий ґрунт її власних ідеалізацій. Для цього феноменологія має підвести під наукові поняття та судження, що претендують на об'єктивність через усунення (із застосуванням спеціальних методів) усіх елементів суб'єктивності заради досягнення істинності, трансцендентально-суб'єктивні засади як справжнє джерело всіх смислопокладань, повернувши науці втрачений життєвий масштаб, що даватиме змогу звертатися до людського виміру наукових досягнень.

Гуссерль, починаючи з ранніх праць, де запроваджено та обґрунтовано необхідність феноменології як попередньої філософської роботи з дескриптивного прояснення передумов свідомості, що полягає у відкритті в акті ейдетичного споглядання сутнісних структур свідомості, показує, що феномен свідомості тільки тоді набуває справді пізнавального статусу, коли те, що ми мислимо у формі поняття, здобуває споглядальне наповнення, тобто коли інтенція значення додається здійсненням значення або коли у реалізованому відношенні виразу до своєї предметності вираз, наділений смислом, об'єднується з актами здійснення значення [Гуссерль, 2002: с. 65]. Поглиблюючи і розширюючи трансцендентально-феноменологічний аналіз, він досягає високого рівня ретельності й докладності в описі архітектоніки смислу і механізмів його встановлення [Гуссерль, 1999]. Для нього найважливішим залишається та теза феноменологічної філософії, що стверджує необхідність споглядання предмета, яке слугуватиме змістовим наповненням смислової єдності, що її встановлює свідомість. Досвід сприйняття предмета у природній настанові постачає дані відчуття, або гюлетичні дані, на підставі яких розум в акті ейдетичного бачення вбачає сутність сприйнятого предмета [Гуссерль, 1999: с. 191]. Ноетичні акти, що надають смисл, відносять сприйняті змісти до того інтенційного предмета, який спочатку існував у свідомості у вигляді «порожньої загальності предмета як такого», як зазначає Гуссерль у «Картезіанських розмислах» [Гуссерль, 1998: с. 123], а потім формуються у вигляді повної ноєми, отримуючи дедалі нові предикати й модальні характеристики [Гуссерль, 1999]. Не набувши такого споглядального наповнення, мислимі значення понять цілком покантівські є позбавленими смислової визначеності й точності. Тому Гуссерль і вимагає постійного відновлення споглядального компонента пізнання, що забезпечує йому істинність. Але філософові добре відомо: пізнавальний процес улаштований у такий спосіб, що людина може осмислювати предмети габітуально, спираючись на збережувану переконаність у конститутованих смислах, відтворюючи в нових пізнавальних ситуаціях без здійснення

всієї повноти ноетичних актів ті смисли, які були встановлені з дотриманням вимог такої повноти попередньо [Гуссерль, 1998: с. 146—148]. При цьому, як показує Гуссерль своїм аналізом структури смислоконституювання й дослідженням життєсвіту та науки, смисли можна засвоювати з утратою їхніх справжніх джерел та ґрунту, а це врешті-решт призводить до формування у культурі чималої царини смислів, які не відповідають справжньому станові справ, але їх осмислено експлуатують у такому їх несправжньому змістовому наповненні. Використання цих седиментованих у культурі смислів, які втратили зв'язки з джерелами смислоконституювання, і призвело зрештою, на переконання Гуссерля, європейське людство до кризи. Насамперед, втратили значущість джерела життєсвіту, які відігравали роль обґрунтування смислів математичних понять, унаслідок чого математика, як і вся післягалілейська наука, почала транслювати спорожнілі ідеалізації, відмовившись від зведення кожного смислу до відновленої праочевидності, й розростається шляхом постійного логічного конструювання, не помічаючи втрати первинного смислу істини [Гуссерль, 1996: с. 231]. Культура загалом, як і наука, перебуває в постійному живому смислоутворенні, яке завжди має те, що вже зафіксовано, осадом попереднього виробництва, якому воно дає логічне застосування [Гуссерль, 1996: с. 227]. Але таке живе бурхливе продукування смислів може породжувати й несправжнє, позаяк успадкування методів логічного конструювання дедалі нових ідеальностей цілком може безперервно розвиватися й без успадкування здатності реактивування першооснов як джерел смислу для всього подальшого [Гуссерль, 1996: с. 229], як і сталося з європейською наукою.

Гуссерль пов'язує можливість негативних наслідків смислових седиментацій з участю мови у вираженні наукових і культурних смислів, визначаючи парадоксальність цієї участі. З одного боку, він розуміє, що саме мова забезпечує становлення наукового знання як вираженого, об'єктивованого, загальнозначимого, оскільки без мовного вираження ідеї й теорії залишалися б усередині свідомості їхніх авторів. З іншого боку, формування смислів, що починається з чуттєво-споглядального життя, швидко і з наростанням поринає у спокушання мовою, коли свідомість занурюється у мовлення та читання, керовані суто мовними асоціаціями, внаслідок чого подальший досвід доволі часто розчаровує її [Гуссерль, 1996: с. 222]. У разі науки одним із головних стає питання про засоби, які сприяли б цій вільній грі асоціацій, яка стає вічною небезпекою за неминучої седиментації духовних витворів у формі скам'янілих мовних надбань, що їх хоч би хто може тепер запозичувати тільки пасивно [Гуссерль, 1996: с. 222], тобто без реактивації першого встановлення смислу зусиллям власного ейдетичного споглядання.

Саме характер життя смислів у культурі, зумовлений можливістю смислових седиментацій у мові як осередку збереження, серед інших, змертвілих

смислів, спустошених слів і виразів, що спричиняють утрату життєвої орієнтації людини, призводить часто до того, що пам'ять перестає бути помічним у відновленні істини, натомість починає слугувати ідеологічним цілям задля утримання ситуації смислової втрати, коли мову застосовують як набір спорожнілих знаків, заповнюваних будь-яким бажаним смислом.

Таке розуміння процедур смислоконституювання набуло продовження у різних філософських розмислах ХХ сторіччя: це й аналіз міфологічної природи будь-якої ідеології у працях Ролана Барта, коли смисли, які існують у мові, втрачаючи актуальність денотативного віднесення й тому змістову наповненість, перетворюються на порожні форми вторинної семіотичної системи, надбудованої над природною мовою; і ствердження з боку Мішеля Фуко нерепрезентативного характеру пізнання та мови, яка перетворилася за сучасних умов з інструменту вираження знання на засіб його формування; і уявлення Луї Альтюсера про функціонування ідеології як «рекрута суб'єктів», що трансформує індивіда у суб'єкт шляхом інтерпеляції; і дослідження Жана Бодрийяра стосовно симуляційного характеру сучасної масової культури у різних її проявах; і демонстрація у Гі Дебора непрозорості та еліптичності спекуляторного дискурсу, що забезпечує смисли й видовищність соціальних форм існування та дії; і дискредитація герменевтичного проекту, який постулює істинний смисл тексту, з боку Жака Деріда з його вимогою звільнення читання з горизонту істини буття і включення у нескінченний універсум контекстів, що призводить до породження нескінченності смислів, а це дорівнює смисловій втраті; і багато чого іншого. Крім того, феноменологічні висновки про джерела появи порожніх понять, що не здобули споглядального обґрунтування, дістають підтвердження у дійсності нашого життя, яка може створюватися шляхом симуляцій, що завершується зрештою припиненням онтологічного та аксіологічного розрізнення істинного та неістинного, справжнього та несправжнього, коли симулякр виявляється вписаним у саму структуру реальності.

Жак Бодрийяр, зокрема, показав, як спорожнілі форми, що осідають у культурі, продовжують виконувати смислотвірну функцію, залишаючись при цьому самодостатньою системою, що не виводить до жодного референта, який виправдав би їхнє значення. Такими знаками, що втратили достеменний смисл, може бути, на його думку, що завгодно: філософська система, механічний автомат, жінка, який-небудь досконалий і цілковито непотрібний предмет, кам'яна пустеля, стриптизерка або Бог — найпрекрасніша, як пише автор, з усіх езотеричних машин [Бодрийяр, 2000: с. 144]. Утративши віднесеність до референта як підставу означення, знаки стають порожніми, й саме тому вони здатні затягувати й поглинати людину, бо коли заялозити смисл, виснажити й вичерпати його, легко вивільнити чисту звабу нульового означального, порожнього терміна [Бодрийяр, 2000: с. 140],

і тоді ця порожнина може бути заповнена чим завгодно. Тоді можна проводити самовільні здійснення значення, відносити до будь-якої предметності помислений знак, що втратив законне означуване, яке надавало йому саме такого змісту. Це дає змогу маніпулювати свідомістю тих, хто сприймає ці знаки. Тому, до речі, для Бодрияра політика виявляється важливою сферою і формою симуляції, позаяк політики від часів Макіавеллі знали, що джерелом влади стає володіння симульованим простором; що політика як діяльність і як простір завжди перебуває поза реальністю, являючи собою модель-симуляцію; що всі маніфестації її можна розуміти лише як ще один реалізований ефект [Бодрийяр, 2000: с. 125]. А сьогоднішня ситуація світової фінансової та економічної кризи може стати сумним прикладом того, що на симулятивну реальність може перетворитись і економіка, коли віртуальні гроші (тобто симуляції) призводять до спустошення фінансових судин економічного організму і як наслідок — до його судоми.

* * *

За таких умов конституювання і функціонування смислів пам'ять часто стає жертвою зазначених механізмів і перетворюється на інструмент ідеологічного впливу, ефективний засіб міфологізування свідомості людини, що починає жити у симульованому смисловому просторі. Таке застосування псевдозгадування як «вічне повернення» певних смислів, що не відповідають справжньому минулому, а лише через повторювання певних словесних формул чи дій відновлюють міфологізовані події, почуття або відверту брехню, відбувається, зокрема, зусиллями політичних гравців сучасної України. Спинімося на одному з численних прикладів такої маніпуляції, що має своїм результатом не просто формування трансформованих уявлень про минуле, а й — на цій підставі — певну поведінку тих українців, хто зазнав такого небезпечного впливу. Йдеться про «вірність історії» багатьох політичних і громадських діячів, організацій та засобів масової інформації Одеси (де я маю щастя мешкати від свого народження) та їхнє намагання «не дати переписати історію» — про такі гасла, які насправді виражають прагнення цих діячів не дати зруйнувати заради своїх (різних) цілей радянські міфи про Велику Вітчизняну війну, зберігаючи в одеситів похилого віку спогади про велику державу, могутність та генієм лідера якої (а не життями людей) буцімто був переможений фашизм, а в одеситів молодшої генерації формуючи мрію про таку могутню імперію, яка за таких умов може виправдовувати сама себе. Під таким кутом зору, всі спроби перетлумачення цього минулого (коли переоцінці підлягають прагнення та дії вояків УПА або позиція, роль та особистість головнокомандувача тощо, і це призводить до знищення радянської інтерпретації, яка має, безперечно, характер міфу) постають як неприпустимі та злочинні. Водночас переоцінка, яка підтримує та посилює міфологічні уявлення про війну та її учасників, вияв-

ляється припустимою й навіть бажаною: у такому контексті запропоноване нещодавно путінською Росією цинічне до нестерпності тлумачення Сталіна як ефективного менеджера стає — в абсолютно міфологічний спосіб — достеменною підставою для відстоювання міфу про радянське минуле, який має зберегти певну структуру стосунків між людиною і владою, завадити людині позбавитися відчуття своєї ролі гвинтика у державному механізмі або допомогти організації чи партії виконати взяте на себе доручення бути агентом певного зовнішнього впливу, як, наприклад, у разі громадських організацій «Форпост» і «Русский клуб» проросійської орієнтації. (Чи існують вони насправді, як це подекуди, російським коштом, мені невідомо, але чомусь тут кортить висловитися на противагу Станіславському, бо владана завзятість керівників таких організацій свідчить не стільки про їхні власні переконання, скільки про відшкодування нервових зусиль. Звісно, я свідомо того, що більший ефект має оплачена реалізація справжніх поглядів діяча. Крім того, я добре знаю, що серед тих, хто здійснює в Одесі відтворення радянського міфу про війну, — а це і депутати міської ради, і майже всі засоби масової інформації, крім державного телерадіо, де вже, мабуть, запам'ятали, що нашою державою є незалежна держава Україна, і більшість пересічних одеситів, — чимало таких, що із власної ініціативи реалізують свої щирі переконання у справжності таких міфологічних уявлень.)

Зазначені організації «Форпост» і «Русский клуб» активно діють у місті, і один із напрямків цієї активності — саме підтримка радянського міфу про Велику Вітчизняну війну. В День Перемоги 2008 року зусиллями «Форпосту» розпочалася програма роботи на рік «Вахта пам'яті», що передбачала, oprіч іншого, публічні акції з харчуванням солдатською кашею ветеранів, паради, мітинги тощо стосовно всіх більш-менш значущих подій війни: початку війни, початку нападу на Одесу, початку оборони міста, кінця оборони міста, початку нападу на певні міста та села, кінця оборони цих населених пунктів, початку звільнення їх, власне звільнення — і так без упину, — я не перебільшую. Видається, що все це за межею здорового глузду, бо будь-яка людина, яка з повагою і вдячністю ставиться до героїв війни, мала би втратити чутливість до героїчного і трагічного сенсу цих подій, коли б ті в такий спосіб увійшли у рутину повсякденності, доставши їй собі відтінок значення чогось буденного. Міські телевізійні канали з істеричною похапливістю позапроваджували цю «пам'ять» у структуру передач: наприклад, канал «Одеса-плюс», що в нашому інформаційному просторі є одним із найактивніших пропагандистів ненависті до України не тільки через відкритий текст, а й через щоденне милування радянськими міфами, видаваними за істину, — цей канал має кожного дня в програмі передачу «Герої та подвиги», в якій кожного дня якийсь ветеран Вітчизняної війни в орденах і медалях розповідає про конкретні бойові операції, в яких він брав участь.

Мушу обов'язково сказати, що відчуваю до цих людей велику пошану і вдячність, бо маю пам'ять, що зберігає розповіді мого вже померлого дідуся, котрий пройшов усю війну, мав два поранення і жахливу контузію, яка на все життя позбавила його можливості нормально чути звуки зовнішнього світу, і котрий теж мав нагороди — і орден Леніна, і найцінніший для нього як командира піхотного полку орден Суворова, і ще багато орденів і медалей, яким було затісно на його військовому кителі, що в нього дідусь урочисто вбирався раз на рік — у День Перемоги. Адже я маю пам'ять про той істинно високий смисл, який ніс у своєму серці цей старенький ветеран, коли я йшла поруч із ним, вдягненим у той китель з орденами, на Алею Слави вклонитися перед вічним вогнем усім загиблим у страшній війні й тим, хто вижив. Але я добре розумію, що ніколи б не хотіла побачити свого дідуся з його святою істиною в цій телепередачі, де б він болюче ворушив свою пам'ять, згадуючи той червоний від крові засніжений пагорб, наказ про штурм якого, безглуздий і, на його думку, злочинний, призвів до загибелі майже всіх бійців, — тому він ніколи не міг спокійно слухати «Нас оставалось только трое...». Бо він ніколи не забував, як у перший день війни, коли він, військовий, був у відрядженні, його родина, що залишилася на самісінькому кордоні у Самборі, — а це моя бабуся, мій, тоді чотирирічний, батько та його старша сестра, — дружньо вирішила, що у разі приходу німців візьмуться за руки, а мати візьме оголений електричний дріт (не сталося, бо їх встигли евакуювати; якби не встигли, знаючи мою бабуся, можу припустити, що було б саме так); бо знов переживав радість і біль, із якими він, заступник командувача 76-ї гвардійської стрілецької Чернігівської Червонопрапорної дивізії, приймав парад військ у місті Растенбург із нагоди перемоги у війні... А його б використали в суто символічній функції — бути знаком радянського сталінського міфу про війну, який розіграє цей телеканал разом з іншими одеськими телекомпаніями (РІАК, Репортер, Академія, АТВ тощо) в контексті відвертої антиукраїнської пропаганди, нав'язування свідомості одеситів найархаїчнішої опозиції «ми — вони», де «наше» — це радянське (що його подають як пов'язане з моїм дідусем), а «чуже» — це українське (подане як бандерівщина, нацизм, націоналізм та фашизм — із чим мій дідусь бився). Причому «радянське» ототожнюється з його правонаступником — Росією як великою державою, і ми маємо в іншій телепередачі — марафоні, зорганізованому «Форпостом» і кількома телеканалами на підтримку дітей Південної Осетії, що постраждали під час грузинської агресії, — пафосно-патріотичний виступ одеситки у вигляді вірша «Родина-мать», де наприкінці з'ясовується, що Батьківщиною для цієї громадянки України є Росія. А представники засобів масової інформації разом із членами «Форпосту» влаштовують ще одну акцію — поїздку по всіх містах-героях з усілякими зустрічами-спогадами ветеранів та виставками-спогадами, через що знов-таки

у міфологічний спосіб відтворюється зв'язок між мешканцями українських і російських міст, який має послугувати підставою для розуміння сучасним українцем свого «справжнього» місця — тільки разом із братнім слов'янським народом (який у цій міфологемі є заступником Росії як держави), але в жодному разі не в Європі, НАТО тощо. Я знов мушу зазначити, що я аж ніяк не ставлюся негативно до російського народу, не заперечую наші історичні зв'язки та не закликаю до негайного розриву цих відносин між нашими народами. Я на підставі свого розуміння механіки всієї цієї машини з підтримки міфів протестую проти запровадження такої практики перетворення людини на маріонетку будь-якої злої волі, переживаючи, зокрема, справжній біль за дуже стареньких людей, котрі мають пам'ять, яку негідники використовують з метою маніпуляції, якої всі її жертви, звісно, не помічають.

Якщо, говорячи про маніпуляції пам'яттю, висловитися мовою Поля Рикера, для якого питання історичної пам'яті було одним із важливих у просторі його філософування, то проблема може звучати й так: як нам зберегти пам'ять, не перетворюючись на її заручників? Французький філософ, серед іншого, аналізує так звану інструменталізовану пам'ять, коли в межах ідеологічного впливу відбувається свідоме зловживання пам'яттю та забуванням [Рикер, 2004: с. 118]. Важливим оперативним рівнем ідеології Рикер називає інтеграцію людини у певну цілісність через вживання символічних систем, іманентних дії [Рикер, 2004: с. 121], коли найважливішу роль у реалізації ідеологічних завдань починає відігравати нарративна функція разом із залученням об'єктів маніпуляції до виконання певних колективних дій [Рикер, 2004: с. 124]. У такий спосіб сама практика життя містить у собі ідеологічний компонент, через що і вдається досягти мети, заради якої власне здійснювали ідеологічне оброблення.

Саме так бідолашні ветерани, занедбані й забуті своєю державою та суспільством, радіють з будь-якої уваги до себе і потрапляють разом із наївними телеглядачами цих дуже «моральних» передач у тенета тієї машини продукування міфологічних уявлень, що ціною невеликих (а може, й великих, хто з нас це знає) власних витрат досягає мети: зберегти радянський міф як єдину можливу істину про війну й на цій підставі через маніпуляції зі свідомістю та поведінкою людей реалізувати свої політичні, економічні та інші цілі. Бо міфологізована свідомість структурує дійсність ілюзією, долання якої призводить до руйнування цілісності світу, в якому живе людина. Ось і маємо, що ми завжди прагнемо утримати свої міфи задля збереження своїх життєвих проєктів — навіть тоді, коли ці проєкти насправді створено за участі душегубів-фахівців із формування людських душ. Відтворення істинного смислу подій минулого має проблематичність не стільки через те, що хтось зі своїми злими намірами експлуатує пам'ять людей, а радше тому, що самі люди схильні міфологізувати «запроваджені» спомини, тобто ставитися до певних

уявлень і картин подій як до дійсності, створюючи колективно-міфологічну проекцію уявного на реальне минуле. Ця схильність цілком зрозуміла як прояв намагання людини зберегти цілісність свого життя. Радянська ідеологічна машина продукувала певні тлумачення історії Другої світової війни, й усі ми колись формували наше життя на ґрунті міфологізування цих тлумачень, здійснюючи ототожнення з ними своєї самості та власної життєвої форми. І тепер відмова від певного розуміння минулого для багатьох, хто у радянському міфі про війну вбачає справжність свого життя, означатиме повну руйнацію їхнього життя, його знецінення, смислове спустошення. Тому люди протистоятимуть навіть істині, якщо вона вимагатиме залучення певних подій або деталей минулого до його переосмислення задля встановлення історичної правди. Це чудово розуміють майстри ідеологічного впливу, котрі не дають померти радянському міфowi через постійне відтворення його мотивів і сюжетів, які грають на надчутливих струнах людських душ.

Але яким блюзнірством виявляється повторювання сучасними безсормними фахівцями з будівання людських душ тих гасел, які були в роки війни справді значущими в ситуації, скажімо, зневіри покинутих напризволяще радянських солдатів під час вимушеного відступу, або під час атаки з однією на кілька бійців гвинтівкою, або коли працівники тилу віддавали все можливе на підтримку армії — «Ні кроку назад!», «Все для фронту, все для перемоги!»; те саме стосується й відновлення гасел на кшталт «Не дамо переписати історію!» та «Ніхто не забутий, ніщо не забуте!». Бо *не дати переписати історію в цьому разі означає не дати знищити радянський міф про історію, який вони використовують задля своїх сьогоденних цілей*. Ці фахівці й гадки не мають (або мають, але не виказують цього), що історична наука тільки й робить, що переписує історію (я не маю на гадці фальсифікації та маніпуляції), бо кожна наступна доба дезавує міфологічно-ідеологічний характер попередніх варіантів тлумачення фактів, розкриваючи підстави певних упереджень і залучаючи до розгляду невідомі чи маловідомі факти, що відбулися насправді, але не ставали предметом розгляду та врахування, через що й розуміння смислу подій минулого не могло бути адекватним. Чи після ХХ з'їзду КПРС не відбулося «переписування історії», коли людина мала, поряд з іншим, переосмислити війну та свою долю в ній, що дістало вияв не тільки у філософських та наукових розвідках, які по-новому пояснювали події нещодавнього минулого, а й у появі художніх творів із так званою «окопною правдою», де справжніми героями ставали «маленькі люди», що їх раніше могли залічити до кола учасників подвигу радше як знеособлені елементи «радянського народу під керівництвом комуністичної партії на чолі з геніальним отцем народів» (достатньо пригадати появу Сталіна-велетня у білих одягах наприкінці кінофільму «Падіння Берліна» у зіставленні, скажімо, з «Перевіркою на дорогах» Олексія Германа)? Чи не брали

тоді участі — хоча б на словах — у такому переосмисленні подій Другої світової війни ті, хто сьогодні наполегливо повертає життєву силу сталінському міфіві? Чи не має рації Григорій Померанц, коли стверджує, що всі біди теперішнього життя в Росії (додам — і в Україні) пов'язані з тим, що не було проведено до кінця десталінізацію? Як багато у нашому житті та у нас самих свідчить про глибинне вкорінення результатів сталінських зусиль зі створення «нових людей» — я добре пам'ятаю нещодавню телепередачу, де ведучий міської телекомпанії РІАК Сергій Братчук під час інтерв'ю з відомим джазовим музиком Юрієм Кузнецовим на слова останнього, що хрущовська відлига дала можливість відкрито грати джаз, бо тоді було «трішечки попущено», бурхливо зреагував словами, які вочевиднили його цінності: «Хрущов тоді так попустив, що до сьогодні не виходить закрутити». Як кажуть, коментарі зайві. І стає зрозуміло, чому саме цей журналіст — чи не попередник всіх із гаслом «Не дамо переписати історію Другої світової війни!».

Мабуть, насправді пригадати — це означає у нашому прикладі «провести до кінця десталінізацію», тобто розкрити міфологічний характер офіційних радянських тлумачень подій війни та залучити до аналізу такі події минулого, що дотепер не ставали підґрунтям смислу, для повнішого розуміння минувшини. Як і при цьому створюватимуться нашими зусиллями нові міфи — це теж поле нашої відповідальності, але зазвичай це краще зрозуміють відповідальні прийдешні дослідники.

* * *

Гусерль ствердив як основу пізнання модус сприйняття, через який з'являється можливість реалізувати так звані фундовані акти категорійного споглядання, що дають знання сутностей, тобто сутнісне споглядання, здійснюване на підставі окремих показових споглядань [Гуссерль, 2002: с. 39]. Предмет із тотожним значенням формується шляхом синтезу різних часових фаз сприймання у процесі безконечного руху переживань з очікуваного майбутнього через теперішнє у минуле, коли отримане у «тепер» враження йде у минуле, але й далі утримується в полі свідомості як ретенції й замінюється передбаченими як протенції новими враженнями. Гусерль тлумачить сприйняття у «тепер» як первинну форму пізнання, за допомоги якої й відбувається одержання відомостей про предмет із «самого першоджерела» [Гуссерль, 1998: с. 109—113].

Але у зв'язку з процесами седиментації смислів і небезпекою використання їх без проникнення в їхній справжній зміст у разі відмови від власного споглядання тієї предметності, яку мислиш і повноту смислу якої прагнеш установити, особливої значущості у формуванні істинного знання і розуміння набуває пам'ять, котра дає змогу утримувати й відтворювати те, що було побачено із «самого першоджерела». Наведених у цій статті прикладів

уже достатньо, щоб питання про найнагальнішу необхідність відновлення відповідальності пам'яті сприймати як актуальне. Тобто важливо не тільки правильно побачити, а й правильно згадати. Або принаймні завжди пам'ятати про недосконалість пам'яті і про необхідність відтворення в ситуації пізнання всієї процедури споглядального наповнення з метою досягнення смислової адекватності. Бо інакше, як бачимо, може вийти зовсім за Олександром Пушкіним, у якого Мефістофель нагадує Фаустові: «Услужливим воспоминаньем себя обманываешь ты». Мабуть, Гусерль мав за підставу саме такий органічний для феноменологічної позиції імператив *відповідальності пам'яті*, коли дорікав науці через її *забування* своїх власних джерел і закликав її повернутися до лона філософії, здатної *нагадати* про них. Його наступник Бернгард Вальденфельс неодноразово підкреслював пізнавальне значення спогаду, здатного підтримувати трансляцію знань, смислів із минулого через теперішнє до майбутнього [Вальденфельс, 1999: с. 166], вважаючи, oprіч решти, що спомин і забуття в етичному сенсі не є нейтральними і що етика взагалі в них закорінена, що етика з них починається, хоча це й неможливо закріпити нормативно [Вальденфельс, 1999: с. 167]. Не можна примусити людину згадувати і пам'ятати, але, згадуючи і пам'ятаючи, людина поводиться саме етично. Це не етика загальноствановлених норм і правил; її форма, вважає Вальденфельс, — ситуативні домагання [Вальденфельс, 1999: с. 165]. Мені видається, що для феноменологічної філософії ці «ситуативні домагання» можуть виявитися такими, що мають загальний характер, бо це домагання самої істини, яка відкривається ситуацією філософського розмислу. Жак Деррида запропонував чудову транскрипцію феноменологічної позиції, вважаючи, що феноменологічну настанову слід розуміти передусім як налаштування уваги до наставання істини, яка завжди вже заявляла про себе [Деррида, 1996: с. 201]. Отже, і в модусі згадування ми орієнтовані на «наставання істини», і ставки у грі є надто високими.

У зв'язку з цим вимогу відповідальності пам'яті належить прочитувати в контексті загальних вимог феноменологічної філософії до розуму, чийми повноваженнями і забезпечується істинність пізнання. Гусерль називав усвідомлення відповідальності розуму сумлінням, довіряючи саме сумлінню завдання спасти європейське людство і культуру від кризи, завдання оновлення [Гуссерль, 1998], упроваджуючи в такий спосіб до проблеми пізнання розумом сутності людини, телосу європейської культури і до проблеми пригадування смислів прафундацій чіткий етичний вимір.

Розум несе відповідальність за повноцінність здійснення всіх пізнавальних процедур, у тому числі й у модусі згадування, і це робить заклик до відповідальності пам'яті (і розуму взагалі) таким, що має принципово етичний характер. Причому це не є якимось зовнішнім додатком до феноменологічного методу пізнання, коли б ми після акту пізнання чи згадування,

нібито нейтрального у моральному плані, результати цього акту розглядали в етичному контексті, щоби дати ту чи ту етичну оцінку. Гусерль формулює методичні вимоги, базовані на строгих етичних зобов'язаннях розуму, що пізнає. І виконання цих вимог феноменологічного методу може бути здійснене тільки через дотримання цих зобов'язань. Герберт Шпігельберг називає етичний вимір феноменологічного методу етосом радикальної автономії [Шпігельберг, 2002: с. 98], намагаючись у різнобарвних деталях біографії засновника феноменології побачити джерела такої пристрасної до філософської радикальності, а втім, усвідомлюючи, що на цьому шляху більшого успіху досягають радше біографи та психологи-історики.

Мені ж видається, що питання про мотиви етичної вимогливості до філософського методу треба ставити ширше, виходячи за межі тільки феноменології і тим паче за рамки біографій феноменологів. Гусерль, утверджуючи відповідальність розуму етичним підґрунтям та умовою можливості істинного пізнання, дав розв'язок вагомій проблемі природи філософської раціональності, що важливо, звичайно, не тільки для феноменології. Він включив у саму думку, у сам пізнавальний акт етичне обґрунтування. І це розв'язання, мабуть, і не могло було іншим, зважаючи на всю систему методичних кроків і критеріїв пізнання, як вони заявлені у феноменології. Чому?

Гусерль вважав, що метод трансцендентальної феноменології може бути зведений до феноменологічної редукції та ейдетичної інтуїції. Система процедур редукції дає змогу досягти сфери чистої свідомості як потоку феноменів, позбавляючи розум непрояснених передумов заборонаю на апофантичні судження, від випадковостей фактичності — ейдетичною редукцією, тобто зведенням усього різноманіття фактичного життя свідомості до її сутнісних структур, зрештою, від анонімності смислоконституювання — трансцендентальною редукцією, що відкриває трансцендентальне Я як полюс усіх переживань, джерело всіх смислопокладань. Посівши феноменологічну позицію в полі *als ob*, у сфері трансцендентального як ірреального внаслідок здійснення всіх процедур редукції, розум починає реалізовувати головний імператив феноменології: «Дивись!». Ейдетична інтуїція уможливорює сутнісне пізнання й забезпечує змістове наповнення ноєми. Звичайно, результати виконання редукції та ейдетичної інтуїції будуть по-справжньому значимими тільки у разі їх ретельного здійснення. За це несе відповідальність розум, і ця відповідальність є етичною. Крім того, саме етична вимога до розуму бути відповідальним у розгортанні пізнання та в установленні смислів мотивує необхідність таких суворих методичних обмежень, заданих феноменологічною редукцією, і декартівських ясності й чіткості споглядання.

Феноменологія стверджує, що розум людини здатен отримувати аподиктично достеменне знання об'єктивної істини як єдності значень у собі. Якщо Гусерль затверджує такі істотні повноваження розуму, то є свідомим

того, що успішність чи неуспішність пізнавального починання залежить саме від якості роботи розуму, тобто врешті-решт від його відповідальності. Розумом рухає, як на мене, моральний обов'язок перед істиною, що постає перед ним, коли вимагає від нього щонайбільшої ретельності. Це й виражено в тому, що Шпігельберг визначає як філософський радикалізм, радикальну автономію феноменологічної філософії. У Гусерля, до речі, це дістає вираження постійно у самому характері його мовлення, у частому застосуванні висловів на кшталт таких: «Якщо я говорю [те і те] (*серйозно і відповідально*) — що ми маємо завжди припускати)...» [Гуссерль, 2002: с. 70].

Дуже важливим є розуміння, що не слід інтерпретувати цю відповідальність розуму в термінах такої собі юридичної етики. Менш за все мені б хотілося подати феноменологію мовою судового процесу. Це цілком конкретно висловив Вальденфельс під час розмови з мінськими філософами: «Не можна редукувати етику до нормативності, цілеспрямованості та корисності. В етосі міститься щось більше» [Вальденфельс, 1999: с. 166]. Той філософський етос, що врухомлює філософські розмисли, перевищує всі вимоги примусової нормативності деяких загальноприйнятих правил, які вимагають від людини певного типу поведінки, у цьому разі — думки, оскільки цей етос регулює відношення між людиною і істиною. Радше він приписує шанобливе упокорення перед істиною, звільнення від догм і прагнення не зупинятися на півдорозі, забороняючи свідомо задовольнятися сурогатом, напівправдою або чимось, що взагалі не усвідомлюють, а некритично приймають. Деррида, розглядаючи своєрідність феноменологічного мислення і враховуючи всі небезпеки і складності його здійснення, розуміє феноменологію як настанову щодо істини, реалізовану у своєрідному методі мовлення, що є самоосмислення (*Selbstbesinnung*) і відповідальність (*Verantwortung*), тобто таке вільне рішення, в якому смисл (пере)осмислюють, щоб у слові він став підзвітним і свідомим усіх небезпек цього шляху, і це слово є завжди вже відповідь [Деррида, 1996: с. 203].

Спроба виразити сутність філософського смислу і слова як відповіді веде до розуміння характеру та статусу філософської відповідальності, про яку тут ідеться. Ми тут вторгаємося передусім у ділянку респонзивної феноменології Вальденфельса, який установив, що *відповідь* передує *відповідальності*: «Давати відповідь означає більше, ніж мати право в нормативній системі» [Вальденфельс, 1999: с. 169]. Відповідь є реакція на домагання іншого. «Ставлення злочинця до жертви, домаганнями якої нехтують, не ідентичне перевірці прав та обов'язків, якими нехтують» [Вальденфельс, 1999: с. 169]. У випадку відповідальності філософського розуму та пам'яті, тут розглядуваної, ця відповідальність умотивована реакцією розуму на домагання істини. Цей філософський етос, що проголошує відповідальність розуму перед істиною, і є найгіднішою з усіх можливих відповіддю людини

істині. Деріда пише про те саме, коли пояснює, що стати відповідальним означає перебрати на себе почуте слово, покласти саме на себе обмін смислом, щоб пильнувати за своїми мандрюваннями [Деррида, 1996: с. 203].

Розум, що реалізує вимоги відповідальності й усвідомлює це, майже з неминучістю перебирає на себе місію спасіння людства від кризи. Якщо існує Істина, а розум абсолютно в неї вірить і має впевненість, що йому до снаги її досягнути, в ситуації кризи він бере на себе роль пророка і спасителя, що пропонує пізнану істину як обґрунтування оновлення життя. Саме так сталося з феноменологією, що формулює приписи філософському розумові спасти європейське людство від духовної руїни, у яку воно потрапило. Тут у Гусерля повним голосом звучить філософський етос, який закликає до радикальності заради прагнення істинного обґрунтування життя. На переконання Гусерля, людина, спираючись на усвідомлення відповідальності свого розуму, тобто на сумління, має побачити в собі істинну людину, віднайти через застосування феноменологічного методу справжню форму гуманного життя, щоб здійснити оновлення європейської культури й існування європейського людства на засадах істини та істинного добра [Гуссерль, 1997]. У таких діях неабияку роль відіграє пам'ять, яка дає змогу утримувати результати прафундацій смислів як істинну основу життєдіяльності людини.

У разі, коли пам'ять змушена утримувати несправжні смисли історичних подій, що були конституційовані не на підставі «суті справи», а шляхом маніпуляції із свідомістю, розум має повернутися до ситуації прафундації смислів і відповідально здійснити споглядальне наповнення всього мислимого через відновлення сутності подій минулого. Саме феноменологія дає чітке обґрунтування такої можливості та необхідності. Як зазначає Вальденфельс, у феноменології йдеться про «прафундації, які ретроспективно дають змогу пізнати історію і продовжитись в історії, що характеризуються подальшим формуванням, спустошенням, забуттям і розчиненням первинного смислу. Але ж вони через нові фундації можуть також призвести до революційних новотворень» [Вальденфельс, 2002: с. 35]. Але ці новотворення можуть вести як до відтворення адекватного розуміння подій життя шляхом додання міфологізованих смислів, так і до міфологізації свідомості шляхом маніпулювання і навіювання певних новоутворених смислів. Той самий Вальденфельс в іншій книзі стверджує, що за сучасних умов годі звертатися до героїзму розуму (саме такий заклик пропонував Гусерль європейцям у першій половині XX сторіччя задля виходу із кризи), здатного відтворювати істинні смисли, а слід спиратися на розум, що «потребує не стільки героїв, скільки партизанів і контрабандистів» [Вальденфельс, 2004: с. 114]. Це означає, що долати наслідки маніпулювання можна не тільки відкриваючи справжні засади смислів, а й через створення умов для формування нових міфів.

Феноменологія переконливо показує, як можливі і перше, і друге, наполягаючи на вимозі відповідальності розуму і пам'яті, щоби саме уникнути зазначеної міфологізації. Мабуть, не випадково Ганс-Георг Гадамер, розмірковуючи про радикальність позиції Гайдегера щодо феноменології, пояснює її тим, що він був учнем цієї «найправдолюбнішої та найсумліннішої філософської школи» [Гадамер, 1991: с. 102].

Таким чином, розуміння всієї складності процесів культурного засвоєння смислів, описаних феноменологією, врахування небезпеки седиментації смислів, що втратили своє змістове обґрунтування і пояснення, поміщає людину, що конститує смисли й використовує їх, у ситуацію високої моральної відповідальності перед собою, іншими людьми і, головне, перед Істиною. І ця відповідальність стосується й пам'яті як важливого знаряддя збереження справжніх смислів минулого, що може потребувати переосмислення історичних подій задля долання міфологічних уявлень про них. Отже, пам'ять у такому разі є не скринею для збереження незмінних смислів, а живим організмом відтворення, створення дедалі адекватнішого розуміння історії на підставі відкриття розумом істинних смислових підвалин людських уявлень.

ЛІТЕРАТУРА

- Бодрийяр Ж.* Соблазн. — М.: Ad Marginem, 2000.
- Вальденфельс Б.* Вступ до феноменології. — К.: Альтер-прес, 2002.
- Вальденфельс Б.* Мотив чужого. — Минск: ПроPILEI, 1999.
- Вальденфельс Б.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. — К.: ППС—2002, 2004.
- Гадамер Х.-Г.* Актуальность прекрасного. — М.: Искусство, 1991.
- Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1. Общее введение в чистую феноменологию. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
- Гуссерль Э.* Картезианские размышления. — СПб.: Наука; Ювента, 1998.
- Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. — СПб.: Фонд Университет; Владимир Даль, 2004.
- Гуссерль Э.* Логические исследования. Т.2. Исследования феноменологии и теории познания. Ч.1. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2002.
- Гуссерль Э.* Начало геометрии. — М.: Ad Marginem, 1996.
- Гуссерль Э.* Статьи об обновлении // Вопросы философии. — 1997. — № 4.
- Деррида Ж.* Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии. — М.: Ad Marginem, 1996.
- Рикер П.* Память, история, забвение. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004.
- Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение. Историческое введение. — М.: Логос, 2002.

Неллі Іванова-Георгієвська — старший викладач кафедри філософії та основ загального гуманітарного знання Одеського національного університету ім. Мечнікова. Сфера наукових інтересів — феноменологія, культурологія, сучасна німецька та французька філософія.

Вікторія Березіна

**ПЕРЕКЛАД — МІСТ
МІЖ МОВНИМИ СВІТАМИ?
(на підґрунті філософської герменевтики
Г.-Г. Гадамера)**

Тема перекладу є загальним топосом філософських міркувань Ганса-Георга Гадамера. Переклад, з одного боку, стосується конкретно-історичної мови, з іншого — мовності (мовотворчої здатності) людини. Мова і мовність, своєю чергою, виразаються за допомоги феноменологічного аналізу життєсвіту (світу). Використовуючи поняття ритуалу, Гадамер засвідчує відмінність людської мови від тваринної комунікації, обґрунтовує нерозривну єдність мови і мислення, показує спосіб конституювання мовних спільнот.

Вже в «Істині і методі» Г.-Г. Гадамер говорить про очевидну неможливість повного об'єктивування мови, тобто редукування її до предметності. Ця неможливість уґрунтована передусім нерозривним зв'язком мови і світу. Подальшого розвитку ця тема набула у феноменологічних студіях пізнього Гадамера, де він звертається до Гусерлевого поняття життєсвіту. «У слові “життєсвіт” зосереджене те, що насправді вже довго шукали і запитували», — пише Гадамер у праці «Феноменологічний рух» [Gadamer, 1994: p. 44]. Але недогляд Гусерля полягає в тому, що він, тематизувавши цю фундаментальну структуру, не приділив належної уваги принциповому зв'язку між мовою і життєсвітом. У «Феноменології ритуалу і мови» Гадамер уживає поняття світу і життєсвіту як синоніми. У цій праці він пере-

осмислює своє перебільшено уважливе ставлення до мови і доходить переконання, що в життєсвіті «дія важить не менше, ніж слово» [Gadamer, 2005: р. 166—167]. Гадамер дає феноменологічний опис мови та «ритуалу», які становлять різні рівні конституювання світу і є необ'єктивовуваними частинами життєсвіту. Нове поняття ритуалу подібне в нього за значенням до поняття традиції, проте вони не тотожні, принаймі сам філософ цього не зазначає. Разом із тим, не підлягає сумніву зв'язок понять ритуалу і гри, свята, що переконливо доводить Жан Гронден у статті «Гра, фестиваль і ритуал у Гадамера» [Grondin, 2001]. Тематизація ритуальності, або так званого буття-разом, допомагає Гадамерові глибше розкрити місце людської мови у життєсвіті. Колективне буття-разом характеризує й поведінку тварин. Проте «ритуали» людей не є такими простими, як у тварин, майже повністю детермінованих природою. У людей вони формуються соціально і є вкрай варіативними залежно від культури. Різна наповненість «ритуалу» у людей і тварин вочевиднюється у зв'язку з поняттям довкілля (Welt — у людей; Umwelt — у тварин). У широкому значенні навколишнє середовище (Milieu) стосується як тварин, так і людей і передбачає їх залежність від сукупності зовнішніх обставин існування. У вузькому, первинному значенні — це поняття суто соціальне і стосується лише людини, тобто вказує на залежність її від суспільного світу. Людині, на думку Гадамера, притаманний спосіб буття, абсолютно відмінний від зв'язку тварин із навколишнім світом [Гадамер, 2000а: с. 409—410].

Переінтерпретовуючи Аристотеля, Гадамер вважає мовність визначальною рисою людського світу. Лише людина має «світ», який завжди мовно структурований і при цьому не є уречевленим у словах двійником довкілля. Інші живі істоти не знають ставлення до світу в людському розумінні, але ніби допущені (eingelassen) у світ довкола них. Гадамер розрізняє мову (Sprache) і мовність (Sprachlichkeit): «універсальність» філософської герменевтики ґрунтована на засновку про універсальну мовність розуміння, а не на універсальній редукованості до того, що є розмовною мовою. Отже, з одного боку, постульовано трансцендентальний горизонт мови, ніколи не тотожний горизонту національної мови, певної культури чи емпіричної традиції [Богачов, 2006: с. 385—356]. З іншого — як ми бачимо, людська мовність, попри множину мов, пов'язана з єдиним світом.

Мовне ставлення до світу передбачає дистанціювання від фактів. Таке піднесення над довколишнім світом характерне лише для людини: «(...) вона не покидає свого довкілля, але стає щодо нього в іншу позицію — у вільний, дистанційований стосунок, здійснення якого завжди було і є мовним» [Гадамер, 2000а: с. 411].

Щодо тварин доречніше говорити про комунікацію як здатність порозумітися між собою за допомоги сигналів. Мова у власному сенсі слова —

це можливість показати щось за допомоги слів, порозумітися між собою із приводу речей та обставин, сукупність яких і є світом. Оскільки всі форми людської комунікації та смислотворення за своїм призначенням покликані нам щось сказати, звідси впливає принципова перевага вербальної мови. «Справи та обставини — ось що набуває вираження у мові. Справа, що ведеться так чи так, тут є визнанням самостійного іншобуття, коли передбачено особливу відстань між мовцем і справою» [Гадамер, 2000а: с. 411]. У цьому полягає специфічна фактичність мови. Тому Гадамер каже, що мова тварин існує лише *per aequivocationem* (за уподібненням).

Мовний світ виражає універсальну єдність мови й мислення. Те, що наш досвід світу є досвідом мислення (*logos* як *ratio*), добре усвідомили ще давні греки. Проте питання про власне буття мови вони так і не порушили. На перешкоді стала безмежна близькість мови до мислення, яка сприяла надмірному заглибленню в ідеальність смислу і негативному ставленню до влади слів. Платон, зокрема, припускав, що мова є лише одним з етапів мислення, тобто що певна частина мислення за своєю суттю безмовна. Гадамер пояснює це надмірною захопленістю греків фактичністю мови. Постулювання розриву змісту і форми мови, іншими словами — подвоєння світів, втілюється, зрештою, в інструментальній теорії мови, а також в ідеї штучного, раціонально обґрунтованого конвенціоналізму щодо буття мови, зокрема у сумнівному ідеалі *characteristica universalis*. Гадамер знаходить у Августина позитивний розв'язок цієї фундаментальної суперечності в його рецепції стоїчної доктрини внутрішнього слова (*logos* як *verbum*), тобто внутрішньої мови мислення. «Зовнішнє слово» завжди пов'язане з певною мовою і є озвученням слова голосом. Ніколи не повна тотожність зовнішнього слова і внутрішнього зумовлюється процесуальним характером мислення (*emancipatio intellectualis*): саме у слові й вивершується пізнання, тобто саме в ньому мислимий зміст є цілком помисленим [Гадамер, 2000а: с. 394]. Слово і є вираженням самої речі. Справжнім «словом» є не саме слово, що дійсно звучить: справжнє «слово» позначене словом, що звучить, як знаком, тобто справжнє «слово» є тим, що розуміють, що мислять [Гадамер, 2000а: с. 390]. З одного боку, мові притаманний спосіб буття світла. Саме світло слова, як пише Тома Аквінський, робить барви уперше видимими. З іншого боку, спосіб буття мислення — це нескінченний діалог із самим собою, що ніколи ні до чого не приводить остаточно, проте в такому розгортанні із себе множинності мислимого дух є даним собі самому [Гадамер, 2000а: с. 446].

Спосіб конституювання спільнот Гадамер пояснює за допомоги поняття ритуалу. Спільність певного світу, життєвого простору є необхідною передумовою існування мови, яка, своєю чергою, «бере участь у реалізації того ставлення до світу, у рамках якого ми живемо» [Гадамер, 2000а: с. 415]. Отже, світ поєднує між собою усіх, хто розмовляє один з одним. Ідеться про

мовну комунікацію, яка дає членам однієї мовної спільноти змогу порозумітися. З буття-разом мови (*syntheke*) виростає буття-один-з-одним мови, або взаємність (*methéxis*), що суттєво відрізняє людську мову від тваринної. Мовні спільноти на ґрунті успадкованих узвичаєнь, звичаїв та норм поведінки (що функціонують на рівні «ритуалу», тобто необ'єктивованої угоди стосовно того, що вважати правильним), через повільне зростання мовного обміну зрештою досягають буття-один-з-одним у розмові й відкривають таким чином вільну сферу взаємності — співучасті у події істини буття. Цей процес зростання мовної спільноти є аналогом наслідувального вивчення рідної мови дитиною, що, як відомо, не є свідомим. Лише поступово відбувається наше вrostання в мову і світ. Через мовний обмін з іншим світ зростає для нас: «(...) [у мові. — *В.Б.*] не просто відображається будова буття, — на шляхах її вперше формується і постійно змінюється порядок та структура самого нашого досвіду» [Гадамер, 2000а: с. 422]. Конвенційна природа мови (успадкування через традицію) виконує, отже, консервативну функцію і передбачає, що ми не можемо довільно змінювати значення слів, коли вже хочемо, аби мова лишалася мовою [Гадамер, 2000а: с. 376]. Мова не є певним суб'єктивним інструментарієм, не є набутком рефлексивного мислення. Чим більшою мірою мова дістає живе здійснення, тим менше її усвідомлюють. Згідно з Гадамером, не ми говоримо мовою, а мова «говорить нами» [Гадамер, 2000а: с. 428]. Отже, мова за своєю сутністю не може бути простим засобом узаєморозуміння. Кожна мова є певним горизонтом світу, тобто світобаченням, завдяки тому, що цією мовою говорять.

Фактичний зміст мови зумовлений прагматичним контекстом природного утворення понять, уґрунтованого на живій метафоричності мови. «Водно [природне утворення понять. — *В.Б.*] йде слідом за винятково людським аспектом речей, за потребами та інтересами людини. Мовна спільнота може підводити те, що важливе для неї у цій речі, під однакове означення з іншими за своєю природою речами, коли всі ці речі мають якусь однакову, суттєву для неї властивість» [Гадамер, 2000а: с. 402—403]. Позаяк джерелом конститутування смислу є не окремий індивід, а анонімний інтерсуб'єктивний життєсвіт, то передумовою будь-якої розмови є спільність мови.

Гадамер досліджує у життєсвіті й те, що є безмовним або ще не є мовою. Весе «Межі мови» він описує домовну царину через поняття навколомовного, передмовного та надмовного. Як бачимо, ці межові явища філософ визначає на підставі їхнього прагнення стати мовою. Йдеться про герменевтичний досвід мови у його спекулятивному русі. Принцип мовності розуміння, «гіпостазування мови до ідеалізованого медіуму буття» [Rodi, 2004: р. 24] у філософії Гадамера, на думку багатьох дослідників, є найвразливішим для критики місцем.

Отже, придивімося ближче до стосунку буття і мови, «розрізнення, якого саме й не повинно бути» [Гадамер, 2000а: с. 438], з боку герменевтичного досвіду меж мови, зокрема у досвіді пошуку слухного слова. Мовність людини становить невгамовну жагу знайти потрібне слово й завжди здійснюється у живому процесі конкретно-історичної мови: у переході від зрозумілого, до того, що ще має стати зрозумілим. У «Феноменології ритуалу і мови» Гадамер називає мовлення «вітальним інстинктом» [Gadamer, 2005: р. 160].

Мовність є необхідною рисою людського пізнання, але сутнісно вона пов'язана не з пізнанням, а із самими речами, що пояснює нерозривну єдність мовної форми і вираженого у ній змісту. Різні мови передають свої «мовні відтінки» світу (самих речей), при цьому мовна структура досвіду людини потенційно здатна ввібрати їх усі, охопити будь-які життєві зв'язки.

Герменевтичний феномен розмови (як життєвий процес побудови порозуміння) має колову структуру запитання та відповіді. Гадамер стверджує первинність запитання, чим обґрунтовує, що висловлювання є водночас відповіддю. «Кожне висловлювання має свій обрій смислу в тому, що воно походить від запитальної ситуації» [Гадамер, 2000b: с. 51]. Але й саме запитання — це завжди вже відповідь. Мислення і є мистецтвом запитання, виведенням запитаного у відкрите через трансцендування потойбіч «тут» скінченного слова, яке у нескінченності свого самовиявлення залучає безліч зникнень *не*-сказаного. Водночас мислення — це намагання вийти за межі звичного значення слів, спроба вимовити невимовне. Коли мова — це шлях до смислу, у ній неодмінно реалізується індивідуалізувальна тенденція мовного вжитку, або генеративна, творча функція.

Поет, як ніхто інший, знає, що слова ніколи не тотожні; поетичне слово має характер «абсолютної» метафори [Гадамер, 2001: с. 46]. Тому поезія — це завжди повернення до мови, до швидкоплинного буття-мови буття, яке вислизає з безпосередності розуміння. Поетичне слово є «зупиненням близькості», де близький не той чи той зміст мовлення, а сама близькість, відтак «задіюється вся мова» [Гадамер, 2001: с. 48—49]. Тобто слово дозволяє бути присутнім в ось цей момент його вимовлення й усьому несказаному, ба навіть несказанному [Гадамер, 2000а: с. 423]. Таким чином, ми можемо говорити про істину щодо витвору мовного мистецтва, яке має свою власну автономію. Бути словом означає бути тим, що промовляє, при цьому предметний зміст підноситься до статусу абсолютної присутності завдяки способу промовляння — загадковій формі невідрізнення сказаного від форми його промовляння [Гадамер, 2001: с. 162]. Посилаючись на свого вчителя Гайдегера, Гадамер каже, що слово покликане не лише розкривати приховане (повернути слову первинну промовлювальну силу [Гадамер, 2001: с. 47]), а й бути таким, що приховує і ховає [Гадамер, 2001: с. 31]: «(...) вірш веде розповивальну розмову, вказуючи на смисл, якого ніколи не досягти

цілком» [Гадамер, 2002: с. 148]. Отже, спекулятивна діалектика слова, — коли кожне слово набуває внутрішнього, ніби помножувального щодо нього виміру, — відображає життєву віртуальність мовного процесу, який уводить у гру всю цілісність смислу, хоча й не спроможний висловити його повністю [Гадамер, 2000a: с. 423]. Звідси — висновок Гадамера, що ми мислимо з осереддя мови (*die Mitte der Sprache*) [Гадамер, 2000a: с. 426].

У російському та українському виданні «Істини й методу», як слушно зауважує Андрій Богачов, помилково *die Mitte der Sprache* перекладено виразами «середовище мови» та «середовище мови», натомість дослідник пропонує свій переклад — «осереддя мови». Він пише: «Середовищу завжди бракує власного центру, воно — докільця, оточення, воно — те, що існує *серед* іншого, це буття-поряд, а не буття-в-собі. *Медіальність мови*, навпаки, означає неподільність на окремо існуючі мову, світ і мовця, котрі лише сполучаються деінде» [Богачов, 2006: с. 387]. Співналежність буття і мислення у мовній онтології Гадамера набуває вигляду специфічної діалектики неухильного слухання, пафосного підпорядкування самій справі. Тобто наш мовний досвід світу визначається загалом не суб'єктивно, а буттєво [Богачов, 2006: с. 387—378]. Тому мову, зрештою, належить називати «мовою речей» [Гадамер, 2000b: с. 68].

Вище було розглянуто мовні форми вірша та розмови, які найкраще засвідчують своєрідність та закритість мови. Оскільки живе ціле мови не можна звести до системи правил, у сучасній лінгвістиці послуговуються поняттям мовної компетенції, яка є «не опис того, до якої міри, згідно з правилами, ми послуговуємося мовою, а що в мові вказує на можливе правильне вживання» [Гадамер, 2001: с. 187]. Ідеться про володіння мовою як різновид практичного знання, «фронезису», як мовне відчуття.

Гадамер пропонує говорити не стільки про рівень перекладності з однієї мови іншою, скільки про рівень неперекладності [Гадамер, 2001: с. 186], і, позбавляючи переклад традиційного статусу провідної теми в герменевтиці, робить його особливим випадком інтерпретації. Отже, парі «розуміння — переклад» романтичної герменевтики протиставлено пару «розуміння — інтерпретація» філософської герменевтики. Філософ називає герменевтичним скандалом суперечність між нашою вкоріненістю у рідній мові (замкненістю у ній), належністю до певної традиції, і водночас — здатністю зрозуміти чужий нам переказ [Гадамер, 2000a: с. 372—373]. Інакше кажучи, проблема полягає в обґрунтуванні інтеркультурності життєсвіту попри нероздільну пов'язаність між собою того, що являє себе, і способу, яким воно себе являє. Гадамер визнає фактичну плюральність мов (мовних горизонтів світу), які протистоять загальному мовному ставленню до світу (мовності, яка первинно пов'язана з рідною мовою), але не надає їхній чужості самодостатнього значення, робить їх принципово доступними для освоєння у про-

цесі досвіду шляхом так званого «злиття горизонтів». Отож у філософській герменевтиці йдеться першою чергою про плюральні засади самого досвіду.

Наш життєсвіт як усеосяжний горизонт світу є історично зумовленим, ми перебуваємо в його центрі й шукаємо свої скромні орієнтири. Ми спрямовуємо свій погляд у нескінченність далечі, і ця нескінченність із кожним нашим зусиллям відсувається ще далі, і чим швидше ми рухаємося, тим ширшими стають горизонти. Тому розуміння насправді — то саморозуміння світу [Гадамер, 2001: с. 170].

За словами Фритзьофа Роді, «Гадамер розглядає окремі мовні світи як відтінення одного зрозумілого світу, тотожного собі, якщо не “у собі”» [Rodі, 2004: р. 26]. Іншомовність постає лише як межовий випадок загальної герменевтичної складності: чужості та її подолання [Гадамер, 2000а: с. 358]. У книзі «Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого» Бернгард Вальденфельс пропонує свою оригінальну концепцію «чужого», але в її контексті робить цікаві зауваження щодо філософської герменевтики Гадамера (у цій статті я не беру до уваги розбіжності поняття «чужого» у згадуваних двох філософів), зокрема, що герменевтичне коло не має чіткого «ззовні», поза-як досвід «чужого» опосередкований «своїм». Якщо для нас кожне «інше» є «іншим» нас самих, а кожне «чуже» є «іншим» «свого», то в «іншому» я приходжу до себе, а в «чужому» ми приходимо до «свого» [Вальденфельс, 2004: с. 70]. Водночас не можна однозначно сказати, що Гадамер нівелює чужість інших мовних світів. Проте безперечно, що він нехтує їхньою національною специфікою. Наприклад, Ф. Роді вважає, що саме поняття мовності засвідчує спустошення такої перспективи. На його думку, Гадамер оминув ту проблему, що кожна конкретна мовна спільнота «здобуває свою внутрішню єдність, створюючи у своєму власному мовно побудованому світі загальний порядок речей та цінностей» [Rodі, 2004: р. 26].

У філософській герменевтиці припускають, що між народами, культурними спільнотами, релігійними громадами відбувається процес, аналогічний спілкуванню між «Я» і «Ти». «Всюди ми стикаємося із тією ж таки проблемою: ми повинні зрозуміти, що під час слухання співрозмовника виникає власний шлях, на якому й вибудовується солідарність» [Гадамер, 2001: с. 172]. «Я» і «Ти» завжди залишаються чужими одне для одного, бо не підкорюють одне одного і не стають чимось одним. Йдеться про герменевтичний принцип відкритості розуміння, який передбачає безпосереднє, моральне, а не логічне, рефлексивне ставлення до іншого. «Своє і Чуже є несумісними в доволі особливому сенсі. Вони не є несумісними в тому сенсі, в якому одна життєва форма або одна мова є цілком іншою, ніж інша. На противагу цьому Чуже як таке є тим, з чого ми вже виходимо, коли запитуємо, чим воно є» [Вальденфельс, 2004: с. 65]. Тому Гадамер закликає не намагатись упорядкувати розмаїтість мов шляхом раціоналізації чи формалізації,

а домогтися, щоб кожен учився зводити мости через прірви нерозуміння і суперечностей [Гадамер, 2001: с. 172]. Розмаїття мов має для філософа суто позитивне значення. Проблеми однієї спільної для всіх мови не існує взагалі. Переформулюючи Б. Вальденфельса, можна сказати, що єдина мова є ілюзією зняття «своїсті» та «чужості» в «загальності» [Вальденфельс, 2004: с. 70]. У такому разі маємо заперечення особливої свободи людини — висловлювати одне й те саме по-різному. Не може бути «свого» без «чужого». «Своє» виникає у відповідь на чужі домагання: «(...) все напруження бажання зрозуміти починається з того, що щось, що трапляється, видається чужим, зухвалим, дезорієнтуючим» [Гадамер, 2000b: с. 168]. Для означення цього універсального аспекту розуміння Гадамер вживає термін старогрецької філософії *atapon*. Отже, у філософській герменевтиці йдеться не про прості мовні маскування; вона визнає своєрідність кожної мови, її продуктивну силу, але, можна сказати, не переоцінює.

Належність людини своїй рідній мові є екзистенційною. «У рідній мові струменить уся близькість до свого, у ній — звичаї, традиції й знайомий світ» [Гадамер, 2001: с. 188]. За словами Донателли Ді Чезаре, це є поширеним прочитанням герменевтики, коли наголошують близькість. Але разом із тим треба зважати на інший бік герменевтичного аналізу мови, який увиразнює не-близькість. Рідна мова є, за Гадамером, найближчим місцем щодо у-собі-буття, є «тривожно близькою» до буття, проте вона виходить із ще більшої фундаментальної не-близькості. Швидкоплинна батьківщина, пропонована мовою, є здобутою через відсутність батьківщини і визначає нашу скінченність у мові раніше, ніж у світі. Мова є оселею людини більше, ніж домівкою буття, і часто стає для неї задушливою шкаралупою [Cesare, 2007: р. 208—210]. У такому разі мовотворча здатність людини виявляється немовби замкненою у капсулі, яку вона сама собі й зробила і починає перетворюватися на лялечку, що — на відміну від метелика — неспроможна ворухнути своїми крильцями [Гадамер, 2001: с. 181].

Узаємодія з іншими мовними світами є необхідною умовою пізнання свого рідного мовного світу, це — нескінченне подолання передсудів на шляху поглиблення свого досвіду світу загалом: «(...) маючи історичні знання й добре усвідомлюючи історичну зумовленість усього людського мислення про світ, тобто і свою власну зумовленість, ми зовсім не приєднуємось до будь-якої безумовної точки зору» [Гадамер, 2000a: с. 414]. Натомість ми вчимося підноситися над собою до загального й на основі загального визнавати особливе. У цьому полягає суть справжньої освіченості — вміння тримати дистанцію як щодо себе, так і щодо іншого, і це дається взнаки у почутті такту. Зокрема, у здатності почути і прийняти відмінні погляди інших як цілком можливі. Словами Гегеля: «Освіта — це вміння дивитись на речі з позиції когось іншого» [цит. за: Гадамер, 2001: с. 175].

Гадамер наголошує необхідність вивчати чужоземні мови, долати мовний бар'єр у пізнанні. Лише так ми можемо досягти справжнього обміну між чужими одна одній культурами [Гадамер, 2001: с. 193]. Засвоєння мови вимагає життя у ній — занурення у мову шляхом живого спілкування із чужоземцями, читання чужоземної літератури. Адже володіти мовою означає бути у ній як удома, тобто вільно мислити з осереддя іншої мови у самотній відданості висловлюваному. При цьому абстрагування від рідної мови завжди неповне і передбачає повернення на свою мовну батьківщину для віднайдення своєї ідентичності. Перехід зі свого мовного світу в інший уможливлений «мовною віртуальністю нашого розуму» з його критичною здатністю виходити за межі нашої зумовленості й усього заздалегідь схематизованого досвіду [Гадамер, 2000b: с. 184]. Гадамер уважає у методологічному сенсі цілком слухним збіг слів однієї мови зі словами іншої мови [Гадамер, 2000a: с. 404]. На цьому, зокрема, угрунтована вимога до кожного перекладу бути якомога ближчим до оригіналу.

Проте у практичному вжитку завжди залишається «невідповідність, що її ніколи не щастить побороти» [Гадамер, 2000a: с. 356]. Тому переклад як еквівалентна заміна висловів є цілком штучним заходом, узаєморозуміння тут здійснюється шляхом свідомого опосередкування. Отже, переклад, згідно з Гадамером, є не просто межовим випадком, а радше аномальним, незвичайним і нетиповим випадком щодо норми ставлення до чужої мови, тобто до ситуації діалогу, навіть якщо йдеться про діалог чужоземною мовою.

Протиставивши переклад розмові, філософ відокремлює його й від розуміння. Якщо ми справді володіємо чужоземною мовою, ми не перекладаємо її своєю, переклад навіть видається нам неможливим [Гадамер, 2000a: с. 356]. Лише там, де зустріч із чужим обмежує говоріння, розмова вироджується в переклад. У такому разі переклад завжди є втратою, самообмеженням мовців, які визнають, що не можуть нічого сказати без переріпки, штучної затримки. Злиденність перекладання полягає у продукуванні «літери без духу» [Гадамер, 2000b: с. 178]. Модель «духу і звуку» (за аналогією «духу і літери») використовують у філософській герменевтиці для передавання усності мови. Де вдаються до перекладу, наявна «дистанція» між «духом» звуку і «духом» його втілення. Це спотворює первинний простір говоріння, контекст смислу сказаного, унеможливорює вільне порозуміння.

Але без перекладів не обійтись, особливо у разі шедеврів світової літератури, які має знати освічена людина. Читання їх дає загальне уявлення про те, що та як мовлено в оригіналі [Гадамер, 2001: с. 193]. Передаванню підлягає смисл тексту і саме він, перевисвітлений у світлі рідної мови, доноситься до читача. Звукові ж образи різних мов залишаються такими, що перекладу не підлягають. Вони світять, мов сузір'я, що роз'єднані світловими роками [Гадамер, 2001: с. 150].

Рідний мовний світ і чужий є незалежними один від одного, тому вони вимагають діалогічного акту перекладу. Перекладач має створити в собі широкий простір для говоріння, який відповідав би сказаному чужоземною мовою [Гадамер, 2000b: с. 139]. Перевагу надають рідній мові, якою здійснюють переклад. Перекладач має відмежуватися від каркасу мови-джерела та її риторики й водночас брати до уваги чуже або навіть вороже у тексті та його виразах [Гадамер, 2001: с. 173]. Герменевтичну проблему становить різноманітність можливостей розуміння й, відповідно, подання сказаного іншою мовою.

Ясно, що перекладом неможливо охопити всі виміри оригіналу, відтворити все сказане «між рядків». Тому межі перекладу (або рівень перекладності чи неперекладності) визначені можливістю саме смислового перекладу. Сумлінний перекладач має максимально упрозорити, усвідомити своє розуміння оригіналу, бо переклад за своєю сутністю є нічим іншим, як інтерпретацією оригіналу: «(...) проблема мовного вираження є проблемою самого розуміння» [Гадамер, 2000a: с. 360]. Переклад не заступає оригіналу, водночас він не є певним другим твором, накладеним на перший [Гадамер, 2000a: с. 369]. Говоріння інтерпретатора слугує текстові в особливому сенсі. Істинна інтерпретація становить «приріст буття», саме вона дає творові змогу виявити себе. «Власний зміст зображення [перекладу. — *В.Б.*] онтологічно зумовлюється в ролі еманациї першообразу [оригіналу. — *В.Б.*]» [Гадамер, 2000a: с. 136].

Отже, Гадамер визнає, що завжди залишається нездоланна відстань між оригіналом і перекладом. Принципова неадекватність будь-якого перекладу пов'язана із загадковим феноменом мови як герметичного живого цілого. Межі перекладу — це водночас межі мови і світу. Процес перекладання охоплює всю таємницю людського світорозуміння й суспільної комунікації [Гадамер, 2000b: с. 185]. Метафора мосту дає Гадамерові змогу передати герменевтичні можливості та обмеження перекладу. За його словами, вмілі перекладачі вибудовують мости між різними мовними світами. «Через такі мости постійно струменить жвавий транспортний потік» [Гадамер, 2001: с. 152]. Таким чином, переклад опосередкований розмовою перекладача з текстом, сам текст містить її у собі. Тобто перекладач нав'язує розмову з мовою і, розмовляючи, рухається разом із нею. Він не відтворює сказане в окремих словах чи реченнях, а йде у напрямку смислу сказаного. Його завдання — передати нескінченний потік осягнених думок та образів у живому говорінні рідною мовою. Тому переклад вимагає трансформації, що межує із творчістю. Лише опосередкована у такий спосіб власна істина іншого мовного світу набуває істини для читача перекладу. Те саме стосується усного перекладу, де перекладач є посередником у розмові двох носіїв різних мов.

ЛІТЕРАТУРА

- Богачов А.Л. Філософська герменевтика. — К.: Курс, 2006.
- Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. — К.: ППС—2002, 2004.
- Гадамер Г.-Г. Вірш і розмова. Есе. — Львів: "І", 2002.
- Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика. — К.: Юніверс, 2001.
- Гадамер Г.-Г. Істина і метод. — Т. 1. — К.: Юніверс, 2000а.
- Гадамер Г.-Г. Істина і метод. — Т. 2. — К.: Юніверс, 2000б.
- Di Cesare D. Gadamer. — Bologna: Il Mulino, 2007.
- Gadamer H.-G. Il movimento fenomenologico / Tr. di C. Sinigaglia. — Roma-Bari: Laterza, 1994.
- Gadamer H.-G. Fenomenologia del rituale e del linguaggio // Gadamer H.-G. Linguaggio / Tr. di D. Di Cesare. — Roma-Bari: Laterza, 2005.
- Gronin J. Play, Festival, and Ritual in Gadamer: on the theme of the immemorial in his later works / Tr. by L. K. Schmidt // L. K. Schmidt (Dir.). Language and Linguisticity in Gadamer's Hermeneutics. — Lanham (ML): Lexington Books, 2001.
- Rodi F. Problemi della comprensione interculturale. Alcune domande critiche alla filosofia ermeneutica / Tr. di M. Gardini // Gadamer: bilanci e prospettive, a cura di Gardini M. e Matteucci G. — Bologna: Quodlibet, 2004.

***Вікторія Березіна** — аспірантка кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — герменевтика, феноменологія, сучасна західна філософія.*

Сергій Григоришин

**МОВА ЯК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРИ
У КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ
ФЕНОМЕНОЛОГІЇ
(на матеріалі феноменології М. Шелера)**

Феноменологія від самого початку її виникнення була наукою про свідомість. Будь-який аналіз спрямований на схоплення та опис конкретних зв'язків чистого мислення у кожному окремому її регіоні. Еталоном таких дескрипцій були і залишаються «Ідеї до чистої феноменології і феноменологічної філософії». Однак із часом виникла потреба в адаптуванні феноменологічних описів до царини природної настанови. З такою метою відбувались пошуки посередника між чистою свідомістю і світом. Місцем доткнення таких докорінно відмінних реалій стала культура. Але визначення цієї предметної сфери не було достатньою умовою для здійснення аналізу природного світу. Питання полягало в тому, що саме у культурі має бути схоплено у феноменологічний спосіб? Однією з відповідей на це питання стало визначення знакових компонентів світу культури як предмета дослідження феноменології. А система знаків, узятя в той чи той спосіб, має своїм джерелом мову. Таким чином, вивчення феноменів культури варто було здійснювати на підставі дослідження сукупності знаків, що так чи так наявні в одному з конкретних феноменів. А найпоказовішим феноменом культури постала мова.

© С. ГРИГОРИШИН,
2009

Таким чином, значущість мови для феноменологічного прояснення культури окреслено.

Але до початку вивчення цього феномена варто розглянути важливість мови для аналізу культури, варто обґрунтувати її (мови) важливість для феноменології не тільки ззовні, а й зсередини. Питання мови є загальноновизнаним як важливе для розвитку феноменології. Від відповіді на те, чим є мова у феноменології, яку функцію має вона у структурах чистої свідомості, які феномени мають мовний каркас, наскільки значущою є роль семантики у феноменологічних аналізах, чи існує досвід, що передує висловлюванням, як співвідносяться мова і мислення в інтенційних переживаннях, чи відрізняється словник феноменолога від апарату інших наук і що можливо зробити для їх уніфікації в разі, якщо вона потрібна, — від відповіді на ці запитання залежить напрям, у якому розгортатиметься майбутнє та, почасти, сучасне феноменології. Отже, маємо визначення важливості мови для досліджень із феноменології.

Культура і феноменологія мають велику кількість перетинів: культура є однією з регіональних онтологій, культура як предмет дослідження наук про дух зазнає видозмін у процесах трансцендентально-ейдетичних редукцій, і, нарешті, культура є символічною складовою світу фактів. Саме цей аспект культури як ланки поєднання мови і чистої свідомості буде розглянуто в цій статті. Питання мови як феномена культури постає на рівнях дескриптивної феноменології, реалістичної феноменології, трансцендентальної статичної феноменології, трансцендентальної генетичної феноменології, екзистенціальної феноменології, герменевтичної феноменології та філософської герменевтики. Зазначене питання існує на цих щаблях розвитку феноменології як принципово важливе й, одночасно, як докорінно відмінне у способах його аналізу. Спроби віднайти спільне та вказати на відмінне в інтерпретаціях феномена мови стимулювали наукові дискусії. Один випадок таких дискусій є предметом цього розгляду.

Макс Шелер у праці «Феноменологія і теорія пізнання» (1914) запропонував низку аргументів на користь феноменологічного бачення мови. Втім, вони мають два боки. З одного боку, аналіз мови спрямований на отримання сутностей, з іншого — контекстуальність утворення та способів їх формування відбуваються всупереч засадовим положенням трансцендентальної феноменології Едмунда Гусерля. Варто додати, що Шелер, який будує власну концепцію, опонуючи окремим позиціям Гусерлевого бачення мови, не має наміру відмовлятися від трансценденталізму взагалі, у межах якого, наприклад, тільки й набуває сенсу теорія матеріального апріорі або новоутворена дисципліна — матеріальна етика цінностей, а також, що в цьому контексті надважливо, концепція символів у природному спогляданні.

Першим рівнем формування Шелерової концепції мови є пропозиція стосовно його власного бачення та аналізу проблеми істини. Питанням на кшталт: «Яким є критерій дійсності того, що ми передбачаємо, критерій істинності суджень?», на думку Шелера, має передувати глибоке вчування у зміст і сенс тих фактів, щодо яких постали ці питання. Такий погляд засвідчує факт погодження Шелера з думкою Гусерля про те, що феноменологія передує істинам логіки і що саме логіка має знаходити своє обґрунтування відповідно до принципів феноменології, а не навпаки. Щоправда, вчування у сенс фактів має суттєві відмінності від схоплення в інтенційному переживанні їхнього змісту як сенсу. Причиною цього є, з одного боку, відокремлення факту від сутності, а з іншого — не адаптованість царини фактичного до трансцендентально-ейдетичного категоріального споглядання. Позаяк критерій істинності суджень все ж таки є щонайменше вартим докладного феноменологічного розгляду. Це відбувається тому, що вчення про судження у Гусерля, починаючи від «Логічних досліджень» до «Ідей до чистої феноменології і феноменологічної філософії», обережно розбудовуване таким чином, щоби дати змогу їхній ейдетичній складовій пройти мережу редуцій і залишити після здійснення таких процедур регіони суто феноменологічного розгляду. Отже, критерій істинності суджень є не менш важливим за вчування у зміст фактів. Про що свідчить виявлена розбіжність із позицією Гусерля, імплікована у положеннях Шелера? Очевидно, для Шелера теорія Гусерля стала мірилом оцінки власних концептуальних розробок. Відповідно, той інтелектуальний багаж, наприклад ідеї неокантіанства та філософії життя, що його Шелер увів в обіг феноменології, мав працювати на формування його власної феноменології. Внаслідок переосмислення окремих ідей Гусерля, Шелер мав власноруч утворювати дефініції понять, які б не суперечили одне одному, а також мали зважати на вже утворений інтелектуальний контекст феноменології. Як висновок, погодженість загальних позицій Гусерля і Шелера щодо проблеми істинності на конкретних прикладах виявляє позірний характер збалансованості їхніх позицій.

Поряд із концепцією істини у філософії мови Шелера постає тематизація самоданості сенсу. У цьому контексті належного аналізу потребує не лише проблема даності сенсу у феноменологічному спогляданні в інтерпретації Шелера, а й стратегічні кроки філософа до часткового повернення феноменології у річище описів понять і феноменів на рівні природної настанови. Задля здійснення такої стратегії Шелер упроваджує поняття «природне світоспоглядання».

Окремою ланкою питання самоданості сенсу є проблематика символу та програма десимволізації світу як альтернативи Гусерлевому розрізненню природної і трансцендентально-феноменологічної настанов. Водночас первинним мотивом побудови таких феноменологічних новоутворень Ше-

лера залишається прояснення аспектів феноменологічної теорії істини. Протилежності «дійсне—недійсне», «істинне—хибне», як і всі ціннісні протилежності, зазначає Шелер, потребують феноменологічного прояснення їхнього «сенсу». Проте слово «істинне» все ж таки містить певний сенс, який постає над протилежністю «істинне—хибне», що належить тільки до царини речень: це «самоданість» деякого покладеного змісту у безпосередній очевидності споглядання. Це «сама істина», що стосується *сфери речень і суджень*. Самоданість покладеного змісту, про впевненість у наявності якого свідчать слова Шелера, відтіняє спектр феноменологічних проблем, що їх порушив Гусерль у зв'язку зі складністю схоплення за допомоги чистої інтуїції феномена та потреби ретельного аналізу його для виокремлення структур його сенсу. Тобто Шелер уявляє шлях «до самих речей» через безпосередню даність їх для феноменологічно налаштованого сприйняття, натомість Гусерль вимагає реконструювати погляд на феномени у такий спосіб, щоби настанова на їх сприйняття була адекватною ейдетичному характерові їхньої вкоріненості у структурах чистої свідомості.

Але для Шелера простої очевидності для споглядання істин фактів явно недостатньо, оскільки орієнтація суто на очевидні даності втрачає постульовану в нього специфіку, наявність якої й дає підстави стверджувати, що дослідження здійснюються у феноменологічний спосіб. Тому самоданість факту ускладнюється та подвоюється завдяки відриву та переміщенню таких фактів від світу дійсності до світу знаків. Такий поворот дає змогу залучити поняття символу та розпочати опрацювання феноменологічних тем на рівні вилучення сенсів зі сфери символічного. Самоданим може бути лише те, наголошує Шелер, що є даним не тільки за допомоги символу певного роду, тобто так, що його лише «передбачено» як «виконання» будь-якого знаку, попередньо визначеного тим чи тим чином. У цьому сенсі *феноменологічна філософія* — це постійна *десимволізація світу*. Світ як певна єдність уникає Гусерлевого розрізнення настанов, натомість розгортається як протилежність світу знаків і світу речей, тобто повертається у царину досліджень традиційної теорії пізнання. Наука в такій перспективі хоча й не дістає особливої форми природного світоспоглядання як «підгрунтя» для своїх побудов, попри те зберігає головні форми природного світоспоглядання. Думка Шелера спрямована на дезорганізацію системного принципу розрізнення природної і трансцендентально-феноменологічної настанов. Це відбувається завдяки ускладненню природної настанови, якою в поняттєвому апараті Шелера є природне світоспоглядання.

У природний спосіб даності фактів ніщо не заважає розглядати й аналізувати їх подвійну реальність. Якщо визнано таку подвійність символічного і того, що за ним постає, то замість пошуку специфіки цього феномена потрібно здійснювати семантичний аналіз у традиційний спосіб, тобто у

межах теорії пізнання. Природна настанова, наголошує Шелер, не є простою. Ступені складності даного у природному світоспогляданні не поступаються складності будови феноменологічного феномена. Цей висновок вказує на невідповідність ілюзорної простоти факту і складності феномена. Тому й визначатися між аналізом фактів і аналізом феноменів потрібно на користь перших, оскільки другі лише дублюють предметну сферу феноменології, як ту розуміє Шелер.

Свої висновки філософ намагається підкріпити прикладами. Вже у природному спогляданні природи кольори та звуки, наприклад, не фігурують як дещо самостійне; навпаки, ті властивості, що мають можливість бути у спогляданні, лише тією мірою виникають у ньому, якою вони виконують функцію репрезентації предметних та процесуальних єдностей, що передбачає їх розрізнення та оцінку, а також функцію репрезентації їхніх «властивостей». Між світом фактів і світом символів Шелер помічає лише функцію репрезентації. Хоча Гусерль не тільки відмовився від цієї концепції, а й вибудував альтернативну схему зв'язків між феноменами. Нагадаю, що феномен у наближенні виражається у структурі інтенційного переживання через його акт і зміст. На рівні змісту переживань, у ноємі, відбуваються перетинання між окремими сенсами, які поєднує ядро ноєми. А способами даності таких сенсів є акти пригадування, споглядання, фантазії тощо. Тобто, маю наголосити, між феноменом і корелятивним йому світом, який перебуває у площині трансцендентальної свідомості, не існує, за Гусерлем, безпосередніх поєднань.

Інший бік справи, який лише увиразнює перший, — це те, що мову тематизовано у Гусерля не на рівні репрезентації дійсності, як систему знаків, що вказують на означуване, не є мова й символом, що його слід тлумачити в опосередкований або безпосередній спосіб. Чому це так важливо? Тому, що репрезентація як характеристика свідомості не відбувається в чистій трансцендентальній свідомості, аналіз феноменів якої вможливився на підставі здійснених трансцендентально-ейдетичних редукцій. Іншими словами, у мережу кореляцій між феноменами, які є ейдетичним складником речей і перебувають у межах епохе, не може, відповідно до концепції Гусерля, бути вкладено їхню символічність, позаяк феномени вже є шуканими речами.

Але Шелер посідає іншу позицію: предметність як сутність не являє себе у речі природного світоспоглядання, у ньому вона перетинається з іншим, щоби позначити те чи те як річ. З такого погляду феноменологічна філософія мови постає як аналіз сенсів, сукупність яких дана у природному спогляданні. Дешифрування, десимволізація речей, даних у такий спосіб, є можливою заміною процедур редукції. Проте Шелер не заперечує методичної важливості редукцій, а лише відкидає претензію на універсальність

їх у феноменологічних аналізах. Звузивши методичну базу Гусерля, він усе одно залишається на позиціях феноменологічних описів. Його застереження щодо універсальності її окремих аспектів можна тлумачити як адаптацію феноменологічного способу бачення до світу емпірії — завдання, що постало для наступних поколінь феноменологів.

Указане збереження трансцендентальних складових у концепції Шелера не варто розуміти як відмову від тих боків символізму, що заперечують Гусерлеве вчення про феномен. Символ, що його реконструює Шелер як особливий вид предметності, передує світові як корелятові чистої свідомості й, поряд із тим, виникає з емпірично даної дійсності. Він перетворюється на «річ», або реальний фізичний предмет, у який вже інкорпоровано його ціннісну та символічну властивості. Остання, згідно з концепцією Шелера, є визначеним об'єктом феноменологічного аналізу. Світ природної настанови з такого погляду постає проблематизованою даністю, тематизація якої не виявляє генеральну тезу, що базується на екзистенційному судженні (як це відбувається в Гусерля), а є комплексним світом символів, які мають і свій безпосередній бік, і внутрішню складову. Увага до такої даності з боку феноменології дає змогу реалізувати задум побудови структури свідомості. Наукою, що займається дешифровкою символів, даних у природному спогляданні, є феноменологія. Отже, за Шелером, природний світогляд переповнений символами, а разом із символами виникає і трансцендентність символізованого. Наука істотно підвищує рівень символізації того, що є даним у природному світогляді. Шелер наводить такий приклад: у природному світоспогляданні ось це червоне на зеленому дереві є даним лише настільки, наскільки воно необхідне, щоби вказати на вишню, до якої спрямована людина. У цьому випадку кольори є знаками деяких рухів, нервових процесів, певних сприйнятів. На такій підставі у феноменологічний горизонт залучається перелік наукових дисциплін: фізика, теорія пізнання, фізіологія. Особливо показовим для Шелера є те, що такі науки не мусять переглядати підстави свого існування відповідно до принципів трансцендентальної феноменології. Такі науки мають право не тільки залишати за собою власні досягнення, що довели свою значущість на цей момент їхнього розвитку, а й пропонувати власні ідеї для розв'язання проблем свідомості. Очевидно, що ніхто не був настільки далеким до виправдання таких рішень, як засновник феноменології.

Символи не позаконтекстуальні. Схоплення світу речей у природному світоспогляданні відбувається передусім у мережі предметностей культури. Такий контекст дає змогу уявити залежність окремих символів від їхнього цілого, семантичної значущості, об'єктивної цінності. Погляд Шелера на світ символів не передбачає строгої співвіднесеності їх із тим чи тим феноменологічним регіоном. Це вможливорює аналіз символів із різних боків,

що чітко корелює з прагненням Шелера адаптувати до феноменологічної дійсності мережу концептів інших наук, які не пов'язані генетично з утворенням феноменів, але саме таких наук, що мають своє розуміння тлумачення будь-яких символів. Залучення окремих наук до висвітлення змісту символів є виправданим мірою підвищення рівня складності феноменологічних описів ще невідомих феноменів. Лише коли всі символи та напівсимволи у повному обсязі здійснені у «самоданому», наголошує Шелер, тільки тоді феноменологія — певною мірою — досягла своєї мети: там, де немає жодної трансценденції та жодних символів. Феномени у свідомості є розтлумаченим сенсом символів. Але такі сенси є самоданими і простими, а не опосередкованими у складних ноєзо-ноематичних структурах. Шуканий зміст символів є предметом розгляду феноменології. Змісти символів вибудовують мережу зв'язків феноменологічної дійсності. Розглянута у відповідний спосіб, така дійсність не відрізняється від природної дійсності, тієї, що у природному світоспогляданні є тотожною феноменологічному способу бачення речей. Спільним для обох боків дійсності є самоданість предметного. На підставі розглянутих гіпотез та окреслених аргументів Шелер висноує, що феноменологію робить певною єдністю не визначена предметна сфера, наприклад, психічне, ідеальні предмети та ін., а лише самоданість у всіх можливих предметних сферах.

Звідси, з кінцевої точки Шелерових міркувань із приводу визначення культурного та природного контексту символів як мовних утворень ми можемо перейти до окремих узагальнень. Шелер вибудовує зв'язки між свідомістю і дійсністю в альтернативний до Гусерлевого спосіб. Відмовившись від принципових положень трансцендентальної феноменології Гусерля (від ейде-тичної редукції, функціональної широти методики епохе, ноєзо-ноематичних кореляцій тощо), Шелер на їхнє місце ставить власні розробки і долучає принципи традиційної теорії пізнання, зокрема поновлює у правах теорію відображення, семантичну теорію знаків та символів тощо. Інтерпретація символів заздалегідь підготовлена контекстом, яким є світ культури та природи. Провідним мотивом аналізу предметностей у природному світоспогляданні є аналіз, інтерпретація та розшифрування символів. Їхній зміст — це одиниці структури свідомості та корелятивно розгорнутої структури дійсності. З таких змістів дешифрованих символів утворюється феноменологічне бачення дійсності. У своїх принципових положеннях це бачення не перекреслює, а лише доповнює світ природної реальності.

Отже, ідеї Шелера стосовно тематизації мови як феномена культури розглянуто досить докладно. Важливим доповненням висвітлених поглядів філософа є розгляд іншого аспекту теорії істини — конвенціоналізму. З певними застереженнями та необхідною обережністю можна тлумачити конвенційну теорію істини Шелера, зокрема її мовну та мовленнєву складову, як

тенденції до залучення до його феноменологічної концепції окремих компонентів прагматичної філософії, а саме — мовленнєвої прагматики. Шелер порушує питання: наскільки здійснюється у даному сенс промовленого хоча б одним мовцем? Чи не є світ предметів, тобто отриманий таким чином світ речей, зовсім далеким від їх схоплення та пізнання? Феноменологія відмовляється вважати критерієм предметів можливість ідентифікувати їх через символи. Звичайно, говорить Шелер, із сутності предмета випливає те, що його можна ідентифікувати, але не навпаки. Ці констатації не суперечать стратегічній лінії Гусерля. Утім, Шелер дає суттєве доповнення: ще меншою мірою слухним є те, що тільки те є предметом, про що можливий загальнозначимий вислів, або ж так званий «загальнозначимий зв'язок уявлень», оскільки тоді вільна безпредметна конвенція нічим не відрізняється від пізнання. А те, що світ існує лише для того, щоб стати позначеним за допомоги однозначних символів, впорядкованим та обговореним, і що він — «ніщо», доки не увійшов у мовлення, все це, запевняє Шелер, мало відповідає його буттю і сенсу. Згадаймо, про що йдеться у Гусерля: «Цілісний, покладений у природній настанові, дійсно даний у досвіді світ, у наближенні «вільний від теорії», як він дійсно осяжний у досвіді та ясно доведений взаємозв'язком досвіду, весь цей світ, що відтепер для нас взагалі ніщо, без перевірки чи заперечення, ми беремо в дужки»¹ [Husserl, 1992: S. 66].

Звісно, що Шелер з такими переконаннями не погоджується. Для нього світ не є першочерговою проблемою феноменології. Складні аргументації, спрямовані на підтримку сумнівної ініціативи трансценденталізму в інтерпретації Гусерля заперечити очевидну даність природного способу споглядання, не вкладаються у вже збудовану феноменологічну теорію Шелера. Проте цей аспект заперечення нововведень Гусерля у теорію пізнання, в якому Шелер дає власну оцінку процедурам епохи, не перетворюється у власну концепцію, яка б відповідала за ті функції, що їх засновник феноменології надав редукації. Але інший аспект, а саме питання загальнозначимих висловлювань, філософ розглянув уважніше та запропонував власні ідеї з цього приводу. На противагу функціональній особливості та важливій ролі загальнозначимих висловлювань Шелер висуває поняття індивідуально значимих висловлювань, що належать окремому індивідові. Сутність предмета і буття, що може бути також і буттям акту, і буттям цінності, і буттям спротиву, за Шелером, зовсім не виключає того, що *один-єдиний* індивід в *одному-єдиному* акті робить для себе дещо самоданим. Вона й не виключає

¹ Поп.: «Die ganze, in der natürlichen Einstellung gesetzte, in der Erfahrung wirklich vorgefundene Welt, vollkommen "theorienfrei" genommen, wie sie wirklich erfahrene, sich im Zusammenhange der Erfahrungen klar ausweisende ist, gilt und jetzt nichts, sie soll ungeprüft, aber auch unbestritten eingeklammert werden».

того, що певний предмет може бути даним, таким чином, *лише одному* індивідові. Вона не виключає також того, що деяке буття може бути істинним та благим для одного індивіда. Таким чином, висновує Шелер, вона не виключає навіть того, що можуть існувати *індивідуально значимі* за своєю суттю істини та бачення, які попри те є *строго об'єктивними та абсолютними*. Лише суб'єктивістський розпад предмета в ідентифікованість, істини — в загальнозначимі вислови, справжнього бачення — у необхідність судження все це виключає.

Шелер досить чітко схоплює вузлові моменти формування Гусерлевого концептуального утворення. Трансцендентальна чиста свідомість мусить ґрунтуватися на певній опорі. Такою опорою у трансценденталістський традиції є необхідність та загальність. Останню тлумачать також як загальнозначимість. Усі вказані компоненти підкріплюють універсальний характер індивідуальних актів мислення. Якщо свідомість базує свої споглядання на висловлених судженнях, то такі мають відповідати умовам, за яких ці судження належить висловлювати на рівні значимих для кожного істин. Але абсолютизація будь-якого судження з необхідністю приводить до висновку, що кожне висловлювання є істиною, а це, відповідно, заводить дисципліну, що претендує бути строгою наукою, — тобто бути спроможною відокремлювати істину від хиб, — у глухий кут. Цього можна уникнути, вважає Шелер, якщо ми приймаємо світ, даний у природній настанові як такий, що сам по собі вартий феноменологічного розгляду. А звідси критерій розмежування феноменологічного і природного розгляду феноменів виглядає штучним.

Так само штучним утворенням можна вважати й розрізнення ейдетичних і екзистенційних суджень. Оскільки останні мають негативний характер, а перші відокремлені лише на підставі гіпотези існування загальнозначимих суджень, то якщо ми не погоджуємось із такою гіпотезою, всі наші висновки про дійсність слід вважати безпідставними. А такий вихід Шелерові видається абсурдним. Тому варто зупинитися та повернутися на кілька кроків назад, до теорій, що засвідчили свою гнучкість та придатність до аналізу проблеми сприйняття та споглядання. Таким чином ми спроможні оперувати судженнями у звичному їх розумінні, частина яких відповідає істині світу, що перебуває по той бік сприйняття. Дійшовши таких висновків, Шелер не відмовляється від феноменологічного опису феноменів. Обговорення феноменологічних проблем не виключене навіть тоді, зазначає Шелер, коли йдеться про загальнозначиму істину або ж про розуміння індивідуально значимої істини, яка залишається можливою, незважаючи на її не суто індивідуальну значущість. Отже, феноменологічні дослідження, з позиції Шелера, можуть відбуватись у повному обсязі навіть тоді, коли ми уникаємо сумнівних констатацій та невиправданих гіпотез, на яких побудовано теорію фундатора строгої науки.

В аналізованому тут тексті «Феноменології і теорії пізнання» є місце, яке заслуговує на особливу увагу. Наведу повністю перший абзац першого пункту під назвою «Межі та завдання теорії пізнання» із четвертого параграфа цієї праці як приклад згоди Гусерля і Шелера щодо найпринциповішого пункту феноменології, а саме у вченні про трансцендентальний характер феноменології. Наголос на цьому висловленні Шелера я роблю тому, що воно є показовим щодо самовизначення Шелера як феноменолога, а саме того, до якої гілки її розвитку він належить. Усупереч типовим уявленням, які некритично переходять з одного дослідження в інше, мовляв, Шелер був прихильником суто реалістичної феноменології, ця цитата вказує на неоднозначність такого постулювання. Отже, читаємо: «В одному суттєвому пункті феноменологічна філософія є глибоко спорідненою з різними напрямками так званого “трансцендентального” вчення про пізнання. Її метод є таким, що її результати залишаються зовсім незалежними від особливої організації людської природи, як і від фактичної організації носіїв актів, чию “свідомість про” вона вивчає. Тому в кожному насправді феноменологічному дослідженні, коли ми здійснюємо так звану “феноменологічну редукцію” (Гусерль), ми абстрагуємося від двох моментів: по-перше, від реального здійснення акту, від усіх несуттєвих уявлень, які не стосуються сенсу та інтенційного спрямування самого акту, та від усіх реальних властивостей його носія (тварини, людина, Бог). А по-друге, від будь-якого ствердження (віра чи недовіра) особливих коефіцієнтів реальності, з якими у природному спогляданні та в науці є “даним” його зміст (дійсність, вигадка, хиба). Однак самі коефіцієнти реальності та їхня сутність залишаються предметом дослідження. Виключено не їх, а ствердження їх у явних чи імпліцитних судженнях, до того ж, [виключено] не можливість їх ствердження, а тільки ствердження одного з особливих модусів. І лише те, що ми потім безпосередньо знаходимо, тобто те, що зі змісту цієї сутності є даним у переживанні цієї сутності, тільки це є предметом феноменологічного дослідження» [Scheler, 1957: S. 397; пор.: Шелер, 1994: с. 215]. Результати феноменологічного аналізу, змісти актів переживання, мережа яких утворює феноменологічне бачення, за Шелером, є незалежними від організації людської природи, зокрема від цілого, утвореного в синтезі актів сприйняття у природному світоспогляданні.

«Свідомість про» дійсність у феноменологічній настанові не передбачає субстативації джерела походження актів, спрямованих на саму свідомість. У слововжитку носія інтенційних переживань легалізовані та безперервно функціонують вирази «свідомість предмета», «свідомість ось цієї квітки», «свідомість кольору ось цієї квітки» тощо. З іншого боку, мислення та осмислення змісту окремого акту або сукупності актів переживання дає підстави стверджувати, що «ось це» є саме «квіткою», а «ця квітка» має властивість

бути «червоною», як одну з ознак квітки бути квіткою. Не менш важливим є те, як «ця квітка» потрапляє у поле феноменологічного способу бачення речей. Наприклад, вона «потрапляє у свідомість» крізь мережу актів пригадування. Останнє є властивістю феноменологічної свідомості, коли акти спрямовано не на актуально наявний предмет (який, у такому разі, є даним в акті споглядання), а на пригадуваний предмет. Спосіб формування «ось цієї квітки червоного кольору» відбувається на підставі залучення всіх необхідних для осмислення цього феномена характеристик свідомості, таких як пригадування, споглядання, сприйняття, бажання, відчуття тощо. Отже, «ось ця квітка» постає частково як утворення, частково як реконструкція складного феномена, який вимірює ступінь власної адекватності сенсу сприйнятого точністю окремих аналізів сукупності інтенційних переживань. До останньої належать сенс переживання, його характеристики та ядромі. Такий погляд на «самі речі» є, за словами Шелера, альтернативою реальному здійсненню акту, вільною від усіх несуттєвих уявлень, які не стосуються сенсу та інтенційного спрямування самого акту. Так само реальні властивості носіїв акту (їхня фізична та психічна будова, обмеженість у просторі та часі, ототожнення носія акту з конкретним суб'єктом, що наділений безліччю інших предикатів) не перешкоджають чистому аналізу, оскільки реальні властивості можуть суперечити феноменологічним властивостям носія актів. Отже, його утримання від пов'язування джерела руху таких актів із фізичним суб'єктом є особливістю та робочим моментом будь-якого феноменологічного аналізу. Коли Шелер погоджується із цим твердженням, він переходить на позиції трансцендентальної філософії. Отже, не тільки на підставі відчуття спорідненості феноменології Гусерля і Шелера можна кодифікувати їх як представників однієї філософської дисципліни. Трансцендентальний аналіз феноменів Шелером чітко вказує на його належність до цієї науки.

На підтвердження сказаного свідчить також Шелерова інтерпретація процедури епохе. В поняттях філософа епохе визначено як утримання від ствердження щодо коефіцієнту реальності будь-якого феномена. Виключено не самі коефіцієнти реальності, а їх ствердження в імпліцитних судженнях, таких судженнях, в яких наперед даною є довіра до дійсного існування того, про що йдеться. До того ж реального настільки, наскільки зміст сказаного підкріплюється наочною даністю, яка має свідчити на користь реального існування висловленого у судженні, в його змісті. Однак Шелер дещо відступає від близької до Гусерля радикальної позиції щодо імпліцитного вжитку екзистенційних суджень, коли уточнює своє бачення системної процедури відмови від них. Виключеними є судження, які стверджують існування не будь-якого феномена, а лише окремих способів їхнього існування. Інакше кажучи, феномен розглянуто як напівреальний, напівтрансцен-

дентальний, відсоткове співвідношення складників якого може збільшуватися або зменшуватися у будь-який бік. Однак позицію Шелера можливо інтерпретувати і в іншому сенсі. Так само як і Гусерль, Шелер припиняє дієвість редукції та епохе на тому рівні, коли існує загроза залишити феноменологічну свідомість без жодного матеріалу для феноменологічного опрацювання. Проте ця свідомість є не порожньою, а чистою. Звідси прояснюються риси побудови шляху для переходу окремих змістів свідомості із природної у феноменологічну настанову. Залишається нередукованим спосіб функціонування свідомості, а саме — перебіг актів мислення. З позиції способу їхнього існування феноменологія констатує нередуковуваний залишок, яким є буття актів мислення, їхній комплекс у структурі чистої свідомості. Отже, коли Шелер застерігає від редукції всіх екзистенційних суджень, він насамперед рухається у річищі Гусерлевих міркувань про необхідність обмежити універсальність епохе та редукції. А це вказує на спорідненість образу мислення Шелера з іншими феноменологами, які вимірюють точність своїх поглядів мірилом їхньої узгодженості з основними принципами трансценденталізму.

Як наука про свідомість феноменологія від самого початку була спрямована на вивчення феноменів. Кореляції між феноменами поставали як головний предмет дослідження. Однак потреба в адаптації таких описів до царини природної настанови спричинила пошук посередника між чистою свідомістю і світом. Таким місцем поєднання докорінно відмінних реалій стала культура. Визначення знакових компонентів світу культури правило за підставу спрямування феноменологічного споглядання, схоплення та описів. А знакова сфера своїм джерелом має мову. Знаковий компонент феноменів — те конкретне, що має бути вивченим. Отже, спрямування інтенції на знак, покладене в основу феномена, у цьому контексті феномена культури, стало способом адаптування феноменологічного споглядання до світу в природній настанові.

ЛІТЕРАТУРА

Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения. — М.: Гнозис, 1994. — С. 195—258.

Scheler M. Phänomenologie und Erkenntnistheorie // Schriften aus dem Nachlass. Bd 1. Zur Kritik und Erkenntnislehre — Bern: Bouvier, 1957. — S. 379—430.

Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.

Сергій Григорішин — аспірант кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія». Царина наукових інтересів — феноменологія, філософія мови, історія сучасної західної філософії першої половини ХХ століття.

Феноменологія і політика

*Анджей
Гняздовський*

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ЯК ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ТЕОРІЯ ПОЛІТИЧНОГО

Хоча сам Гусерль і його прямі послідовники ніколи систематично не аналізували питання сенсу політики стосовно її аргіогі і не розвинули феноменологічної філософії політичного, яка би перетворилася на потужний напрям сучасної політичної теорії, можливість феноменології політичного в Гусерлевому сенсі сьогодні вже не є недослідженою темою. Нещодавні феноменологічні дослідження цієї проблематики дали низку деталізованих і глибоких аналізів, які розвинули потенційні можливості, що їх містив проект Гусерля¹. Хоча, здається, і в цьому разі, за виразом Гусерля, стан «я дію» передує станові «я можу». З огляду на це постає питання, чи не є предметне дослідження такого кшталту єдиним можливим шляхом феноменології, якщо вона хоче утвердитися як рівноправний методологічний підхід у рамках сучасної політичної теорії поряд із аналітичною філософією, критичною теорією, системною теорією, функціоналізмом, постструктуралізмом тощо?

Тому у своїй статті я хотів би зосередитися на проблемі, яка загрожує кожній феноменології, що

¹ Першими спробами таких аналізів були праці Л. Ландгребе і А. Пазаніна: [Landgrebe, 1969; Pazanin, 1976, S. 120—151]; див. також: [Schuhmann, 1988; Schnell, 1995; Thompson, Embree, 2000]; але особливо треба зазначити численні та ґрунтовні статті Клауса Гельда, наприклад: [Held, 1993, S. 218—286, 1996, S. 115—129, 1998, S. 193—207] тощо.

має намір постати як політична теорія. Я маю тут на увазі питання про те, наскільки політичне може бути темою феноменології як *трансцендентальної філософії*. Щоб унаочнити наслідки надто квапливого заперечення будь-якої можливості трансцендентально-феноменологічної тематизації політичного, я насамперед спробую прояснити сенс згаданого питання. Задля цього буде зіставлено два феноменологічні проекти, які в цьому контексті мають неабияке значення, і порушено питання щодо їхнього обопільного категоріального зв'язку.

Відправним пунктом для мене слугуватиме теза Людвіга Ландгребе, що він її висунув у своєму творі «Феноменологія як трансцендентальна теорія історії»: якщо феноменологія прагне бути трансцендентальною філософією, то — послідовно промислена аж до самого кінця — вона має постати як трансцендентальна теорія історії [див.: Landgrebe, 1976: S. 19]. Питання, може чи мусить феноменологія бути трансцендентальною філософією, у цьому творі Ландгребе наразі залишається без відповіді². Зважаючи на те, що в іншому контексті Ландгребе визначив політику як «суму тих дій, у яких відбувається (або робиться) історія» [Landgrebe, 1969: S. 9]³, в цій статті відправну тезу Ландгребе я досліджую в її «радикальності»: чи не має феноменологія, зрозуміла як трансцендентальна філософія, — з огляду на зазначений стан речей, — бути радше трансцендентальною теорією політичного?

Спираючись на самого Гусерля — а саме на його телеологічні ідеї у «Кризі», «архонтну» функцію феноменології [Hua VI, 336]⁴, а надто його поняття світу — історію в її цілковитій конкретності від самого «початку» й аж до її «кінця» можна тлумачити як політичну світову історію⁵. Тому в цій статті тезу Ландгребе прочитано у перспективі проекту «Феноменології політичного світу», що його розробив Клаус Гельд.

Проект Клауса Гельда, який базується на тлумаченні «політичного світу» як конституційовано-конститутивного посередника між світом природної і теоретичної настанов і який у такий спосіб уперше забезпечує феномено-

² Сам Ландгребе говорить про його «взяття у дужки» [Landgrebe, 1976: S. 19].

³ Тут варто наголосити, що Ландгребе обмежує це формулювання певним застереженням: його можна «розуміти лише в сенсі евристичного принципу, а не в сенсі метафізичного твердження» [Landgrebe, 1969: S. 9]

⁴ Із цього приводу див.: [Schuhmann, 1988: S. 161 ff.].

⁵ У доповіді «Криза європейського людства і філософія» Гусерль цілком прозоро вказує на те, що утворення «верстви» філософів, яка в іншому місці постає як «орган розмноження духу розуму в колах “профанів”» [Hua XXVII, 54], призводить до жахливого внутрішнього розпаду «первинної єдності» людства. Гусерль завбачає, що «консервативно задоволені традицією» боротимуться з «філософським колом» і «напевно боротьба відбудуватиметься у політичній сфері влади» [Hua VI, 335]. Цю тему, яку тут я можу лише позначити, і пов'язані з нею проблеми я розглядаю докладніше у статті: [Gniazdowski, 2002] (розгорнута версія польською: [Gniazdowski, 2003b]), а також у статті: [Gniazdowski, 2004b].

логічне запитування стійким категоріальним фундаментом⁶, буде розглянутий у контексті його стосунку з трансценденталізмом феноменологічної теорії історії. З огляду на обопільний зв'язок цих двох проєктів будуть порушені два питання:

(1) Чи є проблема політичного питанням феноменології як трансцендентальної теорії історії?

(2) Чи можна розуміти феноменологію політичного світу як трансцендентальну теорію політичної світової історії?

* * *

1. У вищезгаданому творі Людвіг Ландгребе ставить собі за завдання «до кінця» промислити трансцендентально-філософську позицію Гусерля. Кінець феноменологічного трансценденталізму означає тут межі можливості трансцендентально-філософської рефлексії, перетнути які можна лише завдяки іншому методу [Landgrebe, 1976: S. 19]. Аби унаочнити ці межі сам Ландгребе у своєму дослідженні поводить «трансцендентально», під чим слід розуміти шлях, «що вможливорює покладання меж самому собі» [Landgrebe, 1976: S. 19]. Цей трансцендентальний шлях він позначає як антидогматичний, критичний, як «критику неперевіреного використання всіх запозичених філософських понять», як критику і «теорій пояснення світу, і принципів діяльності, що з них випливають» [Landgrebe, 1976: S. 20]⁷. Як таку абсолютно первинну рефлексію Ландгребе разом із Гусерлем позначає цю критику поняттям «критика життя» [Landgrebe, 1976: S. 20].

Яким чином так визначена критика перетворюється на теорію історії? Зрозуміла як критика життя трансцендентально-філософська рефлексія виникає, згідно з Ландгребе, в суперечці як із виразно метафізичними теоріями, так і з теоріями пояснення світу, що презентують себе як «антиметафізичні» й «емпіричні». Оскільки вона є радикальною критикою своїх імпліцитних, метафізичних передумов, вона виказує себе, за Ландгребе, як теорія, яку також можна визначити як «критичну», або «трансцендентальну» теорію⁸. Відповідно до цього, якщо йдеться про її ставлення до «історії», феноменологія як її «трансцендентальна теорія» не має обмежуватися теорією історії в сенсі *historia rerum gestarum* і бути простою теорією гуманітарних наук або наукового пізнання історії. Вона має радикальніше поглянути на свій предмет. «Трансцендентальна феноменологія, — пише Людвіг Ландгребе, — на-

⁶ Klaus Held «Phänomenologie der politischen Welt» (лекції в рамках літньої школи Філософського факультету Європейського гуманітарного університету, Мінськ (Білорусь), 2001); переклад польською див.: [Held, 2003b: S. 141].

⁷ З феноменологічної практичної філософії в контексті проблеми феноменологічної філософії політичного див.: [Schuhmann, 1988]; [Pazanin, 1976].

⁸ Щодо поняття «трансцендентальної теорії практики» див.: [Sepp, 1997: S. 97—124].

самперед має справу з питанням “що таке історія?”, або якими є трансцендентальні умови можливості того, що для нас є щось на кшталт історії, яка потому також може стати предметом наукового дослідження?» [Landgrebe, 1976: S. 22]. На відміну від феноменологічної «метафізики», яка запитує про «телос» історії як царини абсолютної фактичності, феноменологія як її трансцендентальна теорія порушує питання про «апріорі історії», яке, за Ландгребе, є «цілком особливого гатунку».

У своєму запитуванні вона має бути не лише «статичною» аналізою історії. Як радикальна критика, стверджує Ландгребе, «трансцендентальна феноменологія вперше на правду здійснюється як генетична феноменологія», і тому трансцендентальною теорією історії може бути тільки генетична феноменологія. Отже, власне генетична феноменологія не «аналізує готові системи кореляцій, а запитує про їхню *генезу*»⁹. Таку генетичну феноменологію Гусерль називав «дослідженням походження», результати якого повинні мати значення і для теорії наукового пізнання [Landgrebe, 1976: S. 22]¹⁰.

2. Утім, як взагалі історія стає темою так зрозумілої «трансцендентальної теорії» історії? Чи йдеться тут просто про те, що для конститутивної феноменології, як говорить Гусерль, «не можна уявити жодної осмисленої проблеми попередньої філософії та взагалі жодної проблеми буття, яких трансцендентальна філософія не досягла би колись на своєму шляху» [Hua VI, 192]? Теза Ландгребе, доповнена з огляду на це, звучить так: «Трансцендентальна генетична феноменологія як *така* (курсив мій. — А. Г.) є трансцендентальною теорією історії» [Landgrebe, 1976: S. 22]. Тут варто коротко обговорити передумови цього твердження.

Щоби обґрунтувати цю загальну тезу, Ландгребе аналізує взаємозв'язок Гусерлевої ідеї трансцендентального світоконституювального Его як «абсолютного факту» в сенсі «монади» і його власної тези про історію як «великий факт абсолютного буття» [Landgrebe, 1976: S. 24]¹¹. В «абсолютному», про яке йдеться в обох тезах, трансцендентальна феноменологія наражається на свої власні границі, які вона сама критично вочевидне, не перетворюючись при цьому на спекулятивну метафізику. Втім, лише виявлення

⁹ Сама генетична феноменологія також уже не є «феноменологією онтологічної провідної нитки переживання», яка здобуває свої предметності із життєсвіту та його історично виниклих наук, а сенс і значення цих предметів намагається «прояснити через повернення до систем прояву або виказування у первинно давальній свідомості» [Bernet et al., 1989: S. 183].

¹⁰ Щодо теми наукової теорії історії у феноменології Гусерля див.: [Lembeck, 1988].

¹¹ Ландгребе посилається тут на формулювання Гусерля з тексту «Феноменологічна редукція й абсолютне обґрунтування» (Phänomenologische Reduktion und absolute Rechtfertigung) [Hua VIII, Beilage XXXII, 497—506].

сумісності цих двох тез може зробити зрозумілим те, що говорить Гусерль про абсолютне та про феноменологічну проблему історії.

Однак чому ці тези мають бути несумісними? Проблема сумісності тези про абсолютність світоконститууювального трансцендентального Его в його фактичності як монади з тезою про історію як факт абсолютного буття стосується *конститутивного зв'язку* абсолютного, монадичного буття трансцендентального Его й абсолютності історії, що її розглядає Гусерль. Проблема, отже, полягає в питанні про первинне джерело конституювання і може бути сформульована в такий спосіб:

З одного боку, до поняття історії належить те, що вона як на власному апріорі ґрунтується на індивідуальності та одноразовості всього того, що є історичним. Для можливості такої історії як «світової історії людства» конститутивним є те, що вона вказує на дане в індивідуальній, тобто відповідно аподиктичній достовірності, забезпечене від будь-якої критики й у цьому сенсі абсолютне буття олюдненої й успільнотної монади як на суб'єктивність, яка її конститує¹². Як наголошує Ландгребе в іншому місці, тут ідеться не про «метафізичне твердження про останній ґрунт історичної події», а про «евристичний принцип», суголосний із новочасним розумінням історичної події «як такої події, що її неодмінно належить зводити до поведінки та діяльності людей» [Landgrebe, 1969: S. 9]. По-перше, внаслідок цього такий принцип наукового дослідження історії насамперед дає вказівку «відхиляти будь-яку спробу прояснення історичних процесів через посилення на дію трансцендентних сил» [Landgrebe, 1969: S. 9], під якими слід розуміти «Бога», але також «долю», природу тощо. По-друге, тільки за умов цього абсолютного «першофакту» індивідуальності в її внутрішній історичності може йтися також про «істину» історії, що не призводило би до релятивізму й до того, в чому «зацікавлене певне теперішнє» [Landgrebe, 1969: S. 27]. Тут слід заздалегідь наголосити, що за Ландгребе лише завдяки цьому тлумаченню зв'язку, що в ньому перебуває історія з інтерсуб'єктивністю, яка має її конституювати, водночас можна уникнути небезпеки «політичної історії» й заразом кінця історії як науки.

З іншого боку, Ландгребе вказує на те, що в цьому контексті постає питання, чи не слід тлумачити зазначений зв'язок конституювання з огляду на тезу Гусерля про історію як про «великий факт абсолютного буття» у протилежному сенсі. Згідно із цим тлумаченням, історія — це апріорна передумова внутрішньої історичності кожного окремого Я-суб'єкта, а «монада» від самого початку вже пов'язана з історією [Landgrebe, 1969: S. 31].

¹² За Гусерлем, світ є історичним тільки «через внутрішню історичність кожної окремої особи, що вона як окрема у своїй внутрішній історичності успільнена з іншими особами» [Hua VI, Beilage III, 381].

Внутрішня історичність була б тоді нічим іншим, ніж «інтерналізацією» історії. Внаслідок цього «поняття унікальності й одноразовості, а в цьому сенсі й абсолютності кожної людської, тобто здатної до мислення і рефлексії істоти» було би через це тлумачення можливим лише за певних історичних умов. Відповідно до цього, ідея індивідуальності монад у їхній плюральності — зауважує Ландгребе — не є необхідною поза цариною західної культури. Її слід розуміти як результат доволі особливого європейського культурного розвитку, наприклад, за висловом Мішеля Фуко, як артефакт зумовлених владними стосунками «процесів суб'єктивації» і «Technologies of the Self» [технологій самості]¹³. За Фуко, особливо сучасна західна держава має при цьому в незнаному дотепер обсязі інтегрувати «суб'єктивні техніки індивідуалізації» й «об'єктивні процедури тоталізації»¹⁴. Трансцендентальне Его, взяте в цілковитій конкретності, не може функціювати в цій перспективі як границя, або «кінець» трансцендентально-феноменологічної рефлексії, яка вочевиднюється завдяки критиці. Воно постає не як «абсолютний», а як «випадковий» факт.

За Ландгребе, питання про тлумачення стосунку абсолютності трансцендентального Его як монади до історії постає, отже, сутнісним завданням трансцендентальної генетичної феноменології, оскільки воно водночас заторкує умови її власної можливості¹⁵. Для феноменології як трансцендентальної теорії — якщо вона хоче уникнути релятивістських наслідків вищезгаданого тлумачення — неможливе метафізичне обґрунтування «першофакту» індивідуальності монад і їхньої множинності через посилення на те, що їх створив Бог. Якщо Ляйбніц уважав монади абсолютними в тому сенсі, що вони залежать лише від Бога й тому є закритими, «без вікон», то трансцендентальна генетична феноменологія має обґрунтовувати індивідуальність і абсолютність монад іншим чином. І якщо спілкування, або *commensium* монад у жодному разі не може забезпечити передумовлена гармонія, перше завдання феноменологічної аналізи полягає, за Ландгребе, в тому, щоби «віднайти пункт, у якому слід шукати “вікна”» [Landgrebe, 1976: S. 29].

3. Отже, де слід шукати ці «вікна», цю «відкритість» олюднених монад не для Бога, а для інших монад? Перш ніж я перейду до питання про зв'язок цього генетичного запитування і феноменології політичного світу Клауса Гельда, де цю відкритість докладно тематизовано, варто зробити кілька за-

¹³ «One has to dispense with the constituent subject, to get rid of the subject itself, that's to say, to arrive at an analysis which can account for the constitution of the subject within a historical framework» [Foucault, 1980: S. 117]. Щодо цієї теми див.: [Seitz, 1993: S. 443—455].

¹⁴ Щодо цієї теми див.: [Agamben, 2002: S. 15].

¹⁵ Тут ідеться про проблему, яку сам Гусерль порушив у «Кризі» і яку він ретельно досліджував у своєму творі про походження геометрії, див. також: [Derrida, 1987].

уважень стосовно того шляху, на якому сам Ландгребе шукає зазначений «пункт» і через це натрапляє на проблему політичного.

Для можливості феноменології як трансцендентальної теорії історії важливо показати, як дві взаємопов'язані тези Гусерля про «абсолютне» доповнюють одна одну [Landgrebe, 1976: S. 26]. У перебігу відповідного дослідження походження постає можливість виявити зазначену «відкритість» через рефлексійне звернення до «я є» в його історичній зумовленості. Ландгребе вбачає граничну підставу аподиктичної вірогідності трансцендентально медитаційної монади як живого дієвого теперішнього (що поділяє Клаус Гельд на противагу Гегелевій «діалектичній позиції») в його незаперечному «тут»¹⁶. Ця підстава, на яку, за Ландгребе, «закинутий» кожний Я-суб'єкт, досвідчується як границя, «що на неї наражається трансцендентальна рефлексія і що на ній зупиняється». Позаяк цей досвід водночас містить посилання на історію життя монади, її «внутрішня історичність» також відкривається на шляху генетичного запитування. Кожний віднаходить її як історичність власного життя¹⁷.

Тепер ітиметься про цю відкритість, через яку інший проникає до власної історичності кожного і яку на цій «комунікативній підставі» можна розглядати як апіорі історії. За Ландгребе, вона як така має поставати не винайденою або «евристично» постульованою, а від початку *досвідчуваною*. Трансцендентальна генетична феноменологія як трансцендентальна теорія історії передбачає, отже, самодостатню *генетичну* теорію інтерсуб'єктивності, яка має бути шляхом до вбачання того, «чим є кожний із нас усіх, кожний член “людства”» як первинний суб'єкт історії [Landgrebe, 1086: S. 30].

Коли генетичне запитування Ландгребе сягає глибинних умов можливості цієї відкритості, яка конститує спільний суб'єкт, він віднаходить її в радикально досуб'єктивному *статевому потязі*, що як інстинктивна першо-інтенційність успільнотнення вможливорює первинне визрівання Іншого. Цю відкритість олюднених монад слід, отже, шукати не «лише зверху» в апперцепції або в асоціаційному аналогізованні, а й «знизу», в «абсолютно-

¹⁶ У генетичному пошуку «найглибшого шару» пасивного передконституювання цієї відкритості, який Ландгребе позначає як «повернення до того, до чого ми спроможні», він вказує на кінестетичні функції здатності-рухати-собою як на найелементарнішу форму спонтанності, яка генетично передує як конституюванню часу, так і мовленнєвим актам, а також протиставленню Я і Ти [Landgrebe, 1976: S. 33 ff.]. І саме в досвіді цієї дієвої здатності «виказує себе мое або інше нескасовне Тут як аподиктична вірогідність живого теперішнього», що воно передує тіловій індивідуації і від нього поняття абсолютного факту вперше дістає свій сенс: «Я наче натрапляє на це “тут”, яким воно саме і є» [Held, 1966: S. 141].

¹⁷ Здатність, у якій «тут»-сущє Его досвідчує себе, «досвідчується як таке, що відбулося через історію свого досвіду, в якому воно утворило цю свою здатність» [Landgrebe, 1086: S. 38].

му досвіді» попередньої єдності, але також і в абсолютній відокремленості в реалізації прагнення до Іншого. Наслідком здійснення цього «першопотягу» може бути народження нової людини із властивою їй — хоча й помітно визначеною спадщиною її попередників — історією. «Скажімо, зачаття і народження, — пише Ландгребе, — це не лише теми біології, вони також мають трансцендентально-філософське значення як умови можливості історії». Тільки на підставі цих «абсолютних досвідів», які передують усім іншим *res gestae*, історія може бути *абсолютним фактом* й утворювати «спільну історію родини, народу, епохи» [Landgrebe, 1086: S. 42].

Проте тут нав'язливо постає питання: чи справді на цьому нижчому ступені конституювання інтерсуб'єктивності ми маємо справу з «вікном», або відкритістю? Чи не йдеться тут радше — мовою Ляйбніца — про монади, що «сплять»? [Landgrebe, 1982: S. 49] Проблема загострюється, коли Ландгребе одним нападом застосовує досвідчуване через трансцендентальне, генетичне запитування як його границю «апріорі історії» до тлумачення світової історії й воліє дійти з цього практичних висновків. Висуваючи тезу про те, що «фактичність історії залежить від фактичності Тут відповідно вособленої індивідуальної екзистенції», він завдяки цій «радикальній критиці життя» вбачає його вищий принцип: якщо для «людства, у своєму Тут прикутого до “землі”, має бути майбутнє, а його історія має не добігти свого кінця, то умовою для цього [є] визнання усіх “однакових із нами” не лише як однакових, а й водночас як абсолютно індивідуально відмінних». Тільки це визнання обґрунтовує те, що «прийняття власної фактичності означає не підкорення непрозорій *доли* (курсив мій. — *A.G.*), а можливість людського світу» [Landgrebe, 1982: S. 46].

4. Критичне питання, яке постає в цьому зв'язку, можна сформулювати так: яким чином виникає ця відкритість для Інших як *однакових із нами*, що її, за Ландгребе, не можна тематизувати? Чи є ця однаковість як така *досвідчуваною* чи лише *визнаною* в сенсі Кантового вчення про постулати? На чому тоді ґрунтована «безумовно-загальна неодмінна вимога», яка має спиратися на *«визнання й вшановування кожного відповідно властивого окремого існування всіх “однакових із нами” історично посталих груп, народів, племен, націй у їхній “колективній” індивідуальності»* [Landgrebe, 1982: S. 46]? З якої мови походять взяті тут у лапки ад'єктиви «однакові з нами» й «колективна»?

Здається, що тут у Ландгребе трансцендентально-філософська рефлексія сягає своєї межі. З одного боку, визнання всіх «однакових із нами» саме як однакових належить до апріорі (світової) історії, адже: «якщо ми говоримо про людей і людство, то ці слова мають зрозумілий сенс лише тоді, коли ми розуміємо так названих істот як “однакових із нами”». Тільки з однаковими з нами нас може пов'язувати спільна історія і тільки стосовно них

розмова про історію людства взагалі має якийсь сенс» [Landgrebe, 1982: S. 49]. З іншого боку, з питанням про «однаковість» — або, за словами Міхаеля Тойнісена, про «одновитоковість» олюднених монад [Theunissen, 1965: S. 151 ff.] — генетична феноменологія як трансцендентальна теорія історії натрапляє на *втілення політичного*. Чи має вона на цьому урватися? Чи не варто розуміти однаковість Інших із нами як апіорі історії в сенсі «абсолютного факту», про який не можна далі трансцендентально запитувати? Все свідчить проти того, що одновитоковість монад можна зробити очевидною через зворотне генетичне запитання¹⁸. В іншому разі між віднайденим у трансцендентальному дослідженні походження «апіорі» історії у «факті індивідуації» та її телеологією розуму як світовою історією утворилась би прірва. Як можна «феноменологічно» перескочити цю прірву?

У своєму дослідженні «Міркування щодо Гусерлевого вислову “Історія — це великий факт абсолютного буття”», темою якого є можливість феноменологічної метафізики історії і в якому він порушує питання, як феноменологія може визначити *суб’єкт* історії та можливість *єдності* історії, Ландгребе угрунтовує ідею однаковості на відкритті в «рефлексії вищого ступеня» того, що «здатність до рефлексії є тим, що пов’язує всіх людей» [Landgrebe, 1982: S. 49]. Тут ідеться про Кантовий «факт “Я мислю”», а саме про те, що «для людини *просто* (курсив мій. — *A.G.*) є конститутивним те, що вона усвідомлює не лише свій світ, а й водночас саму себе» [Landgrebe, 1982: S. 41], інакше кажучи, що люди — це монади, які *відкриті* не тільки світові, а й самим собі.

Щоби зробити зрозумілим сенс «відкриття» цього факту в «рефлексії вищого ступеня», Ландгребе посилається на аналізі «конкретного історичного апіорі», про яке Гусерль говорить у дослідженні «Походження геометрії». Для Ландгребе рефлексія — це взагалі, як було зазначено вище, «насамперед завжди повернення до того, до чого ми спроможні» [Landgrebe, 1976: S. 33]; вона конститутивна для людини в тому сенсі, що робить людину, на відміну від тварини, здатною не лише самозрозуміло функціювати як «центр руху», а й також «знати» про себе як про таку. Втім, саму цю здатність до рефлексії Ландгребе визначає також як «спроможність», тобто як «спроможність рухатися» певного кшталту, досвідчувану лише в її «здійсненні». За Ландгребе, можливість рефлексії, яка вирішує щодо «людського буття» людини, як така належить монаді, навіть якщо залишається *латентною* і *розгортається* лише в історії. Те, що існують істоти, що ми їх стосовно цього розуміємо як «однакові з нами», для Ландгребе є «фактом», але те, «що такий факт взагалі є, спирається на його сутність». Ця сутність, за

¹⁸ Місце ідеї «однакової вартості» Я-суб’єктів у феноменології Едмунда Гусерля я розглядаю докладніше у статті: [Gniazdowski, 2003a: S. 76—86].

Ландгребе, не є надісторичною, «оскільки вона здійснюється лише в історії, а не поза нею» [Landgrebe, 1976: S. 49].

Звернімося тепер до спроможності «рефлексії вищого ступеня», котра [рефлексія] як «абсолютний факт» виявляє, що ця спроможність є «спільною для всіх людей» і що на неї спирається «можливість будь-якої людської комунікації». «Ідея цього апріорі, — пише Ландгребе, — вперше розгортається в історії». Це дві різні речі, наголошує Ландгребе, — здійснювати рефлексію (відкривати себе самого для себе самого) і «в рефлексії вищого ступеня виявляти, що ця здатність до рефлексії є тим, що об'єднує *всіх людей*» (відкривати інших як однакових із собою). При цьому він розуміє цей процес саме як *відкриття*, а не як *винахід*, не як «артефакт». Це апріорі має бути «конкретним історичним апріорі», яке, кажучи словами Гусерля, «охоплює все суще в історичних усталеності і становленні, або в його сутнісному бутті як традиції і того, що у традиції передають» [Hua VI, 380]. Проте як відкриття цього апріорі — «рефлексії вищого ступеня» як дії, що в ній «роблять» історію в її первинному сенсі як історію — взагалі *уможливилось*? Де витік цієї угрунтованої на «відкритті» й у жодному разі не «контингентної» традиції¹⁹?

5. Для промислювання «до кінця» позиції Гусерля як радикальної критики життя особливо важливим у цьому контексті виявляється питання про латентну однакову здатність до рефлексії множинних людських монад, а також питання про можливість розгортання цієї ідеї в історії з позиції «феноменології політичного світу» Клауса Гельда. Для Гельда, який намагається побудувати міст над згаданою прірвою за допомоги феноменологічного категорійного інструментарію, вирішальним чинником дотеперішньої сліпоти трансцендентальної феноменології до проблеми політичного є відсутність рефлексії щодо особливої відкритості світові, яка пов'язана з феноменом «публічності» [див.: Held: 1993, S. 218—286]. Гельд вважає, що заради тематизації цієї відкритості та виявлення «апріорі політичного» «трансцендентальною провідною ниткою» (хоча він і не вживає цей вислів) феноменологічної аналізи політичного має стати грецький «polis» або споріднене з ним за «структурою і сутністю» поняття «res publica», яке Цицерон перетворив на філософське поняття [Held, 2003: S. 11]²⁰.

Хоча Гельд не визнає і не хоче, як і Гайдегер, визнати свою конститутивну аналізу «трансцендентальною», він мислить цю нову форму спіль-

¹⁹ Щодо поняття традиції у Гусерля див.: [Ponsetto: 1978].

²⁰ «Якщо я в Еросі певного кшталту методично позбавляю чинності всі мої вчування, — пише Гусерль, — постає проблема встановленої через вчування загальності та її сутнісних особливих форм (родини, народу, співдружності народів), які у природному світоспогляданні постають як об'єктивні, а звідси як структури людської історичності; утім, редуковані тут вони дають сутнісні структури абсолютної історичності, тобто структури трансцендентальної спільноти суб'єктів» [Hua VI, 262].

ності, що її вперше відкрили (або вважали такою) в Афінах, як специфічне, історичне конститутивне утворення, сконституційоване завдяки «*isegoria*», завдяки однаковості в публічній промові. Вона [нова форма спільності] сконституційована через відкритість множинних, партикулярних горизонтів зумовлених інтересом думок так званих «огромаджених» монад спільному політичному горизонтові, який об'єднує ці горизонти в їхній множинності як множинність [Held, 2003: S. 11]²¹. Редукований до цього утворення й упредметнений «*polis*», або «*res publica*», позначений своєю власною феноменальністю й може на цій підставі бути зрозумілим як певний, а саме політичний, світ.

У цій перспективі політичний світ постає як *корелят* багатьох відкритих спільному життєвому просторові думок. Тому він не є «сам по собі», «а постає лише в артикуляції багатьох взаємопов'язаних думок» [Held, 2003: S. 32]. Відкритість політичному світові, яку Гельд розглядає як *нопередній ступінь* відкритості світові як первинній даності епістемі, постає через це як *опосередкування* природної, захопленої певним світом настанови й філософської настанови. І лише в цьому строгому, феноменологічно проясненому сенсі вона має стати темою політичної феноменології, яку Гельд вважає сутнісною і необхідною складовою феноменології як такої.

Політичний світ як визначений у такий спосіб предмет феноменологічного дослідження відкриває для конститутивної феноменології незліченні проблемні поля конкретних, предметних розвідок, які виходять за межі цієї статті²². Насамкінець *варто* було би знову порушити питання, з якого я розпочав. Наскільки цей проект можна чи варто розуміти як трансцендентальну теорію політичного, тобто як теорію, що узгоджує перспективу генетичного запитування про апіорі політичного з перспективою феноменологічної метафізики й тематизує граничний телос політики як телос історичної практики, що конститує історію як історію?

З огляду на це питання видається важливим зазначити принаймні такі пункти.

«Вікна», або відкритості монад одна для одної, що їх шукає Ландгребе, з позиції феноменології політичного світу постають як такі, що їх опосередковує публічність. Окрім того, тільки через відкритість політичному світові конституційовано не лише цей світ, а й монади у своєму Тут як однаково розумні, або — в категоріях Клауса Гельда — як однаково *нідзвітні* політичні суб'єкти [див.: Held, 1986: S. 9—29]. У такий спосіб властивими

²¹ Про це йдеться також у: Klaus Held «Die griechische Entdeckung der Welt als Ursprung Europas»; оприлюднену англійську версію за ред. В. Брозана див.: [Epoché, 2002: p. 81—105].

²² Деякі передумови та перспективи феноменології політичного світу я розглядаю докладніше у статті: [Gniazdowski 2004a: S. 82—97].

вікнами монад стає їхня здатність до того, що Кант позначає як «широкий спосіб мислення»²³. Він має ґрунтуватися на певних кінестетичних мовленнєвих актах і як специфічна, політична сила судити вможливлувати відкритість горизонтам Інших.

У цьому проблемному зв'язку постає питання, яке вже було порушено в контексті можливого тлумачення «абсолютності» історії. Чи не варто розуміти широкий спосіб мислення, що його феноменологія політичного світу визнає «попереднім ступенем» відкритості універсальному світові, не лише як такий, а й поряд із тим як конститутивний і засадничий «горизонт горизонтів» для цієї епістемічної та зрештою «трансцендентальної» відкритості світу? Проте тоді й феноменологію політичного світу слід було б розуміти не тільки як «феноменологію політичного», тобто як «чисту», або «критичну» теорію в сенсі Ландґребе, а й також як *політичну феноменологію*, тобто як «трансцендентальну практику». Щоби мати змогу критично поставитися до цього наслідку, гадаю, необхідно повернутися до сформульованої Ландґребе дилеми й запитати про зв'язок політичного світу з історією як цариною абсолютної фактичності. Через це політичний світ як історичне конститутивне утворення став би темою трансцендентально-генетичної феноменології, яка розглядає сенс його першоутворювання як справу не лише *історичної*, а і *трансцендентальної* генези. Здається, що лише на цьому шляху, тільки через «здійснення» цієї теоретичної «змоги» феноменологія — зрозуміла як трансцендентальна теорія політичної світової історії — може здобути здатність, або «спроможність» усвідомити «абсолютний», а не лише «контингентний» характер ідеї демократії.

Відповідні, проведені в рамках феноменології політичного світу аналізи вказують як на підставу його першоутворювання на демократичний етос (традицію), що його здобувають як «вторинну пасивність», або «вторинну природу» в дополітичному життєсвіті родини і що він має бути притаманним усім великим культурам [Held, 2003: S. 116]. Це врахування «природного боку» політичного світу протиставляє феноменологію політичного телеологічній ідеї, яку сформулював Кант і згідно з якою сама *природа* непереборно прагне до того, щоби *право*, яке має утворювати політичний світ у сенсі «світової республіки», зрештою перетворилося на вищу владу: «Якщо цього не роблять, то врешті-решт це відбувається самохіть» [Kants, 1900: S. 367].

²³ Тут Гельд посилається на Ганну Арендт, яка визнавала, що «Кантове визначення широкого способу мислення, який у “Критиці сили судити” спирається на судження смаку, можна перетворити на засаду інтерпретації політичної сили судити і “спільного чуття” в політичному чутті», а також на твори Ернста Вольрата, який мав на меті накреслити на цих підставах основні риси нової філософської теорії політичного [див.: Held, 1986: S. 9–29].

Чи може трансцендентальна феноменологія спиратися на цю надію? Якщо взяти до уваги Гайдегерову критику поняття телеології історії Канта і Гусерля, виявляється необхідним врахування у дослідженні зв'язку між політикою та історією ще одного виміру. Зокрема, посилення на критику Карла Льовіта, яка проблематизує і Гайдегерову позицію «історії буття» і зводить ідею світової історії до юдейсько-християнської ідеї священної події²⁴, дає підстави запитувати не лише про «апріорі політики» та «апріорі історії», а й водночас про «релігійне апріорі». Трансцендентально-генетична теорія політичної світової історії має тоді, якщо «промислити її до кінця», бути перетворена на трансцендентально-феноменологічну «політичну теологію» певного кшталту. Проте це вже зовсім інша «історія».

ЛІТЕРАТУРА

- Agamben G.* Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. — Frankfurt am Main, 2002.
- Bernd L.* Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift // Kant-Studien 88. — 1997.
- Bernet R., Kern I., Marbach E.* Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. — Hamburg, 1989.
- Derrida J.* Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der «Krisis» / Übersetzt von R. Hentschel, A. Knop. — München, 1987.
- Epoché.* — 2002. — Vol. 7. — № 1.
- Foucault M.* Truth and Power // Gordon C. (ed.). Power / Knowledge. — New York, 1980.
- Gniazdowski A.* Die Konstitution des politischen Subjekts als Problem der Phänomenologie // Dybel P., Sandkühler H. J. (Hrsg.). Der Begriff des Subjekts in der modernen und postmodernen Philosophie. — Frankfurt am Main, 2004a.
- Gniazdowski A.* Der Andere als Meinesgleichen // Copoeru I., Diaconu M., Popa D. (eds.). Person, Community and Identity. — Cluj-Napoca, 2003a.
- Gniazdowski A.* Fenomenologia jako krytyka politycznego doświadczenia // Fenomenologia. — 2003b. — 1.
- Gniazdowski A.* Krieg, Front, Feind. Jan Patocka und das Problem des Politischen // Focus Pragensis. — 2004b. — 4.
- Gniazdowski A.* Phänomenologie als Kritik der politischen Erfahrung // Hogrebe W. (Hrsg.). Textbeiträge vom XIX Deutschen Kongress für Philosophie «Grenzen und Grenzüberschreitungen». — Bonn, 2002.
- Held K.* Civic Prudence in Machiavelli: Toward the Paradigm Transformation in Philosophy in Transition to Modernity // Lilly R. (ed.). The Ancients and the Moderns. — S.I., 1996.
- Held K.* Die griechische Entdeckung der Welt als Ursprung Europas (на правах рукопису).
- Held K.* Die Zweideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats //

²⁴ «Ми навчилися очікувати, не сподіваючись» [Löwith, 1983: S. 13]. Варто зазначити, що Ландгребе відхиляє критику Льовіта, посиляючись на Кантів твір «Das Ende aller Dinge», і пише, що питання про сенс історичної події в жодному разі не виникає лише на підставі юдейсько-християнської есхатологічної віри й не зникає разом із нею, воно натомість, кажучи словами Канта, «у дивовижний спосіб переплетене з людським розумом» [Landgrebe, 1977: S. 71—104].

- Schwartländer J., Willoweit D. (Hrsg.). *Meinungsfreiheit. Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA.* — Kehl a. Rh., 1986.
- Held K. *Eigentliche Existenz und politische Welt* // Held K., Hennigfeld J. (Hrsg.). *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke.* — Würzburg, 1993.
- Held K. *Fenomenologia świata politycznego* / Gniazdowski A. (tłum.). — Warszawa, 2003.
- Held K. *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik.* — Den Haag, 1966.
- Held K. *Phänomenologie der politischen Welt* (на правах рукопису).
- Held K. *The Ethos of Democracy from a Phenomenological Point of View* // Zahavi D. (ed.). *Self-awareness, Temporality and Alterity. Central Topics in Phenomenology.* — Dordrecht; Boston; London, 1998.
- Held K. *Phänomenologie der politischen Welt* (на правах рукопису).
- Husserliana* / Schuhmann E. et al. (Hrsg.). — S.l., 2001—2006.
- Kants Gesammelte Schriften VIII.* — Berlin, 1900.
- Landgrebe L. *Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus* // Waldenfels B., Broeckman J. M., Pazanin A. (Hrsg.). *Phänomenologie und Marxismus. Bd. 1: Konzepte und Methoden.* — Frankfurt am Main, 1977.
- Landgrebe L. *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte* // Orth E. W. (Hrsg.). *Phänomenologie und Praxis (Phänomenologische Forschungen. Bd. 3).* — Freiburg; München, 1976.
- Landgrebe L. *Meditation über Husserls Wort «Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins»* // Landgrebe L. *Faktizität und Individuation.* — Hamburg, 1982.
- Landgrebe L. *Über einige Grundfragen der Philosophie der Politik.* — Köln; Opladen, 1969.
- Lembeck K.-H. *Gegenstand Geschichte.* — Dordrecht; Boston; London, 1988.
- Löwith K. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie* // *Sämtliche Schriften II.* — Stuttgart, 1983.
- Pazanin A. *Über die Möglichkeit einer phänomenologischen Philosophie der Politik* // Orth E. W. (Hrsg.). *Phänomenologie und Praxis (Phänomenologische Forschungen. Bd. 3).* — Freiburg; München, 1976.
- Ponsetto A. *Die Tradition in der Phänomenologie Husserls: ihre Bedeutung für die Entwicklung der Philosophiegeschichte.* — Meisenheim am Glan, 1978.
- Schnell W. *Phänomenologie des Politischen.* — München, 1995.
- Schuhmann K. *Husserls Staatsphilosophie.* — Freiburg; München, 1988.
- Seitz B. *Constituting the political subject, using Foucault* // *Man and World.* — 1993. — 26.
- Sepp H. R. *Praxis und Theorie. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens.* — München, 1997.
- Theunissen Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart.* — Berlin, 1965.
- Thompson K., Embree L. (eds.). *Phenomenology of the Political.* — The Hague, 2000.

Анджей Гняздовський — доктор, професор Інституту філософії і соціології Польської академії наук, секретар Польської асоціації феноменології. Головна сфера наукових інтересів — зв'язок між феноменологією і політичною теорією, історія ідей.

Андрій
Богачов

ВІДКРИТИЙ ПОЛІТИЧНИЙ СВІТ — ПРИХОВАНИЙ ДЕМОКРАТИЧНИЙ ЕТОС

«...Ми просто повинні вчитися у класиків ...
навіть неуникного протиставлення, яке існує
між *politikē technē* і *politikē phronēsis*»

Г.-Г. ГАДАМЕР¹

Чи може політичний світ бути розумним? Хто не мріяв про *зрозумілу політику* — суспільну поведінку, що відповідає уявленням і цілям, обґрунтованим у публічній дискусії. Чи означає це, що в *справедливій політиці* збігаються суспільне благо і загальна істина, добро і знання? Чи справді здолання несправедливості є питанням розуму та його влади?

Уперше формулу *панування розуму* в суспільстві ясно висловив Платон. Для нього вона ідентична формулі *розумного панування*, або панування розумних. Це означає, що політику мусять визначати лише ті, хто має певне знання про суспільне благо і може реалізувати його. Тому, за Платоном, правити мають інтелектуали, врешті, філософи. За наших історичних умов платонівська формула означає легітимацію влади, здійснюваної експертами («вірні лєнінці» чи «професіонали» і «прагматики», — якщо казати мовою ідеології та пропаганди). Суперечність формули впадає в око: чи справді існує експертне знання політичного світу, відтак, чи є безперечний критерій поділу на гідних і негідних владарювати, зрештою, як упроваджувати це розрізнення без зловживань з боку панівної верстви?

Критика тоталітаризму довела, що суперечності платонівської формули свідчать про її хибність. Однак ця критика напрочуд рідко відкидає саму формулу панування розуму в політиці. Критика «ворогів відкритого суспільства» зазвичай виходить із того, що панування розуму — це *публічне панування*, або панування публічності. Назвімо таке рівняння влади розуму і публічності формулою Габермаса, оскільки з ім'ям цього видатного суспільствознавця насамперед пов'язують інтерпретацію відкритості (Offenheit) демократичного світу як публічності (Öffentlichkeit) розуму.

У цій статті я спробую з'ясувати зв'язок між формулами Платона і Габермаса, щоби зрештою вказати на причини, чому філософія панування розуму не цілком осягає відкритість демократії як справедливого світу. Тому звернуся до деяких ідей феноменології політичного світу, проект якої запропоновано Клаусом Гельдом у Мінських лекціях². Визначальна теза, яку захищатиму, така: *відкритість* демократичного суспільства не існує без *прихованості* його демократичного етосу, *справедливість* постає через єдність відкритості і прихованості, отже, її не чинять на ґрунті інтелектуальної аргументації. За доби глобалізації ця теза може здаватися фаталістичною, однак я не бачу підстав пом'якшувати її Гельдовою думкою про світовий етос³. Отже, феноменологія політичного світу має передусім збагнути етос як «дополітичне», — якщо, звісно, вважати політику сферою вирішального застосування розуму. Це питання можна порушити і як питання мотивації політичного спілкування. Але в статті йтиметься не про волю до влади чи несвідомі підвалини політичної дії суб'єкта, а про неодмінність особистого й мовно-культурного горизонту політичної аргументації.

* * *

1. *Vona terra, mala genis*⁴, — відповів перед стратою мудрий правитель лорд Сей, Шекспірів персонаж⁵, на запитання повсталих мешканців Кенту про їхнє графство. Типова відповідь високоцивілізованого загарбника. Лорд, утім, був «свій», не зайда, але поділяв платонівську ідею політичної дискримінації за ознакою нерозумності. Дотримуючись цієї ідеї, він відкривав школи і збудував «паперову фабрику», — щоб народ нарешті збагнув своє місце у справедливому ладі.

² Я використовую німецький текст лекцій К. Гельда «Phänomenologie der politischen Welt», прочитаних у Мінську (Білорусь) упродовж літнього семестру 2001 р. на філософському факультеті Європейського гуманітарного університету і доповнених автором у листопаді 2002 р. Наскільки мені відомо, ще немає німецького видання цих лекцій, але є переклад польською Анджея Гняздовського (*Fenomenologia świata politycznego*, Warszawa 2003), а також хорватською.

³ Думку про світовий етос також висловив Ганс Кюнг.

⁴ Земля гарна, а народ поганій (лат.).

⁵ «Генрих VI»; ч. II, акт IV, сц. 5.

Ясна річ, лорд Сей не мав сумніву в тім, що народ поганий, коли не знає розумного порядку, якому треба служити. Згідно з цією думкою, землю взагалі можна відокремити від народу, що мешкає на ній, бо у справі підтримки державного устрою локальні особливості народу не варті жодної уваги, — хіба що впаде в око краса і багатства його землі. Добрий народ — розумний народ, розумний народ — той, з котрим можна порозумітися на універсальних засадах, без якогось специфічного ґрунту, «серм'яжної правди». Усе розумне — просте: є лад і хаос, заради ладу слід щосили стримувати хаос, який народжується від сваволі й невігластва — типових рис народу. Навряд чи варто далі розвивати цю думку, бо, вочевидь, з нею неодмінно дійдемо до *метафізики*. Очевидно також, що метафізика принаймні обіцяє остаточну певність порядку, оснований на розумі, тобто можливість справедливого устрою на підставі тотожності істини і добра.

А хто заперечуватиме, що віра в обґрунтованість справедливого ладу сприяє нашому щастю? Правда, метафізики часто відкидають Аристотелеву думку, що політика має за мету благо громадян. Але тут вони виходять з переконань, що Розум, який керує світом і політикою, має для людини цілі, вагоміші за щастя. «Добро слід робити навіть на шкоду собі» — про це солоне щастя виконаного обов'язку сказано не лише в радянській і нацистській макулатурі чи християнській проповіді, а в деонтологічній етиці Канта також.

Головне — щаслива певність. Лад — це певність, безлад — непевність. Не так важливо, на чому ґрунтується ця певність, неабияк важливо, що без неї не прожити. На такій спільній думці сходяться Платон і Маркс, Кант і Габермас. Утім, прагнення цієї певності інколи вичерпує весь філософський ресурс особистості. Урешті-решт, можна не витратити інтелектуальні сили на обґрунтування ладу через буття чи суб'єкта, через закономірності історії чи ідеальну комунікативну спільноту, а мати лад за продукт розумної людської поведінки в нерозумному середовищі чи за творіння Бога. Лад є вищим благом, сталим і зрозумілим — а це засадові ознаки закону, легальності. Отже, законність ладу можна бачити вже в тім, що він цілком уміщується в нашій картині світу.

Якщо є *картина світу*, то є бажана певність, що дозволяє орієнтувати поведінку згідно з картиною. Тож легітимність ладу спочатку впливає з його легальності: лад цілком співнівся в картині світу. Потреба в дальшій легітимації, в обґрунтуванні його справедливості, виникає через наявність різних картин світу, наприклад, релігійної чи наукової. У цивілізованих суспільствах картини можуть конкурувати, однак питання про легітимацію самого ставлення до світу як до картини зазвичай не порушують.

2. Феноменологія Гусерля показує упередженість ставлення до світу як до картини. Поняття *горизонту*, яке застосував Гусерль, тут править за ос-

нову критики. Адже горизонт як зв'язок смислових посилань є для предмета розгляду неодмінним тлом, яке визначає смислову даність предмета, лишаючись поза увагою. Гусерль демонструє, що горизонт є змінюваним, залежним від поведінки суб'єкта, а також — принципово — таким, що не детермінує сенс предмета, але повсякчас визначає можливості його розуміння⁶. Отже, світ, за Гусерлем, є *універсальним горизонтом*, — тим, що вможливорює нескінченний перехід від одного горизонту до іншого, зокрема від свого — до чужого; проте світ ніколи не потрапляє цілком у коло нашої уваги, отже, не упредметнюється. Перетворення світу на тему (тематизація) викликано прагненням уладнати світ чи роз'яснити світовий лад, що означає створення картини світу. Сам Гусерль, звісно, пов'язує тематизацію світу з *епістемічною настановою* філософії та науки, які виникли в Європі. Однак релігія, ясна річ, теж має епістемічну претензію, оскільки пропонує обґрунтований своїм авторитетом світогляд, що суцільно визначає істинний образ людського життя згідно з божественним порядком речей⁷. Релігія причетна до народження епістемічної настанови, — насамперед ідеться про переживання потреби в остаточно певній і загальній істині про світ у цілому. Складні історичні стосунки між *істиною віри* та *істиною розуму*, мабуть, існують через те, що в їхній основі — змагання за єдину картину світу.

Гусерль, на мій погляд, не бачив усієї проблеми в стосунку між епістемічною претензією релігійної картини світу і так званою природною настановою. Для нього остання є звичайним ставленням до світу, коли не намагаються схопити його як такого, а рухаються від одного горизонту до іншого, передбачаючи світ як умову нескінченності цього руху й водночас зв'язку між усіма доступними нам горизонтами. Як на мене, тут неодмінно постає питання, чи можлива природна настанова для тих, хто має виразний світогляд — релігійний, науковий тощо? Здається, Гусерлеве чисте протиставлення *епістемічної і природної настанов* має сенс лише в *нерелігійній чи взагалі абстрактній свідомості*. Проте Клаус Гельд спробував наповнити це протиставлення історичним змістом, твердячи, що природна настанова описана Гераклітом як гадки «багатьох», а Платоном — як *дóха* загалу. Мабуть, перехід від *дóха* до *epistéme* має виглядати як перехід до картини світу,

⁶ Ось визначення горизонту за К. Гельдом: «Горизонтом, згідно з феноменологічним значенням цього слова, є зв'язок смислових посилань, широке упорядкування, що зазвичай не стає темою нашої уваги й усвідомлення. Але через горизонт попередньо окреслено, які майбутні можливості поведінки в ситуації для нас відкриті нашою актуальною практикованою поведінкою. Коли схоплюємо можливості нашої поведінки, ми не детерміновані горизонтом у виборі певної можливості, проте тільки завдяки зв'язкам посилань ми знаємо напрями нашої майбутньої поведінки, які ми взагалі можемо обрати», [Held, 2002].

⁷ Зараз епістемічну претензію релігії визнає навіть Ю. Габермас (див.: [Хабермас, Ратцингер, 2006: с. 66, 71, 74]).

що нагадує релігійне навернення варварів. Недаремно філософів від початку звинувачували у створенні власної релігії. Ще б пак, їм ідеться про особисте збагнення світового ладу.

У чому ж упередженість епістемічного ставлення до світу? На думку пізнього Гусерля [Husserl, 1992: Bd. 8, S. 69f., 83f., 102f.], вона в *об'єктивізмі як забутті життєсвіту*, який є неодмінним горизонтом упредметненого світу чи будь-якої речі. Тобто світ принципово не може бути дослідницьким об'єктом, що не пов'язаний з горизонтом. З цього можна висновувати — як зробили Ойген Фінк і Клаус Гельд, — що справжня епістемічна настанова має реалізуватися в дослідженні, так би мовити, горизонтності світу і способів даності предметів у горизонтах. Отже, тільки феноменологія здатна розглядати світ як світ, а не як картину. Якщо ж наука прагне встановлювати закономірності, сталі визначення об'єктів, вона не терпить у цій справі жодних принципових обмежень (горизонт — це «обмеження» грецькою). Науці потрібна картина, де зіставлене в одному порядку — як у думці — все світове, за принципом предметної єдності світу. Одне слово, картина є метафорою мислення, яке схоплює світ у цілому й одночасно, гарантуючи остаточну певність щодо параметрів поведінки тих об'єктів, що цікавлять науку⁸. До речі, тут також спадає на думку метафора Божого ока, яке бачить світ іззовні, бо об'єктивація світу — це, повторюю, перетворення його на предмет, котрий ніби не залежить від життєсвіту дослідника. Тож тільки Богу доступне необмежене знання, бо він є справді «безстороннім спостерігачем»: для нього світ одночасно повернутий усіма своїми сторонами, наче розпластався в рамках картини.

3. До чого ці щойно зроблені згадки про феноменології? А щоб з'ясувати, чому Гельд розвиває тезу про політичний світ як медіум між «світами» в природній і епістемічній настанові. І крім того, щоб довести: Габермас у своїй соціальній теорії, попри всю її неметафізичність, не позбувся орієнтації на картину світу.

Почну з *поняття політичного світу*. На заяві лордів про поганий народ давно склалася народна відповідь: «Бог не має для вас іншого народу!». Урядовцям пропонують замислитися, чи такий уже певний і справедливий той лад, який вони вважають божественним і розумним. Може, суть у тім, що Бог заклав у народні прагнення і погляди правду, котра має сенс за умов життя на цій ось землі. Може, слід вийти за межі власних горизонтів, позбутися віри в довершеність власної картини світу й побачити явища цієї землі у

⁸ Звичайно, критика наукового творення картини світу відома філософії здавна. Наприклад, Г'юм спростовує індуктивне виведення закономірних каузальних зв'язків на підставі відмінності між довершеністю картини (незмінні логічні зв'язки) і часо-просторовою недовершеністю світу (одиничні події зближення явищ у часі та просторі).

горизонті її звичайних мешканців. Може, той, хто зосереджений на своїй картині світу, чимось схожий на дикуна, не здатного на рефлексивне розширення свого вузького горизонту?

За Клаусом Гельдом, греки (Геракліт, Платон) так сильно захоплювалися епістемічною настановою, яку були відкрили, що недемократично відмовлялися врахувати думки «багатьох», не спроможних пізнавати істину. Проте за доби народження сучасної демократії вміння судити про речі з позиції кожної людини, тобто рефлексивну здатність судження, навпаки, усіяко схвалювали (див., наприклад, Кантову «Критику сили судження», § 40 [Кант, 1994: с. 166—168]). Отже, непрості стосунки між епістемічною настановою науки й філософії, з одного боку, і рефлексивною настановою здорового глузду — з іншого, у генетичній реконструкції Гельда виглядають так, що епістемічна настанова не виникла б, якби в межах природної настанови не розвинулася б рефлексивна здатність бачити предмети в різних горизонтах. Ця здатність, безперечно, постала на ґрунті демократії, яку натомість паплюжили прихильники епістемі. Проте демократія і наука споріднені, бо обидві неможливі без *відкритості світу*.

Відкритість світу, — твердить Гельд, — буває доксихною чи епістемічною. Стан демократії, який уможливлено інклюзивністю і дискурсивністю комунікації громадян, не означає усунення доксихності (гаданості) політичних аргументів. Слово *dóxa*, як зауважує Г.-Г. Гадамер [Гадамер, 2000а: с. 340], між іншим означає рішення, ухвалене на «громадському» зібранні.

Демократія забезпечує плюралізм думок і рівність у відкритому мовленні, тобто те, що греки первісно називали *ísegoría*. У цьому слові, підкреслює Гельд, приховано *agoreúein* — «відкрито говорити», що пов'язане з *agorá*, ринком. Отже, демократія потребує здатності громадян рухатися від свого горизонту до чужого, визнавати недовершеність цього руху, долати закритість власного світу, повсякчасно сприймати іншу *правду* та вчасно ухвалювати рішення (*kairós*), тобто припиняти дебати й тоді, коли не досягнуто *істини* й певності щодо всіх обставин публічної справи⁹. Тож маємо генетичний зв'язок між рефлексивним судженням здорового глузду, що долає варварську зосередженість на власному (закритому) світі, і епістемою, яка передбачає звільнення від будь-якого горизонту, власного і чужого, відтак, є критикою природної настанови, котра хоча й дозволяє помітити відкритість світу, однак не тематизує його. Як бачимо, Гельд новаторськи визначає своєрідність політичного світу через показ його *медіального* характеру: він даний між природною і епістемічною настановами. Здається слушним, що у зв'язку з тим Гельд підкреслює відкритість політичного

⁹ Гельд зазначає, що Габермас у принципі заперечує феномен кайросу, критикуючи децизіонізм.

світу. Але в цілому Гельдове трактування відкритості не переконує; тож коли Гельд наголошує відкритість світу в науці, я наголошую в ній — поділяючи, як на мене, підхід Гайдегера — картину світу.

Отже, слід з'ясувати, про яку відкритість світу може йтися. Візьмімо політичний світ, який для Гельда зрештою дорівнює світові демократії. На чому тримається його відкритість? На *інституціалізації здорового глузду* як рефлексії в межах природної настанови. Політичний світ демократії відкритий, бо існує тільки як феноменальність (Phänomenalität): у комунікативній даності для громадян цінності плюралізму думок і принципової недовершеності аргументації. Як зазначає Гельд, людям усіх культур властивий здоровий глузд — тобто *phronēsis*, *prudentia*, мудрість, — але тільки греки застосували його у вузькому сенсі — політичному. Тут, гадаю, можна додати, що так греки започаткували навіть не цивілізацію, а нове людство, з притаманними йому дивовижною силою і поширенням здорового глузду. Вони вперше створили суспільство, де лад не є витисненням хаосу назовні, суспільство, де влада і громадяни — не моноліт. У цьому суспільстві вищого рівня лад є владним хаосом. Тому цей лад виявляється гнучким і тривким у тих обставинах, коли суспільство-моноліт кришиться.

Тепер розгляньмо ставлення науки до світу. Що означає його відкритість проти відкритості політичного світу? У епістемічній настанові відбувається забуття відкритості світу. Натомість здоровий глузд політичного світу має уявлення про його відкритість. На мій погляд, тут принципова різниця. Звідси *теза*: якщо бачення відкритості політичного світу конститутивне для демократичного здорового глузду, то для епістемічної настанови конститутивним, навпаки, є систематичне ігнорування відкритості світу.

Про відкритість демократичного світу трохи згодом, а зараз про екстремізм науки. Для науки світ не виглядає універсальним горизонтом, тобто умовою принципової недовершеності цілісного руху від одного до іншого горизонту. Науково-філософська думка про *загальне* як остаточно окреслену даність відхиляє, по-перше, універсальність горизонту, по-друге, принцип асиметрії горизонтів, за яким власний горизонт завжди визначає нашу поведінку не так, як чужий горизонт, упредметнений рефлексією. Таким чином, якщо наукова загальність не передбачає зв'язку з будь-яким горизонтом, то годі казати про відкритість світу в науковій настанові, бо без горизонту немає відкритості. Зрештою, *епістема* — це не так остаточно даність, як спонука до критики природної настанови. Чого ж дивуватися, що грецькі філософи часто доводили цю критику до крайності, заперечуючи право звичайного глузду судити про справи полісу. Політична пропозиція тих філософів добре відома: у політиці треба замінити природну настанову на епістемічну, а попросту: демос поганий, бо не знає, як ладно жити, а ми знаємо, бо збагнули істинну картину світу.

4. Епістемічна настанова приховує відкритість світу. Прихована відкритість світу для неї конститутивна. Цей висновок впливає з феноменологічних досліджень науки, започаткованих Гусерлем. Тут недоречно вдаватися до них, побіжно відхиляючи можливість метафізики, варто тільки ще раз зазначити, що насправді наукова думка та її прогрес не реальні без відкритості світу, але прагнення мати картину світу замість відкритості — це теж істотна риса науки. Досвід *політичного світу*, сказати б, *демократична настанова* мають саме протилежну ознаку. Тут відкритість світу є явною, відповідно, *прихованою є обмеженість політичного світу*. Власне, підхід до розуміння цієї обмеженості: етосу як вихідного горизонту, неупредметнюваного за демократичної настанови, — наступний момент цієї статті.

Перепона, що постає на шляху до розуміння етосу, вже деякою мірою окреслена вище. Це ставлення до політичного світу за міркою епістемі. Клаус Гельд, на мою думку, мав рацію, зазначивши, що таке ставлення є рисою всієї інтелектуалістської традиції від Платона до Габермаса. Ця традиція, за Гельдом, не зважає на *відкритість* політичного світу. Іншими словами, інтелектуалізм, що делегітимує здоровий глузд у політиці, спотворює природу аргументації, до якої вдаються в обговоренні публічних справ. До речі, критика застосування епістемічної мірки в гуманітаристиці теж має базуватися на тім, що — на відміну від природничих наук — усвідомлення відкритості світу є конститутивним для аргументації гуманітарія. Адже гуманітарне знання стосується *людської дії*, яка відзначається тим, що, по-перше, може бути інакшою — її обирають з декількох можливостей, по-друге, її значення тлумачать у декількох горизонтах, залежно від ситуації; тому це знання не може бути остаточним. Наприклад, епістемізму властиве висунення абстрактної вимоги *адекватності* перекладу з однієї мови на іншу. Але конкретний досвід гуманітарія говорить, що досконалий переклад — *еквівалентний*, але таки не остаточний. Я маю на увазі широту перекладацького горизонту, в якому *рівнозначно* злилися горизонти обох мов перекладеного тексту. Підкреслю: злилися не значить збіглися, бо горизонти різних мов і людей не можуть ототожнюватися і не змінюватися, але можуть, в ідеалі, упредметнитися зараз однаковою мірою, *однаково важити* в перекладі.

Як звільнити поняття політичного світу від рамок епістемізму? Насамперед через з'ясування, що інтелектуалістам бракує розуміння того, чим аргументація в політичному світі відрізняється від аргументації у світі науковому. Їм притаманна — за всієї різниці оцінювання демократії (тут Платон і Габермас радикально розходяться) — спільна віра в те, що аргументація вагома лише в тім разі, коли «примушує до істини», має за мету односпільне схвалення. Спільну позицію висловлює Апель, коли говорить, що аргументаційна комунікація має сенс, якщо кожний учасник є водночас контрагентом «контрфактичного» договору про те, що він бере в ній участь

лише заради досягнення спільної і загальної думки щодо предмета обговорення. Удаватися до аргументації без визнання цього договору як єдиної легальної антиципації учасників обговорення — безглуздо. Отже, аргументація цілком належить простору загальної певності, бо єдине її упередження — «примус найкращого аргументу» переконливо аргументується.

Інтелектуалісти вважають, що у суспільному житті, як у науці, має панувати розум, бо він — ворог усякому нерозумному примусові, отже, йому не суперечить тільки одне джерело примусу — він сам. Ось чому справедливе насилля є таким обмеженням дій влади і громадян, яке найліпше аргументоване. А що значить тут найліпше обґрунтована аргументація? Та, що може бути спростована, чи ні? Платон певний, що розум обґрунтовує актуально й остаточно, загальність і примусовість його істин не залежить від кількості учасників її обговорення; зрештою, філософія — це розмова душі з самою собою. Габермас, натомість, указує на те, що розум у соціальному житті передусім постає в праві, джерелом якого є більшість громадян, отже, найліпший аргумент — це той, що витримав демократичну процедуру перевірки, яка має за мету розумне самообмеження поведінки громадян. Ідеться про *процедуральний розум*, котрий, здається, має за критерій не картину світу, а тільки поняття ідеальної комунікативної спільноти. Але цей ідеал — той самий ідеал однакості, тобто остаточної істини для всіх членів спільноти. Таким чином, остаточно певність присутня в реальній комунікації як ідеал, бо передбачено незбіг між ухваленою істиною *зараз* і кінцевою істиною *взагалі*. Проте ідеал цієї певності є конститутивним для самої демократичної процедури.

Тут загальність істини існує в сенсі її легітимації *теперішнім* загальною. Найкращий аргумент слід визнати, — бо ти зараз не в змозі спростувати його, маючи право обговорювати його на умовах визнання сили найкращого аргументу. Разом з тим, визначення суспільного життя на основі найкращого аргументу не означає припинення перегляду цього аргументу, адже відкрита епістемічна дискусія, нібито інституціалізована в демократії, — ця Габермасова публічність (*Öffentlichkeit*), — спирається на потенційну необмеженість учасників і потенційну ж остаточно згоду між усіма щодо найкращого аргументу. Демократична процедура — це найліпша, з усіх можливих, актуалізація згаданої потенційності. Однак ця актуалізація ніколи не відбувається цілковито. На мою думку, з того випливає, що для демократичного ладу картина світу має значення *орієнтації*, що конститує лад, але не стає спільним надбанням громадян. Через те Габермас каже про світоглядну нейтральність правової держави, а також легітимацію цієї держави винятково з раціональних ресурсів і в межах демократичного процесу. Отже, таке наполягання на зазначеній ролі демократичного процесу увиразнює відмінність від підходу Платона. Замість метафізичного теоретизму, який

вірять у наявність картини світу в умоспогляданні вибраних філософів, Габермас пропонує своєрідну єдність теорії та (загальнодемократичної) практики як *публічне панування*.

5. Якби найдемократичніший народ міг дізнатися про формулу Габермаса, він би, мабуть, сказав: «Бог не має для Вас, гере Габермаса, такого народу — ідеальна комунікативна спільнота!». Вочевидь, політичне життя прибутиме тільки спільнотам, що набувають сутнісних рис свого існування саме з тих «дополітичних взаємозв'язків» (вислів Габермаса), котрі греки називали *éthos*: спільна мова, спільна релігія і звичаї, національна самосвідомість, солідарність і т. д. Якщо Габермас вважає, що політика сучасної правової держави є раціональною комунікацією, що здатна цілком поновлювати ґрунт, на якому стоїть ця держава, то здоровий глузд, мабуть, вказуватиме на локальні й «дополітичні» підвалини будь-якої демократичної держави, котрі вона ніколи не гарантуватиме «політично», бо *ratio* не здатен створювати *éthos*, наука і право — етику. Вітторіо Гесле слушно зазначає, що концепція «м'якого примусу найкращого аргументу» — це інтелектуальна інструменталізація людини, бо розуміє *іншу людину* як знаряддя, без якого нема демократичного процесу здобуття істини [Hösle, 1995: S. 38]. Як на мене, це та ж сама платонівська утопія, «царство свободи», коли людина — для істини, а не правда — для людини.

Яким чином вільний громадянин спонуканий брати участь у політичній комунікації? По-перше, його участь не забезпечується легальними засобами демократичної держави¹⁰, а потребує внутрішньої мотивації¹¹ та політичних чеснот. По-друге, неможливо заохотити кожного громадянина брати участь у дискусії про публічні справи, якщо казати йому, що без його участі не дійти найкращого аргументу. Звичайний глузд підказуватиме, що це не так. Отже, насправді його участь потрібна для того, щоб завдяки спільному пошукові найкращого аргументу він зрозумів і визнав його зміст, добровільно підкоривши йому свою поведінку. Спільний пошук істини — це просвітницький спосіб тотального упокорення розумові й вироблення одностайності; це діяльність, де всі учасники мають обов'язково прагнути успіху. Габермас, відповідно, запевняє, що модерна демократична держава здатна зі своїх раціональних ресурсів відтворювати політичну мотивацію через виховне залучення до демократичного процесу [Хабермас, 2006: с. 52].

¹⁰ Наприклад, демократична держава не має права примушувати громадян виявляти солідарність чи брати участь у виборах.

¹¹ Аристотель уживає поняття *héxis*, що, здається, близьке до нашого сенсу поняття мотивації. Це грецьке поняття означає певне налаштування. Гельд перекладає його як *Lebensverfassung*, життєва конституція. У російських перекладах Аристотеля пропонують розуміти це слово як «совладание», «телесное или душевное свойство», «способность».

Габермасові, гадаю, бракує розуміння, що тотальне обернення всіх громадян (звичайно, заради їхнього блага) на об'єкти примусу до істини через процес її здобуття суперечить природі демократичної спільноти, яка передбачає *неодмінну вагу відмінностей громадян*, бо тільки цим зрештою узаконено відсутність загальнообов'язкового зразку добродійного життя в сучасних демократіях. Звісно, не йдеться про те, що право на відмінність означає толерування хибного аргументу в науці. Ми говоримо про політичну дискусію. А в ній демократична толерантність як вище благо можлива за тієї умови, що відмінність аргументів не сприймають за принципами виключення хиби й кінцевої теоретичної достовірності¹². У ній *правда* і *дружба*, тобто справедливість і солідарність, — цільова причина, а істина тільки за-сіб¹³. Гельд стверджує: «Те, що натомість пов'язує громадян з політичним світом, не є примусовою однозначністю — «загальною обов'язковістю» — наукових аргументів, бо аргументи, які пропоную співгромадянам під час політичної дискусії, є результатами рефлексивного використання моєї здатності судження, котрі можу тільки пропонувати з надією на розуміння (ansinnen), тобто я не можу тут духовно примушувати» [Held, 2002].

Завважмо, що для опису аргументації в політичному світі Гельд уживає термін *Ansinnbarkeit*, що означає загальну, але не поняттєву значущість [Kant,

¹² Голандський кінорежисер Йос Стелінг в інтерв'ю (04.02.2009) для «Української правди» сказав: «Я зрозумів, що у Росії не може бути дискусії, змагання аргументів, а саме на цьому тримається демократія. Весь час чути тільки крик — це якась хлопчача гра». Політична лайка, яка постійно на устах українських і російських політиків, — це справді жорстока хлоп'яча гра, мета якої — публічна дискредитація опонентів, відповідно, її правила передбачають існування остаточно достовірного компромату. Гра ця має дуже мало спільного з демократичною свободою слова, адже та ґрунтується на відповідальному ставленні до єдності суспільства й визнанні людської гідності опонентів. Отже, свобода слова неможлива без вільної думки, здатної рухатися між горизонтами, — ідеться про рефлексивну силу судження, відтак, без толерування чужої думки. За демократії неприпустима публічна нестриманість у словах. Політичні ток-шоу мусять заохочувати не до видовишно-розважального «гнусласловия», а до солідарності й толерантності. Що спільного між давньогрецьким «мовленням на ринку» і нашими варварськими ток-шоу? У політичному сенсі дикунська свобода слова — це просто хаос. Щоб свобода увійшла в політичний лад, вона має, по-перше, бути структурованою прагненням досягти спільної думки, по-друге, спиратися на вже вироблені спільні думки та етос. Деяка спільність має бути основою і метою полеміки, тоді це справді демократична й конструктивна полеміка як реалізація права на свободу слова. Позаяк прав без обов'язків не існує, вільне висловлення невід'ємне від обов'язку керуватися чуттям толерантності й солідарності.

¹³ Аристотелів вислів з «Нікомахової етики» (1096а, 16—17) про близьку людину (Платона?) та істину: «*amphoîn gár ontoîn philoîn hósion protimān tēn alētheian*» («Хай мені любі обидві, але обов'язок — надати перевагу істині»), навпаки, підкреслює метафізичну ієрархію, за якою теоретичне знання про *істину* вище за практичне знання, яке передбачає спільність. Зрештою, вислів виражає епістемічну утопію істини, що неможлива від горизонту комунікації.

KU, § 39] Отже, будь-який аргумент у політиці є тільки *ansinnbar*, його сенс має вагу авансу без жодних гарантій прийняття чи повернення, бо я можу тільки пропонувати засвоїти його на підставі рефлексивної здатності судження. Я не маю правових підстав змушувати співгромадян зважати на мій горизонт висунутого аргументу, тобто змушувати їх виконувати обов'язок мислити широко. Адже цей обов'язок не повинен суперечити їхньому праву на власну думку. Вони можуть тільки самі бути вмотивованими прислухатися до мене. Це ясно хоч би з того, що, як правило, фізично неможливо дізнатися про всі думки щодо якогось предмета, тож і через це має існувати мотивована вибірковість уваги.

Як видно, *справедливість не дорівнює раціональності*. Сократ дав зразок справедливості, коли поставився до співгромадян, що бажали йому смерті, як до *друзів*, умотивованих його зрозуміти, хоча за умов суду, передбачуваного вироку та можливості уникнути страти його ставлення здається безрозсудним. Цей жест Сократа, безперечно, свідчив, що буття спільноти вимагає від кожного її члена ставитися до інших членів так, наче вони безперечно мотивовані зрозуміти його [Богачов, 2007: с. 230—236]. Справедливість існує саме попри розумну думку про неминучу суперечність між, з одного боку, мотивацією громадян до вибіркового порозуміння і, з іншого — не вибірковою солідарністю з громадянами (ставитися до всіх без винятку як до здатних сприймати мої аргументи). Отже, існування демократичного суспільства залежить від того, чи достатньо мотивовані його громадяни до справедливості попри її «нерозумність».

б. Відкритість політичного світу, власне, уможливлена тим, що громадяни, попри брак певності стосовно вмотивованості сприймати їхні аргументи, ставляться до всіх громадян так, наче ця вмотивованість у них напевно існує. Демократія неможлива без цього *жесту відкритості* з боку більшості. Якщо хочете, це *апріорі демократії*.

Громадянин, безперечно, знає, що його думка не має жодної зобов'язальної сили в просторі свободи, але він мусить пропонувати її відкрито, для всіх, а не тільки для «здатних розуміти», бо врешті він свідомий того, що не може гарантовано знати, з яких джерел мотивована згода з нею. Він переконаний, що існує основа для потрібної мотивації порозуміння — тобто етос, — але він принципово погоджується з тим, що ця основа — не предмет знання і маніпуляції (*technē*), тож її *прихованість* є умовою відкритого ставлення до іншого громадянина. Джерело мотивації до згоди з моєю думкою не має стати ціллю попереднього розрахунку, який передував би аргументації та її адресації. Я добровільно погоджуюся з тим, що не в змозі знати наперед, чи ті або ті адресати моєї аргументації здатні на рефлексивне судження, яке дозволило б їм досягнути мій горизонт думки, — але я мушу ставитися до всіх них як до рівних: спроможних судити про публічні справи так, як суджу я сам.

Отже, відкритість політичного світу ґрунтується на *знанні про незнання*. Кожний громадянин, звісно, знає, що без етосу як спільної підстави дискусії, без мотивації до порозуміння не досягти згоди з обговорюваних питань, але ніхто не може претендувати на остаточне знання про наявність чи відсутність цієї підстави зараз — в актуальній ситуації — у тих чи тих учасників дискусії. Тільки варвари — згадаймо більшовиків, нацистів, ісламістів — обмежують політичну дискусію в суспільстві на тій підставі, що від них не приховано, які ознаки особистості учасників свідчать про їхню «правильну» мотивацію, а які — ні. *Варварство — це упередження етосу*.

Вивчення змісту українського «менталітету» і цінностей рідного народу є цілком легальною справою, але сподіватися, що таке знання допоможе будувати «сучасну європейську державу», — це, принаймні, смішно. Правова демократія принципово виключає інтеграцію суспільства на будь-яких певних ознаках *мотивованої* приналежності до нього. Демократичний етос існує, допоки він прихований. Узагалі, будь-який етос існує, допоки його не вивчають; досліджуваний етос — утрачений етос.

Звичайно, примітивним *спільнотам* властива безпосередність ставлення до свого етосу. Ознаки буттєвої єдності і солідарності, які мусять мати його члени, тут настільки виразні, що не потребують доведення¹⁴. Натомість за умов хоча б відносної свободи особистої думки в *суспільстві* виникає *софістика*, що зловживає цією свободою. Будучи явищем інтелектуалізму, софістика деструктивно трактує благо спільної позиції (згоди) в дискусії, оскільки проектує його лише на кінцевий наслідок — загальне визнання особистого успіху в інтелектуальному змаганні, тоді як насправді спільність у сенсі етосу має бути вихідним горизонтом («обмеженням») дискусії, що виправдане як *спільне почуття*.

З цього приводу варто згадати відомі слова Аристотеля на початку «Політики», коли він говорить про людину як *ζῷον πολιτικόν*¹⁵. Аристотель зазначає, що політичне буття людини відрізняється від стадного завдяки мові. Але що означає *lógos* у цьому висловленні? Гельд вважає, що йдеться не про будь-яку мовну здатність, а про вільне «промовляння на ринку» громадянина полісу (*polítes*). Як на мене, у висловленні інший смисловий акцент. Адже далі Аристотель говорить, що мова виражає, чим є корисне чи шкідливе, справедливе чи несправедливе тощо¹⁶, (бо) мова дає почуття (*aísthesis*) цих відмінностей. Позаяк мова є спільною річчю, подібно до

¹⁴ Найочевидніше етос постає як зрозумілі й правильні жести, які в спільноті не треба обґрунтовувати. Про це докладніше див.: [Богачов, 2006: с. 201–202].

¹⁵ Політична тварина (давньогрецька).

¹⁶ Аристотель не каже тут про істинне чи хибне, бо це стосується теоретичного мислення, тоді як мова стосується дії. Про це докладніше див.: [Рамірес, 2008: с. 14 і далі].

полісу, слід зробити висновок, що мова породжує спільне почуття корисного і справедливого — визначальних цілей політичної комунікації¹⁷. Тому Аристотель у висновку каже, що спільність (*κοινωνία*) щодо цих цілей творить родину (*οἶκος*) і поліс [Пол. 1253а, 7—18]. На мій погляд, Аристотелю тут ідеться про те, що «спільне почуття» в мові — це етос, який інтегрує будь-яку спільноту: і дикунську родину, і цивілізоване суспільство.

Коли сучасники звинувачували давньогрецьких софістів у зловживанні мовою, вони закидали їм руйнацію співжиття через упредметнення певного горизонту мови, якому належить бути прихованим, отже, дієво-значущим. Та й справді, демократія не має раціональних запобіжників від саморуйнації. Просто всі мусять розуміти, що користатися публічною свободою слова не можна інструментально — заради особистого успіху та благ, відмінних від спільного блага. Без цього не бути спільному почуттю справедливості. Тому ще Жан Боден визначив демократію як дуже нестійку форму правління. Так, вона потребує постійної мотивації більшості громадян для активної підтримки її як безумовного блага. Будь-яка дискусія про цінність демократії сама по собі безплідна, бо вмотивованість демократії не ґрунтується на загальності і неспростовності аргументів. Стабільність демократичного ладу — це питання вжитку мови.

7. На мій погляд, головний недолік феноменології політичного світу, запропонованої Клаусом Гельдом, у тім, що цей дослідник не зважає на мовний характер етосу. Через це перед ним постають нерозв'язні питання трансцендентальної феноменології. Частково їх висвітлив Анджей Гняздowski [Gniazdowski, 2005: s. 79—82].

На додаток зазначу, що вкрай непереконливою є генетична реконструкція світового етосу, яку пропонує Гельд¹⁸. Намагання в будь-якій культурі знайти етос, який уможливив би відкритість політичного світу, а врешті — світову демократію, призводить до майже кумедної тези, що «дополітичне» життя родини (*οἶκος*) у кожній культурі апріорі визначене *конфліктом поколінь*, котрий повсюдно блокують завдяки апріорі взаємного визнання на ґрунті *πάθος αἰδός*¹⁹, тобто апріорі людської гідності. За цим

¹⁷ Г.-Г. Гадамер, зокрема, зазначає, що термінологічні вислови Аристотеля в трактаті «Про тлумачення» слід розуміти у світлі його «Політики»: «Згода у вживанні слів і знаків є лише вираженням основоположної погодженості в тому, що вважається добрим і правильним (*gut und recht*)» [Гадамер, 2000а: с. 399].

¹⁸ Дозволю собі припущення, що саме невдоволення автора цією частиною своєї роботи утримує його від публікації «Феноменології політичного світу» німецькою мовою.

¹⁹ К. Гельд перекладає *πάθος* як *Widerfahrnis* — це, сказати б, пасивне прийняття (наприклад, ударів долі), *αἰδός* — як *Scheu*, тобто боязкість, острах, лякливість, сором'язливість. Мені ж видається, що в нашому контексті краще перекласти *αἰδός* як стриманість і благоговіння. Щодо універсального в етиці та у зв'язку з цим словом пригадується «благоговіння перед життям» Альберта Швайцера.

думка така: у родині завжди існує боротьба навколо життєвих благ, яка щоразу гаситься через відчуття страху перед непередбачуваними наслідками конфліктних дій. Отже, утвердження демократії в усьому світі забезпечене транскультурним досвідом *ráthos aidós*, перенесення якого з родинного життя в політику формуватиме почуття людської гідності та свободу публічної думки²⁰.

Це схоже на повторення Маркса. Той поширив принцип класової боротьби, яку побачив у західному капіталізмі, на всю історію та всі культури. Тепер Гельд так само обходить з конфліктом поколінь, властивим модерній сім'ї. Усе це, як на мене, через його безпорадність у питанні, чому одні спільноти мають етос, що уможливує демократію, а інші — ні. Щоб якось упоратися з цим питанням, Гельдові доводиться генетичну реконструкцію відкритого політичного світу давніх греків раптом обертати на статичний аналіз політичного світу взагалі й доводити, що так надibuємо апіорні структури відкритості; тобто врешті він необгрунтовано обирає тотожність історичного і логічного, яку розробив Гегель, славетний експерт пруського уряду.

А може, слід відкинути претензію на експертне знання про умови світової демократії та розглядати зазначене питання в аспекті мови? Тоді проблема відкритості політичного світу давніх греків і сучасних європейців постане як тема своєрідності їхньої і нашої комунікації. Може, тут слід передусім цікавитися мовним ужитком в сенсі спільного почуття, *sensus communis*?

Хто не знає порівняння мови з драбиною, яке дав Секст Емпірик і повторив Людвіг Вітгенштайн. Мову відштовхують як драбину, досягши потрібного рівня. Це, думаю, іще можна розуміти так, що допоки мова виконує свою роль, на неї не звертають уваги. А роль ця головна в тім, щоб бути підставою порозуміння. Тож одні мови є драбинами, що забезпечують згоду в політиці демократичним способом, відкриваючи політичний світ. Інші драбини — інші способи. Але кожна драбина стоїть на своїй землі й має твердо спиратися на неї. Слушно вживати мову — це відчувати, чи міцно тримається вона землі.

Зміст мовлення залежить від вираження, що здійснюється в горизонті матеріальних факторів комунікації (докладніше про це див.: [Богачов, 2006: с. 182—204, 365—379, 381—399]; див. також: [Гумбрехт, 2006]). Отже, горизонт думки як горизонт смислових посилань не слід відділяти від горизонту матеріального. У мові вони зливаються. Зрештою, реальний горизонт є сходженням неба і землі. Ось чому мені здається, що праві і Гайдегер, і Гельд,

²⁰ Те, що уподібнення політичних стосунків родинним є ознакою варварства, не викликало сумніву вже в Аристотеля.

коли вони тлумачать слова Геракліта «*êthos anthrópo daímon*» [Diels/Kranz В 119], тобто «етос — божество людини» [Фрагменты, 1989: с. 243]. Гайдегер наголошує в цьому вислові слово *daímon*, уважаючи, що демон визначає етос; отже, етос править за дещо фатальне і таємниче. Гельд, навпаки, наголошує *êthos*; отже, те, що вважають божеством, — це насправді етос, звичка і звичай, які створюємо такою ж мірою, якою вони створюють нас. Відповідно до цього Гегель у лекціях з філософії права визначив етос, *Sittlichkeit*, як «другу природу». Хіба ці визначення, узяті разом, не визначення мови, що ґрунтовніша за *ratio*?

ЛІТЕРАТУРА

- Аристотель*. Политика // Аристотель. Соч. : В 4-х т. — Т. 4. — М.: Мысль, 1983.
- Богаčov А.* Сократ і наше царство свободи // Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації: ціннісно-нормативне та інституційне забезпечення його розбудови. — К., 2007.
- Богаčov А.* Філософська герменевтика. — К.: Курс, 2006.
- Гадамер Г.-Г.* Істина і метод. Основи філософської герменевтики. — Т. 1. — К.: Юніверс, 2000 а.
- Гадамер Г.-Г.* Герменевтика та історизм // Гадамер Г.-Г. Істина і метод. Герменевтика II. — Т. 2. — К.: Юніверс, 2000 б.
- Гумбрехт Х.У.* Производство присутствия. Чего не может передать значение. — М.: Новое литературное обозрение, 2006.
- Кант И.* Критика способности суждения. — М.: Искусство, 1994.
- Рамірес Х.Л.* Поновлення риторики як основи громадянства і освіти. — Львів; Київ: Смолоскип, 2008.
- Фрагменты* ранних греческих философов. — Ч. 1. — М.: Наука, 1989.
- Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI).* Диалектика секуляризации. О разуме и религии. — М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006.
- Diels H., Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker. — Zurich: Weidmann, 1985.
- Gniazdowski A.* Die Phänomenologie als transzendente Theorie des Politischen // Топос. — Минск, 2005. — № 2 (11). — С. 71—84.
- Held K.* Phänomenologie der politischen Welt, 2002, Abdruck (на правах рукопису).
- Höle V.* Praktische Philosophie in der modernen Welt. — München: C.H. Beck Verlag, 1995.
- Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie // Husserl E. Gesammelte Schriften (Hrsg. von E. Ströker). Bd. 8. — Hamburg: Meiner, 1992.

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

Олександр Тимохін

ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНИЙ ВИМІР ЛІБЕРАЛІЗМУ: ДО ФЕНОМЕНОЛОГІЇ БРАТЕРСТВА

Лібералізм є, безумовно, однією з найбільш визнаних і теоретично обґрунтованих ідеологій Модерну, яка й далі впливає на політичне буття сьогодення. Кожен дискурс щодо поняття «політичного» неодмінно має справу із засадничими ідеями лібералізму та вибудованими на підставі їх рефлексивними конструкціями, навіть якщо він не ліберальний, а, скажімо, консервативний і є спрямованим на критику їх. Не побоюючись перебільшення, можна стверджувати універсальний характер ліберальної ідеології для сучасного політичного мислення, хоча б у тому сенсі, що в ньому будь-яка ідеологія існує за умови наявності протилежної — тоді лібералізм є універсальним у сенсі протилежності будь-якій іншій ідеології, а отже, є одвічним опонентом у будь-якій політичній суперечці.

Така претензія на універсальність виглядає досить наївною, ба навіть нахабною в сучасному світі, де панує плюралізм та релятивізм, де дурним тоном вважають саму згадку про невіддільне, вроджене, невідчужуване, загальне, аподиктичне, очевидне, одним словом, будь-яке використання апріорної мови раціональної метафізики. В цій ситуації звернення до феноменологічного розгляду змісту ліберальної доктрини не є випадковим, хоча і звичайним його назвати також важко. Виправдання використання феноменологічних студій із метою прояснення та підтвердження значущості ліберальної думки

© О. ТИМОХІН, 2009

полягає в тому, що притаманний першим пафос «героїзму розуму» є власне тим, що живить просвітницьку впевненість у людині як істоті, котра має прагнення до свободи та добру волю для її (свободи) застосування.

Звісно, феноменологічне прочитання лібералізму в цілому є справою значно амбіційною, тому в цій статті я спробую зосередитися лише на одній із провідних ліберальних ідей — ідеї братерства — і залучити до її розгляду лише одну феноменологічну доктрину — доктрину інтерсуб'єктивності (беручи до уваги той факт, що інтерсуб'єктивний світ є топосом політичного буття і мислення і що саме відстороненість від співіснування з іншим була головною вадою, яку закидали лібералізові найчастіше, забуваючи, що проголошене Французькою революцією кредо лібералізму ніколи не передбачало лишень індивідуалістського й формального бачення політичної спільноти). Почну з історико-філософських міркувань заради виправдання такого незвичного поєднання феноменології та лібералізму, спираючись на критику розуміння проблеми легітимації державної влади як центральної проблеми політичної філософії, щоби потім перейти до розгляду ідеї братерства як точки перетину феноменологічного вчення про інтерсуб'єктивність і ліберальної думки, й нарешті, спробую вибудувати спільну для них перспективу.

Слід визнати, на жаль, вимушену віддаленість цього дослідження від домінуючого у феноменології розуміння політичної сфери, сформованого здебільшого французькими послідовниками Е. Гусерля після Другої світової війни. Річ у тому, що в притаманному їм рефлексивному стилі здебільшого домінують спроби наголосити співвідношення влади і екзистенції, внаслідок чого відповідний опис політичних явищ здійснюється у дискурсі, де переважає песимістична риторика панування, визнання, звільнення тощо. Загалом це відповідає континентальній традиції політичної філософії, яка, за винятком французького просвітництва та І. Канта, є радше наступницею Т. Гобса та Н. Макіавеллі, аніж Дж. Лока. Тому континентальна політична філософія середини ХХ сторіччя, і феноменологічна зокрема, є більш етатистською, аніж ліберальною. Саме ця антитеза, а не, наприклад, опозиція лібералізм — консерватизм є найважливішою для усвідомлення тих обставин, за яких ідея братерства зникла зі сторінок феноменологічних текстів або заживотіла в них прихованим, маргінальним життям.

Навіть там, де панування державних утворень у сфері політичного життя ставиться під питання, політична думка залишається в захваті від держави як свого найважливішого предмета. Найяскравішим прикладом такого гатунку акцентуації, історично та культурно наближеним до феноменологічної традиції, є політична й соціологічна концепція М. Вебера, до якої часто-густо звертаються навіть сучасні теоретики інтерсуб'єктивності. Саме під його впливом питання щодо легітимації стає чи не найголовнішим у континентальній політичній філософії, але разом із цим маємо й визначен-

ня держави як єдиної політичної інституції, що перебуває в полі легітимізаційних процесів. «Всякі політичні утворення — це утворення, пов'язані з насильством» [Вебер, 1998: с. 87]; «“держави” якраз і є тим об'єднанням, яке має монополію на легітимне насильство» [Вебер, 1998: с. 87, 449] — ці дві принципові Веберові констатації добре пояснюють і ілюструють, чому міркування про політику зрощується з міркуваннями про державу.

Звісно, домінування питання про легітимізацію було цілком доречним у певний період європейської історії, пов'язаний з ідеєю відновлення, скасування та трансформації наявних політичних режимів. Значною мірою це те питання, що виникає напередодні кінця історії імперій, поширення на заміну їм так званих соціальних держав та пошуку відповідної громадянської ідентичності. Але надмірна зосередженість на питаннях легітимізації в контексті континентальної етатистської традиції політичної думки призвела до викривлення ідеї братерства і майже цілковитого її виключення і з дискусії щодо сенсу ліберальної доктрини, і з міркувань щодо сутності політичного.

На відміну від рівності, що її сприймають як рівність перед законом, створеним державою, або від свободи, зрозумілої як жертва заради держави чи як мета, забезпечувана державою, братерство залишається ще й досі політичним концептом, не тільки не адаптованим до дискурсу про державу, а й таким, що становить виклик спробам ототожнення політичної думки з міркуваннями з приводу владної діяльності. Не дивно, що в такій ситуації ідея братерства стає зайвою; її майже зовсім вилучають із ліберальної доктрини, оскільки її взагалі неможливо інтерпретувати в контексті етатистської політичної філософії. Саме таку позицію демонструє М. Вебер, коли відносить братерство до царини релігійної етики такого кшталту, що не припускає ніякого примирення з політичним життям, особливо в розвиненій формі раціональної, бюрократичної, тобто сучасної держави. Вбачаючи у братерстві найрадикальніший напрям заперечення сучасної політики, він пише: «...для послідовної етики братерства мусила набрати гостроти непримиренність до політичних порядків цього світу... для такої релігійності всяка політика буде чужою братерській любові — і тим більше, чим “об'єктивнішою”, обачнішою і вільнішою від пристрастей, гніву та любові вона буде» [Вебер, 1998: с. 448, 450].

Годі й казати, що з небагатьох спроб розглянути братерство у його співвідношенні із політикою Веберів вирок є водночас і найупливовішим, і найвагомішим. На відміну від тих, хто бачить у братерстві лише наївні побажання просвітництва або пустопорожні розмови політиків перед довірливими та благодушними громадянами, Вебер принаймні визнає у братерстві ідею, здатну вказати суспільству на іншу мету, ніж установлена бюрократичною державою або капіталістичною економікою. Але його оцінка сенсу братерства як антиполітичного внеможливає його використання на рівні

обґрунтування політичної доктрини. Позбавлений ідеї братерства, принаймні її розуміння як політичного принципу, лібералізм, безумовно, зазнає викривлення. Самодостатня та автономна людина, яку лібералізм намагається поставити в центр політичного мислення замість держави, така людина, беручи участь у політичній спільноті і встановлюючи стосунки з державою, постає лише одинаком, егоїстичним індивідом із долею, що не привертає вже суттєвої уваги, особливо порівняно з питанням загального блага, яким опікується лише держава.

Етатистський стиль політичних міркувань, що ускладнює адекватний розгляд ідеї братерства та відповідне розуміння ліберальної доктрини, помітний і у феноменологічних текстах. Ідеться про те, що політичну спільноту сприймають як таку, що існує лише поряд із державою, задля держави, отже, й завдяки державі, що опікується спільнотою. Таке розуміння політичного викладає, наприклад, Е. Левінас, коли вказує на те, що тією мірою, якою обличчя Іншого ставить нас у зв'язок із третім обличчям, метафізичне відношення Я до Іншого перебігає у формі Ми, прагнучи до встановлення Держави, інститутів, законів, що є джерелом універсальності. Проте обличчя на саму себе, політика несе в собі тиранію. Вона спотворює Я та Іншого, які покликали її до життя [Levinas, 1990]. Схожі позиції обстоює і М. Мерло-Понті, бо для нього спроба, навіть умовна, розпочати колективне життя без влади, без держави відповідає лише прагненню ввести в оману сумління [Merleau-Ponty, 2001]. Відповідне ставлення до держави притаманне і Б. Вальденфельсові, що на нього згадані мислителі мали неабиякий вплив. Слідом за Левінасом Вальденфельс менш категорично, але все ж таки дає опис політичної сфери, де панує співдомагання анонімного третього і відбувається формування універсальної позиції, пов'язаної з насильством. «Універсалізація перетворюється на тиск та примус універсалізації, якщо точка зору універсального, яку ми посідаємо, перетворюється на універсальну точку зору, якій підпорядковується як Своє, так і Чуже» [Вальденфельс, 2004: с. 107].

Етатизмом і запереченням можливості політичного, свідомим чи не-свідомим, визнаваним чи оцінюваним трагічно, просякнені сторінки феноменологічних текстів. Навіть надмірні зусилля не допоможуть приховати за поняттями «третього», якому належить універсальність, влада і право на примус, того Левіафана, що йому має коритися будь-яка людина, якщо вона намагається уникнути війни та примиритися з іншим. І хоча певні нормативні сфери, так звану звичаєвість або моральність вони згодні залишити поза межами держави, політичне та правове життя, співіснування з іншим за межею поділу на своє і чуже для більшості континентальних феноменологів залишаються досвідом явищ суто державних за топосом свого перебування.

Невіддільним складником феноменології після Другої світової війни стало і вкрай скептичне ставлення до лібералізму в цілому. Не останньою чергою його було зумовлено політичною історією, до якої додалися захоплення французької інтелігенції соціалізмом, а також події 1968 року, що сприяли піднесенню марксизму та критиці модерного світогляду. Ліберали майстерно вміють підтримувати принципи на плаву за найнесприятливіших для себе обставин, понад те, будучи реалізовані в належний момент, принципи стають знаряддям пригноблення [Merleau-Ponty, 2001], — саркастично пише Мерло-Понті, додаючи до засудження лібералізму схвалення Макіавеллевого розуміння політики як такої, що її творять люди, й тому вона не відповідає принципам, є до них байдужою.

Зрештою, не можна забути й те презирство, яке випало на долю аналітичної школи рефлексії, що зберігала та розробляла ліберальну традицію в політичній філософії. Природно, що в цьому контексті доктрину інтерсуб'єктивності й концепт життєсвіту сприймали як відповідь і альтернативу ліберальному індивідуалізму, який представники феноменологічної спільноти, власне, як і більшість інших опонентів, схильні були перебільшувати. Внаслідок відчуженості від англосовітської ліберальної традиції, континентальна політична думка переймалась осмисленням та засвоєнням досвіду тоталітарних політичних режимів, але таке навчання було доволі неоднозначним процесом. Гостре відчуття постійної загрози повернення до тоталітаризму, співіснування в єдиному географічному просторі з радянським режимом лише сприяли континентальній схильності формулювати питання політики як питання кращого державного устрою.

Весь гуманістичний та екзистенційний пафос феноменологічної філософії зводився до демонстрації нестерпної трагедії випробування свободою, від якої слід вдало трансцендуватися й заміну якій слід відшукати або в естетичному, або в етичному самозреченні самотньої та мовчазної свідомості. Саме таким, що опинився під загрозою втрати особистості, постає індивід, нещодавно наділений та звеличений власною свободою як найвищою цінністю, бо в цій свободі він існує лише формально і розчиняється у тотожності з іншим. Свобода обертається перепусткою у світ пересічності, де головна пристрасть полягає у переживанні ставлення до тирана — байдуже ненависті чи заздрості — й можливості наблизитися до нього, хай би це означало стати його жертвою. Тому для того ж Мерло-Понті стосунки між підданим і владою, як і стосунки між Я й Іншим, зав'язуються тугим вузлом, і вони більш ґрунтовні, ніж осуд влади, вони вищі за всіляке засудження доти, доки не йдеться про радикальне презирство і протест [Merleau-Ponty, 2001].

Цю пристрасть до тиранії, прагнення влади у будь-який спосіб діагностує М. Гайдегер у міркуваннях щодо європейського нігілізму. На його думку,

гола розкутість і свавілля — не більш як нічний бік волі, тоді як її денний бік — апеляція до Необхідного, що зобов'язує і обґрунтовує, тому що у волі неодмінно втілюється самовладне право людини на самостійне визначення природи людства. Це стосується істотних рис Нового часу; саме тоді історія самоуповноваження влади вперше стає підставовою реальністю [Heidegger, 1997: S. 144]. Отже, не дивно, що в цьому бажанні влади, поставленому внаслідок захоплення свободою, людина перетворюється на одинака. За власною природою нова метафізична позиція людини як суб'єкта вирізняється тим, що відкриття і підкорення світу, а також відповідні прориви в цьому напрямі повинні брати на себе і здійснювати видатні одинаки. Метафізичним засновком сучасного розуміння людини як “генія” є сутнісне визначення її як суб'єкта. З іншого боку, культ генія і його виродження — це не найсуттєвіше в новоевропейському людстві, так само як не полягає найсуттєвіше і в “лібералізмі” та споріднених із ним поняттях, вважає Гайдегер [Heidegger, 1997: S. 171—172]. Те, що є головним для М. Гайдегера і що він описує мовою Ф. Ніцше як “європейський нігілізм”, означає необхідність повернення від модерної метафізики суб'єкта до античної метафізики буття. Для політичної філософії це має означати відновлення панівного теоретичного бачення греків, тобто відновлення перспективи, у якій істина передбачає мистецтво керування людською спільнотою, об'єднаною заради спільної мети — блага. Свобода розкривається в контексті роздумів Гайдегера як славнозвісна метафізична свобода в сенсі теологічної *causa sui*, що зазнає секуляризації в межах теоретичного розуму доби метафізики суб'єктивності, доби Модерну і перетворюється на свободу в сенсі покладання буття через схоплення його у відповідному досвіді. Свобода в розумінні суб'єктивного володіння буттям за жодних обставин не може бути принципом приватного життя, оскільки останнє позбавлене шансів та ризику бути засвідченим об'єктивно; тому вона вимагає публічного визнання її як влади.

Політичним корелятом такої свободи залишається звичайний античний полісний устрій. Антична свобода вкорінена у статусі людини як людини, а не речі. Прірва між вільною людиною і рабом завжди залишається нездоланною. За такого розуміння свободи справді виникає й поширюється упередженість щодо індивідуального, оскільки його сприймають як виклик загальному, сутнісному, зокрема й у людської природі. Відмінність модерної свободи від свободи давніх чудово описав Б. Констан. «Остання, — пише він, — полягала у колективному, але прямому здійсненні кількох функцій усієї верховної влади — дискутувати у громадському місці про війну і мир, укладати з чужинцями союзи, голосувати за прийняття законів, виносити вирoki, перевіряти рахунки, акти й управління магістратів, ставити управлінців перед судом народу, звинувачувати їх, засуджувати або визнавати невинними; одночасно з усім цим, що древні називали власне свобо-

дою, вони вважали, що повне підпорядкування індивіда авторитетові загалу цілком сумісне з такою колективною свободою. Ви не знайдете в них майже жодного з набутків, які, як ми щойно бачили, становлять свободу наших сучасників» [Констан, 2002: с. 412]. Цю упередженість щодо індивідуального з великою іронією описав також Е. Берк у критиці демократичного уряду Афін¹, але недовіра до індивідуального може бути поширена на будь-яку політичну спільноту, що пов'язує власне існування зі свободою в старому, метафізичному сенсі. Отже, інтерпретація шляхів поєднання свободи й політичної сфери, подибувана в сучасній феноменології, підтримує тісний зв'язок з античним розумінням метафізики, надаючи останній статусу онтології, тобто теоретизування навколо того, що існує. Тим самим вона уникає трансцендентальної рефлексії й можливості розбудови відповідної метафізики як метафізики моралі та права, здатної перейматися виявленнями та практичним втіленням належного.

Альтернативне розуміння свободи як неметафізичної за суттю було сформовано та висловлено в однойменній праці Дж. Ст. Міля, таке розуміння започаткував Дж. Лок, його живив скептицизм просвітництва, до нього прямував І. Кант. Свобода, в її ліберальному розумінні, не передує політичному в такий спосіб, щоб лишень або відмова від неї, або її об'єктивація в тиранічній та універсальній волі вибудовували політичний світ. Ідеться про свободу, що виникає в царині політичного, позаяк є однією з вимог, із якими політичне звертається до людини. За такої свободи індивідуальне не викликає занепокоєння, тому що іншою, пов'язаною з нею політичною вимогою є братерство. І як свобода не є онтологічним фактом, так і ідея братерства відкривається в належному. Не існує жодної онтологічної або метафізичної таємниці чи проблеми в тому, щоб знаходити свободу без братерства або рівності, бо кожна із цих ідей впливає з наявності політичного і може втілюватися окремо.

Констатація того, що метафізична свобода залишається в ліберальному тлумаченні політики лише трансцендентальною ідеєю, фактом розуму і ніяк не пов'язана з політичними правами та можливими насильницькими, але легітимними діями держави, дозволяє забути жахи індивідуалізму, оскільки він не виходить за рамки приватного життя. Сварки з дружиною, дітьми або сусідом аж ніяк не схожі на війну всіх проти всіх і навряд чи вимагають втручання держави, а її створення і поготів. У звичайному приватному житті індивідуальність лише захищається посиленнями на політичну свободу,

¹ «Це було місто мудреців, в якому урядовець не міг виконувати свої завдання, військові, серед яких генерали не наважувалися ані виграти, ані програти битву; освічена нація, в якій філософ уникав ризиків вільного дослідження. Це було місто, яке випроводило Фемістокла, заморило голодом Аристиди, відправило у заслання Мілада, вигнало Анаксагора та отруїло Сократа» [Burke, 1982: р. 23].

рівність з іншими та братерські стосунки від зазіхань із боку держави або спільноти, занадто схильної до насаджування спільного блага. Свого часу Б. Констан у доповіді про відмінність розуміння свободи за античних часів і в модерному світі вказував на те, що для греків свобода означала необхідність участі в управлінні полісом, тоді як зараз подібне до античного поняття перетворилося на протилежне, тобто стало позначати приватне життя в сенсі невтручання у публічні справи. Констан дуже вдало показує ту лінію, що відокремлює політичну філософію Платона та Аристотеля від політичної філософії доби Просвітництва. Вільна людина Нового часу — це пересічний громадянин, а не суспільний діяч; він зосереджений на власному приватному житті, а його індивідуалізм не загрожує суспільству, позаяк оминає його. Справжня загроза криється в іншому: «... небезпека для сучасної свободи полягає в тому, що, перейняті благами особистої незалежності та нашими власними інтересами, ми можемо надто легко відмовитися від нашого права на частку політичної влади» [Констан, 2002: с. 422]. Але парадокс політичного досвіду лібералізму полягає в тому, щоби саме приватну особу побачити як суб'єкт політичної дії та зрозуміти логіку, за якої з окремих дій таких суб'єктів, котрі становлять єдине джерело легітимності, постають і політична влада, і держава, і закон.

Саме тут згадка про братерство як альтернативну державі форму впорядкування інтерсуб'єктивного світу, що дає змогу приватній особі, громадянину впливати на політичне життя без втручання в публічні справи, не буде ані раптовою, ані притягнутою за вуха. Певний шлях до цього вже прокладено як у ліберальних доктринах Нового часу, так і в сучасних аналогах їх. «Разом із фактом нашого існування ми повинні визнавати чимало обставин, які проникають в наше знання тієї самої миті й у той самий спосіб і які насправді утворюють спосіб нашого існування» [Ferguson, 1782: р. 56], — пише А. Фергюсон стосовно доброзичливості та співчуття іншому, на тлі яких постають право та інші форми порядку. Кажучи про селянина або дитину та їхні моральні почуття й розуміння справедливості, він протиставляє цю звичаєву впевненість і надмірному скепсису, і захвату з приводу остаточних принципів. Знання багатьох згаданих обставин, що становлять модус нашого існування є протилежністю чистої суб'єктивної свідомості, бо вкорінене у співіснуванні людей, у їхній належності до людського роду. І хоча доволі наївною та некритичною виглядає просвітницька риторика людяності, її буде відроджено у Гусерлевій феноменології. Тому неважко й навіть потрібно довіритися Фергюсонові та його усвідомленню того, що ліберальне розуміння політичного буття впливає з певного досвіду, що його має людина безпосередньо у власній свідомості. Отже, варто спробувати феноменологічно відкрити інтерсуб'єктивну проблематику, наслідуючи такий досвід.

Слід відійти від історичного контексту та звички пов'язувати політичну філософію суто з теоріями легітимації публічної влади; йдеться про можливість та важливість легітимації приватного життя, саме про його розбудову в тому вузлі, про який писав Мерло-Понті як про політичне середовище. Лібералізм започаткував проблематику легітимації та підтримував інтерес до неї тривалий час, але разом із тим він створив ілюзію, боцімто саме це питання є для нього первинним. І хоча впродовж усієї статті я намагався дати критику етатистського тлумачення політичної сфери, до однієї з думок Гобса щодо свободи варто поставитися серйозно. «Свобода підданих тому й означає лише таке наповнення, яке суверен при врегулюванні їхніх дій обійшов мовчанням» [Гоббс, 2000: с. 234], — цілком слушно констатує автор «Левіафана» й мимоволі відкриває світ людської, вільної, спрямованої на згоду та злагоді дії, що перебуває за мовчанням, за тишею влади, не потребуючи її голосу собі на підтримку. Таким чином, головне політичне питання, здатне викликати інтерес до політичного духу братерства, є питання про те, що відбувається, коли держава мовчить, і де пролягає межа миру і взаєморозуміння, якої може дійти політична спільнота, не прислуховуючись до наказів суверена. За умов ліберального розуміння природи людини та визнання братерства як одного з його принципів ця межа може надавати досить великий простір політичного життя, ізольований від втручання з боку урядового панування та відкритий доброзичливості й людяності.

Е. Левінас — це, мабуть, єдиний представник феноменологічної традиції, що визнає та розглядає роль, яку відіграє братерство в конституюванні інтерсуб'єктивних стосунків, але для нього братерство залишається частиною родинного буття. Ставлення до людини у братерстві, де інший, своєю чергою, є солідарним із рештою, утворює соціальний порядок, спрямованість будь-якого діалогу до третьої особи, завдяки чому Ми виводить еротичку в соціальне життя, що вбирає в себе структуру самого сімейного життя, констатує Левінас [Levinas, 1999]. Але, на жаль, таке феноменологічне сприйняття братерства не добігає його сутності, ба навіть гірше. У Левінаса ми бачимо спробу витіснити стосунки братерства з політичного в моральний світ. Річ у тому, що братерство не лише не стосується родинного буття, воно є кроком до людяності лише тією мірою, якою передбачає зречення будь-якого природного зв'язку з Іншим.

«Fraternité», як і більшість споріднених термінів у різних європейських мовах, походить від слова «брат», яким, що важливо, позначається певний тип загальнолюдських, а не родинних, стосунків. Ця відмінність засвідчується вже на рівні етимології, яку досліджено досить ретельно. Головні висновки таких студій містяться у словнику індоевропейських соціальних термінів: «...переходячи від *genos* до *фратрії*, ми переходимо від соціальної групи, уgruntованої на спільності за народженням, до групи, утвореної співтова-

риством “братів”. Це не кривні брати, вони є братами, оскільки визнають наявність загального предка, і це міфологічне споріднення має глибоко індо-європейський характер» [Benveniste, 1969: р. 316]. Наявність у європейських мовах слова “брат” у зазначеному розумінні, власне, і дала підстави для виникнення ідеї братерства як спільноти, що об'єднує на засадах належності до людства як такого; зокрема, відображення цього ми можемо знайти і в античній, і в християнській традиціях. М. Вебер вельми слушно пов'язує виникнення братерства із появою сотеріологічних уявлень та зменшенням впливу родини на людське життя. «Коли пророцтвом спасіння творилися громади на суто релігійному ґрунті, то першою силою, з якою пророцтво вступило у конфлікт і яка боялася втратити свій вплив, була заснована на природних зв'язках родова спільнота» [Вебер, 1998: с. 443].

Коректніший, порівняно з Левінасом, і значно феноменологічніший, порівняно з Вебером, але цілком етатистський та антиліберальний виклад сенсу братерства можна знайти у Г.В.Ф. Гегеля. Він один із небагатьох філософів Нового часу безпосередньо звертається до розгляду феноменології братерства, називаючи речі власними іменами, не замінюючи братерство на людяність, загальну волю або самостійність. У «Феноменології духу» братерське ставлення посідає почесне місце — воно ініціює саморозкриття істинного духу та започатковує динаміку переходу від звичаєвості до моралі. Світ звичаєвості, до якого належить братерство, несе на собі тягар двох законів: божого, закріпленого у природних неопосередкованих родинних стосунках між чоловіком і жінкою, і людського, відомого громадськості, закріпленого в наявних звичаях і чинного поміж громадян одного народу. «Цей стосунок водночас є межею, на якій розпадається і зникає замкнена у собі родина. Брат — це сторона, на якій її дух дістає індивідуальність, що протиставляє себе іншому й переходить в усвідомлення загального. Брат полишає цю *безпосередню, елементарну* і через це, власне, *негативну* звичаєвість родини, аби утворити й здобути справжню самосвідому звичаєвість. Він переходить від божественного закону, в царині якого він жив, до людського»² [Hegel, 2006: S. 300—301]. Таким чином, брат, за Гегелем, — це той, хто залишає родину, віддаючи себе, моральній силі та публічності.

Але саме у феноменології духу відбувається народження критики ліберального індивідуалізму. Саме Гегель створює ту форму мислення, наслідком якої є генетичне поєднання політичної сфери із загрозами свавілля індивідуальності, і він же робить відповідні висновки щодо необхідності приборкання індивідуальності задля збереження та захисту суспільства навіть ціною суцільного ототожнення. Гегель користується для розкриття власного бачення діалектики братерства у громадському просторі однією з найваж-

² Переклад цитат із «Феноменології духу» зроблено В. Кебуладзе.

ливіших політичних метафор західного світу — боротьбою братів за можливість очолити та повести за собою народи, відомою і з біблійної, і з античної традиції. «Тому вони роз'єднуються, а їхнє однакове право на державну владу руйнує їх обох, адже вони однаково неправі. Судячи по-людськи, злочин учинив той, хто, не маючи *власності*, напав на спільноту, на чолі якої стояв інший; натомість правим є той, хто сприймав іншого як індивіда, відокремленого від спільноти, і вигнав його у його безсилості; він зазіхнув лише на індивіда як такого, а не на сутність людського права» [Hegel, 2006: S. 311—312]. Мужній герой рятує громаду від необачних та погано зважених кроків свавільної, бунтівної, пихатої індивідуальності, він віддає себе спільноті та виправдовує власне право насильством, корисним для всіх. Звичайне вбивство брата обертається війною, яка втілює свободу і на якій мораль творить свій суд: перевага громадського над особистим становить відтепер сутність людського права. Дивовижну здатність Гегеля відшукати найпотаємніші схованки минулого, з якого постає розум, на жаль, і він сам, і його нащадки³ використовують не задля навчання обачності та підсилення відповідальності учасників громадської дії: те, від чого варто застерігати, перетворюється на те, чого не можна оминати, а отже, слід визнати не як провину, а як долю.

Ще один важливий елемент розуміння братерства в контексті феноменології духу полягає у запереченні абсолютної межі приватного і публічного. Кінцевий характер індивідуального, смертність одиничного унеможливує окремішне, одинокє існування людини. Остання завжди належатиме світові та родині, з якої вона походить, оскільки не може позбавитися ідентичності, якої не обирає, але обов'язково набуває. Пам'ять і пошана, останній борг — віддати мертвого в лоно землі, поймає «довершеним божественним законом» [Hegel, 2006: S. 310], — те, що завжди, незалежно від згоди та бажання, утримує людину в колі родинних стосунків: жива вона може належати громаді, а ставши мертвою, все одно повертається до родини. Так сакралізація смерті затьмарює й робить хиткою межу приватного і публічного. До родини людина належить у власній смерті, тому влада родини над індивідом є надзвичайною, звільненість від цієї влади є умовою виникнення нової спільноти, об'єднаної нескінченною метою, прагненню та досягненню якої не завадить навіть смерть.

Тут знову слід згадати про Вебера з його розумінням братерства в контексті релігійного заперечення світу. Лише сотеріологічний зміст ідеї, що об'єд-

³ Загальником історико-філософських досліджень є визнання впливу А. Кожева майже на всіх французьких філософів середини ХХ століття, від неодноразово вже згаданого Ж.-П. Сартра до Ж. Лакана. Менш дослідженою залишається тема зв'язків цього відомого неогегельянця з «батьками» неоконсервативної думки: К. Шмітом та Л. Штраусом, але спорідненість їх ідей навряд чи можна заперечувати.

нує різних за походженням людей, має достатню силу, здатну відірвати індивіда від його власної історії й остаточно піднести до загальної людяності. Але, як згадувалося раніше, для самого Вебера визвольна спрямованість братерства не підлягає раціоналізації, понад те, провокує непримиренний конфлікт принципів етики братерства з відповідними принципами соціальних дій, орієнтованих на успіх. У Вебера раціоналізація політичного світу має неодмінно призводити до формування монополії державного бюрократичного апарату на публічну владу, а ідею братерства доводиться відкинути як ірраціональну та неефективну.

Принциповим для подальшої розбудови феноменології братерства є закріплення в очевидності того факту, що *братерство, по-перше, не є одним із різновидів природного, родинного, дополітичного буття людини і, по-друге, становить додержавну, необтяжену владою й насильством форму політичної свідомості*. Братерство не є некритичним ані до первісної моральної позиції людини, сформованої традицією та спільнотою, до яких вона належить через випадковість власного історичного буття, ані до усвідомленої необхідності коритися наказам суверенів. Братерство сягає у життєсвіті тієї площини, де можуть набувати легітимності всі різновиди нормативності або може відбуватися примирення з чимось ненормативним. Воно утворює настанову критичного, зважувального ставлення до будь-якого політичного вчинку, навіть за умови його цілковитої легальності, або змушує перенести його оцінювання в деонтологічну площину. Отже, структури братерства є джерелом питань і відповідей про легітимність. Прояснення цих структур у царині приватного життя чи публічного є необхідною умовою розбудови цілісної ліберальної доктрини, здатної дати відповідь консервативно, традиційно або радикально налаштованим опонентам як на рівні відповідної політики, так і на рівні відповідних принципів права. Все це є наслідком *солідарності, толерантності й лояльності*, що утворюють конституцію братерства. Адекватне феноменологічне прочитання згаданих компонентів братерства, його співвіднесення із двома іншими ідеями — свободою і рівністю, конкретизація цих ідей до рівня специфічних проблем із царини моралі, політики та права є умовами подальшого обґрунтування доктрини лібералізму в контексті сучасної практичної філософії відповідно до її комунікативного спрямування, орієнтованого на інтерсуб'єктивне взаєморозуміння.

Зрештою, важливість феноменологічної традиції для політичної філософії полягає в тому, що будь-хто з феноменологів, починаючи з Е. Гусерля, намагався розкрити кризу модерної раціональності, модерного світогляду, що дається взнаки навіть на рівні практичного життя, і повернути розум до джерела тих ідей, що жили його теоретичну і практичну діяльність. Прихильникам ліберальної доктрини із притаманним їм покладанням на силу розуму вже давно варто було прислухатися до феноменологічних застережень,

особливо зважаючи на той факт, що їхні критики, починаючи з ультраконсервативних політологів та юристів на чолі із К. Шмітом та Л. Штраусом і закінчуючи досить поміркованими комунітаристами, на кшталт Г. Арндт, А. Макінтаєра або Ч. Тейлора, досить добре засвоїли цей урок і дуже вдало його використовували у спростуванні лібералізму. Звичайно, лібералізм, що його розглянуто з огляду на феноменологічну концепцію інтерсуб'єктивності та життєвіту, не є досконалішим, ніж його звичайна версія, але він здобуває додаткові аргументи в дискусії, наприклад із комунітаристськими авторами. Принаймні, саме так можна було б скористатися феноменологією братерства, долаючи постійні звинувачення у зловживанні індивідуалізмом і обстоюючи інтерес до універсальної людської політичної спільноти, що завдяки братерству також уможлиблюється, як і її локальні версії.

ЛІТЕРАТУРА

- Вальденфельс Б.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. — К.: ППС-2002, 2004.
- Вебер М.* Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. — К.: Основи, 1998.
- Гоббс Т.* Левіафан. — К.: Дух і літера, 2000.
- Констан Б.* Про свободу у древніх у її порівнянні зі свободою сучасних людей // Лібералізм: Антологія. — К.: Смолоскип, 2002.
- Benveniste E.* Le vocabulaire des institutions indo-européennes. T. 1. Economie, parenté, société. — Paris: Les Editions de Minuit, 1969.
- Burke E.* A Vindication of Natural Society, or a View of the Miseries and Evils arising to Mankind from every Species of Artificial Society. — Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 1982.
- Ferguson A.* An Essay on the History of Civil Society. — London: Printed for T. Cadell, in the Strand; and W. Creech, and J. Bell in Edinburgh, 1782.
- Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes. — Hamburg: Meiner, 2006.
- Heidegger M.* Gesamtausgabe. B 6.2. Nietzsche II (1939—1946). — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- Levinas E.* Totalité et infini. — Paris: Lgf, 1990.
- Merleau-Ponty M.* Signes. — Paris: Gallimard, 2001.

Олександр Тимохін — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Таврійського національного університету ім. В. І. Вернадського (м. Сімферополь). Царина наукових інтересів — практична філософія, філософія права, історія європейської філософії.

Феноменологія в контексті німецької філософії

Андрій Лаврухін

ВПЛИВ І. КАНТА НА ФЕНОМЕНОЛОГІЮ Е. ГУСЕРЛЯ

Замість вступу

Для історика філософії немає теми більш «розв'язаної» та водночас більш двозначної, ніж наступність феноменології Е. Гусерля стосовно філософії І. Канта.

Питання про відмінність між феноменом у розумінні Гусерля і Канта, яке добре відоме всім, хто «відповідав» за колись опальну феноменологію, зовсім не таке одіозне та безневинне, як видається. Адже питання це заторкує підстави феноменології Гусерля, який кинув виклик традиційній європейській філософії й висунув претензію на найрадикальніше, найреволюційніше її переосмислення. Наскільки виправданою є така претензія? Чи можна сказати, що феноменологія Гусерля насправді здійснила революцію у філософії, тим паче стосовно філософії Канта, внесок якого у традицію, у свою чергу, іменують «коперніканською революцією»? Либонь, відповісти на це питання можна буде лише тоді, коли ми визначимо міру інновативності ідей Гусерля стосовно історико-філософської спадщини взагалі та філософії Канта зокрема. Цю статтю можна розглядати як один із кроків у цьому напрямі. Тут йтиметься про три теми, рівною мірою істотні і для феноменології Гусерля, і для

© А. ЛАВРУХІН, 2009
© Переклад з російської
В. Недашківського,
2009

філософії Канта, — апріорність, вплив розсуду на чуттєвість (Кантове вчення про синтез та Гусерлева модель конституювання речі), категоричний імператив.

Аналітичні судження, принцип а пріогі та процес формалізації

Як відомо, строге термінологічне формулювання відмінності між аналітичними та синтетичними судженнями І. Кант дав у «Критиці чистого розуму» (надалі — «Критика»). Тому, коли Е. Гусерль говорить про пошук формальних та аналітичних законів етики, ми мимоволі маємо на увазі Кантове визначення аналітичних суджень, які «можуть бути сформульовані шляхом простого розкладу понять» [Kant, 1911: В 746 / А 718]. Більшість раних інтерпретаторів феноменології Гусерля додержувалися цієї мимовільної аналогії, припускаючи, що Гусерль, так би мовити, «за умовчанням» використовує класичну кантівську відмінність. Але, як переконливо показав Ж. Бенуа [Benoist, 1999], у розумінні аналітичності Гусерль рішуче відмежовується від Канта й солідаризується з позицією Б. Больцано, роблячи засадовою його теорію змінюваності (*salva veritate*), згідно з якою судження є аналітичним, якщо його істинність залишається незмінною за зміни членів речення. Больцано пояснює цю тезу на такому прикладі: якщо у висловлюванні «неморальнісна людина не заслуговує на повагу» замінити слово «людина» на слова «янгол або істота», воно залишиться істинним [Bolzano, 1929: S. 83]. Зрозуміло, що заміна тут має свої межі — той чи той член речення може бути замінений не на будь-яке слово, але на слово певного класу (у цьому випадку це мають бути поняття, які утворюють клас понять «жива істота, наділена розумом»). З іншого боку, є такі речення, в яких заміна не має меж. Наприклад, це висловлювання типу «А є А», «А, яке є В, є А», «А, яке є В, є В» тощо. На цій підставі Больцано розрізняє слабку і сильну форми аналітичності [Bolzano, 1929: S. 84].

Якщо тепер ми звернемося до «Логічних досліджень», то виявимо, що Гусерлеве визначення аналітичних суджень угрунтоване на застосуванні Больцанової теорії заміності: «Аналітичне судження має, за цілковитого збереження своєї логічної форми, забезпечувати можливість заміни будь-якої змістовної матерії порожньою формою “щось”» [Bolzano, 1929: S. 235]. А позаяк слово «формальний» Гусерль вживає як синонімічне слову «аналітичний», то не важко помітити, що засадовою для процесу формалізації є та сама процедура заміни термінів: «Здійснюючи формалізацію, ми замість назв, що позначають відповідні різновиди змісту, вживаємо такі невизначені висловлювання, як певний різновид змістів, інший певний різновид змістів тощо. Одночасно у царині значень відбувається відповідна заміна матеріального мислення на суто категорійне» [Bolzano, 1929: S. 266]. Те, що

залишається в результаті операції формалізації, є синтаксичний каркас, складений із несамостійних висловлювань та чистих категорійних понять. Результати формалізації Гусерль описує в одинадцятому параграфі третіх «Логічних досліджень»: «До цих останніх належать формально-логічні й сутнісно пов'язані з ними формально-онтологічні категорії, про які йшлося у завершальному розділі “Пролегоменів”, а також синтаксичні побудови, що виникають із них. Такі поняття, як *щось або одне, предмет, властивість, відношення, зв'язок, множина, кількість, порядок, порядковий числівник, ціле, частина, величина* тощо, мають принципово інший характер порівняно з поняттями *дім, колір, звук, простір, відчуття, почуття* тощо, які виражають, зі свого боку, щось “змістовне”. Якщо перші груповані навколо порожньої ідеї чогось, або предмета взагалі, й пов'язані з цим предметом за допомоги формальних онтологічних аксіом, то останні впорядковані стосовно вищих змістовних родів (матеріальних категорій), в яких мають своє коріння матеріальні онтології» [Bolzano, 1929: S. 233].

Вплив теорії заміненості Больцано позначився й на Гусерлевому визначенні апріорних суджень. Це дає змогу по-новому поглянути на питання про схожості та відмінності в розумінні а рїогї з боку Канта і Гусерля. У «Критиці» Кант наводить такий приклад аналітичного судження а рїогї: «Якщо я говорю: всі тіла є протяжними, то це аналітичне судження» [Kant, 1911: В 11 / А 7]. Показово, що у «Логічних дослідженнях» Гусерль наводить аналогічний приклад, але вже для демонстрування синтетичного а рїогї: «Колір не може бути без деякої вкритої ним протяжності» [Husserl, 1992; пор.: Гуссерль, 2001: с. 234]. Чому ж у розумінні Гусерля це судження є «синтетичним» або «матеріальним»? Тому, що у ньому є змістовне поняття, а саме поняття кольору, «можливості та неможливості» (непротяжності або протяжності) якого «вкорінені у сутнісній своєрідності змістів» [Husserl, 1992; пор.: Гуссерль, 2001: с. 234] (у цьому разі таким змістом є «колір»). Завдяки схожості наведених прикладів відмінність від Кантового апрїорї негайно впадає в очі: якщо, згідно з Кантом, апрїорне пізнання визначають як пізнання, незалежне від досвіду [Kant, 1911], то, згідно з Гусерлем, той факт, що для отримання поняття кольору необхідне чуттєве споглядання, анітрохи не суперечить тому, що закони цього роду чуттєвості мають безумовний, необхідний характер, тобто у випадку з названим вище судженням також можна твердити про пізнання а рїогї. Питання про те, наскільки переконливою є аргументація Гусерля і наскільки істотними є відмінності між Кантом і Гусерлем у визначенні а рїогї, докладно проаналізовано в інтерпретативній літературі [Kern, 1964]. Мені хотілося б лише звернути увагу на примітну й доволі рідко згадувану структурну схожість Гусерлевого визначення синтетичного апрїорї зі слабким варіантом аналітичності у розумінні Больцано. Найочевидніше свідчення цього можна знайти у «Логічних дос-

лідженнях»: «Якщо, наприклад, закон приписує яким-небудь змістам різновиду “колір” взаємозв'язок зі змістами різновиду “протяжність”, то це не означає, що він приписує певному кольорові певну протяжність або навпаки» [Husserl, 1992; пор.: Гуссерль, 2001: с. 234.]. Тим самим Гусерль хоче сказати, що навіть у випадку з реченнями, які стосуються матеріального а ргіогі, релевантними є певні відношення заміни (у Больцановому розумінні), лише обмежені вимогою при заміні елементів судження брати терміни тільки з певного класу понять (тут — поняття «колір»).

Отже, ми встановили, що Гусерлева процедура формалізації, так само як і пошук нового — матеріального — апріорі, ґрунтована на Больцановій теорії заміності, а не на кантіанському розрізненні аналітичних та синтетичних суджень. Відповідно з тезою про «формальні ціннісні закони» Гусерль окреслює принципово нову перспективу дослідження, націлену на пошук матеріального апріорі [Гуссерль, 2001: с. 234]. На цій підставі й сформульовані попередні умови його можливості: якщо заміна обмежена змістовними поняттями певного класу, але у рамках цього класу судження залишається безумовно істинним, то має місце синтетичне судження а ргіогі.

Проте встановлена вище відмінність зовсім не означає, що позиція Гусерля є цілком визначеною стосовно Канта як критично дистанційована, цілком автономна й виразна у своїй незалежності від будь-яких впливів. Навпаки, поставлене Гусерлем завдання знаходження матеріального апріорі стало початком нового, інтенсивнішого діалогу та заочної полеміки з Кантом. Тим самим ми переходимо до розгляду другого питання — про вплив учення Канта про форму та матерію на Гусерлеву модель конституювання речі.

Модель конституювання Е. Гусерля і вчення І. Канта про форму і матерію

Гусерлевий розгляд співвідношення ґюле і морфе, матеріального і формального апріорі має явні історико-філософські конотації зі вченням Канта про синтез. Як ми пам'ятаємо, згідно з Кантом, синтез — це результат впливу сили уяви, «сліпої, але неминучої функції душі». Тут варто звернути увагу на одну важливу обставину — відношення сили уяви до розсуду Кант визначає у двох виданнях «Критики» по-різному. Якщо у першому здатність уяви подана як самостійна й автономна стосовно розсуду (незважаючи на те, що свій синтез сила уяви здійснює на підставі єдності розсуду, тобто на підставі категорій), то у другому виданні силу уяви потлумачено як вплив розсуду на чуттєвість. Ця остання версія справила на Гусерля особливе враження. І якщо в текстах до «Ідей до чистої феноменології та феноменологічної філософії. Том 1. Загальний вступ до чистої феноменології» (надалі — «Ідеї 1») Гусерль визначає кантівський синтез через поняття «сили уяви», то у текстах опісля «Ідей 1» поняття «сила уяви» ми

вже не знайдемо зовсім, оскільки скрізь Гусерль визначає кантіанський синтез як результат діяльності розсуду, або розуму. Особливо яскраво це виявляється у «Кризі європейських наук та трансцендентальній феноменології» (надалі — «Криза»), де Гусерль (у параграфах 25 та 28) докладно розглядає «найбільше відкриття Канта» — «феномен подвійного функціонування розсуду»: з одного боку, це розсуд, який виявляє себе у точних науках, а з іншого — той, що функціонує приховано, неперервно раціоналізуючи чуттєві дані, результатом чого є синтез чуттєво наочного світу навколишніх речей. Подальший аналіз текстів Гусерля з цієї проблематики дає всі підстави говорити про те, що гусерлівське визначення кантіанського синтезу як «розуму, що функціонує приховано» — це не просто інтерпретативний підхід до філософії Канта, а й спроба встановити аналогію та прояснити через неї свою власну модель сприйняття. Зрозуміло, що, інтерпретуючи синтез через метафору «розуму, що функціонує приховано», Гусерль не звертає уваги на знайому нам зі студентських років тезу Канта, згідно з якою без сили уяви розсуд не в змозі встановити відношення з відчуттями та споглядати навколишній світ. Гусерль не може й не хоче бачити «сліпоту» розсуду саме тому, що його власне поняття розсуду ніяким чином не виключає, але, навпаки, передбачає споглядання, чуттєве зокрема, оскільки, в розумінні Гусерля, чуттєвість і розсуд строго розділити просто неможливо [Гуссерль, 2004]. Саме тому йому були геть незрозумілі Кантові міркування про силу уяви та схематизм, які мають подолати прірву між чуттєвим спогляданням і діяльністю розсуду. І, мабуть, саме тому у знамениту кантіанську фразу «поняття без споглядання є сліпими» Гусерль вкладав зовсім інший зміст: поняття не можуть бачити, але повинні це робити, бо інакше, згідно з Гусерлем, вони поняттями не є (що, на думку Гусерля, Кант і стверджує). Між тим очевидно, що гусерлівське поняття споглядання набагато ширше за кантівське: Гусерль має на гадці й інтелектуальне, інтуїтивне, тобто трансцендентальне, або категорійне споглядання. Водночас обидва мислителі переконані в тому, що чуттєве споглядання є базовим (фундаментальним), адже феноменологічна ідеяція та категорійне споглядання вкорінені в чуттєвому спогляданні й конституційовані ним. Згідно з Гусерлем, усі істини звідні до світу індивідумів [Husserl, 1992: S. 181]: пізнання сутності, яке дотримується речей, задля досягнення достеменною очевидності вимагає повернення до примірного споглядання, або «можливого» досвіду споглядання індивідуального [Husserl, 1992: S. 189—192]. Гусерль і Кант цілком солідарні в тому, що апіорне пізнання, яке не має стосунку до досвіду сприйняття індивідуальних речей, являє собою не більш як «гру пустопорожніх думок» [Husserl, 1992: S. 181; Kant, 1911: A 157 / B 196; A 238 / B 297]. Непроясненим тут залишається тільки те, як саме здійснюється цей досвід сприйняття індивідуального. Тим самим ми впритул наближаємося до пи-

тання про зв'язок між Кантовим ученням про матерію та форму і Гусерлевою моделлю конституювання речі.

Для початку оживімо відомі зі студентської лави Кантові визначення споглядання, відчуття та чуттєвості. Згідно з Кантом, «споглядання має місце тільки якщо нам даний предмет, а це, у свою чергу, можливо, принаймні для нас, людей, лише завдяки тому, що предмет певним чином впливає на нашу душу (*das Gemüt afficiere*). Цю здатність (сприйнятливість) до отримання уявлень у той спосіб, в який предмети впливають на нас, називають чуттєвістю. Отже, за допомоги чуттєвості предмети нам дані, й тільки вона надає нам споглядання; мислить же предмети розсуд, і з розсуду виникають поняття... Дія предмета на здатність уявлення, оскільки ми зазнаємо впливу його (*afficiert warden*), є відчуття. Ті споглядання, які стосуються предмета через відчуття, називають емпіричними. Невизначений предмет емпіричного споглядання називають явищем» [Кант, 2000: с. 127; пор.: Кант, 1964: с. 127]. Не менш важливими для подальшого порівняльного аналізу є Кантові визначення понять «форма» і «матерія»: «Те в явищі, що відповідає відчуттям, я називаю його матерією, а те, завдяки чому багатоманітне в явищі (*das Mannigfaltige der Erscheinung*) може бути впорядковане певним чином, я називаю формою явища. Оскільки те, єдино в чому відчуття можуть бути впорядковані та приведені до певної форми, саме, у свою чергу, не може бути відчуттям, то, хоча матерія всіх явищ є даною нам тільки а posteriori, їхня форма цілком має знаходитися для них готовою у нашій душі а priori й тому її належить розглядати окремо від будь-якого відчуття» [Кант, 2000: с. 127; пор.: Кант, 1964: с. 127].

Тепер звернімося до розгляду Гусерлевої моделі конституювання. Як відомо, визначальним для цієї моделі стало розрізнення у структурі актів переживання двох моментів: 1) комплексу відчуттів (*Empfindungskomplexion*) або репрезентувального¹ змісту та 2) об'єктивувального схоплення, компонентами якого є якість і матерія². У цій структурі для нас особливий інтерес становитиме специфіка подвійного зв'язку репрезентувального змісту (=змісту відчуттів) або, як Гусерль називає його в «Ідеях I», чуттєвої гуле (*sinnliche Hyle*)³: 1) з річчю та 2) з інтенційним, апперцептувальним моментом. У зв'язку з цим важливо звернути увагу на ще одне зроблене Гусерлем онтологічне розрізнення між предметом і змістом: «буття (*Sein*) відчутого

¹ «Репрезентація» означає тут ніщо інше, як взаємозв'язок даностей відчуття та інтенції, яка їх пронизує й тим самим стосується предмета, тобто їхньої інтенційної матерії. Гусерль наводить цілу низку синонімічних понять для позначення актів репрезентації й, відповідно, «репрезентувальних змістів»: *Auffassung*, *Apperzeption*, *geistige Formung*, *Be-seelung*, *Sinngebung* тощо.

² Відповідно в «Ідеях I» Гусерль називає це схоплення ноєзисом, а матерію — ноємою.

³ В «Ідеях I» презентувальні відчуття названо також матеріалом (*Stoff*).

змісту є зовсім іншим, ніж буття сприйнятого предмета» [Husserl, 1992; пор.: Гуссерль, 2001: с. 358]. Таку саму думку ми знаходимо в «Ідеях 1»: «...в абсолютно безумовній всезагальності або ж необхідності річ не може бути даною реально-іманентно ні в якому можливому сприйнятті, ні в якій можливій свідомості взагалі. Таким чином, постає засадова сутнісна відмінність між буттям як переживанням і буттям як річчю» [Husserl, 1991; пор.: Гуссерль, 1999: с. 91].

Для того, щоб указати на специфічний сенс «буття» змісту переживання, Гусерль використовує специфічну термінологію: обидва зазначені вище моменти він називає «реельними складниками» (*reelle Bestandstücke*) повного акту переживання й, відповідно, їхні єдності — «реельними змістами» (*reelle Bewußtseinsinhalte*) акту сприйняття⁴. Різний «онтологічний» статус змістів переживання та просторово протяжних речей визначає різні способи даності одного й іншого: «Відчуття й такого роду акти, що “схоплюють” або “апперцептують” їх, при цьому переживаються, проте вони не з’являються предметно; їх не можна бачити, чути, сприймати відповідно до якого-небудь “сенсу”. З іншого боку, предмети з’являються, їх сприймають, але не переживають» [Husserl, 1992; пор.: Гуссерль, 2001: с. 360—361].

Отже, відчуття — це завжди переживання свідомості, яке, згідно з Гусерлем, не можна розглядати як певну модифікацію речі, відповідно, реально-го існування речей, але яке являє собою специфічний регіон буття — буття свідомості. Відчуття не можна розуміти і в емпіричному значенні — як певний психофізичний стан тілесних органів: органів чуття та мозку. Адже якщо це буде так, то межа між річчю і відчуттям уже не буде настільки строгою й, відповідно, підозри в емпіризмі можуть знову набути чинності.

Проте, незважаючи на зазначені Гусерлем відмінності залишається враження якоїсь недомовленості. Передусім не ясно, як саме голе репрезентує просторово протяжні та тілесно локалізовані відчуття. Без роз’яснення цього питання розуміння суті відмінностей і схожостей між ученнями Канта і Гусерля не видається можливим. У працях Гусерля можна знайти низку визначень голе, завдяки яким можна наблизитися до відповіді на це питання. Всі визначення можна розділити на два типи — негативні та позитивні. У негативних визначеннях Гусерль вказує на те, що голе — це не образ відчуттів і, відповідно, репрезентація — не операція відображення речей у свідомості за

⁴ На жаль, у російській мові мені так і не вдалося знайти адекватного еквівалента німецькому *reelle*, а запропоновані у російських перекладах «реальный» [Гуссерль Э., 1999; Гуссерль Э., 2001] та «действительный» [Прехтль П., 1999] відсилають радше до значення *real* у розумінні реального, дійсного існування речей, ніж відображають специфіку «існування» змісту переживання. Тому, на мій погляд, у цьому випадку є сенс піти шляхом адаптації цього слова у російськомовному (і відповідно, україномовному). — Прим. перекладача) науковому словнику.

посередництва змісту. Між сприйняттям і усвідомленням образу (*Bildbewußtsein*) не можна проводити аналогії тому, що самому усвідомленню образу передуює сумірна сприйняттю самоданість оригіналу. Гусерль тут знову звертається до свого улюбленого аргументу: якщо інтерпретувати «зміст» свідомості як образ, то довелося б роздвоювати структуру акту свідомості на усвідомлений зміст і реальний предмет, що знову призвело б до регресу у нескінченність. Саме тому, виокремлюючи у переживанні чуттєву гуле, Гусерль, на відміну, скажімо, від Твардовського, зовсім не має на увазі, що чуттєва складова репрезентує річ як її відображення, символ або знак: «Так, дають захопити себе хибною думкою, нібито трансцендентність речі — це трансцендентність образу або знаку. Нерідко з усією прискіпливістю спростовують теорію образів — натомість підміняють її теорією знаків. Проте і та і та — не тільки не є правильними, вони є й протилежними за сенсом. Просторова річ, яку ми бачимо, — це, за всієї своєї трансцендентності, щось сприймане, дане мірою свідомості в усій своїй живій тілесності. Аж ніяк замість такого нам не даний якийсь образ або якийсь знак. Ні, не треба на місце сприйняття підсовувати якесь усвідомлення знаків або ж образів» [Husserl, 1991; пор.: Гусерль, 1999: с. 94]⁵.

Гусерль також виключає інтерпретацію репрезентації у термінах каузальних відношень: відчуття не є уявлюваним у ролі якогось засновку, виходячи з якого роблять висновок — інтендоване суще, єдність інтенційної апперцепції. Так, звертаючись до теми конституювання Іншого в «Картезіанських медитаціях», Гусерль звертає увагу на те, що дане у досвіді тіло Іншого є «дане в його тілесній сумірності» і зовсім не становить такий собі висновок — окремі моменти тут перебувають «у функції сприйняття», «а саме — сприйняття Ти» [Husserl, 1992: S. 150].

Якщо, відповідаючи на питання про схожості та відмінності між вченнями Канта та Гусерля, засадовими робити негативні визначення гуле, то доведеться констатувати превалювання відмінностей над схожостями: Кант не застерігає спеціально те, як саме відчуття репрезентує річ, а тому ми вільні уявляти його як репрезентацію і через образ, і через знак, і через каузальний зв'язок.

Проте якщо звернути увагу на позитивні дескрипції, то виявиться, що поняття гуле від самого початку Гусерль витлумачував подвійно: з одного боку, воно виражало якесь тяжіння чуттєвої гуле до інтенційного одушевлення, а з іншого — її індиферентність і навіть певну чужість свідомості (якщо тільки виходити з того, що сутність свідомості полягає в її інтенційності). Уже в «Логічних дослідженнях», неодноразово підкреслюючи

⁵ Пор. аналогічну позицію Гусерля щодо цього питання у «Картезіанських медитаціях»: «Те, що я насправді бачу, — не знак і не простий аналог, не відображення в якомусь натуралістичному розумінні, але Інший» [Husserl, 1992: S. 127].

неінтенційну природу переживання відчуттів, Гусерль указує на можливість відносно автономії відчуття свідомості: відчуття можуть залишатися навіть після того, як «відпадає» апперцептувальний інтенційний момент, тобто сукупний акт припиняється: у гюле є щось таке, що, у строгому розумінні слова, не належить свідомості. Зміст відчуття, будучи не належним світові речей, парадоксальним чином «репрезентує (repräsentiert) те, що у ньому самому не перебуває, але що в ньому себе “презентує” (darstellt)» [Husserl, 1992: S. 770]. І якщо в «Ідеях 1» Гусерль відходить від розгляду питання про природу «без-формних матеріалів» та «без-матеріальних форм», за суттю визнаючи саму таку можливість, і зосереджується на «примітній подвійності та єдності сенсуальної гюле й інтенційної морфе» [Husserl, 1992: S. 770], то у так званих «неопублікованих манускриптах», а також в «Ідеях 2» він указує на те, що відчуття (Empfindungen) має якусь «передінтенційну» структуру, схарактеризовану як «невласна» інтенційність [Husserl, 1991: S. 335]. «Передінтенційна» природа чуттєвих даних виявляється в тому, що вони не просто є даними ось тут («da»), але своєю даністю «дражнять» (reizen) «Я», яке, завдяки такому «дражненню» (Reiz), вже якимось чином, нехай пасивно, але провокується до апперцептувального схоплення.

Будучи «афіційованим» таким «дражненням», «Я», у свою чергу, звертається до відчуття й «схоплює» його як «явище», «явлення» того чи того інтендованого предмета. Тим самим відчуття набуває «інтенційної функції», воно функціює як «чуттєва гюле» й завдяки цьому стає «носієм інтенційності». Функційна природа гюле дістала вираження й у специфіці її поєменування — «als» (як), за допомоги якого відчуття стає явищем і «презентує» суще. Причому в такого роду взаємозв'язку «als» апперцепції є у власному розумінні конституювальним моментом інтенційного змісту, оскільки залежно від того, як функціює гюле, конституюється будь-яке суще в його специфічному модусі буття. Отже, у розумінні Гусерля, «репрезентувальне відчуття», або абстрактно виокремлюваний момент чуттєвої гюле, не будучи ні образом, ні висновком, ні знаком, ні символом, є свого роду нейтральною сферою, транзитом, містком, переходом («Durchgang»), який рівною мірою належить і не належить до царини чистої свідомості.

Таким чином, на підставі позитивних визначень ми бачимо вже більше схожостей, ніж відмінностей: Гусерль розуміє специфіку відношення гюле і морфе дуалістично, аналогічно до того, як це робить Кант, описуючи відношення форми та матерії; і там, і тут ідеться про афектацію душевних здатностей (уявлення у Канта та інтенційної здатності у Гусерля).

Звідси постає питання, яким визначенням варто віддати перевагу. Що загалом превалює — схожості чи відмінності? Думки мислителів із цього питання розбіжні. Так, М. Мерло-Понті вбачає превалювання відмінностей

і в аргументації своєї тези посилається на поняття інтенційності: якщо Кант веде мову лише про логічну інтенційність, то Гусерль розглядає інтенційність логічних актів як похідну від фундаментальнішої інтенційності до-предикативного мислення, виконуваного у повсякденному, світовому житті [Мерло-Понти, 1999: с. 12—13.]. Проте на це можна заперечити тим, що сам Гусерль розглядав Кантовий синтез саме як приклад до-логічної, до-предикативної інтенційності. О. Фінк пропонує компромісне розв'язання цього питання: з одного боку, він погоджується з тим, що дуалізм форми та змісту був характерним для ранньої стадії феноменології Гусерля, коли гюле попередньо розглядали як не-інтенційний момент акту; з іншого боку, він стверджує, що у пізнього Гусерля природа гюле раз і назавжди вкорінена «в глибинах інтенційної самоконституції феноменологічного часу, яка, проте, не перебігає в актах» [Fink, 1933: S. 319—383]. Проте, на мій погляд, цьому суперечить весь перебіг Гусерлевого аналізу конституювання (так, у «Кризі» ми знайдемо низку недвозначних указівок на симпатії Гусерля до кантіанського визначення синтезу як прихованої дії розуму). В цьому розумінні адекватнішою видається позиція І. Керна, заявлена в його фундаментальній праці «Гусерль і Кант» [Kern, 1964].

Аргументуючи свою позицію, Керн посилається на працю Гусерля, датовану вереснем 1921 року, яка примітна у тому плані, що маркує межу між так званою статичною і генетичною феноменологією⁶. Цей текст спрямований на систематичний аналіз «афектації» та «функції» й має назву «Активне оформлювальне Я, яке надає форму та матеріал оформлення. Відносна та абсолютна відмінність між активною формою, що походить з активного Я, і матерією»⁷. Гусерль починає свій аналіз з відносної відмінності між «матерією» (тобто гюле) і «я-оформленням» (*ichliche Formung*), згідно з якою гюле може бути подана як афіціювальне володіння (*Habe*), пасивне наперед задане Я, а «я-оформлення», у свою чергу, — як вільне, активне формування (*Gestaltung*) цієї передзаданості за допомоги Я. Тим самим Гусерль демонструє відносність відмінності між Я і матеріалом (тобто гюле): пасивна передзаданість «матеріалу», що має вигляд якогось володіння, у будь-який момент може бути переведена у модус я-активного творення. Проте тут-таки Гусерль пропонує й інший можливий сценарій — можливість доведення відмінності між гюле і морфе до межі, тобто до абсолютної непереводжуваності одного в одне. Тим самим він фактично реалізує тут

⁶ І. Керн називає цю працю також «Фундаментом генетичної феноменології» [Kern, 1964: S. 271].

⁷ Текст належить до групи В ІІІ (1921—1923), яка має загальну назву «Редукція» (В) і, детальнішу (В ІІІ) — «Попередня трансцендентальна аналітика інтенційності». Тут і надалі цитовано за виданням: [Kern, 1964].

раніше згадувану в «Ідеях 1» можливість наявності «без-формних матеріалів» та «без-матеріальних форм». Коли відмінність між гуле і морфе доведено до абсолютної межі, тобто до абсолютної нетрансформованості «без-формних матеріалів» у «без-матеріальні форми» (й навпаки), тоді гуле постає вже як «граничний, суто чуттєвий матеріал», позбавлений хоч би то якої форми, тобто абсолютно не причетний до інтенційного оформлення.

Проте Гусерль не зупиняється й на цьому, абсолютному протиставленні матерії й форми, але, поглиблюючи їхній внутрішній взаємозв'язок та взаємопереплетеність, доходить іншого формулювання, згідно з яким «суто» (bloß) чуттєвий матеріал не має в собі нічого від активного Я, проте може бути розглянутий і як своєрідне наповнення суб'єктивного оформлення — як рід пасивної діяльності Я, здійснюваної «анонімно». Тим самим передбачається, що у пасивному стані «матеріалу», проте, здійснюється надання форми первинно імпресійному матеріалові даних від відчуттів за допомоги пізнавального конституювання речей (Dingauffassung) з притаманними їм (цим даним) горизонтами осягнення. Завдяки цьому здійснюється «формування чуттєвої єдності та конституювання трансцендентних єдностей, які є інтенційними та просторово-часовими каузально сформованими єдностями, що виникають у пасивності» [Kern, 1964: S. 272]. Закономірність формування, а також можливі формування та форми можливих конкретних утворень самі по собі є з необхідністю «а ргіогі». «Ці Аргіогі є Аргіогі чуттєвості, Аргіогі пасивної монади... Але монада може бути й активною, і якщо вона є такою, то її активність базована на нових Аргіогі; і це є двобічна кореляція (навіть у пасивності)» [Kern, 1964: S. 272].

Яких же висновків можна дійти на підставі цього аналізу? Передусім очевидно, що «у Гусерлевій проблематиці генетичного конституювання трансцендентного або реального світу для нього (Гусерля. — А.Л.) чуттєві дані все ж таки були “останнім матеріалом”, який узадачував функції, що привносять форму» [Kern, 1964: S. 272—273]. А це означає, що Гусерлевій аналіз конституювання реального світу неминуче пов'язаний із проблемою дуалізму матерії і форми й, відповідно, з кантіанськими конотаціями. Цю проблему можна зняти й гуле набуде того вигляду, про який говорить О. Фінк, лише тоді, коли Гусерль виходить за межі теми конституювання трансцендентного світу і звертається до конституювання внутрішнього усвідомлення часу. Тут реальні іманентні чуттєві дані конституційовані вже у часовому вимірі — як часотривання прарезентації, праретенції та праротенції (Zeitigung der Urpräsentation, Urretention und Urprotention). Проте, підсумовує Керн, вихід на проблематику конституювання часу заторкує «цілковито нову сферу проблем, в якій самі поняття конституювання та інтенційності набувають зовсім нового значення, оскільки тепер вони не

зорієнтовані на трансцендентність: уже не можна більше говорити про “функції, які надають форму” або про “сенсонадання”; а також відпадає відмінність між статичним і генетичним конституюванням. У своїй же проблемі конституювання трансцендентності з приводу питання про неусувний “дуалізм” Гусерль із Кантом є цілком однаковими» [Kern, 1964]. І що найважливіше, Гусерль поділяє кантівське розрізнення даних досвіду (=останні матеріали) та суб’єктивного формування (=«синтез розуму, що функціює приховано»). Гусерль слідує Кантові також у тому, що розглядає дані відчуттів як контингентності (Kontingente), а суб’єктивні функції (відповідно, апіорні закономірності) — як фундаційний корелят необхідних апіорних структур речевого світу, тобто як реально-онтологічні Apriori [Kern, 1964: S. 274—275]. І це означає, що запропонована ще у «Логічних дослідженнях» парадигма взаємодії гюле й інтенційної морфе, яка є засадовою для Гусерлевої моделі конституювання, мабуть, залишається незмінною у своїй близькості до кантівського вчення про матерію та форму, незважаючи на всі її пізніші модифікації у так званій генетичній феноменології.

Категоричний імператив і цілковита правильність проникливого воління

Для Гусерля категоричний імператив Канта — це центральна етична проблема. Формулюючи закони абсорбції та вибору [Husserl, 1988: S. 130], Гусерль, слідом за Brentano, намагається критично подолати формалізм кантівського імперативу. Справді, якщо «благо» розглядати саме по собі, тобто формально, то воно є незмінним у своїй благості й безумовно є преференційнішим як предмет вибору. Але щойно «благо» розглядають у практичному вимірі — як практичну можливість (вибору одного з багатьох благ), стає неможливим розглядати благо формально. У розумінні Гусерля, категоричний імператив є можливим тільки у тому разі, якщо ми визнаємо наявність «об’єктивно замкненої» практичної сфери, коли дійове Я вже не здатне висунути свій вольовий вотум «Нехай буде!» і не в змозі розширити сферу своєї життєдіяльності, позаяк нашо вхується на якесь неподоланне a priori [Husserl, 1988: S. 137]. Таким a priori мало б стати якесь універсальне, формальне правило, чинне у будь-якій ситуації вибору, поза залежністю від тих чи тих практичних (матеріальних) обставин у той чи той момент часу. При цьому Гусерль усвідомлює, що практичну ситуацію вибору характеризують відкритість та незавершеність, оскільки суб’єкт оцінки та воління не має заздалегідь певної відповіді або остаточного рішення: «Завжди є місце для подальших розважливих міркувань» [Husserl, 1988: S. 134]. Вживане у цьому випадку слово «Erwagung» покликане наголосити, що іманентне практичній діяльності міркування не тотожне логічним міркуванням, оскільки сферу практичного вибору виріз-

няє багаторівневість вольових рішень, реалізацій цінностей та різноманіття перспектив діяльності. На цій підставі деякі дослідники доходять висновку, що в етиці Гусерля немає місця «категоричному імперативу», позаяк завжди йдеться лише про «відносну повинність»⁸. Проте з таким твердженням важко погодитися. Гадаю, що Гусерль, критикуючи Канта у дрібницях, солідарний із ним у головному: цілком відмовитися від хоч би якого формального регулятиву не можна, адже у протилежному випадку виникає небезпека випадкового вибору та регресу в дурну нескінченність. Саме тому він залишає чинним поняття «апріорності» та «апріорних законів»: «Як істина є об'єктивною істиною на підставі апріорних законів, так красу, благо, досконалість, практичну повинність приписують на підставі апріорних законів» [Husserl, 1988: S. 137]. У зв'язку з цим Гусерль говорить про можливість існування якоїсь «ідеальної, досконалої практичної сфери діяльності», яка є корелятивною «можливому ідеальному суб'єктові», керованому у своїй діяльності «об'єктивно кращим та благим» [Husserl, 1988: S. 137]. Визначальною тут виявляється теза про «цілковиту правильність волі» (*Willensrichtigkeit*), на яку має орієнтуватися суб'єкт дії у тій чи тій конкретній практичній ситуації: «...цілковита правильність волі є ідеєю, угрунтованою на ідеї практичної сфери, на ідеї найкращого у цій сфері, й усі фундувальні ідеї, а тим самим і фундовані закони підпорядковані ідеальним законам, згідно з якими чітко встановлено, що коли суб'єкт діє правильно, то будь-який інший суб'єкт повинен діяти точнісінько так само» [Husserl, 1988: S. 138].

Таким чином, хоча Гусерль, слідом за Brentano, критикував формальність та абстрактність Кантового категоричного імперативу, а втім, на відміну від Brentano, він був твердо переконаний, що у самому цьому конкретному змісті належить виявити «матеріальні закони», які мають апріорний характер, що корелює з апріорністю формальних законів. По суті, Гусерлева критика Канта спрямована на загострення відмінності між формальними й матеріальними законами для того, щоб звільнитися від будь-якого «випадкового змісту», від «матерії чуття (*Fuhlers*)» й виявити саме формальні, категорійні закони воління [Husserl, 1988: S. 38]. Тому, розв'язуючи проблему формалізму кантівського категоричного імперативу, Гусерль, з одного боку, вказує на те, що формальний закон не може залишати поза увагою питання про наповнення формальних вимог конкретним змістом, який залежить від конкретної ситуації й ніяк не може бути приписаний або передбачений у формальному законі. Проте, з іншого боку, у розумінні Гусерля ця змістовність не є довільною й не позбавлена формального складника. І хоча конкретна ситуація (матерія), з якою має справу той чи той суб'єкт дії, завжди є різною, проте кожній матерії відповідає інтендоване у вольових актах

⁸ Такої думки дотримується, наприклад, Хр. Шпан [Spahn Chr., 1996: S.104].

найвище «практичне благо»: «найвище практичне благо... є корелятом, а точніше, значущим корелятом етичного воління. Етичне воління є актом, практичне благо є “змістом”» [Husserl, 1988: S. 356]. Незмінність (категоричність) кореляції предмета актові є підставою для «правильного вибору»: оскільки кожному вольовому актові сутнісно належить відповідна йому матерія, залежно від якої визначається той чи той предметний корелят, то будь-який розумний суб'єкт змушений буде визнати, що певний характер матерії зобов'язує його обрати у конкретній ситуації саме таке «практичне благо», а не яке-небудь інше, бо у випадку з цією матерією воно є найкращим із можливих [Husserl, 1998: S. 138]. Тому коли Гусерль говорить, що дія, яка не може бути формалізована та зведена у всезагальний закон, є хибною [Husserl, 1998: S. 138], стає зрозуміло, що формалізація матеріального начала має універсальний характер і, по суті, Гусерль розглядає її як матеріальне апріорі, яке є корелятивним та аналогічним апріорі формальному. Щоб пояснити специфічний взаємозв'язок між формальним і матеріальним складниками, Гусерль звертається до термінології, використовуваної у трансцендентальному аналізі свідомості: формальний момент має апріорний, об'єктивний, ноєматичний характер, а матеріальний момент — ноетичний характер.

Отже, Гусерлева критика практичної філософії Канта має на гадці не відмову від категоричного імперативу, але його переосмислення та реконструкцію. З одного боку, Гусерль віддає належне конструктивній критиці на адресу Канта й визнає, що вчинення рішення у конкретній ситуації вимагає від діяльного суб'єкта не стільки слухняної покірливості щодо імперативу, скільки креативності, вміння зробити найкращий вибір у тій чи тій ситуації. Саме тому для нього важливішим є не раціональне розуміння формального належного, але здатність інтуїтивно вибирати та стверджувати найкраще з того, що має місце у конкретній життєвій ситуації. Таку здатність Гусерль називає «доброю волею», і для нього немає нічого кращого та ціннішого, ніж добра воля [Husserl, 1998: S. 357]. Проте, з іншого боку, він розуміє, що утвердити цінність — стати доброю — воля не може лише шляхом інтуїтивного, ірраціонального воління, оскільки вольове рішення має бути ще й розумним. Добра воля — це воля, яку правильно здійснюють у розумному, проникливому волінні (*einsichtiges Wollen*), подібно до того, як істинну тезу висловлюють тільки у випадку правильного здійснення акту судження [Husserl, 1998: S. 148]. Найкращою є прониклива воля, у випадку з якою «з усіх ціннісних поглядів все має свою підставу» [Husserl, 1998: S. 356]. Найкрасномовнішим свідченням на користь висловленої тут тези є те, що в підсумку критики формалізму Кантового імперативу Гусерль приходять до формулювання власного категоричного імперативу, який звучить так: «Волій та вчиняй розумно! Якщо твоє воління є правильним, воно, втім,

ще не є цінним; цінним є лише розумне воління» [Husserl, 1998: S. 153]. Або інакше: «Роби найкраще з досяжних благ у межах твоєї ситуативної практичної емоційної сфери» [Husserl, 1998: S. 142].

Висновки

Що ж це означає для дослідника, який переймається питанням про вплив Канта на феноменологію Гусерля? Передусім це говорить про те, що вплив цей сильніший, ніж зазвичай припускають. Вчення Канта являє собою не просто один з аспектів того історико-філософського контексту, відштовхуючися від якого Гусерль розробляв свій феноменологічний проект, але заторкує засадові принципи самовизначення Гусерлевої феноменології: і в його теорії пізнання, і в практичній філософії. З іншого боку, це не означає, що феноменологія Гусерля, опинившись у настільки міцних лабетах запозичення, так і не змогла сказати нічого нового з проблеми конституювання сприйняття, визначення поняття істини та формулювання правил, які регулюють поведінку у практичній сфері. Феноменологія справді здійснила революцію у теорії пізнання та філософії загалом. Проте це була дуже специфічна революція. Гусерль, висуваючи претензії на революційний переворот у філософії, водночас поміщає себе у певний момент внутрішньої історії філософії (хоч би як парадоксально це звучало стосовно Гусерля, який не відрізнявся досвідченістю в історико-філософських студіях), а точніше — у шерех примітних для історії німецької університетської філософії послідовних звертань до щоразу нового Канта, коли кожне наступне звернення вибудовують як протилежне попередньому. Як Коген та Марбурзька школа заперечують Фіхтове прочитання Канта, так Гусерль критикує неокантіанців за хибно-перекручене розуміння споглядання. Це дає змогу назвати Гусерля не просто революціонером, але консервативним революціонером у філософії.

ЛІТЕРАТУРА

- Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А.В.Михайлова. — М., 1999.
- Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная философия. — СПб., 2004.
- Гуссерль Э.* Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания. — М., 2001. — Т. 2. — Ч. 1.
- Кант И.* Критика чистого разума / Пер. з нім. І.Бурковського. — К., 2000.
- Кант И.* Критика чистого разума // Собрание сочинений : В 6-ти т. — М., 1964. — Т. 3.
- Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. — СПб., 1999.
- Прехтель П.* Введение в феноменологию Гуссерля. — Томск, 1999 / Пер. с нем. И.Н.Инишева.
- Benoist J.* La priori conceptual. Bolzano, Husserl, Schlik. — Paris, 1999.
- Bolzano B.* Wissenschafteslehre in vier Bänden. — Leipzig, 1929. — Bd. 2.

- Fink E.* Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in der gegenwertigen Kritik // Kant-Studien. — 1933. — 38.
- Husserl E.* Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft // Gesammelte Schriften. Bd. 7 / Hrsg. von E. Stroker. — Hamburg, 1992.
- Husserl E.* Cartesianische Meditationen // Gesammelte Schriften. Bd. 8 / Hrsg. von E. Stroker. — Hamburg, 1992.
- Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // Husserliana. Gesammelte Werke. Bd. 4. Buch 2 / Hrsg. von M. Biemel. — Dordrecht; Boston; London, 1991.
- Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. 2. Teil 2 // Gesammelte Schriften. Bd. 4 / Hrsg. von E. Ströker. — Hamburg, 1992.
- Husserl E.* Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908—1914) // Gesammelte Werke. Bd. 28. — Dordrecht; Boston; London, 1988.
- Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. — Berlin, 1911.
- Kern I.* Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus.. — Den Haag, 1964.
- Spahn Chr.* Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserl Untersuchungen zur Ethik. — Würzburg, 1996.

Андрій Лаврухін — білоруський вчений, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, керівник бакалаврської програми «Соціальна і політична філософія» Європейського гуманітарного університету (Вільнюс, Литва). Сфера наукових інтересів — феноменологія, герменевтика, історія сучасної філософії.

Сергій Пролєєв

ПРОФЕТИЗМ МОДЕРНОЇ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ: К. МАРКС І Е. ГУСЕРЛЬ

Модерний філософський дискурс підпорядковує себе ідеалові науковості, що передбачає самообґрунтування філософії у вигляді строгої науки. Але парадоксальним чином реалізація цього прагнення супроводжується зазіханнями цілком потестарного та сакралізованого гатунку. Універсальна теоретична програма самообґрунтування та розгортання об'єктивного, вільного від упереджень мислення повсякчас породжує квазірелігійні ефекти. Досягнення об'єктивної істинності думки здійснюється лише для того, щоб запанував профетичний дух. Найхарактерніше це для німецької новочасної філософії, і Гусерлева феноменологія тут не є винятком.

У цій статті я хотів би звернути увагу на ту рису феноменології, яку зазвичай недооцінюють, і вона залишається у сутінках. Здається, нема нічого більш протилежного у теоретичній царині, ніж марксистська доктрина, з одного боку, і Гусерлева феноменологія — з іншого. Марксизм слугує зразком ідеологічно ангажованого вчення, самоусвідомлення якого тісно пов'язане з бажанням відіграти активну соціальну роль. Натомість Гусерлева феноменологія має репутацію послідовного прагнення до ідеалу філософії як строгої науки, для якої немає нічого більш відразливого, аніж вузько-соціальна заангажованість. Однак є важлива риса, яку Гусерлева феноменологія поділяє з марксизмом. Це — профетичний характер обох цих учень.

© С.ПРОЛЕЄВ, 2009

Щодо марксистського вчення така характеристика виглядає доволі очевидною, але щодо Гусерля першою реакцією є, мабуть, подив. Тому передусім сконцентруємо увагу саме на профетичних властивостях Гусерлевої феноменології, щоби довести нештучність цієї характеристики. Причому, як впливає з постановки питання, йдеться не лише про певну паралель між Марксовим і Гусерлевим ученнями, а про більш загальну тенденцію, властиву модерній німецькій (та й загалом новочасній) філософії. З цією метою варто було б послідовно розглянути філософські вчення Гегеля, Маркса, Ніцше і Гусерля, щоби виявити їхню спорідненість як модифікацій профетичного духу. Але обмежені рамки журнальної публікації це внеможливають; відтак, пропонована стаття реалізує лише частину ширшого дослідницького проекту.

Перш ніж перейти до з'ясування питання, в якому сенсі та на яких підставах можна говорити про профетизм Гусерлевої феноменології, необхідно уточнити зміст самого застосовуваного тут поняття профетизму. Духом профетизму в цьому разі іменується вихід філософії за межі свого теоретичного покликання і перетворення її на практику, що підпорядковує свідомість владі певної ідеї, вчення, доктрини. Від свого історичного початку філософування відкриває нові можливості розуміння та людської дії. Цим філософія постійно розширює межі людської свободи і є її інтелектуальним гарантом. Вона концентрує в собі досвід адогматичності, неупередженості та строгості мислення.

Натомість дух профетизму є ознакою хвороби філософії, втрати здатності до відкритого пошуку істини та переродження цього пошуку на установлену доктрину, з позицій якої здійснюються оцінки всіх досвідів думки, всіх явищ та культурних надбань. Коли праця мислення перетворюється на пропаганду світогляду, в ній панує дух профетизму. Панування профетичного духу стає ознакою того, що філософія виконує квазірелігійну місію.

Покажовим у цьому плані є Гусерлевий аналіз кризи європейського людства, де Гусерль здійснює низку редукцій, через які в його позиції запановує профетичний дух. Простежмо логіку цих редукцій, спираючись передусім на текст програмової для пізнього Гусерля Віденської доповіді 1935 року, яка стала зачином його підсумкової теоретичної праці «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія», окресливши її загальноне спрямування.

Примат ідеї над дійсністю

Уже від початку міркувань Гусерля стає зрозумілим, що криза Європи не є його справжньою темою, а використовується як зручний відправний пункт для демонстрації *власної ідеї*. Свою доповідь він починає заявою про те, що спробує знову привернути інтерес до часто об-

говорюваної теми європейської кризи, розгорнувши філософсько-історичну ідею (чи телеологічний сенс) європейського людства [Husserl, s. a.; пор.: Гуссерль, 1995: с. 297].

Тобто його справжня мета полягає у розгортанні телеологічного смислу, або, як далі казатиме Гусерль, *ентелехії* європейського людства. Криза як така є лише приводом, що актуалізує і підтверджує значущість власної думки Гусерля. Як це взагалі характерно для профетичної настанови, сама дійсність виявляється лише *приводом для ідеї*, зручним демонстраційним стендом, на якому вона унаочнює себе. Рішення, що його пропонує Гусерль, впливає не з кризи. Телос європейського людства як всезагальна, апріорна форма не може бути наслідком певних історичних обставин. Навпаки, кожна конкретна історична ситуація насправді стає виявом і наслідком цього телосу.

Тут доречно порівняти Гусерлеву позицію з Марксовою. Для матеріалістичного розуміння історії кожна конкретна історична ситуація так само є не проблемою, яку потрібно окремо розв'язати. Вона — не більш як вияв трансцендентальної історичної колізії суперечливого взаємозв'язку продуктивних сил та виробничих відносин. Над будь-яким станом суспільного життя незаперечно панує і його визначає загальний *соціальний закон*. Саме ним як чинником цілком трансцендентального кшталту визначається рух історії.

Існує позачасова, об'єктивна, встановлена суто теоретичним розумом істина, долучитися до якої неможливо безпосередньо через наявну дійсність. Шлях до неї пролягає не через занурення в емпіричні (культурно-історичні) обставини (кризу Європи — у випадку Гусерля), а через засвоєння певного вчення. Теоретичне вчення дістає цілковитий примат щодо історичної дійсності. Так постає перший характерний момент профетизму, який полягає у приматі *ідеї над дійсністю*. Причому це не абияка ідея, логічно висловлена і констатована; мислення філософа перебуває в особливо тісному зв'язку з нею. Мислитель її проголошує і з нею себе сам ідентифікує. Через що перетворюється на пророка цієї ідеї.

Редукція дійсності до упривілейованої онтологічної інстанції

Порушивши питання про кризу європейського людства, щоб ввести ідею телосу Європи, Гусерль робить наступний крок: він ототожнює все людське як таке з духовним. Причому ця редукція здійснюється вельми невибагливо, двома-трьома реченнями і подається як самоочевидність: «Тепер переведемо погляд із людської тілесності на людську духовність, яка є темою так званих наук про дух. У них теоретичний інтерес спрямовується на людину як особистість та її персональне життя й діяль-

ність (Leisten), а також на корелятивні діяльності утворення» [Husserl, s. a.; пор.: Гуссерль, 1995: с. 297].

Персональне життя ототожнюється із життям у спільності (vergemeinschaftet) «я» і «ми» всередині певного суспільного горизонту (Gemeinschaftshorizont). «Слово “жити” має тут не фізіологічний сенс, а означає цілеспрямовану життєдіяльність, що виробляє духовні утворення (geistige Gebilde): це життя, що творить культуру в єдності історичного процесу (Geschichtlichkeit)» [Husserl, s. a.; пор.: Гуссерль, 1995: с. 297].

Це другий важливий момент конституювання профетичної позиції: редукція дійсності до упривілейованої онтологічної інстанції, до особливого буття rang excellence. Такий самий рух думки маємо у Маркса. Для нього буттям rang excellence стає *виробництво* людьми умов свого існування. Натомість для Гусерля це — дух.

Відповідно і Європа для нього є духом. З'ясувати зміст і можливості розв'язання європейської кризи означає визначити силу духу Європи. Ключовими стають питання: Чим є Європа як духовне утворення? Яким є духовне обличчя Європи?

На шляху з'ясування цих питань необхідно визначити метод, яким їх буде розв'язано. Отже, слід визначитися щодо форми відповіді на них. Для Гусерля відповідь може постати лише у вигляді чистої науки про дух; тобто такої науки, яка відправляється від духу як апіорно встановленої сутності. Щоб надати переконливості цьому крокові, Гуссерль продовжує і закріплює редукцію дійсності до упривілейованого буття (а саме до духу). Для цього йому потрібно звести до духу навколишній світ, що він і робить, стверджуючи таке:

«Навколишній світ є поняттям, що має своє місце тільки у духовній сфері. Що ми живемо у нашому наявному (jeweiligen) навколишньому світі, якому присвячуємо всі свої турботи та клопіт, становить факт суто духовного кшталту (Geistigkeit). Наш навколишній світ є духовним утворенням всередині нас і нашого історичного життя. Відтак, для того, хто робить своєю темою дух як такий, немає підстав вимагати для цього світу якогось іншого пояснення, ніж суто духовне» [Husserl, s. a.; пор.: Гуссерль, 1995: с. 300].

Аналогічним чином Маркс редукував усе розмаїття людської діяльності до виробництва, а сам світ людини — навколишній світ — ототожнював із продуктами виробничої діяльності.

Радикальне знецінення інакшої думки як недостеменної, хибної

Але цей, обраний Гусерлем спосіб розуміння треба ствердити перед іншими позиціями, оприявнивши їхню недостеменність. У цьому полягає третій крок конституювання профетичної позиції. Він має

два складники: по-перше, необхідно все розмаїття думок у цій темі редукувати до єдиного образу, до однієї стратегії мислення. По-друге, належить спростувати цю стратегію як хибне та неефективне утворення. Таким чином, спочатку виготовляють ідейний ідол, а наступним кроком цей ідол ефектно руйнують і вказують правильний напрямок розуміння. Гусерль діє саме за цим сценарієм, інкримінуючи решті дослідників гріх натуралізму. В результаті отримуємо нещадну інвективу проти його інтелектуальних попередників.

«Засліплені натуралізмом (хоч би як вони боролися з ним на словах), вчені-гуманітарії (Geisteswissenschaftler) навіть не зробили спроби заторкнути проблему універсальної та чистої науки про дух і порушити питання щодо теорії сутності (Wesenslehre) чистого духу як такого — теорії, яка би з'ясовувала безумовну загальність (Allgemeinen) елементів та законів духовності, причому саме з метою здобути на цій основі наукові пояснення у власному сенсі слова» [Husserl, s. a.; пор.: Гуссерль, 1995: с. 300].

До такого самого нищівного знецінення будь-якої інакшої думки, ніж власна, вдається й Маркс. Підставою для цього стає викриття ідеологічної, класової обмеженості будь-якого розуміння дійсності. Все, що створено у царині пояснення людини, є неповноцінним, хибним, неавтентичним через нездоланну класову (а відтак ідеологічну) ангажованість думки. «Вчені-гуманітарії» з Гусерлевого вердикту дуже нагадують «філософів» із відомої 11-ї тези Маркса про Фюрбаха: «Філософи тільки по-різному *пояснювали* світ, але справа полягає в тому, щоб *змінити* його» [Маркс, Енгельс, 1959а: с. 4]. Ту роль, яку в конституюванні Гусерлевої профетичної позиції відіграє посилення на владу над мисленням натуралістичної настанови, у Марксовому профетизмі виконує посилення на владу класової ідеології над свідомістю.

Емансипація від хибного шляхом сотеріологічної практики

Але яким чином здійснити емансипацію від цієї влади хибного? Адже хибний спосіб розуміння не є чияюсь помилкою. Це — загальна й об'єктивна хибність. Вона має бути такою, щоби піднести на рівень загальності новий спосіб розуміння, який визволить людський розум з його полону. Природна настанова у Гусерля та ідеологічна ангажованість свідомості у Маркса — не чиясь вада, а загальний стан розуму. Самі Гусерль чи Маркс підпадають під закон цього стану так само, як і будь-хто інший.

Лише так визначена ситуація може надати подальшій інтелектуальній пропозиції мислителя найвищого статусу *сотеріологічної справи*, а його самого зробити *спасителем людства* з полону хибного існування. Оскільки Європа є духовним утворенням, цей дух має стати предметом принципово

нової практики — «чистої науки про дух», шлях до якої торує феноменологія. Разом зі спростуванням попередників профетична позиція пропонує радикально новий спосіб дій, який тільки й здатен розв'язати проблему.

Знаряддям спасіння у Гусерля стає феноменологія, у Маркса — *матеріалістичне розуміння історії*. Але саме це знаряддя не падає з неба, не виникає з нічого. Воно лише тоді може відповідати своєму високому покликанню, коли постане з руху самої дійсності. Те, що породжує проблему, вказує шлях до її подолання. Лише за умови єдності з іманентною сутністю дійсності спосіб рятування відповідатиме своєму титулу. Не хтось ззовні рятує світ. Справжнє спасіння полягає в тому, щоби *світ врятував сам себе*. А щоби з'ясувати, як це можливо, треба встановити достеменну сутність світу. Це і є наступним кроком конституювання Марксового та Гусерлевого профетизмів.

Достеменна дійсність

Сотеріологічна практика досягає виправданості своїх зазіхань, лише коли спроможна обґрунтувати себе *достеменною сутністю самої дійсності*. Для Гусерля встановити цю сутність означає відповісти на питання — чим є дух Європи?

«Духовний образ (Gestalt) Європи» — що це таке? Це виявлення філософської ідеї, яка іманентна історії Європи (духовної Європи), або, що те саме, це її іманентна телеологія [Husserl, s. a.; пор.: Гуссерль, 1995: с. 301]. Достеменна дійсність Європи полягає в її телосі, своєрідній ентелехії. Ще раз дослухаймося до міркувань Гусерля.

«Я вважаю, що ми відчуваємо (і це відчуття виправдане, попри всю свою неясність), що нашому європейському людству властива певна ентелехія, що пронизує будь-які зміни образу Європи, надаючи йому єдиної спрямованості розвитку у прагненні до ідеального образу (Gestalt) життя і буття як вічного полюсу» [Husserl, s. a.; пор.: Гуссерль, 1995: с. 302]. Причому ця ентелехія не якась часткова настанова свідомості, взагалі не щось окреме, а *нескінченне в самому собі*. Тобто ентелехія визначає всю історію Європи, скільки вона існувала і буде існувати. Цей телос — абсолют буття Європи: «Духовний телос європейського людства, обіймаючи собою частковий телос окремих народів та індивідів, належить нескінченності, це — нескінченна ідея, до якої, так би мовити, приховано прагне все духовне становлення» [Husserl, s. a.; пор.: Гуссерль, 1995: с. 303].

Що ж це за ідея, у чому полягає телос Європи? За Гусерлем, у духовної Європи є вітчизна, місце її духовного зародження, греки її називали *філософією* [Гуссерль, 1995: с. 303]. Отже, філософія, яку Гуссерль ототожнює з наукою [Гуссерль, 1995: с. 304], — це телос, ентелехія європейського людства. Вона виражає всю європейську історію.

Виникнення науки (що водночас означає виникнення Європи) має той вирішальний для людського буття наслідок, що людині відкривається нескінченний горизонт. Гусерль позначає це так: Культуру, ще не заторкнуту наукою, позанаукову культуру, створює та підтримує людина в її скінченному вимірі. Для людини залишається недосяжним горизонт доквілля, відкритий у нескінченність [Гуссерль, 1995: с. 306]. Тому наука дорівнює культурі в її власному сенсі. Натомість жодна з інших історичних форм людського духу не є культурною ідеєю у точному сенсі цього слова. Гусерль констатує це, коли каже, що жодна інша культурна форма у дофілософському історичному горизонті не є культурною ідеєю у вищезазначеному сенсі; жодній невідомі нескінченні задачі, такі універсуми ідеальностей, що вони і в цілому, і в частинах, а також у методах свого породження несли б у собі нескінченність [Гуссерль, 1995: с. 306].

Із появою науки радикально змінюється характер людського існування. За Гусерлем, «виникнення наукової культури з визначальною ідеєю нескінченності означає тим самим революціонізацію всієї культури, революціонізацію всього способу буття людства як творця культури. Це також означає революціонізацію історичного буття, яке відтепер являє собою історію згасання (Entwerden) скінченно-обмеженого (endlichen) людства в процесі становлення (Werden) людства нескінченних задач» [Husserl, s. a.; пор.: Гуссерль, 1995: с. 307]. Наука радикально оновлює життя людства тим, що висуває на місце природної настанови (яку Гусерль називає також релігійно-міфологічною, властивою «всьому людству, що живе природним життям») настанову теоретичну: «Тільки у греків ми маємо універсальний («космологічний») життєвий інтерес в істотно новій формі (Gestalt) суто “теоретичної” настанови» [Husserl, s. a.; пор.: Гуссерль, 1995: с. 307].

Роль, що її у структурі позиції Гусерля відіграє *ідея науки*, в позиції Маркса виконує *ідея комунізму*. Але тут потрібне зауваження. Ідею комунізму в Марксовій редакції слід адекватно зрозуміти. Як точно висловився свого часу Енгельс: «Комунізм є не *стан*, якого потрібно досягти, не ідеал, якому має підпорядковуватися дійсність. Ми називаємо комунізмом *справжній рух*, який знищує наявний стан речей» [Маркс, Енгельс, 1959б: с. 34]. У цьому розумінні комунізм є революційна соціальна практика, що прогресивно змінює суспільство. Комунізм — не те, чого потрібно досягти. Він є іманентним історії як прогресивне перетворення соціальних порядків. Як наука в Гусерля, так і соціальний прогрес (=комунізм) у Маркса є тією силою, що перетворює світ та є іманентною йому.

Підіб'ємо підсумок цієї частини наших міркувань. Якщо дійсністю *par excellence* є, як у Гусерля, дух, то достеменною сутністю цієї дійсності має бути, цілком логічно, *наука*. Якщо такою дійсністю *par excellence* є, як у Маркса, виробництво людьми власного життя, то цілком достеменною сут-

ністю такої дійсності є *соціально-перетворювальна практика*, що досягає самоусвідомлення в ідеї комунізму. Комунізм є такою самою ентелехією матеріалістично усвідомленої історії, як наука є ентелехією історії європейського людства як духу.

Ідейний месія

Звідси залишається лише один крок до визначення статусу феноменології у Гусерля та статусу матеріалістичного розуміння історії у Маркса. Феноменологія є автентичною формою філософії — це філософія, яка здійснилася як строга наука. Маємо логічну послідовність: феноменологія — це філософія; філософія — це наука; наука — це телос європейського духу; дух — це дійсність європейського людства, яка вивищує його над плинністю історичного буття. Відтак читай: феноменологія — це спаситель європейського людства як такого з полону хибного, неавтентичного існування.

Так само у Маркса: матеріалістичне розуміння історії — це самоусвідомлення соціального прогресу; соціальний прогрес — це телос історії як виробництва людьми умов їхнього життя; виробництво — це дійсність людського буття. Відтак, читай: марксизм — це рятівник людства з полону стихійного виробництва ним умов власного буття. Коло замикається.

Тепер, коли профетичний характер Гусерлевої феноменології та марксизму став доволі очевидним, спробуймо діагностувати присутність у філософії цього профетичного духу.

У підґрунті його появи лежить прагнення філософії до виконання квазірелігійної місії. Модерна думка від початку Нового часу перебрала на себе місію обґрунтування і легітимації «нового світу» — нової достовірності, нового суспільства, нового призначення людини. Щоб досягти успіху в цій грандіозній та ризикованій справі, модерний розум мав подолати світ, збудований на засадах християнської віри. Світ мав секуляризуватися, щоб перед ним відкрилася новочасна перспектива. Але, за відомим висловом Гайдегера, хто переслідує, той і слідує. Виступаючи проти релігійно обґрунтованої дійсності, філософія сама перебирає на себе роль свого ідейного візаві. Можна також припустити, що певні граничні засновки буття та самовизначення людини не можуть успішно існувати інакше, ніж у релігійній формі. Тому філософія, відколи вона зазіхає на роль фундатора цих засновків, з необхідністю набуває профетичного, квазірелігійного характеру. Відтак, у цій ролі і Гусерль, і Маркс перестають бути власне мислителями й підміняють автентичну справу мислення справою світоглядної проповіді та пропаганди.

ЛІТЕРАТУРА

- Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // *Культурология. XX век : Антология.* — М.: Юрист, 1995. — С. 297—330.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Тези про Фейербаха // *Твори.* — Т. 3. — К.: Політвидав України, 1959а. — С. 1—4.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Німецька ідеологія // *Твори.* — Т. 3. — К.: Політвидав України, 1959б. — С. 34.
- Husserl E.* Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie. — <// http://users.jyu.fi/~rakahu/kirjat/krisis_kleine.html>.

Сергій Пролєсв — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії НАН України, президент Українського філософського фонду. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія та філософія культури, історія західної філософії.

Віктор Малахов

ПРО РОЗУМ, ПЕДАГОГІКУ І НАШІ ФІЛОСОФСЬКІ УПОДОБАННЯ

Возняк В. С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема: Монографія.

Дрогобич: Дрогобицький державний педагогічний університет ім. І. Франка, 2008. — 357 с.

Назва монографії Володимира Возняка викликає природне бажання «приміряти» її до кола усталених уявлень про завдання педагогічної галузі: про яку власне педагогічну проблему йдеться? Сам автор тематизує свої зацікавлення у цьому плані двоєдиним чином: як проблему, з одного боку, «логіки педагогічного мислення», з іншого — «формування самостійного мислення учнів» (с. 6). Те і те видається справою надактуальною. На тлі дедалі більшої поінформованості та прагматичної розсудливості представників нинішніх молодих генерацій особливо кидається в око (багато хто з викладачів міг би, гадаю, це засвідчити) брак здатності та схильності саме до того внутрішньо послідовного, відповідального, адекватного мірі свого предмета, спроможного на «іманентну самозміну» (с. 120; пор. с. 101) мислення, яке, слідом за автором, маємо всі підстави іменувати мисленням розумним. «Будьмо ж намагатися добре мислити, — закликав колись Б. Паскаль, — ось початок моральності» [Паскаль, 1994: с. 78]. Слід визнати, що попри всю безперечну актуальність цього заклику в нинішньому світі, де стільки відкритих проблем, дослухаємося ми до нього нечасто; *думати не варто, метикувати треба!* — ось правдиве гасло наших днів.

Тож не дивно відчути солідарність з автором у його ризиків — часом «на грані фолу» — інвективах із приводу дефіциту в нинішній школі справжньої думки (див. с. 202, 203

та ін.), у його вистражданих скаргах: «Суцільне і систематичне фабрикування — ось сумна суть сучасної освіти» (с. 210). Та чи справді відповідає змістові згаданої болючої проблеми «класичне» протиставлення розсудку і розуму, до якого автор монографії у цьому зв'язку апелює?

Питання видається не таким вже простим. У книжці В. Возняка можна знайти чимало аргументів на користь того, що визначення «розумне» досить вдало характеризує саме те, чого нам в освітній галузі наразі не вистачає. І все ж бентежить надто глибока вкоріненість згаданого протиставлення у тій гегелівсько-марксистській діяльнісно-діалектичній філософській традиції, яку, широко кажучи, хотілося б таки вже бачити справді подоланою, «знятою». «Скидай капелюха, він у тебе розсудковий!» — пригадується типовий жарт із наших щедро насичених діалектикою студентських років...

Вірність згаданих традицій, вірність свідома, дається взнаки вже з перших сторінок рецензованої праці. Відтак, у людини, яка певний час не читала творів такого спрямування, мимоволі складається враження повернення до чогось добре знайомого, узвичаєного, засвоєного колись начебто раз і назавжди — але вже трохи й призабутого у нинішній нашій постмодерній метушні. З певністю скажу, що Володимир Возняк репрезентує цю традицію гідно, яскраво, мірою можливості — переконливо, оснащуючи її розроблення широким набором посилок на найавторитетніших мислителів останнього століття. Тим гостріше постає у зв'язку з його монографією питання про релевантність зазначеної традиції суті порушеної проблеми.

Як здавна відомо, критикувати гегелівсько-марксистську філософію діяльності більш-менш іманентним чином — справа складна і невдячна, не останньою чергою через потужність вироблених цією філософією впродовж часу її панування засобів самозахисту. Спинюся лише на одному принциповому моменті, вкрай, на мій по-

гляд, важливого для розуміння характеру застосування діалектико-діяльнісної методології в цьому конкретному випадку.

Одним із ключових для концептуальної побудови праці В. Возняка в цілому є, як неважко пересвідчитися, поняття *збігу* (дещо в іншому аспекті — *отождження*; ще близькі терміни — *відтворення*, а також *роблення чогось чи буття чимось «тим самим»*). Починаючи з «безневинного» постулювання неминучості збігу «законів зміни природи людини» з «об'єктивними законами саморуху дійсності» (с. 56), автор поступово поширює ідею збігу на співвідношення шойно згаданих законів із законами мислення (там само), перетворення світу людиною — із саморозвитком світу (с. 61), стосунку до іншого — із стосунком до себе (с. 68), руху категорій — із саморухом предмета категоріального осмислення (с. 74), діяльною зміни обставин — із самозміною суб'єкта діяльності (с. 144; пор. с. 239), досвіду діалектичного розуму — із досвідом культури (с. 169) тощо. В основі можливості такого широкого використання «принципу збігу» природно припустити дві речі: по-перше, відому діалектичну настанову на «доведення протилежностей до тотожності», по-друге, оприявлення та щоразову актуалізацію цієї настанови іманентним способом розгортання самої людської діяльності, безперечним діалектичним потенціалом останньої. За умови необмеженої екстраполяції зазначеного потенціалу (до чого, знову ж таки, заохочує «спрямований у нескінченність» етос самої діяльності) ми в змозі отримати справжню діалектичну сагу, в якій увесь світ людського буття, виструнчений всепроникними «збігами», обертається й «розвиватиметься» у внутрішньому ритмі цілепокладальної предметної активності. (Неперевершений взірець такого діяльнісно-діалектичного «виструнчення» світу людини являє, до речі, відомий трактат «раннього» Г. Батищева «Діяльнісна сутність людини як філософський принцип» [див.: Батищев, 1969: с. 73—144]).

Утім, у термінах сучасної західної філософії (зокрема, філософії Е. Левінаса) таку «захопливу» процедуру можна досить таки прозаїчно схарактеризувати як один із різновидів *тоталізації* — підведення різноманіття буття під деяке задалегідь покладене чи завбачуване «Те саме», підпорядкування його структури певного Цілого (нехай навіть і придатного до діалектичного саморозрізнення і саморозвитку).

Чи в змозі таке цілісне діяльнісно-діалектичне осмислення людського буття інкорпорувати тему Іншого? Ще б пак — і тим небезпечніше. Адже в підвалинах такого осмислення вже закладено те, що Інший, про якого йдеться, неминуче перетворюється в цих рамках на «свого» Іншого — такий собі підпорядкований «скінченний» момент на шляху до бажаної нескінченності, «всеєдності», всепереможного «*для-себе-буття*», внутрішня діалектичність якого й уможливило саморозвиток усього згаданого Цілого. Звісно, сказавши А, не обов'язково казати Б, якщо це суперечить вашим переконанням. І все одно, вдаючися до діалектичного способу мислення, варто зважати на його методологічну інерцію. Зрештою, цілком очевидно, що діяльнісне осягнення буття за самим своїм вихідним принципом не може не тяжіти до монологізму й суб'єктоцентризму: людина-діяч природним чином спрямовує свою увагу на те, що перед нею, тобто на світ об'єктів, у якому — і послуговуючись яким — прагне реалізувати свою мету. Щоб побачити Іншого, яким він є, треба бодай на мить розірвати ланцюг діяльнісної самореалізації суб'єкта.

Не коштувало б великих зусиль показати докладно, що «підступна» здатність діалектичного розмислу перетворювати справжнього Іншого на «свого» Іншого позначилася і на міркуваннях автора рецензованої монографії (див., напр., с. 68, 78, 214 тощо); досить симптоматичним у цьому зв'язку видається вже те, що підставою суб'єкт-суб'єктної (за твердженням автора) спрямованості «діалектичного розуму» постає ніщо інше, як «предмет-

ність» (с. 162). Істотно, однак, що окреслена методологічна позиція визначає у змістовній, багатій на філософські осягнення монографії В. Возняка далеко не все.

Із задоволенням маю відзначити, що і при розгляді проблематики духу і духовності (див. с. 159, 224—225, 227, 232 тощо), і, найголовніше, при зверненні до власне педагогічного кола проблем чітка і виразна налаштованість автора на актуалізацію парадигми *спілкування* вочевидь бере гору над вихідними інтенціями діалектико-діяльнісної методології — сказати б, виринається з поля тяжіння останньої. Тож у другій частині праці В. Возняка читач знайде чимало цікавих і глибоких думок про роль у педагогічному процесі реальних засад спілкування, самої «*атмосфери спілкувальності*» (с. 247), поза якою педагогіка втрачає свою живу душу. Глибокою і обґрунтованою слід, на мою думку, визнати в цьому плані постановку питання про «третьій суб'єкт» педагогічного процесу (с. 246—252), збірний, «багатомісний» суб'єкт, який — згадаймо ідею М. Бахтіна про роль «третього», «вищого *нададресата*» в діалогічному спілкуванні [див.: Бахтин, 1979: с. 305—307]³ — своєю незримою присутністю має забезпечувати саму можливість взаєморозуміння і співпраці учасників зазначеного процесу. Таким «третьім суб'єктом» Володимир Возняк визнає зрештою дух — дух «звільнений, “безопорний”», що і є «носієм усіх *визначень виховання: він — істинний “вихователь”*», а не вчитель, наставник, доцент з професором» (с. 249). Де немає і не передбачено такого «істинного вихователя», про педагогіку можна забути.

На такій благозвучній ноті, здається, й годилося б поставити крапку. Проте такого щасливого завершення ця рецензія, на жаль, не матиме. Адже як оминати низку вочевидь обміркованих, важливих для автора висловлювань про те саме виховання, які не те що дивують — шокують? Так, поряд з усім щойно наведеним читаємо: вплив людини на людину, особливо з виховною метою, слід вважати «бе-

зумовним злом» (с. 243); «дух виховання — своєрідний, але справжнісінький педагогічний блуд» (с. 244); «надання виховному процесу статусу *наявного буття* якраз і означає *торжество зла*» (с. 245); «...людину не можна виховувати, принаймні — емпірично» (там само). Хоч-не-хоч, доводиться задатися питанням: що це? Звідки в шановного автора така відраза до виховних впливів? Чи для нього не має ваги той елементарний факт, що саме благотворний вплив із боку своїх ближніх, зокрема вчителів, люди згодом незрідка починають усвідомлювати як найдорогоцінніше, найсвітліше у своєму життєвому досвіді? Чи він всерйоз переконаний у тому, що виховання за своєю суттю (ну, нехай емпіричною) має бути зведене до простої «дії на обставини, умови і форми педагогічного процесу», хоча б і такої, що «може забезпечити максимальний простір вирастанню й укріпленню духовно-душевного світу *особистості*» (с. 302; пор. с. 242).

Гадаю, що в підґрунті такого своєрідного погляду на виховання лежать чинники концептуального порядку і, передусім, натиск тієї діяльнісної «тоталізації» світу людського буття, про яку йшлося вище. Адже важливим наслідком цього прагнення поєднати все в єдиному діяльному Цілому («діалектичний розум» = культура = духовність = людяність тощо) постає неминуча зневага до всього «специфічного», що залишається іззовні. Так і в рецензованій праці: ціннісність, моральність, естетичність, та ж таки розсудливість, те ж таки педагогічне мислення (див. с. 197) набувають повноти визнання лише в рамках завбачуваної тотальності, хоч би як її називати (скажімо, «діалектичним розумом»); а поза її межами вони негайно постають як щось часткове, «обернене», меншвартісне, підозріле. Проте самий авторський виклад засвідчує, що, зокрема, від виховання, якщо зазначеним чином редукувати його до саморозгортання діалектично-діяльнісного Цілого (див., напр., с. 200 тощо), не залишається *майже нічо-*

го — хіба тільки збіг (знову збіг!) «самоствердження людини» з «образом її життєдіяльності» (с. 306). По суті, зовсім не є парадоксом, що свого універсального людського значення виховання, як і освіта, набуває лише як *цілком специфічний* різновид людської діяльності: і виховувати, і навчати нас самостійному мисленню здатен насправді тільки *Інший*, той, хто посідає асиметричну щодо нашої власної позицію у просторі й часі нашого з ним співбуття. Учні є там, де є вчитель; для нього, як і для них, момент зустрічі означає прорив до інобуття, за межі будь-яких імперативів діяльного самоствердження. Тільки відмінність екзистенційних позицій, що долає інерцію тоталізації, інерцію беззастережного «освоєння» Іншого, — тільки така відмінність зумовлює можливість справжньої *новизни* стосунків, можливість появи принципово нового людського досвіду. Тільки така відмінність (яка не може не «обростати» моментами власної специфічності, власними дискурсивними особливостями, нюансами, що їх не мало б оминати філософське дослідження) здатна, зрештою, породжувати ту єднальну творчу напругу, в атмосфері якої може вільно ширяти справжній «дух-вихователь». Дух, про якого так переконливо сказав у своїй цікавій і повчальній книзі Володимир Возняк.

ЛІТЕРАТУРА

- Батищев Г.С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. — М.: Наука, 1969.
- Бахтин М.М.* Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа // *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979. — С. 305—307.
- Паскаль Б.* Мысли. — К.: REFL-book, 1994.

Віктор МАЛАХОВ

*Сергій Максимов
Дмитро Кобринський*

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА У ВИЩІЙ ШКОЛІ: МІЖНАРОДНА СПІВПРАЦЯ ВИКЛАДАЧІВ І НАУКОВЦІВ

26—29 вересня 2008 року в Києві відбувся міжнародний методологічний семінар «Філософія права як академічна дисципліна», зорганізований як регіональний семінар із підвищення кваліфікації викладачів вищих навчальних закладів у межах проекту «Сучасна теорія права», здійснюваного під егідою Програми підтримки вищої освіти Інституту відкритого суспільства (Будапешт).

Проект започатковано 2007 року. Із більш як 50 кандидатів було відібрано 20 учасників з 11 країн колишнього СРСР. За цей період у Росії (в Москві та під Санкт-Петербургом) відбулися три сесії, на які запросили таких відомих фахівців із теорії та філософії права, як М. Мур (Університет Ілінойс, США), Р. Шафер-Ландау (Університет Вісконсина, США), П. Бальцерович (Варшавський університет, Польща), А. Поляков (Санкт-Петербурзький університет, Росія) та ін. На попередніх сесіях обговорювали низку тем: «Сучасні правові теорії: юридичний позитивізм, природне право та правовий прагматизм», «Вступ до англо-американської юриспруденції», «Засади та межі кримінального судочинства», «Стародавньоіндійська система права». Поряд із тим було розроблено нові форми практичних занять із філософії права, а саме: «Суд над судом» і «Правовий статус філософії».

В Україні зацікавлення проектом виявилось одразу, і більшість заявок на участь надійшла саме з України. Тому проведення семінару в Києві із запрошенням колег із ВНЗ України стало логічним продовженням реалізації проекту. Ще одним важелем для вибору місця проведення семінару було упривілейоване становище філософії права в Україні, де є можливість отримувати науковий ступінь із філософії

© С. МАКСИМОВ,
Д. КОБРИНСЬКИЙ,
2009

права у межах як юридичних, так і філософських наук.

Семинар відбувся за підтримки Інституту держави і права ім. В. Корецького НАНУ та Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАНУ. З-поміж українських фахівців узяти участь у семінарі запросили академіка АПрН М. Костицького, члена-кореспондента АПрН П. Рабіновича, професорів В. Бабкіна, М. Братасюк, В. Горбатенка й, зокрема, одного з авторів цього огляду.

Програма семінару передбачала кілька відкритих лекцій знавців права України, а також виступи учасників — викладачів теорії й філософії права з Азербайджану та Росії. Відбулися презентації збірника «Проблеми філософії права» і часопису «Проблеми філософії права», а також групові обговорення актуальних проблем філософії права як навчальної дисципліни та круглий стіл із підсумків семінару.

26 вересня у пансіонаті «Пуща-Водича», де тривав семінар, відбулося його відкриття. Зі змістом програми, метою і завданнями семінару ознайомив учасників координатор проекту С. Мойсеев (Новосибірськ). Далі у відкритій лекції професора П. Рабіновича (Львів) «*Праворозуміння як світоглядно-методологічна основа викладання філософії права*» було порушено питання недостатньої визначеності філософії права і методичного забезпечення її викладання. Головну увагу лектор приділив зіставленню різних тлумачень тих явищ, що їх позначають поняттям «право», і запропонував авторське розуміння права як таких можливостей суб'єкта суспільного життя, які необхідні для задоволення потреб його існування і розвитку, об'єктивно зумовлених досягнутим рівнем розвитку суспільства, забезпечуваних відповідними обов'язками інших суб'єктів суспільства і збалансованих із їхніми потребами. Предметною сферою філософії права було визнано гранично загальні закономірності явищ, означуваних як право. У лекції було також розкрито досвід застосування проблемно-аналі-

тичних завдань у процесі викладання філософії права у Львівському університеті.

Наступного дня у приміщенні Інституту держави і права та Інституту філософії відбулася відкрита лекція академіка М. Костицького «*Затребуваність у філософії права в теоретичній і практичній підготовці юристів*». Він заторкнув історичні та соціокультурні аспекти становлення філософії права на сучасному етапі й наголосив, що потреба у філософії права як світоглядній дисципліні пов'язана із запитом практики на нові кадри широкого профілю, а в контексті утвердження ідеї верховенства права значущість філософсько-правового бачення тільки зростатиме. В перебігу обговорення лекції було порушено організаційні та змістовні питання вдосконалення філософсько-правової вишколу сучасних юристів, а також зроблено наголос на його особливому значенні для діяльності суддів за умов чинності конституційного принципу верховенства права.

С. Максимов (Харків) зробив доповідь про перебіг XXIII Всесвітнього конгресу Міжнародної асоціації філософії права і соціальної філософії «Право і правові культури у XXI сторіччі: відмінності та єдність», який відбувся 1–6 серпня 2007 року у Кракові (Польща). Доповідач звернув увагу на головні проблеми сучасної філософії права, обговорювані на Конгресі: поняття права і правова аргументація; становлення єдиної європейської правової культури та європейська ідентичність; верховенство права; поширення правового плюралізму; мультикультуралізм і глобалізація; екзистенційний вимір правових інституцій та ін. Учасників було поінформовано, що наступний, XXIV Всесвітній конгрес буде присвячений темі «Глобальна гармонія та верховенство права» і відбуватиметься 15–20 вересня 2009 року в Пекіні (Китай). (Сайт конгресу: <http://www.chinalawsociety.com>.)

В. Бігун ознайомив учасників зі спеціалізованим виданням — міжнародним часописом «Проблеми філософії права».

О. Литвинов презентував збірник наукових статей «Проблеми філософії права», виданий у Луганському державному університеті внутрішніх справ до 140-річчя із дня народження видатного російського філософа права і теоретика правової держави П. Новгородцева. Збірник містить тексти науковців з України, Росії, Литви та Нідерландів, а також кілька вперше опублікованих листів П. Новгородцева до П. Струве.

Подальші доповіді учасників тематично розподілилися між трьома секційними засіданнями. Перше — **«Методологічні і методичні аспекти філософії права»** — відкрила О. Скорина. У її доповіді «Значення філософії права для становлення професійної культури юриста» йшлося про те, що саме філософський підхід надає можливості всебічного та цілісного осмислення правових явищ. Крім того, філософія права дає змогу розвинути самостійне мислення студентів-правознавців, допомагає розумінню сутності права, місця і ролі права в житті суспільства. У зв'язку з цим, зазначила доповідачка, викликає занепокоєння практика «викреслення» дисципліни «філософія права» з навчальних планів юридичних факультетів деяких ВНЗ України.

Т. Луцина («Актуалізація політичного в межах курсу “Філософія права”»), розмірковуючи про місце філософії права в системі соціально-гуманітарного циклу дисциплін, завважила, що цей курс містить певну ідейну передвизначеність. За своєю специфікою він спрямований на формування не тільки професійних якостей юриста, а й активної громадянської позиції.

Тематику роздумів своєї колеги підтримала О. Нікітченко. З її погляду, філософія права є також чинником формування внутрішньої свободи особистості (правознавця передусім). А позаяк одним із зовнішніх проявів цієї свободи є академічна свобода як реалізація свободи наукової творчості, то філософію права в контексті сучасного філософського дискурсу доречно визнати філософією свободи.

С. Мойсеев у своєму виступі проаналізував відмінності викладання філософії права в пострадянському просторі та в США. Зокрема, в американських ВНЗ застосовують ефективні методики, узasadничені на самостійній роботі студентів, і першою чергою на критичному аналізі як філософських текстів, так і правових документів.

О. Клименко ознайомила присутніх із формуванням електронних каталогів та фондів філософсько-правової літератури українських бібліотек, насамперед Національної бібліотеки НАНУ ім. В. Вернадського, й констатувала, що поповнення цих фондів іде дуже повільно.

Під час засідання другої секції, яка мала назву **«Історико-філософські аспекти філософії права»**, О. Литвинов у доповіді «Історія філософії права як філософія права» розвинув тезу про необхідність осягнення історії філософсько-правової думки майбутніми юристами, особливо підкресливши значення періоду Нового часу, оскільки сьогоденний правовий та політичний дискурс в Україні та інших країнах пострадянського простору розгортається в термінах досягнень того періоду. Доповідач привернув увагу присутніх до проблеми застосування сучасних методів вивчення суспільства і права у галузевих юридичних дослідженнях, щоб запобігти надто спрощеному осмисленню соціальної дійсності й редукуванню складних реальних процесів до вельми примітивних схем, що, зрештою, негативно впливає й на діяльність правоохоронних і судових органів.

О. Помніков говорив про подолання позитивістських тенденцій у філософії права та про відродження інтересу до природно-правових концепцій праворозуміння. По-перше, на його думку, багато евристичних ідей щодо сучасного осмислення права можна віднайти у творах Аристотеля. Прибічники ідеї природного права можуть і сьогодні брати на озброєння застосовувані античним філософом аргументи, наприклад, пов'язані з обґрунтуванням політичної природи людини,

визначенням політики як вищої форми спілкування і чимало іншого. По-друге, зацікавлення Аристотелем пов'язане з особливим типом раціональності, а саме з моральною раціональністю. По-третє, Аристотелева практична філософія, зокрема його вчення про справедливість, дає певний ключ до подолання дуалізму *цінності і факту*.

О. Тимохін зосередився на герменевтичних підходах у філософії права, які можуть бути використані як у дослідницькій, так і в педагогічній практиці.

О. Маслак розглянув стан природно-правових теорій після постмодерну. На початку XXI сторіччя, дякуючи постмодерністській філософії, усталюється уявлення про принципову концептуальну «плюралістичність» у філософії загалом і у філософії права зокрема. Проте така «плюралістичність», зокрема у процедурних концепціях природного права, які відмовляються від уявлення про універсальні засади обґрунтування природного права і замінюють їх концептами «внутрішньої моралі права», здатна призводити до «релятивізації» ідеї природного права. Розв'язати проблему «релятивізації» природного права має «пост-постмодерна» філософія права, перед якою відкривається кілька перспектив розвитку: 1) повернення до до-модерних класичних доктрин природного права; 2) розвиток модерних «субстанційних» доктрин природного права; 3) створення принципово нової моделі обґрунтування природного права.

На думку Ф. Мехдієва («Недостатність та ерозія класичних теорій права на початок XXI сторіччя»), такі важливі принципи, як справедливість, рівність, свобода, суспільні інтереси, правова стабільність, суспільна мораль, не мають усталеної дефініції й загально визнаного тлумачення. Це призводить до суб'єктивізму в застосуванні їх. Вихід автор доповіді вбачає у зверненні до концепту прав людини. Теорії природного права, вважає він, мають бути переформульовані у світлі ідеї прав людини у співвіднесенні зі збереженням

суспільного порядку і спільними інтересами.

Проблематику засідання третьої секції було окреслено як **«Актуальні принципи і підходи у філософії права»**.

Р. Губань, що виступив із темою «Цивілізаційний підхід у викладанні правових дисциплін», вважає, що політико-правова система — це концентроване відображення ціннісних, духовних, релігійних та ідеологічних засад певної цивілізації (західної, мусульманської, китайської тощо) — з огляду як на її «зовнішню оболонку», так і на її сутність. Тому, на його думку, в курсі філософії права доцільно приділяти увагу зв'язку між цивілізаційними засадами, зокрема системою цінностей, і правом як одним із способів репрезентації цих цінностей.

С. Касаткін у доповіді «Філософія права в системі російського теоретико-правового знання» зосередився на проблемах визначення співвідношення філософії права з теорією держави і права та іншими юридичними дисциплінами. Одна з важливих пропозицій автора стосувалася активізації філософсько-правових досліджень чинної правової системи та офіційного права, засад соціально-правових практик і понять, логік, способів сприйняття, мислення та поведінки, які імпліцитно конституують ці практики.

Н. Костицька спинилася на проблемах і можливостях, що виникають у сучасному праві в контексті новітніх інформаційних технологій, активно впроваджуваних у юридичній царині суспільного життя.

У повідомленні С. Погребняка було розглянуто два головні, на думку автора виступу, принципи права — справедливість та рівність — у їх співвідношенні.

Д. Кобринський («Комунікативні аспекти філософії права») наголосив актуальні сьгодні комунікативні аспекти філософії права (М. ван Хук, А. Поляков). Запропонована в доповіді образно-ігрова діалогічна модель комунікації надає, за словами дослідника, нові можливості для

осмислення правотворення і правозастосування. Така модель може бути використана як одна з методологій гуманітарної експертизи права.

З метою аналізу методологічних і методичних питань філософії права в рамках роботи семінару було створено три групи, які обговорювали проблеми (1) предмету філософії права, (2) структури цієї навчальної дисципліни та (3) методики її викладання.

Зазначимо, що під час дискусії про *предмет філософії* права було висловлено кілька, на наш погляд, принципових міркувань. Зокрема, пролунала думка про те, що філософсько-правове дослідження відрізняється від теоретико-правового не за предметом, а за методом (С. Максимов). О. Помніков запропонував використовувати як робоче таке визначення: «філософія права — це метатеоретична (стосовно всієї сукупності науково-юридичних знань) наукова і навчальна дисципліна, покликана вивчати сутність права, його місце у структурі людського буття, головні тенденції та закономірності історичного розвитку права і його функціонування в суспільстві, обґрунтувати значення фундаментальних юридичних понять і категорій, а також, шляхом розвитку навичок критичної рефлексії, сприяти формуванню правової культури студентів».

Обговорення проблеми *структури філософії* права виявило багатоваріантність структурування навчального курсу, але й показало, що жодне не можна вважати засадовим без принципових уточнень або доповнень. На думку учасників обговорення, логічно було б виокремити у структурі навчального курсу два змістові блоки (модулі). Зокрема, це можна зробити за аналогією із законодавством, де виокремлено загальну та особливу частини (С. Погребняк).

Теоретичний (теоретико-історичний) блок може включати розділ про предмет філософії права, в якому належить висвітлювати головні позиції щодо цієї проблеми, а також правову онтологію,

епістемологію, аксіологію та антропологію. Практичний блок міг би включати розділи, присвячені головним проблемам правотворчості та правореалізації, а також галузеві проблеми, зокрема пов'язані зі специфікою конкретного ВНЗ (О. Павлишин). Загалом така структура відповідає наявним навчальним посібникам і могла б, з певними коригуваннями, стати засадовою для багатьох фахівців.

Група, яка зосередилася на проблематиці *методики викладання*, також зробила цікаві пропозиції щодо вдосконалення філософсько-правової освіти.

Із головних педагогічних завдань — навчання, виховання та розвиток — у сучасному викладанні філософії права, на думку Д. Кобринського, треба зосередитися на навчанні та розвитку. Зміст навчання, як зазначила А. Махньова, має корелювати з філософією, яка має тривалу історію її викладання у ВНЗ. І тут одним із головних складників має бути історико-філософська частина і напрацьовані у викладанні саме історії філософії герменевтичні, інтерпретаційні та інші методики.

Філософія права є саме тією дисципліною серед усіх предметів, що їх викладають юристам, яка може допомогти майбутнім фахівцям у розвитку критичного й абстрактного мислення, й тому слід робити наголос на реалізації цих завдань. О. Маслак відзначив необхідність індивідуалізації у процесі викладання філософії права. Він підтримав думку В. Бігуна про необхідність спрямовувати дослідницькі та педагогічні зусилля філософів-правознавців на розв'язання практичних проблем і завдань.

О. Литвинов запропонував авторську систему роботи на семінарах (авто-семінар за рейтингових засадах), яка покликана активізувати пізнавальну діяльність усіх без винятку присутніх на занятті й дати змогу уникати суб'єктивності в оцінюванні рівня знань.

28 вересня під час прогулянки Дніпром на теплоході «Еней» учасники почули ви-

ступ історика І. Турова «Близькосхідне право античної доби», який розглянув формування специфічної єврейської системи праворозуміння, базованої на текстах Тори, Танаха і Талмуду, а також єврейської судової та арбітражної практики. В перебігу обговорення лекції лектор та учасники виявили цікаві паралелі між давніми й сучасними способами ухвалення правових рішень.

29 вересня учасники завершального круглого столу підбили підсумки семінару і висловили пропозиції щодо подальшої співпраці, зокрема в контексті проекту «Сучасна теорія права», а також у межах IV Всеукраїнського круглого столу «Антропологія права: філософський і юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи)», який щорічно відбудеться у Львові.

ФІЛОСОФІЯ І ДЕМОКРАТІЯ У СУЧАСНОМУ СВІТІ. АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРНОЇ СПІВПРАЦІ

Такою була тема наукової конференції, яка відбулась у Москві 13—14 листопада 2008 року за підтримки Президії Російської академії наук, Російського гуманітарного наукового фонду та Міждержавного фонду гуманітарної співпраці держав-учасниць СНД

Учасники конференції представляли академічні філософські заклади національних Академій наук та міністерств освіти й науки Азербайджану, Вірменії, Білорусі, Казахстану, Росії, Таджикистану й України. Упродовж двох днів були заслухані виступи першого віце-президента РАН, академіка РАН О. Некіпелова; директора Інституту філософії РАН академіка РАН А. Гусейнова; Голови ради Російського гуманітарного фонду члена-кореспондента РАН Ю. Воротнікова і виконавчого директора Міждержавного фонду гуманітарної співпраці держав-учасниць СНД Т. Бубнової. Основній темі конференції були присвячені дебати, в яких взяли участь директори інститутів.

Продуктивними й дискусійними були круглі столи: «Демократія, плюралізм, філософія» (ведучі: академіки І. Мамедзаде, М. Попович, В. Стьопін); «Чи існують національні типи демократії? Досвід країн Співдружності» (ведучі: члени-кореспонденти академій наук К. Олімов та Г. Погосян, доктор філософських наук С. Нікольський, професор І. Русанд); «Філософія та образи майбутнього з позицій спільного минулого» (ведучі: професор А. Лазаревич, академік В. Лекторський, академік А. Нисинбаєв, академік Р. Рузієв).

Учасники конференції ухвалили комюніке, яке вміщуємо нижче.

«Спираючись на культурну й історичну спільність народів, обговоривши актуальні проблеми гуманітарної співпраці й роль філософії та демократії у сучасному світі,

учасники конференції дійшли одностайності з таких аспектів:

- активно розширювати спільний цивілізаційний та гуманітарний простір;
- усебічно сприяти розвитку наукових, освітніх і культурних зв'язків;
- сприяти розробленню й узгодженню заходів для підтримки етнічної, культурної та мовної самобутності, розвитку і взаємозбагачення культур народів, що проживають на територіях своїх країн, у межах, встановлених державним законодавством;
- вести історико-філософські дослідження дорадянського і радянського періодів розвитку, сприяти вивченню проблем спільного культурно-історичного минулого, а також перспектив подальшої плідної співпраці;
- сприяти створенню інформаційних баз

даних для спільної наукової, освітньої й культурної діяльності;

- надавати взаємну підтримку в підготовці філософських кадрів за допомоги стажувань, консультування, керування аспірантами, опонування дисертаційним дослідженням тощо».

Учасники конференції також виступили з ініціативою заснувати форум для регулярного проведення аналогічних зустрічей (почергово в кожній із країн-учасниць конференції), відкритих для філософів інших країн. Запропоновано також організувати міжнародні школи молодого філософа та проведення інших заходів, які відповідають завданням розвитку наукової, освітньої й культурної діяльності.

Зазначені заходи було включено до підсумкового документу конференції, підписаного директорами інститутів.

Abstracts

Viktoriya Berezina — post-graduate student of the philosophical department of National Taras Shevchenko university of Kyiv. Field of interest — hermeneutics, phenomenology, contemporary western philosophy.

Is Translation a Bridge between Linguistic Worlds? (on the basis of Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics)

The paper is intended to study the nature of translation as a phenomenological practice of understanding. The purpose is to explore Gadamer's way of speaking about translation whereby translation practice as interpretation can be seen as ontological event. The author focuses mainly on such central themes regarding translation practice: (a) phenomenology of linguistic world, (b) boundaries of language, and (c) inadequacy of translation. For each of these themes, an instrumental theory of language is compared with non-instrumental one drawn from a hermeneutic approach. In the article is discussed Gadamer's difference between language and linguistics to explain the coexistence of plurality of languages and unity of understanding that allows possibility of translation. The paper also analyses important notion of rituality that philosopher offers to show difference between human language and animal communication. Finally, the author explores the Gadamer's metaphor of a bridge between linguistic worlds that shows possibilities and limitations of translation practice. Translation is not a simple act of word-to-word reproduction or on the contrary the creation of a new text. Rather it is the transfer of the sense of what is said with one language in order to say it with another language.

Andrey Bogachov — PhD, associate professor of the philosophical department of National Taras Shevchenko university of Kyiv. Field of interest — hermeneutics, epistemology, practical philosophy

The Open Political World — the Hidden Democratic Ethos

Plato's formula of *the domination of intellect* in society implies that only those who have and use true knowledge of the common good should actively participate in rational politics. Now Plato's formula legitimizes authorities that rely entirely on expert knowledge. Critics of «open society's enemies» often assume that the domination of the intellect is a matter of *public governing*. The author calls this equality of the intellect's authority and publicity «Habermas' formula», since the interpretation of the openness of the democratic world as the publicity of the intellect is attributed to this thinker. This article explores the connection between Plato's and Habermas' formulas to ultimately show the reasons why philosophy of intellectual domination fails to fully explain the openness of democracy as a just world. The author uses some ideas of the phenomenology of the political world that has been proposed by K. Held. The main proposition is as follows: a democratic society cannot be open if its democratic ethos isn't hidden; justice arises from the unity of *openness* and *hiddenness*, that is, it is not a product of intellectual arguments. There isn't any reason to attenuate this proposition with Held's idea of the world ethos. In this paper the author focuses on the ineluctability of the personal and lingual-cultural *horizon* for political arguments.

Serghey Grigorishin — post-graduate student of the chair of philosophy and religious studies of the National University of «Kyiv-Mohyla Academy». Field of interest — phenomenology, philosophy of language, history of the modern western philosophy.

Language as a Phenomenon of Culture in the Context of Evolution of Transcendental Phenomenology (on the basis of M. Scheler's phenomenology)

The article is intended to investigate the concept of language as a phenomenon of culture in Max Scheler's phenomenology. Special attention is paid to analysis of this concept in the context of phenomenological reductions problems. The author describes the most important part of Scheler's conception of language, notably his theory of symbols. The role of this conception is defined by differentiation between the latter theory and Husserl's ideas about the place of language in the reductions method. The author argues that Scheler's concept of symbols can get round the obstacles of transcendental and eidetic reductions. Scheler interprets modifications of judgments only as modifications of individual pronouncements, but not as general pronouncements. It is a kind of treatment which has an influence upon whole phenomenological procedures, as well as upon the practice of phenomenological reductions. All these changes shows that phenomenology is also possible as a philosophy with a natural standpoint. The ground of such a view is Max Scheler's concept of language or, to be more precise, his theory of symbols and theory of judgment.

Nelly Ivanova-Georgiyevska — Senior Lecturer at the Department of Philosophy and the Principles of the Humanities of the Odessa Mechnikov National University. Field of interest — phenomenology, study of culture, modern German and French philosophy.

Sedimentations of Meanings in Culture and Responsibility of Memory

The contemporary situation of «returning to the source» to search for the main meanings calls for responsibility of memory. This article aims to explain some problems of formation of meanings and their performance on the ground of Husserl's and some his followers' phenomenological methodology, such as schemes and factors of devastation of meaning as a result of the sedimentations of meanings in the culture. The formation of simulated meanings is connected with such impacts as linguistic expression of acts of constitution of meanings; factors of manipulation memory; reactivation of meaning completeness through a return to primary meaning. The memory is a main instrument in the conservation of a true sense of the past. This requires reinterpretation of historical events and implication of unknown facts in order to overcome the mythologized notions and apprehensions of the past. In conclusion, the author contends that memory isn't a can of invariable meanings but is a living organism urged to reactivate and to create adequate understanding of history by means of revealing the true senses accessible to the human mind.

Andrzej Gniazdowski — Doctor, professor of the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences, secretary of the Polish Association of Phenomenology. The main field of interest — the relation between phenomenology and political theory, history of ideas

Phenomenology as a Transcendental Theory of the Political World

The main problem of the paper is to what extent the political can become a subject of phenomenology as a transcendental philosophy. Its starting point is Ludwig Landgrebe's thesis that if phenomenology is to be a transcendental philosophy, it is — consistently thought out to an end — a transcendental theory of history. Referring to this thesis, the author poses the question: would the meaning of phenomenological transcendentalism not be consistently thought out to an end only if phenomenology proved its capacity as a transcendental theory of the political? In order to answer this critical question Landgrebe's thesis is interpreted from the perspective of Klaus Held's project of a «phenomenology of the political world». The author of this paper analyses the categorial relationship between both projects and poses two questions in this con-

text: To what extent the problem of the political falls within the scope of phenomenology as a transcendental theory of history and how far the phenomenology of the political world can be understood as a transcendental theory of the political.

Serghey Grigorishin — post-graduate student of the chair of philosophy and religious studies of the National University of «Kyiv-Mohyla Academy». Field of interest — phenomenology, philosophy of language, history of the modern western philosophy.

Language as a Phenomenon of Culture in the Context of Evolution of Transcendental Phenomenology (on the basis of M. Scheler's phenomenology)

The article is intended to investigate the concept of language as a phenomenon of culture in Max Scheler's phenomenology. Special attention is paid to analysis of this concept in the context of phenomenological reductions problems. The author describes the most important part of Scheler's conception of language, notably his theory of symbols. The role of this conception is defined by differentiation between the latter theory and Husserl's ideas about the place of language in the reductions method. The author argues that Scheler's concept of symbols can get round the obstacles of transcendental and eidetic reductions. Scheler interprets modifications of judgments only as modifications of individual pronouncements, but not as general pronouncements. It is a kind of treatment which has an influence upon whole phenomenological procedures, as well as upon the practice of phenomenological reductions. All these changes shows that phenomenology is also possible as a philosophy with a natural standpoint.

Vahtang Kebuladze — PhD, doctoral candidate at the philosophical department of National Taras Shevchenko university of Kyiv. Field of interest — phenomenology, ontology, epistemology, social philosophy.

History of the Development of Phenomenological Philosophy in Ukraine

The author briefly describes the history of the development of phenomenological philosophy in Ukraine from the beginning of the 20th century to modern times. He attempts to show the continuity of the Ukrainian phenomenological tradition and at the same time the gaps in its evolution, which are conditioned by socio-political circumstances.

Andrei Lavrukhin — Byelorussian philosopher, PhD, associate professor of chair of philosophy of the European Humanitarian University (Vilnius, Lithuania). Field of interest — phenomenology, hermeneutics, history of the modern philosophy.

Influence of I. Kant on E. Husserl's Phenomenology

The research aims to show the difference between Husserl's phenomenology and philosophy of Immanuel Kant. The author focuses his attention on three points, which are fundamental for Husserl's phenomenology and philosophy of Immanuel Kant: the problem of a priori, the problem of impression of reason on the sensory perception and the question of the legitimacy of the categorical imperative. In the spotlight is the question of how independent from the conceptual and methodical presuppositions of Kant's philosophy Husserl is in his attempts to execute the phenomenological revolution in philosophy- or, on the contrary, how dependent he is on these presuppositions.

Serghei Proleev — President of Ukrainian Philosophical Foundation and Leading Research Fellow at Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine

Prophetism of Modern German Philosophy: K. Marx and E. Husserl

The author explores the quasi-religious encroachment of Husserl's phenomenology that is generalized in the notion of «prophetism».

Modern philosophy demonstrates the following paradox: though it declares being itself to be determined by scientific ideal, but realization of this intention causes quasi-religious phenomena and effects. Obviously, the objective truth of thought is attained in order to make possible the domination of prophetic spirit. This is the specific feature of German modern philosophy, specifically of Husserl's.

The paper discusses Husserl's' analysis of the «crisis of European humankind» and his idea of the «spiritual Europe» (Vienna Speech, 1935). In order to make evident its specific commitment Husserl's position is compared with Marxist materialistic conception. This is rather helpful in underlining the common logic of these two philosophies.

The paper marks out the following elements constituting the prophetic position: primacy of idea over reality; reduction of reality to privileged ontological instance; radical disparagement of any other opinion as untrue; emancipation from untruth by way of soteriological practice; and defining true reality and legitimating one's own philosophy as the way to achieve it. Thus, both Husserl's phenomenology and Marx's materialistic understanding of history turn into the messiah able to rescue the world from the captivity of a deleterious existence. Thus philosophy becomes the propaganda of *Weltanschauung*.

Aleksandr Timohin — PhD, associate professor at V. Vernadsky Taurida National University, Philosophy Department. Field of interest — practical philosophy, philosophy of law, history of European philosophy.

The inter-subjective Dimension of Liberalism: towards the Phenomenology of Fraternity

The article is devoted to the phenomenological consideration of the idea of fraternity as a component of a liberal doctrine that opens its inter-subjective dimension. The interpretation of liberalism as a political ideology that implies the primacy of the individual over the community is a consequence of etatism's predominance in continental political philosophy. Etatism in political phenomenology is shown by means of analysis of Merleau-Ponti's, Heidegger's, Levinas', Waldenfels' texts. Being connected with etatism political philosophy's attention to the question of the best regime leads to elimination of the concept of fraternity from the liberal doctrine, because its meaning does not «work» in questions of legitimation of authorities. The path to etatistic political thinking starts from metaphysical understanding of freedom as the subject's ability to cause things and events. The political analogue of metaphysical freedom is public activity of a person as a subject of power. Moral freedom in a private life serves as an alternative to metaphysical freedom. In the political sphere, a person as a participant of the brotherly community corresponds to moral freedom. Analyzing the phenomenological texts about fraternity one may come to the conclusion that fraternity is an inter-subjective relation that specifies the community disconnected with a state. In liberal doctrine such a community is considered to be a source of political rights that arise from ideas of freedom, equality, and fraternity.

Bernhard Waldenfels — German philosopher, professor, doctor, one of the main representatives of the modern German phenomenology. He has lectured at the universities of Munich and Bochum. Now he is retired.

Reflections on the Genealogy of Culture

The author confronts the reader with a fundamental methodological dilemma of the humanities, which can be formulated as the following question: Should we speak about the philosophy of culture, or rather about cultural philosophy? The author attempts to explain this problem against the background of the modern situation of globalization.

The second part of the paper deals with the opposition of culture and nature. In the two last parts of the paper, the author works to present the phenomenological genealogy of culture, in which an important role is played by the notion of the «stranger».

Вимоги до авторів

- Редакція приймає матеріали у вигляді машинописних або роздрукованих текстів (2 примірники, через 1,5–2 інтервали, кг 12–14) та в електронній версії, записаній на дискеті чи інших зйомних носіях (із роздруківкою) або надісланій електронною поштою на адресу редакції (електронний документ у форматі MS Word-97 — MS Word-2000 без позиціювання та переносів, шрифт — Times New Roman, за винятком символічних шрифтів у формулах).
 - Необхідно подати україномовну та англomовну анотацію статті із викладом головних методологічних і методичних засад дослідження, його результатів та висновків (обсяг — близько 0,7 стандартної машинописної сторінки, або 1200 знаків), а також зазначити дисципліну, до якої належить стаття, й навести ключові слова українською та англійською мовами.
 - Прізвище, ім'я, по батькові, контактний телефон та e-mail автора, а також відомості про його місце роботи (з повною адресою), посаду, науковий ступінь і сферу дослідницьких інтересів слід подати на супровідній сторінці, де слід навести також ім'я та прізвище автора латиницею (за наявними документами, наприклад, за закордонним паспортом).
 - Бібліографічні відомості належить подавати наприкінці статті у вигляді списку літератури за абеткою (спочатку джерела, надруковані кирилицею, потім — латиницею, решту іншомовних джерел — у латинській транслітерації). Посилання на джерела слід наводити у тексті в дужках за міжнародними стандартами (напр.: [Бурбакі, 1978: т.1, с.1]), а коментарі — у посторінкових виносках із послідовною нумерацією.
 - До цитат, що їх переклав автор, слід додати відповідні фрагменти мовою оригіналу.
 - Якщо стаття містить ілюстраційний матеріал (таблиці, графіки, діаграми, рисунки тощо), кожен такий матеріал має бути поданий із відповідним підписом в електронному вигляді: таблиці, графіки та діаграми — у форматах Excel, рисунки — у форматах CorelDraw чи Adobe Illustrator (імпортовані у Word ілюстрації не придатні для подальшої роботи).
 - Редакція рукописи не рецензує і не повертає. Експертиза редакційної колегії має суто внутрішньоредакційне призначення.
 - Автор не має права передавати в інші видання прийняті редакцією та ухвалені редколегією до друку матеріали.
 - Статті за підписами авторів висловлюють їхні погляди, які можуть не збігатися з позицією редакційної колегії.
 - Редакція має право скорочувати статті та робити літературне редагування.
 - Надання матеріалів редакції часопису передбачає згоду на публікацію в друкованому вигляді у часописі та в електронній версії на сайті часопису, а також у виданнях, з якими редакція укладає відповідні угоди.
-

