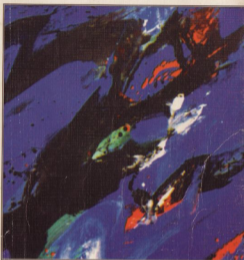




ХРЕСТОМАТІЯ



СУЧАСНА ЗАРУБІЖНА
ФІЛОСОФІЯ

ТЕЧІЇ І НАПРЯМИ

878 333
141 000



МІЖНАРОДНИЙ ФОНД "ВІДРОДЖЕННЯ"
ПРОГРАММА "ТРАНСФОРМАЦІЯ ГУМАНІТАРНОЇ ОСВІТИ В УКРАЇНІ"

Розроблено за підтримки та сприяння Міністерства освіти України та
Міністерства вищої освіти України

СУЧАСНА ЗАРУБІЖНА ФІЛОСОФІЯ

ТЕЧІЇ І НАПРЯМИ

ХРЕСТОМАТІЯ

Допущено Міністерством освіти України

Навчальний посібник для студентів гуманітарних
факультетів вищих навчальних закладів

КИЇВ
ВАКЛЕР
1996

1 Діляка

ISBN 966-243-333-1

ББК 87.6

УДК 141



*Росповсюдження та тиражування без офіційного дозволу
видавництва заборонено*

Упорядники В.В.Лях, В.С.Пазенок

Головний редактор С.Л.Удовік

Науковий редактор О.В.Білий

Редактори І.А.Аніна, С.М.Іващенко, В.Л.Кабак.

ISBN 966-543-070-X

© Баклер, 1996

© В.В.Лях, В.С.Пазенок –
упорядкування, 1996

Отож, на відміну від попередньої марксистської філософії, яка на всі складні питання сьогодення давала чіткі однозначні відповіді, філософські гончі Заходу вимагають деталізації внутрішньої роботи від самого читача. Більше того, релігійні "постмодерністські" версії філософії наголошують на тому, що плюралізм, різноманітність різних точок зору, поліцентризм, багатоголосся є найадекватнішою формою розкриття реальності. Тобто ніхто не володіє монополією на єдине істинне вчення чи істинну філософію. З одного боку, це може дещо дезорієнтувати людину, що шукає певності і однозначності. А з іншого - така філософія відзначає особливість перебувати в постійному пошуку адекватності.

Цей навчальний посібник визнано одним з кращих серед поданих на конкурс, організований Міністерством освіти України та Міжнародним фондом "Відродження" в рамках Програми "Трансформація гуманітарної освіти в Україні".

Головне завдання Програми полягає в сприянні гуманізації освіти через створення умов для розробки та впровадження нової генерації підручників і навчальних посібників, зорієнтованих на цінності вітчизняної та світової культури, притаманні сучасним суспільствам демократичного типу.

**Міністерство освіти України
та Міжнародний фонд "Відродження",
який репрезентує всесвітню мережу фондів,
заснованих відомим американським підприцем
та громадським діячем Джорджем Соросом,
будуть широченно вдячні за відгуки, пропозиції
та зауваження щодо цього видання
під час його експериментальної перевірки
в навчальних аудиторіях.**

Завдання трансформації гуманітарної освіти в Україні включає в себе перегляд філософських програм та основних джерелознавчих матеріалів, що мають визначати спрямування вивчення філософських дисциплін. Тому при складанні основного змісту цієї хрестоматії упорядники намагалися надати можливість тим, хто вивчає філософію, безпосередньо ознайомитися з наробками світової філософії сучасного періоду.

Відомо, що знайомство широкого загалу з сучасною світовою філософією відбувалося раніше лише через призму її "критики". Тому певні здобутки західної філософії, ба навіть цілі напрями (екзистенціалізм, феноменологія, герменевтика тощо) тлумачились здебільшого як певні відхилення від магістрального розвитку філософії, що уособлювався вченням Маркса. Задля справедливості, відзначимо, що філософія ХХ століття справді розпадається на велику кількість шкіл і напрямів, жоден з яких не є переважаючим. Тому спроба відшукати єдино правильну філософію здається нереальною. Втім таке розмаїття філософської думки свідчить також про складність і багатовимірність сучасної соціальної ситуації і неоднозначність особистого буття, положення людини в світі.

Отже, на відміну від попередньої марксистської філософії, яка на всі складні питання сьогодення давала чіткі однозначні відповіді, філософські течії Заходу вимагають додаткової внутрішньої роботи від самого читача. Більше того, сучасні "постмодерністські" варіанти філософії наполягають на тому, що плюралізм, рівноправність різних точок зору, поліцентризм, багатоголосся є найадекватнішою формою осягнення реальності. Тобто ніхто не володіє монополією на єдино правильне вчення чи істинну філософію. З одного боку, це може дещо дезорієнтувати людину, що прагне певності і однозначності. А з іншого - така філософія спонукає особистість перебувати в постійному пошуці адекватної форми самореалізації. Звичайно, це - складне завдання, і вивчення філософії, знайомство з різними її напрямками і течіями має полегшити цю працю.

Хрестоматія складається з двох частин, кожна з яких відображає певні періоди розвитку західної філософії ХХ століття. В першій частині подані тексти, які представляють такі філософські течії першої половини ХХ ст., як "філософська антропология", "герменевтика", "феноменология", "екзистенціалізм". Це - течії, які визначали звернення філософів до антропологічної тематики, певний "поворот" до проблем людського існування, гуманізму, смислу історії тощо. Окрім того, в них зафіксовано певний розрив з попередньою ("класичною") філософією, перехід від абстрактно-гносеологічної позиції до життєво-значущих проблем: "життєвий світ", "існування" людини, ситуація "людини в світі". Відповідно до цієї зміни тематики відбувається напрацювання нових методів аналізу соціально-гуманітарної і антропологічної проблематики.

В другій частині зібрані тексти, в яких представлені найбільш впливові напрями постмодерністської трансформації практичної філософії. При всій розбіжності у визначенні постмодернізму, та різних, навіть протилежних, позиціях філософів, що звертаються до критичного переосмислення морально-політичного та культурно-просвітницького контексту буття філософії, представлені тут течії визначають в цілому специфіку сучасної філософської культури мислення.

Під кутом зору оцінки можливостей філософії у вирішенні сьогоденних проблем людини у світі та наданні ціннісно-нормативних орієнтацій у подоланні того кризового стану, у якому опинилось людство наприкінці ХХ ст. "екзистенціальна прагматика" Козловського, "трансцендентально-прагматична герменевтика" К.-О.Алеля, "епістемологічний біхевіоризм" (або інакше "номіналістичний прагматизм") Р.Рорті і мають розглядатись як прояв того постійного пошуку – у багатоголосії думок – форми самореалізації, у якому тільки і трапляється "подія" філософії.

Хоча філософія завжди була і буде невіддільною від життя, її роль у сучасному світі стає дедалі більш важливою. Вона допомагає нам розуміти світ, у якому ми живемо, і знайти шляхи до кращого майбутнього. Філософія є основою для всіх інших наук і мистецтв. Вона допомагає нам розуміти себе і інших людей, а також знайти сенс життя. Філософія є важливою частиною освіти і культури. Вона допомагає нам розуміти світ, у якому ми живемо, і знайти шляхи до кращого майбутнього.

Філософія є важливою частиною освіти і культури. Вона допомагає нам розуміти світ, у якому ми живемо, і знайти шляхи до кращого майбутнього. Філософія є основою для всіх інших наук і мистецтв. Вона допомагає нам розуміти себе і інших людей, а також знайти сенс життя. Філософія є важливою частиною освіти і культури.

Філософія є важливою частиною освіти і культури. Вона допомагає нам розуміти світ, у якому ми живемо, і знайти шляхи до кращого майбутнього. Філософія є основою для всіх інших наук і мистецтв. Вона допомагає нам розуміти себе і інших людей, а також знайти сенс життя. Філософія є важливою частиною освіти і культури.

Філософія є важливою частиною освіти і культури. Вона допомагає нам розуміти світ, у якому ми живемо, і знайти шляхи до кращого майбутнього. Філософія є основою для всіх інших наук і мистецтв. Вона допомагає нам розуміти себе і інших людей, а також знайти сенс життя. Філософія є важливою частиною освіти і культури.

Філософія є важливою частиною освіти і культури. Вона допомагає нам розуміти світ, у якому ми живемо, і знайти шляхи до кращого майбутнього. Філософія є основою для всіх інших наук і мистецтв. Вона допомагає нам розуміти себе і інших людей, а також знайти сенс життя. Філософія є важливою частиною освіти і культури.

Філософія є важливою частиною освіти і культури. Вона допомагає нам розуміти світ, у якому ми живемо, і знайти шляхи до кращого майбутнього. Філософія є основою для всіх інших наук і мистецтв. Вона допомагає нам розуміти себе і інших людей, а також знайти сенс життя. Філософія є важливою частиною освіти і культури.

Розділ 1

Едмунд Шопер (1874–1928) є, безперечно, визначено постаттю, і не лише з точки зору знавчої філософської традиції, але й творивою всієї сучасної філософії. До сучасної філософії дуем він увійшов не один із десяти тисяч філософів минулого, а саме – персоніфікацією сучасного розуму.

Наведені уривки з фундаментальної праці філософа “Формалізм і феноменологія” (перше видання – 1913, друге – 1928 року) дають змогу читачу відразу сентиментально згадати про Шопера, а саме – про особистість й емоції та емоційно-інтелектуальні упередження до другого видання (1977) філософського твору як своє дослідження як “нову спробу перекладу”.

КЛАСИЧНІ ТЕЧІЇ СУЧАСНОЇ ЗАРУБІЖНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Уривок з фундаментальної праці філософа “Формалізм і феноменологія” (перше видання – 1913, друге – 1928 року) дають змогу читачу відразу сентиментально згадати про Шопера, а саме – про особистість й емоції та емоційно-інтелектуальні упередження до другого видання (1977) філософського твору як своє дослідження як “нову спробу перекладу”.

Уривок з фундаментальної праці філософа “Формалізм і феноменологія” (перше видання – 1913, друге – 1928 року) дають змогу читачу відразу сентиментально згадати про Шопера, а саме – про особистість й емоції та емоційно-інтелектуальні упередження до другого видання (1977) філософського твору як своє дослідження як “нову спробу перекладу”.

Уривок з фундаментальної праці філософа “Формалізм і феноменологія” (перше видання – 1913, друге – 1928 року) дають змогу читачу відразу сентиментально згадати про Шопера, а саме – про особистість й емоції та емоційно-інтелектуальні упередження до другого видання (1977) філософського твору як своє дослідження як “нову спробу перекладу”.

проблем як сутності особистості, одибування не загально у людини, але в людині певного типу, щоряде, що не усталеного у своїх історичних межах. Щонайперше вимога є здоровий глузд – у феноменологічному, а не позитивному науці.

Макс Шелер

Макс Шелер (1874–1928) є, безперечно, визанною постаттю, і не лише в межах німецької філософської традиції, але й стосовно всієї світової філософії. До історії філософської думки він увійшов як один із засновників філософської антропології, зокрема – персоналістсько-релігійного напрямку.

Наведені уривки з фундаментальної праці філософа "Формалізм в етиці і матеріальна ціннісна етика" (перший том її вийшов друком 1913, другий – 1918 року) дають змогу нашому читачеві ознайомитися з Шелеровим тлумаченням феномена особистості в етичній та аксіологічній площині. У передмові до другого видання (1921) філософ схарактеризував своє дослідження як "нову спробу персоналізму". В цьому творі М.Шелера викладено його засадничу ідею підпорядкованості будь-яких цінностей особистісним. Для обґрунтування цієї ідеї філософ звертається до феноменологічного методу, розроблюваного, як відомо, Е.Гуссерлем. Зазначимо, сам Шелер належав до кола мюнхенських феноменологів (поряд із такими вченими, як Пфендер, Гейгер, Конрад та ін.) – осередка, в якому сформувався оригінальний підхід до феноменологічної методології. Зокрема, Шелер намагався застосувати її для подолання психологізму та формалізму в етиці, успадкованого кантіанською традицією.

Нас у феноменології Шелера приваблює насамперед найдетальнішим чином (як свідчать і пропоновані уривки) розроблений інтуїтивістський метод. На відміну від Гуссерля, у Шелера феноменологічна редукція покликана сприяти не досягненню чистої свідомості, але проникненню в екзистенційні підвалини буття. Феноменологічний метод в інтерпретації Шелера дає змогу зробити крок від кантівського логічного апріоризму до матеріально-екзистенційної апріорності. Як апріорну форму волі і пізнання Шелер розглядає любов. Вона є тим первісним актом людини, який забезпечує її увідоження у світ. Людина, – наголошує філософ, – це, передусім, особистість, котрій властиво любити. Саме персоналізм такого гатунку, особистісне забарвлення концептуальної тканини голсених його творів відрізняє М.Шелера від усіх інших феноменологів. Він створює філософію ціннісного персоналізму, згідно з яким вищою формою буття є буття особистості, котра, долаючи обмеження свого оточення, виходить безпосередньо у світ. Така особистість вже не є ізольованою, "атомарною", адже вона "усвідомлює себе у своєму опосередкованому любов'ю зв'язку з Богом, зі світом, відшукуючи себе причетною до цілності духовного світу і людства."

Наведені уривки розкривають самі засади вчення Шелера про особистість, даючи змогу, поряд із тим, простежити власне логіку його міркувань, і демонструють достоту варті пильної уваги взірці творчого застосування феноменологічного методу.

СУТНІСТЬ МОРАЛЬНОЇ ОСОБИСТОСТІ*

Спочатку спробуємо, не звертаючися до щойно розглянутого феноменологічного вчення про дух, визначити передусім, що криється у смисловій інтенції слова особистість. Насамперед впадають в очі два моменти:

i. Саме слово "особистість" можна вживати аж ніяк не всюди, де ми припускаємо наявність душі, я і навіть усвідомлення стану й цінності власного я (наявність само-свідомості й самооцінки). Наприклад, одушевленість, а також, певною мірою, я, безперечно, притаманна й тваринам. Проте вони не є особистостями. Хоча, звісно, відомі випадки, коли тварин притягали до судового процесу й на підставі закону виносили їм смертний вирок. Але за уважнішого розгляду ми маємо переконатися, що такі (та інші до них подібні) випадки завжди дістають пояснення в тому, що тварину в цьому разі розглядають як перевтілення людської особи або як таку, що через неї діє надлюдське персональне начало, наприклад "злі духи", що з'являються у вигляді тварини й у такий спосіб "персоніфікують" її. Але й належність до людей взагалі також жодною мірою не визначає коло істот, які слушно вважати за особистості. Радше має йтися про певний щабель людського існування, до якого є застосовним поняття особистості. Отже, якщо, висвітливши феноменологічну сутність "особистості", ми маємо намір розширити поняття і (водночас) знайти зародки персонального буття на нижчих за розвитком ступенях людського буття (наприклад, у дітей, у розумово відсталих тощо), то доцільно зосередити увагу на найперших

* M. Scheler. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werteethik. – Halle, 1921. – S. 495-514.

© M. Scheler, 1921

© Переклад з німецької М. Кулаєвої, 1996

проблисах сутності особистості, подибуваних не загалом у людини, але в людей певного типу, щоправда, ще не усталеного у своїх історичних межах. Щонайпершою вимогою є здоровий глузд – у феноменологічному, а не позитивно науковому тлумаченні. Але, за такого тлумачення, про здоровий глузд може йтися лишень у тому разі, коли ми, абстрагуючися від усього іншого, прагнемо “розуміти” людину, а не пояснити її каузально. У разі “розуміння” нас не обходить той факт, що в іншого відбуваються зумовлені певними причинами психічні процеси, “наслідками” яких є ті чи ті життєві прояви. Істотним для розуміння іншого є, радше, те, що його акти (мовлення, дії тощо), спрямовані на нас та на оточення, ми, з точки зору даного нам у спогляданні *духовного центру* іншого, відтворюємо й переживаємо як інтенційні, *спрямовані на щось*, тобто “пере-думуємо” його думки, “пере-відчуваємо” його відчуття, “пере-живаємо” його переживання – поза йогою єдністю. Таке “пере-думування”, “пере-відчування”, “пере-живання” не є, безперечно, нашою “спільною думкою”, тобто “згодою” між нами, надто ж не є воно дещо ідентичне (ба й навіть подібне) до його думки, почуття тощо. Це – не що інше, як відтворення “смислу”, який відкривається за будь-якого часового розподілу будь-якої сукупності актів, які передбачають повторюваність то-тогожого. Така однозначність для нас чужого перебігу актів, – цілком незалежно від того, чи є осмислюване істинним або хибним, добрим або злим, тобто незалежно від усього, що не належить до “смислу”, – в межах розуміння завжди становить інтуїтивно даний постійно присутній “задній план” одиничних актів розуміння; саме це є також “заднім планом” всіякого “непорозуміння”. Щоправда, в цьому разі, коли інтенція розуміння стикається з неприйнятним “непорозумінням”, наша настановна змінюється типовим чином. Якщо спочатку нам видається, що дехто, скажімо, розповідає дивну, екстравагантну, тобто саме через те й “незрозумілу” історію, то, щойно нам хтось хоча б натякне, мовляв, “людина ця божевільна”, й одразу наша настановна зазнає зміни (й також типовим чином). Місце подосі безперечного для нас *духовного центру*, що з його точки зору ми вслід за іншим переживали його життєві акти, заступає порожнеча, а в даності споглядання зостається лише

тілесний і суто життєвий центр, з властивим йому я. В його життєвих проявах ми вже не вбачаємо здійснення смислових інтенцій, а дане нам сприймаємо як більш-менш виразні рухи, які мають щось означати, пошукуючи їхні причини у фізичних процесах. Місце смислових зв'язків між усіма цими проявами заступає для нас зв'язок "каузальності", котрий відповідним чином пояснює ці прояви як викликані подразниками середовища; "предмети", що їх ми спів-споглядали у розумінні, перетворюються на "подразники", "інтенції" – на "процеси", "смислові зв'язки" – на "каузальні", "персональний центр активності" – на "предметну тілесність" та "яйність", "розуміння" – на "пояснення"; особистість перетворюється на частинку природи. Якщо хтось, щодо кого я маю настанову на розуміння, скаже мені: "Сьогодні гарна погода", то мені навряд чи спаде на думку щось на зразок: "Пан X висловлюється про те, що сьогодні гарна погода" або ж: "X переживає процес міркування щодо сенсу буття гарної погоди", позаяк його слова є лише приводом для спрямування моєї інтенції на "буття гарної погоди" (тобто власне сенс) і я лише відповідним чином коригую його твердження стосовно дійсного буття. Й цілком інша річ, коли йдеться про висловлюване людиною "не слова розуму". Тоді б я негайно зазначив собі: "X каже, що сьогодні гарна погода", або: "X певен, що сьогодні гарна погода", або ж: "Спочатку він стверджує те, потім – те"; цей процес, що відбувається в ньому, я пов'язую з іншими психічними проявами та з навколишнім середовищем саме причинними зв'язками. І в тому, і в тому разі байдуже, чи є його міркування слушними або ж помилковими. Людина може помилятися як завгодно, не втрачаючи, попри те, здатності здорового глузду. Якщо ж божевільна людина навіть доходить оригінальних істин, вона, все одно, залишатиметься для нас "не слова розуму". З цього випливає:

1. Будь-яка психологічна об'єктивація є ідентичною деперсоналізації.
2. Особистість завжди дана нам як виконавець тих чи тих інтенційних актів, пов'язаних єдністю смислу. Отже, психічне буття є дещо цілком відмінне від персонального буття.

II. Наступний аспект, як свідчить самий слововжиток, полягає в тому, що особистість передбачає одиничність, а також певний ступінь розвитку. Дитина демонструє наявність я, душі, самосвідомості; але цього ще замало аби визнавати її моральною особистістю. Лише "зріла" дитина є особистістю у повному розумінні слова. Проте й повноліття, – без огляду на непевність та мінливість його правових меж, а також незалежно від ситуативно змінюваних справжніх та фіктивних його передумов, – тобто й така зрілість ґрунтується на певних феноменах. Головний з них становить здатність переживати дане безпосередньо в переживанні кожного переживання як такого (тобто такого, що не спирається початково на зміст переживання), спроможність осягнення відмінності між власним і чужим – волінням, відчуттям, мисленням, дією; і все це – в тім-то й річ – без *неодмінного* посилання на те, своє власне чи ж бо чуже тіло опосередковує подання того чи того акту в зовнішньому світі. В тому разі, коли таке посилання є ще конституційно необхідним, – наприклад, коли людина завдяки спогаду про те, як інший висловив певну думку, а отже через образ акту висловлювання або образ того, хто висловлювався (скажімо, вигляд його рота, що вимовляє слова, вираз обличчя тощо), або ж через образ його дії, саме в такий і тільки в такий спосіб здатна зрозуміти належні іншому міркування й воління (на відміну від власної думки чи волі), – в такому разі ще не може йтися про "зрілість". Просто кажучи, людина не є зрілою, допоки вона змушено спів-виконує інтенції переживання, запозичувані в межах свого соціального оточення, первісно не розуміючи їх; допоки єдиною формою залучення, співучасті, *традиції*, в широкому розумінні, є перенесення; допоки людина хоче того, чого бажають батьки й вихователі або хтось інший з її оточення, й не здатна розпізнавати у волінні волю як таку, що належить іншому, особистості, яка відрізняється від неї самої. Через те, власне, дитина й вважає "чужу" волю за "свою", а "свою" – за "чужу". Хоча й незріла в означеному розумінні людина може певним чином відрізнити свою волю як таку від воління інших. Але не через чисте споглядання чистого воління і його смислових зв'язків з іншими смислами, а, наприклад, через посилання на висловлювання й прояви воління з боку того чи того, просторово

відмежованого від неї тіла. Проте там, де виключено таке відокремлення (як, скажімо, у спогаді), – там незріла людина не розрізняє своє і чуже воління. Безперечно, таке трапляється й по досягненні зрілості – в ситуаціях на зразок сугестії, коли людина вважає чужу волю за свою, або в неусвідомлюваній ремінісценції, коли чужа думка постає як власна. Саме тому, – наголошую я, – сутність зрілості полягає у самій здатності безпосередньо розрізнявати такі речі, а не у фактичному досягненні такого розрізнення, вона полягає у спроможності безпосередньо й свідомо здійснювати таке розрізнювання. Можна також сказати, що йдеться про достотну здатність розуміння.

III. Феномен особистості не вичерпується такими властивостями, як бути людиною зрілою і *словна розуму*, він поширюється лише на тих людей, котрі безпосередньо опановують своє тіло й почуваються як *господарі* щодо нього. Феноменальне ставлення людини до свого тіла, отже, має глибинне значення. Той, хто у своєму усвідомленні тіла переважно ідентифікує себе з його змістом, ще не є особистістю. Лише той, хто переживає своє тіло, ідентифіковуване у зовнішньому і внутрішньому сприйнятті, через визначення "мое тіло", тобто як "власність" (феномен цей, до речі, є передумовою формування самої ідеї власності), – тільки той заслуговує на визнання його як особистості. Тілесність, на відміну від особистості, є предметною одиничністю, хоча й не обов'язково дана нам як *рч* (про тіло ж годі й говорити), але може бути даною нам як "справа". І тільки в тому разі, коли тіло є даним як справа, в якій дещо дістає свій вияв як таке що опановує її і безпосередньо усвідомлює себе в ній як діюче, – тільки в такому разі це "дещо" постає як особистість. Саме тому "раб" – на відміну від "пана" – не може бути власником, але є власністю. Проте найважливішим для нас тут є те, що особистість дана нам тільки там і тільки тоді, де і коли спроможність діяння наявна як суто феноменальна, як можливість діяти "через" тіло (дана в самому собі й у інших), а саме як можливість діяти, ґрунтована не на пригадуванні переживання своїх дії або відчуттів, одержуваних від своїх органів і викликаних рухами, що їм передують, але така здатність, що передує будь-якій фактично здійснюваній дії. Отож, не лише саме воління, але й безпосередня

здатність бути свідомим сили своєї волі належить до феномена особистості. Якщо дехто за законодавством позбавлений цього (байдуже, справедливо чи ні), – його вже не "вважають" за особистість. Тому він вже не може володіти своїм тілом як власністю, але може бути власністю для іншого, тобто може бути даний тому як річ. То ж "раб" не був соціальною особистістю; будучи рабом – насправді, а не виключно за законом, – він перетворювався на дещо дане як річ не тільки для інших, але й для самого себе. Водночас раб не був позбавлений власного я, душі, самосвідомості*, й це зайвий раз potwierджує, що такі властивості не мають нічого спільного з особистістю. Цим пояснюється і те, що заподіяння смерті рабові за тих часів не вважалося за вбивство, достоту як щодо тварини. Знищення речей, ба й навіть живих, – хіба ж то є вбивство? До рабів не було застосовним, скажімо, й покарання через винесення смертного вироку, зважаючи хоча б на те, що покарання передбачає або нанесення пошкоджень, або конфіскацію майна, тобто передбачає існування, незалежне від речей, що становлять це майно. Раб може бути об'єктом "піклування" та всілякого благодіяння. Але його не можна "любити" – можна тільки діставати від нього насолоду, задоволення, користуватися ним. Раб не може також "слухатися", "обіцяти", "присягатися" тощо. Не може слухатися, адже (як зауважує Арістотель) "його воля перебуває в господареві"; господар являє собою особу, котрій належить і тіло раба, і його я. Він не може обіцяти (тобто здійснювати акт, що становить самі засади будь-якої угоди), оскільки безособовій людині не може бути властивою принципово незалежна від її тілесного стану неперервність між волінням та уможливленням дії, тобто послідовність у здійсненні волі. Бо ж обіцянка – це аж ніяк не "штучний, – згідно з точкою зору психологізму, зокрема, з поглядами Юма, – акт, що ґрунтується на угоді й може мати виключно один зміст: "Я додержуватимуся цього тою мірою, якою й ти, зі свого боку, додержуватимешся цього" (і навпаки)", – буцімто сам цей акт є ґрунтованим на угоді (а не на послідовному здійсненні волі); ні, це природний акт, що в ньому особистість покладає в актуальному акті

* Ці характеристики, як відомо, притаманні також так званім соціальним тваринам.

воління певний смисл як такий, що має бути "реалізований" (а не такий, що його "уявляють собі", "визначають" чи "декларують" як здійснюваний або бажаний у майбутньому); це діяння, іманентне реалізації і водночас через неї дане як майбутнє. Але уможливлення цього передбачає, щоб переживання самої можливості здійснення бажаного було незалежним від можливого досвіду тіла й у такий спосіб забезпечувало можливість неперервності між волінням і його здійсненням. Проте в раба має бути відсутнє переживання такої можливості діяння. Таким чином, не сама установка рабства була тією інституцією, що зумовлювала пригноблення особистості або перетворення особистості на власність, а навпаки: саме оскільки раб постає для себе або для інших не як особистість, а тільки як людина, я, психічний суб'єкт тощо, тобто поводить себе власне як "рін", оскільки його й дозволено вбивати, продавати й т.ін. Крім того ж, на відміну від цього, вже вважали за особистість, що обмежувало право власності лише його тілом.

Відомо також, що й жінці довелося тривалий час виборювати визнання її як особистості, й усі означені суттєві зв'язки дістають вияв у самій історії цієї боротьби. Ми можемо чітко виокремити в ній певні фази. Скажімо, існує безперечний зв'язок між моногамією і визнанням особистісної природи жінки. Якщо в Туреччині, наприклад панує полігамія, то ця інституція перебуває у необхідному зв'язку зі вченням Корану, за яким жінка позбавлена "душі", що, певне, означає тут позбавленість "особистості"; християнська ж культура, на противагу цьому визнає за жінкою релігійну особистісну природу, адже в особі Богоматері жінку було віднесено до ангелів (тобто суто конечних особистостей, *factae separatae*, мовою схоластики). Отже, жінка може бути "святою", проте в мусульманському потойбіччі вона залишається безособистісною гурією. Спалення вдів, як заведено в Індії, також ґрунтоване на тому, що дружина, на відміну від чоловіка, не є особистістю, а є річчю. Але й у християнській культурі також і соціальну, і правову особистісність жінки, як правило, визнають лишень у приватному праві, та поза державним та офіційним правовим статусом вона, як відомо, тільки у шлюбному праві здобула зрештою цілковитого визнання. То ж, якщо навіть

для Канта одружена жінка з правової (не з моральної) точки зору є "рідною", то й шлюбне право він, виходячи з цього, розглядає як належне до царини майнового права.

Вже цей перелік фактів свідчить про те, що *ідея особистості* аж ніяк не стосується власне *ідеї я*, душі та інших поняттєвих утворень такого кшталту в галузі етики й права. Так само й буття я чи душі (саме людської) можливе, за визначанням, і поза особистісністю; поряд з тим, можна припустити особистісність, у позитивному розумінні, там, де не існує ані я, ані душі (наприклад, особистість Бога, що їй не можна протиставити зовнішній світ, – як людському я, – чи, скажімо, деяке ти).

IV. На цих підставах, отже, належить якнайпевніше розрізнати *ідею особистості*, з одного боку, а з іншого – *ідеї*, ґрунтовані на феноменах переживання, які відповідають наведеним вище поняттям. До таких належать реальні й предметні поняття – на зразок "душевної субстанції" або "характеру". Якщо беззастережно абстрагуватися від питання про слушність припущення існування душевної субстанції, то її можна помислити як реальний й подібний до речей предмет, присутній у внутрішньому спогляданні даного з ним індивідуального переживання я, такий, що в ньому гіпотетично припускають такі властивості, сили, здатності, нахили (й т. ін.), що розгортання окремих смислів переживання індивідуального я належить розуміти каузально, з огляду на мінливість умов, за яких відбувається перебіг реальної дії певного подразника на те, що зветься душею. Та все це перебуває у зовсім іншій площині, аніж сутність особистості, яка – понад те – є також конкретним суб'єктом будь-якої дії, тобто всіх активних виявів сутності внутрішнього споглядання, де все "душевне" стає предметним й саме тому не може бути власне предметом; про цілком реальну "рід" в цьому разі, – рід, яка, буцімто, існує тільки як конкретна одиничність здійснюваних нею актів і тільки в такому здійснюванні їх власне "є", "рід", яка переживає кожне буття і життєвість (маємо на увазі й так звані психічні переживання), переживає, але сама ніколи не є прожитим буттям і життям, – про "рід" у такому розумінні годі й говорити.

На цьому ґрунтується також відома проблема взаємодії душі й тіла, розглядувана звичайно на цілком інших заса-

дах, аніж проблема ставлення особистості до своєї дії. Але поширення полеміки щодо взаємодії душі й тіла на питання про особистість та її дії є аж ніяк не виправданим. Позаяк особистість загалом не є чимось психічним, то ж і проблем на зразок "як може діяти особистість" – в окресленому вище розумінні – просто не існує. У даній в переживанні діяльності, спрямованій на навколишнє щодо тіла середовище, на саме тіло та на своє я, ідея дії дістає своє виправдання. Особистість діє тут безпосередньо в напрямі зовнішнього світу; так само діє вона й у внутрішньому світі за будь-якого втручання в душевний автоматизм, наприклад, в актах самоопанування. Отже, жодним чином немає потреби, щоб вона спочатку діяла у своєму внутрішньому світі й лишень по тому звідти опосередковано впливала на зовнішній світ. Жоден не є "ближчим" для неї; їй завжди доводиться долати одночасний і безпосередній опір і з того, і з того боку. Тому ж бо така дія, неодмінно утворює, як ми вже з'ясували, певну неподільну феноменальну одиницю, що не втрачає своєї цілісності в будь-якій сукупності чи послідовності душевних переживань або ж у тілесних процесах і рухах. Проблема так званої взаємодії (в широкому розумінні), що її так наполегливо намагалися розв'язати ще в VII – VIII ст., за правильного підходу остаточно втрачає своє метафізичне значення, з огляду на наші засновки (які в головних рисах збігаються з точкою зору Канта, принаймні, щодо принципівих положень).

Якщо і поняття душі, і поняття тіла не передбачають абсолютної предметності, то й питання про те, як вони можуть впливати одне на одне, є цілком безпідставним. Тобто ця славнозвісна проблема виявляється, як влучно зазначив Кант, "саморобкою" і заслуговує хіба що на теоретико-пізнавальний інтерес. Будь-який зв'язок між душевними й тілесними процесами potwierджується й пояснюється тим, що їх дано через єдину і неподільну дію особистості. Тобто кожна одинична дія особистості передбачає дві форми споглядання – зовнішню й унутрішню, – і в кожній з них має своєрідним чином відбиватися відповідна відмінність, тотожність і схожість тою чи тою мірою неоднозначних "дій". Це, мабуть, стосується будь-якого тлумачення чужих особистісних дій. Вони ж бо ніколи не дані нам в такий спосіб, щоб можна було на підставі

здійснюваних рухів екстраполювати "причинну зумовленість" безпосередньо на душевну діяльність. Радше саме розуміння особистості та її діяльнісної єдності з точки зору духовного центру чужої особистості передреує зазначеним настановам. Якщо характер ми розумітимемо як усталені вольові або інші задатки, наприклад, духовні, інтелектуальні, враховуючи також особливості пам'яті особистості, тобто у відповідності до кола проблем характерології та диференційної психології, то й у такому тлумаченні "характер" (який, за припущення душі як субстанції, знову ж таки редукується до співвідношення душі й тіла) не матиме нічого спільного з ідеєю "особистості". Надто ж належить підкреслити, що будь-який акт особистості в жодному разі не є однозначним наслідком взаємодії задатків особи з мінливими зовнішніми життєвими ситуаціями. За тих самих душевних і тілесних задатків, а також за тих самих ситуацій особистість та її діяльність можна вважати вільно варіативними. Таким чином всілякі спроби редукувати свободу особистості до сутої причинності, до зумовленості характером (на відміну від каузальності так званих одиничних мотивів, на які намагається спиратися, наприклад, Липпс) відхиляють нас далеко за межі власного сенсу проблеми свободи. Адже й задатки, й характер самі як такі потребуєть каузального тлумачення (біологічного й історичного), будучи тою ж мірою необхідними, як і все, що впливає з характеру та з ситуації. Навіть за однозначної визначеності вроджених і набутих нахилів, а також усієї сукупності впливів зовнішнього середовища на людину, – навіть за таких умов людські дії завжди будуть різнитися залежно від особливостей особистості, котра є носієм характеру й нахилів.

Проблема свободи, отже, вимагає подальшого поглибленого розгляду. Якщо виходити з позицій теорії пізнання, особистість дана нам в інший спосіб, аніж через так званий характер. Позаяк характер – це не що інше, як гіпотетичне, більш-менш константне X , яке, згідно з нашим припущенням, має пояснювати спостережувані нами одиничні дії особистості. Тому, якщо людина діє всупереч нашим висновкам з гіпотетичних припущень щодо "образу її характеру", це змушує нас змінювати цей "образ". Поняття об'єктивної зміни характеру в тому тлумаченні, яке унаочнюється у спостережуваних перетвореннях, належало б,

зважаючи на це, загалом вилучити з розгляду як суперечливе. Проте, безперечно, існують і власне такі "зміни характеру". З погляду ж нашого пізнавального ставлення до чужої особистості це виглядає цілком інакше. Це дістає найяскравіший вияв у тому факті, що й одиничну дію, й кожен прояв, незважаючи на форму його вираження, ми схильні оцінювати (етично) і розуміти з точки зору індивідуальності тої чи тої особистості, беручи до уваги не лише моральні закони загального характеру, але й – чи не більшою мірою – ідвальні інтенції самої особистості. Тому, ґрунтуючися на нашому споглядально-розуміючому пізнанні особистості, коли, наприклад, йдеться про дію, яка суперечить відомим нам інтенціям особистості, ми можемо з певністю сказати, що підвалинами цієї "чужорідної" дії мають бути моменти, що перешкоджали реалізації її інтенцій. Коли дехто, скажімо, розповідає нам про нашого друга (котрий в його особистісному вимірі здається нам цілком зрозумілим) дещо неузгоджуване з його зрозумілими для нас інтенціями, ми в цьому разі вже не ладні негайно вдаватися до зміни образу його особистості; радше очевидне для нас знання його індивідуальності стане для нас приводом для критики або достеменності розповіді, або точки зору оповідача на описувані вчинки. Якщо ж розповідь не буде цілковито спростовано такою подвійною критикою, ми, зрештою, припустатимемо зміну характеру (наприклад, через хворобу); тобто ми завжди неодмінно шукатимемо будь-якого гатунку завади, що обмежують виражальні можливості або діяльні здатності особистості. Й це, поряд із іншим, надає неабиякого значення розрізненню власне особистості й характеру, надто ж стосовно етики, зокрема для розмежування та чіткішого визначення таких понять, як "моральне добро" і "психічна норма", з одного боку, та "моральне зло" і "психічна патологія" – з іншого.

Все, що в галузі психіатрії описувано як так звані зміни характеру за певних психічних захворювань, ніколи, навіть у найтяжчих випадках (наприклад, за умов паралічу) не стосується чужої особистості як такої. Йдеться виключно про відчужену даність цієї особистості. Щодо тяжких випадків можна стверджувати лишень одне, а саме, що хвороба зрештою робить особистість іншого цілковито прихованою від нашого бачення, тому ж бо й загалом

неможливо судити про неї. Але такі міркування спираються виключно на те, що ми не припускаємо існування особистості поза змінами характеру, які не зачіпають її. Саме цим пояснюється, чому ми в подібних випадках не визнаємо певні дії "осудними" й не притягаємо до відповідальності суб'єктів, котрі їх вчиняють. За винятком тих ситуацій, коли особистість видається зовсім незбагненою, позаяк зміни характеру діючої особи перевершують деяку міру, за всіх інших випадків, що також переконливо підтверджує досвід, описувані у психіатрії зміни характеру відбуваються цілком незалежно від моральнісних та й від інших духовних інтенцій особистості. Той самий істеричний характер може у разі, скажімо, Жанни д'Арк спричинювати достоту героїчні учинки, в іншому ж – призводить до злісного винищення людських цінностей, але й тим, і тим діям неодмінно притаманні риси "істеричного характеру". Отже, коли йдеться про психіатричний аналіз якогось хворобливого стану, треба свідомо запобігати вживанню виразів, що містять моральне схвалення або нарікання. Якщо ж дослідник не дотримується цієї вимоги, можна бути певним, що він не відокремлює власне природу хворобливих змін характеру від особливих індивідуальних життєвих змістів, що завжди виявляються в процесі аналізу.

Проте, хоча психічне захворювання зумовлює "неосудність" певних дій особи, воно, виявляється, жодним чином не скасовує "відповідальності" особистості, адже відповідальність як така перебуває у сутнісному зв'язку з самим буттям особистості. Осудність дій людини, або її "дєздатність", тобто здатність бути суб'єктом осудних дій, належить якнайчіткіше відрізнити від моральної "відповідальності". Визнання недєздатності є підтвердженням того, що дія механізмів "мотивації" відхиляється від норми як такої, саме тому не можна пізнавальними засобами вирішувати, чи належить дана дія людині її особистості. Що ж до скасування відповідальності особистості, то воно, строго кажучи, взагалі неможливе. Тварина, наприклад, не є відповідальною за свої дії. Хвору ж людину можна тільки визнати неосудною. Це означає, що ніхто не має змоги судити про її особистісні дії й таким чином встановлювати, чи є вона відповідальною за них. Та на протигагу цьому, вона залишається відповідальною за всі свої суто особистісні

дії. Тому, хоча "дієздатність" і передбачає відповідальність, попри те, відповідальність не є рівнозначною дієздатності й аж ніяк не впливає з неї, як мало б бути, на думку багатьох детерміністськи орієнтованих теоретиків (зокрема, на думку Т. Ліппса, котрий отожднює відповідальність з нормальною мотивацією діяльності)*.

Визнання за людиною дієздатності, таким чином, обмежене констатацією підпорядкованості певних її дій певним актам її особистості. Визнання ж недієздатності відкидає саму можливість такого підпорядкування, але не відкидає відповідальності за певні дії. Обидва розглядуваних поняття ("осудність" і "неосудність") узагальнюють зовнішній бік дії, що відбувається. Цілковитим іншим є поняття моральної відповідальності. Якщо особистість загалом "відповідає" за свої дії (не обов'язково власне дії, але й настрої, наміри, очікування, бажання тощо), вона переживає себе через рефлексію своєї самочинності у звершенні таких актів. Це поняття ("відповідальність") ґрунтоване на переживаннях самої особистості, а не утворене на підставі зовнішнього споглядання її дій. Лише через таку рефлексію уможливується сама ідея відповідальності**. Безпосередньо у знанні про самочинність та її морально-ціннісну релевантність ми дістаємо засади поняття моральної відповідальності – ані в наступному осмисленні вже здійсненого акту, ані в дії, спрямованій на самого себе. Будь-яка відповідальність перед кимось (перед людиною, перед Богом), тобто відносна відповідальність, має за передумову переживання "самовідповідальності" як абсолютне переживання.

На тих самих підставах "хворобу" й "здоров'я" не можна вважати предикатами особистості, радше – людини, душі тощо. Адже існують "психічні захворювання", а не "захворювання особистості". Тому той, хто, на зразок прихильників волякої психологізованої (а також віталістської) етики, не визнає особистість як сутність, мусить у принципі відкинути сутісну відмінність між моральним злом і пато-

* Отже, ми можемо заперечити, що переживання відповідальності з необхідністю передбачає відношення "перед кимось". Адже лишень за умови, що ми взагалі відчуваємо себе "відповідальними", за наші дії, ми здатні відчувати відповідальність і перед іншим.

** Тому особистість відповідальна за будь-які акти, що стосуються її найінтимнішого буття, але не завжди за акти її як соціальної особи. Осудною ж може бути, на відміну від цього, тільки остання.

логією, а відповідно – й між злом і атавізмом або нижчими щабелями розвитку*.

Найпереконливішим чином – як уже зазначалося – сутнісна відмінність між характером та особистістю виявляється в тому, що ми достоту здатні судити про певну особистість, її життєві прояви й дії на підставі ціннісних інтенцій, іманентних їй самій, тобто її власній ідеальній ціннісній сутності (як за її самооцінкою, так і за оцінками сторонніх "спостерігачів"), а не лише виходячи із загальнонозначимих норм. Проте все це було б цілком виключено, якби особистість дорівнювала характерові й була дана нам як константна причина усіх своїх проявів. Адже в такому разі всі її інтенції були б дані нам як гіпотетичні причини x , y , z її дій, а звідси було б неможливим зіставлення ідеальної ціннісної сутності з діями особистості – ані з тими, що в них вона "реалізує себе", ані з тими, що їй "суперечать". Проте належить визнати, що ми-таки здатні збагнути іманентні особистості ціннісні смисли. Будь-яка вагома моральна оцінка щодо інших ґрунтується саме на тому, що ми судимо про їхні дії не за створюваними нами самими ідеальними образами, не на підставі загальнонозначимих норм, але виходячи з такого ідеального образу, який ми осягаємо, коли водночас повністю розкриваємо головні інтенції чужої особистості завдяки загальному розумінню її індивідуальної сутності й узгоджуємо їх з конкретним ціннісним ідеальним образом особистості, даним нам у спогляданні; на підставі цього образу ми й можемо судити про її емпіричні дії. У ланцюгу опосередковувальних ланок нашого споглядання її ідеальної індивідуальної ціннісної сутності чи не найперше місце посідає "розуміння", опосередковане (у свою чергу) любов'ю до цієї особистості. Така "розуміюча" любов є великим ремісником і (за глибокою й чарівною аналогією, схопленою в одному з відомих сонетів Мікельанжело) великим скульптором, творцем пластичної форми, котрий спроможний у множині емпіричних розрізнених частковостей, ба й навіть в одній єдиній, – в одній дії, в одному жесті, – розгледіти провідні лінії її ціннісної сутності в цілому та, піддаючи їх обробці, відтворити "саму" її сутність, яка прихована від нас за емпіричним, історичним, психологічним знанням значно далі, ніж ми гадали, й ніколи

* Як зрештою робить, скажімо, Герберт Спенсер.

не постає перед нами цілком і повністю в одиничних діях та життєвих проявах, але має стати передумовою будь-якого повного розуміння. Наблизитися до цієї ціннісної сутності через індукцію нам не дано. Навіть ідеально досконале індуктивне пізнання всіх фактичних переживань, всіх успадкованих і набутих здатностей особистості не може однозначно визначити цю сутність; лише у світлі інтуїтивного осягнення її сутності бачення всіх тих емпіричних переживань та здатностей має піднести наше знання над простою сумою загальних понять, аби щодо кожного з них, та й щодо цілої суми ми спромоглися визначити відповідну їм особистість іншого (як "випадок застосування" або як "приклад"). Лише за умови, що я знаю до якої особистості належить переживання, я можу говорити про повне розуміння цього переживання. *Всілякі* психологічні напрямки – зокрема так звана диференціальна та індивідуальна психологія – визначають свій об'єкт і не втрачають його з поля зору саме завдяки тому, що вони абстрагуються від особистості й не помічають її. Відтак, особистість для психології є дещо цілком трансцендентне. Все, що описує психологія, хай навіть в ідеально досконалому способі, для особистості є лишень можливим матеріалом, сировиною її життя, яку вона ще має піддати обробці, надаючи йому тої чи тої форми.

ІНДИВІД І ОСОБИСТІСТЬ

Зрештою, ми ще повинні чіткіше визначити, що, власне, ми розуміємо під *індивідуально-особистісною ціннісною сутністю*. "Сутнісне", як зазначалося, аж ніяк не збігається із загальним. Так звана загальна сутність становить підвалини як загальних понять, так і інтенцій, спрямованих на індивідуальне. Лише розглядаючи з погляду сутності об'єкти спостереження (коли йдеться про сутність "чогось") та індуктивний досвід, ми дістаємо інтенцію як таку, спрямовану або на загальне, або на індивідуальне. Проте сама сутність не є ані загальною, ані індивідуальною. Саме тому можна говорити про таку сутність, що належить тільки індивідові. Отже, доцільно визначити *індивідуальну ціннісну сутність особистості*. Така ціннісна сутність – персональна й індивідуальна – становить, отже, те, що я розумію під "персональним благом". Цілковитим перекрученням було б

стверджувати, скажімо, що це "благо" збігається з персонально-індивідуальною належністю або ж дістає виявлення у переживанні такої належності. Хоча, безперечно, існує також індивідуальна належність, переживання сенсу буття належного – дії, вчинку, творчого акту, що здійснюється через мене, а саме – через мене як даного індивіда. Але це моє переживання належності, – байдуже, чи поділяю я його з іншими, чи інші визнають його, ба й навіть, чи здатен хтось інший, крім мене, його визнавати, – воно є ґрунтованим на досвіді моєї індивідуальної ціннісної сутності. Якщо ж, всупереч цьому, виходити з належного (як це робить у своїй вельми повчальній праці Г. Зіммель²), то навряд чи колись можна вирішити, що ж становить достотно належне на відміну від звичайних індивідуально примхливих спонук (що їм самою надає форми належності й обов'язку), хіба що визнаючи разом із Кантом як достотно належне те, що за своїм змістом може правити за загальнозначимий принцип належного. Адже так само, як, згідно з Кантом, суб'єктивно значимий уявний зв'язок має відрізнитися від предметно значимого лише тим, що перший є "виключно індивідуальним" і впливає зі звички, а останній є загальнозначимим і необхідним, так і належність обов'язку має відрізнитися від звичайної невідступної спонуки індивідуального характеру лише своїм загальним, за припущенням, значенням та "надіндивідуальною" необхідністю. Тому мені й видається цікавою спроба Зіммеля залишити незайманим головне кантівське вчення, згідно з яким належне і є "добром", і водночас спростувати його вчення про необхідність загальнозначимості обов'язку; проте ця спроба є безперспективною, позаяк на такому ґрунті неможливо здійснити те, що цілком слушно – на противагу Канту – має на меті Зіммель, намагаючися відмежуватися від індивідуалістського суб'єктивізму, який, безперечно, попри всі зусилля Зіммеля, залишатиметься оманюю, мабуть, не меншою, аніж саме вчення Канта. Якщо ж будь-яка належність, і насамперед моральна, є такою завдяки прозрінню об'єктивних цінностей і спирається на моральне добро, то ж не виключена також можливість прозріння добра, в об'єктивній сутності та ціннісному змісті якого прихована вказівка на індивідуальну особистість і на

² Simmel G. Das individuelle Gesetz // Logos. – Bd. IV, 2.

те належне, що іманентне їй як "покликання" бути саме цією особистістю й стосується тільки її одної, незалежно від того, чи поширюється таке саме покликання на інших. Таким чином, це й є прозріння сутнісної цінності моєї особистості, або, мовою релігійних понять, ціннісний образ, що його містить у собі, несе поперед мене й надає мені божественна любов мірою її спрямованості на мене, – це й є той своєрідний індивідуальний ціннісний зміст, на якому тільки й може ґрунтуватися свідомість індивідуальної належності, тобто йдеться про пізнання добра-в-собі, але "добра-в-собі-для-мене". Й таке "добро-в-собі-для-мене" не приховує жодної логічної суперечності. Адже, коли воно не є "для мене" (в розумінні мого переживання), воно є добром-в-собі. І хоча й тут вживається супереченість, воно, попри те, є добром саме "незалежно від мого знання", оскільки включає "добро-в-собі"; але водночас воно є "добро-в-собі-для-мене" в тому розумінні, що особливий матеріальний зміст такого добра-в-собі (за дескрипцією) містить ґрунтувану на переживанні вказівку на мене, своєрідний вказівний перст звернений від цього змісту на "мене"; причому водночас у цьому змісті криється звернена до мене підказка: "для тебе". Саме цей зміст вказує мені в такий спосіб моє єдине місце в моральному космосі й підказує мені вчинки, дії й діяння; все це – у моїй уяві – промовляє до мене: "Я для Тебе" і "Ти для Мене". По суті, так можна розуміти вчення про добро "в-собі", вчення, котре не лише припускає, але й вимагає з необхідністю, щоб добро-в-собі існувало як особливе для кожної особистості; той, хто не визнає "добра-в-собі", а сподівається, вслід за Кантом, дістати обґрунтування ідеї добра виключно на засадах загальнозначимості воління (і його необхідності), – той не може визнавати й добро-для-мене як індивідуальної особи.

Коли ж акт, завдяки якому розкривається ідеальна ціннісна сутність особистості, містить повне розуміння цієї особистості, ґрунтоване на любові, то це відбувається незалежно від того, чи розкривається та сутність самотійно, а чи її рокивають для себе інші. Відтак, актом найвищої любові до себе є такий, що через нього особистість досягає повного розуміння самої себе й у такий спосіб споглядає і відчуває своє благо. Але так само не виключено, що й інша особа може через любов до іншого (тобто до мене) й повне

його (тобто мене) розуміння вказати мені шляхи до мого блага; це означатиме, що її любов до мене є глибшою й достотнішою, аніж моя любов до себе, й тому ж бо здатною вказати мені ідею мого власного блага куди чіткіше, аніж здатен я сам. Думка, що кожен, мовляв, найкраще знає своє благо, не є, таким чином, безперечною. Адже йдеться про "благо", яке аж ніяк не збігається з насолодою чи щастям; отже Кант в кінцевому підсміжку спотворює релігійну ідею блага, коли вважає, що благо належить до царини "евдемонізму". Можна, мабуть, говорити про різний ступінь наближення й віддалення від власного блага в особистому відчутті блаженства чи відчаю; але саме тому блаженство й не становить достотної складової блага.

Яким же є відношення між цінностями й висновуваними з них нормами, з одного боку, та індивідуальною ціннісною сутністю й ґрунтованою на ній належністю – з іншого? Більшість представників розроблюваної подоці етики на це запитання дають відповідь, яка щонайбільшого загострення набуває в Канта. А саме: за їхнім припущенням, особі лише в тому разі властива позитивна моральна цінність, якщо вона реалізує загальнозначимі цінності або додержується морального закону. Кант же здійснює ще один крок в цьому напрямі: для нього не тільки все належне є загальнозначимим, а отже, особистісної, тобто індивідуальної "належності" (на відміну від "нахилів") просто не існує, але й сам зміст цього належного визначається за такою формулою: "Чини так, аби максима твоєї дії загалом могла бути загальним принципом розумної істоти взагалі". Тобто йдеться про здатність до узагальнення волі, до трансфор-

* Згідно з релігійною точкою зору, у безконечній повноті добра що постало у ваченні божественного духу, існує певне "місце" добра-для-мене, де перебуваємося ідеальна ціннісна сутність, те, чим я "повинен" стати емпіричним чином. Або інакше: та індивідуальна ціннісна сутність стає "ідеальним образом" для мене, оскільки вона перебуває не просто у божественній любові, але й у спрямованості божественної любові на мене. Отже, не з "мого життя" (Заммель) емпірично виростає цей образ або виявляє себе як дещо таке, що належить до спрямування індивідуального обов'язку. Радше все емпіричне життя здійснюється під цілеспрямованим впливом цього ціннісного ідеалу індивідуальної особи, зосереджуваного в місці, у своєму роді єдиному, такому, що належить індивідуальній особі у царині названого добра, звідки й визначається, у свою чергу, місце, що його має посідати ідеал буття даної особи у божественному плані спасіння.

мації її у принцип; ось це й становить для Канта підвалини морального добра. Він аж ніяк не виголошує: "Волей добра й пильнуй, аби й усі інші також воліли добра"; ні, він каже: "Добром є те, щодо чого ти можеш воліти, щоб кожен (за твого становища) волів те саме". Наші наведені вище міркування однозначно спростовують останнє положення. Але те, що йому передує, належить ще спростувати. Зі сказаного раніше випливає, що всі загальнозначимі цінності (загальнозначимі для осіб) становлять лишень мізерну частку стосовно вищої цінності, священного буття особи, й вищого добра, "блага індивідуальної особи"; байдуже, дістають вони визнання, а чи ні, досягнення того блага, що вони містять, є неможливим, позаяк вони не охоплюють собою всі можливі моральні цінності, через реалізацію яких має досягатися благо. Все, що хибує стосовно загальнозначимих цінностей, будь-яке порушення висновуваних з них норм, саме тому є злом або злом зумовлювано. Проте достеменно пізнання й визнання, додержання тих норм не є просто позитивно добром, а є радше даним як очевидність; тому ж бо воно включає також індивідуально-особистісне благо.

Достотне співвідношення між ціннісним універсалізмом і ціннісним індивідуалізмом зберігається тоді й тільки тоді, коли кожен індивідуальний моральний суб'єкт ціною лишень йому знаних мук знаходить свої цінності, аж ніяк не втрачаючи з поля зору віхи морального й культурного розвитку, а також загальнозначимі цінності. Це стосується не лише окремих індивідів, але й так званих колективних духовних індивідів, скажімо, того чи того культурного кола, нації, народу, племені, родини. Тобто звідси випливає важливий висновок: ані повнота будь-якого культурного чи національного типу моральних життєвих ідеалів, ані їхня різноманітність жодною мірою не є аргументом проти об'єктивності моральних

* Згідно з узвичаєними твердженнями, той, хто в чомусь виявляє збіг із нашою індивідуальністю, має, за припущенням, перебувати в тих самих умовах, позаяк же індивідуальності не збігаються, Кант, мовляв, доходить висновку, що кожен за тих самих умов має діяти рівним чином, хоча це, схоже, суперечить свідомим намірам самого Канта й становить радше довільний домісел щодо Канта. Подібні твердження є безгідастивними, оскільки Кант, як зазначалося, не знає "індивідуальної особи" в строгому розумінні, а визнає виключно емпіричного індивіда, котрий ще має стати "особою" через залучення до надіндивідуального розуму.

цінностей; це сутнісно зумовлено тим, що тільки у спільному спогляданні та взаємопроникненні загальнозначимих та індивідуальнозначимих моральних цінностей ми досягаємо повної очевидності добра-в-собі. Аналогічне можна стверджувати й щодо історичного розвитку кожного окремого індивіда і колективних індивідів. Згідно з кантівським правилом, скажімо, максима тільки тоді є виправданою, коли вона незалежно від часу може правити за принцип загального, тобто застосовного до будь-яких ситуацій законодавства. Зідгвік⁸ висуває аналогічну аксіому: "Будь-яке воління є добрим тоді й тільки тоді, коли воно не залежить від зміни часу, якій піддаєдне воління в межах життєвих зв'язків". Цю аксіому ми також маємо обговорити детальніше. Радше кожен життєвий момент індивідуального процесу розвитку становить водночас передумову пізнання певних і цілком неповторних цінностей, а також ціннісних зв'язків, але завжди зважаючи на вимоги моральних завдань і неповторюваність кожної дії, заздалегідь детермінованої об'єктивними зв'язками існуючого саме на цей момент (і, мабуть, саме для цього індивіда) порядку моральних цінностей, які, не будучи здійсненими, із необхідністю необоротно зникають. Тільки, якщо ми поряд із загальнозначимими цінностями беремо до уваги також "історичні", конкретно ситуативні, а отже, виходимо з позиції, яка дає змогу не випускати з поля зору цілісність життя і водночас загострює нашу чутливість до завжди цілком своєрідних "вимог часу"⁹, ми здатні досягти повної ясності стосовно добра-в-собі. Відтак, не лише повнота і різноманітність моральних цінностей індивідів, народів і нації, але й різноманітність і повнота історично змінюваних моральних і культурних систем (що принципово заперечують усі знамі раціоналістичні системи моралі), визначають сутнісну послідовність моральних сутнісних цінностей і завдань, котрі їм відповідають. І власне через те, що належить до сутності наявних цінностей; тобто їхня повна реалізація здійснюється не лише через різноманіття одиничних і колективних індивідів, але й через різноманіття конкретних історичних шаблів розвитку; існування цих історичних відмінностей жодною мірою не є підставою для заперечен-

⁸ Див. його епітену методичку.

⁹ "Вимоги часу" (Гегель), таким чином, є суттєвою категорією етики.

ня *об'єктивності моральних цінностей*, а, навпаки, належить до її необхідних вимог. Саме необмежена тенденція до універсалізації цінностей і норм, на противагу означеним вимогам, і призводить до тієї *суб'єктивізації цінностей*, якої, на жаль, припускається Кант.

Вільгельм Дільтей

Вільгельм Дільтей (1833–1911) – німецький філософ, один з провідних теоретиків академічної (тобто такої, що викладалася з університетських кафедр) філософії життя і герменевтики. У філософській творчості Дільтея можна простежити впливи класичного німецького ідеалізму (Кант і Гегель), романтизму (Шеллінг і Шлейєрмахер), британського емпіризму, історичної школи (Л. фон Ранке, Я. Г. Дройзен та ін.). Його найвагомішим внеском у філософію є теоретико-пізнавальний аналіз гуманітарних наук загалом та історії (як наукової дисципліни) зокрема, дослідження категоріальних структур історичної свідомості та принципу історизму.

Народився В. Дільтей у селі Бібріх на Рейні у сім'ї священика. Закінчив гімназію у Вісбадені, після чого 1852 року вступив на теологічний факультет Гейдельберзького університету, де зазнав впливу відомого історика філософії Куно Фішера. Після року, проведеного у Гейдельберзі, переїхав до Берлінського університету, де продовжив вивчення теології, а також історії і філософії. Навчався у таких відомих представників німецької історичної школи, як Л. фон Ранке, Я. Грім, А. Бюк і Т. Мошген. З-поміж викладачів-філософів зазнав впливу Ф. А. Тренделенбурга. 1861 року переводиться на філософський факультет того ж таки університету. По його закінченні захищає у 1864 році докторську дисертацію *"De principiis ethice Schleiermacheri"* і здобуває право читати лекції (*"Habilitationsschrift"* Дільтея, захищена того ж року, називалася *"Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseins"*). 1867 року призначений професором Базельського університету, де зустрічає свого відомого суперника – історика культури Я. Бурхардта. Згодом Дільтея запрошують до Кіля (1868) і Бреслау (1871). У 1882 він стає спадкоємцем Г. Лотце у Берлінському університеті, де продовжує викладати до 1905 року.

Тематичний діапазон дільтейєвських праць, обшири дослідницьких інтересів і глибина знань мислителя просто вражають. Дільтей був не лише талановитим філософом і психологом, котрий висунув і обґрунтував чимало нових для свого часу і плідних ідей у царині метафізики, моральної філософії і теорії пізнання, але й енциклопедично освіченим мислителем, вченим-гуманітарієм, істориком культури. Він підготував низку спеціальних праць, присвячених висвітленню ідей Ренесансу і Реформації, німецького Просвітництва і класичного німецького ідеалізму; досліджував історію філософії, літератури (особливо поезії), музики, мalarства, архітектури, педагогіки, релігії; заповнював декілька життєписів видатних культурних діячів (з-поміж філософів – Фр. Шлейєрмахера і молодого Гегеля); здійснив теоретичні огляди мнливих від однієї історичної доби до іншої концепцій людської природи та функцій психології в її осягненні; започаткував

упливові ініціативи в галузі літературної критики тощо. Високе поцінування Дільтеєм історичного багатства і розмаїття людського життя у його здатності залишати по собі велетенської маси історичного та біографічного матеріалу для оповіді про себе і свого писемного документування, розробка мислителем спеціальної філософської теорії і методології осмислення письмово зафіксованих життєвих виживів – герменевтики, роблять його праці вільними від догматизму і надихають на дальші роздуми.

Щоправда, творчість Дільтея надто різнопланова і позбавлена внутрішньої узгодженості, особливо з огляду на його неодноразові спроби досягти остаточного впорядкування своїх ідей. Більшість праць мислителя так і залишилися фрагментарними; не випадково у берлінських філософських колах на зламі століть недоброзичливіці Дільтея називали його "людиною перших томів"; по смерті мислителя позосталась маса незавершених нарисів та рукописів. Саме в контексті цих багатопланових досліджень, маючи на меті їхнє теоретичне та методологічне обґрунтування, Дільтей і розробляв свої власні філософські ідеї, розкидані по різних, далеко не завжди логічно й тематично пов'язаних між собою працях, однак у жодній з них систематично й вичерпно не викладені. Цим значною мірою і було зумовлене те, що впродовж життя Дільтея його ідеї не мали належного впливу на сучасників. Тільки після смерті Дільтея, коли друзі та учні мислителя видали зібрання його творів, яке включало до себе багато неопублікованих рукописів і становило впорядкований виклад та систематизацію Дільтєвського вчення, сповна виявилася значущість його теорних досягнень – філософії життя та вчення про категоріальну будову життєвого досвіду, типологізації світоглядів і філософських систем та теоретико-пізнавального обґрунтування гуманітарних наук, дільтєвського історизму, теорії розуміння, герменевтики та ін. Із плінном часу його погляди стали справляти дедалі помітніший вплив на Е.Гуссерля, М.Хайдеггера, К.Ясперса, Х.Ортегу-і-Гассета, Е.Шпрангера, М.Вебера, Г.-Г.Гадамера, П.Рікера та ін. (Докладніше про філософський доробок Дільтея див.: Кошарний С.О. Біля джерел філософської герменевтики (В.Дільтей і Е.Гуссерль). – Київ, 1992).

Зібрання праць Дільтея було опубліковано як "Gesammelte Schriften" (Leipzig, Berlin, 1914-1936; друге видання – Stuttgart, Göttingen, 1967-1980; друге видання є першим повним зібранням творів мислителя). З творів, що не увійшли до першого, 12-томного "Gesammelte Schriften" Дільтея, варто зазначити такі: Dilthey W. Das Leben Schlegelmachers (Bd.1 – Berlin, 1870; Bd.2 – Berlin; Leipzig, 1920); Dilthey W. Das Erlebnis und die Dichtung (Leipzig; Berlin, 1905); Dilthey W. Von Duetscher Dichtung und Musik (Leipzig; Berlin, 1933); Dilthey W. Die Grosse Phantasiedichtung (Göttingen, 1954).

Пропонована увазі читача стаття Дільтея "Виникнення герменевтики" була вперше надрукована 1900 року у ювілейному збірнику на честь 70-річчя німецького логіка і філософа Х.Зігварта (1830-1904). Ця стаття, у свою чергу, ґрунтується на лекції Дільтея, прочитаній 1896 року у Пруській Академії наук. В історичних розділах статті Дільтей використав матеріали зі своєї попередньої конкурсної праці 1860 року про герменевтику Шлейермахера (яка здобула премію і була з повагою сприйнята сім'єю Шлейермахера; продовженням досліджень у цьому напрямку стала книга "Життя Шлейермахера",

перший том якої було видано 1870 року). Коли ця стаття було підготовлено до друку у першому виданні 5 тому "Gesammelte Schriften" Дільтея, Георг Міш, редактор цього тому і автор ґрунтовної передмови до нього, додав до неї підбірку окремих фрагментів з інших рукописних матеріалів мислителя з тієї ж теми. Позаяк ці "Додатки з рукописів" містять у собі низку дуже тонких формулювань і визначень мистецтва витлумачення, герменевтики, розуміння та ін., вони повністю відтворюються у пропонованому перекладі. Треба, однак, відзначити, що рукописний текст містить у собі декілька не зовсім зрозумілих, точніше, просто незавершених фрагментів; їх перекладачі намагалися відтворити текст українською мовою відповідно до німецькомовного оригіналу, тобто не додаючи нічого від себе.

ВИНИКНЕННЯ ГЕРМЕНЕВТИКИ*

У попередній праці** я розглянув зображення індивідуальності в людському світі, як воно створюється мистецтвом, особливо поезією. Тепер же перед нами постає питання наукового пізнання окремих осіб і навіть великих форм одиничного людського буття загалом. Чи можливе таке пізнання, і які засоби ми маємо для його досягнення?

Це питання величезного значення, позаяк наші дії завжди передбачають розуміння інших осіб і значна частка людського щастя походить з проникнення (*Nachfühlen*) у чужі душевні стани; вся філологічна й історична наука ґрунтується на припущенні, згідно з яким таке осягнення (*Nachherstandnis*) одиничного може бути виведене на рівень об'єктивності. Розбудована на ґрунті цього припущення історична свідомість дає змогу сучасній людині зосередити у собі в теперішній час людське минуле у його цілісності: через усі перепони власного часу охоплює вона поглядом

* Dilthey W. Die Entstehung der Hermeneutik // *Gesammelte Schriften*. – Leipzig, Berlin: Verlag von B.G. Teubner, 1924. – Bd. 5. – S. 317–338. Прим. перекл.

** Найімовірніше, що йдеться про дослідження В. Дільтея: Dilthey W. [Über vergleichende Psychologie.] Beiträge zur Studium der Individualität (1895, 1896) // *Ibid.* – S. 241–316. Прим. перекл.

© Dilthey W., 1996

© Переклад з німецької Я. Стратів, С. Кошарного, 1996

культури минулого, силу їхню приймає до себе і з насолодою згадує їхню чарівність, відчуваючи при цьому величезний приплив щастя. І коли систематизовані гуманітарні науки (*Geisteswissenschaften*) виводять з цього об'єктивного осягнення одиничного всезагальні закономірні відношення і всеосяжні зв'язки, вони усе ж ґрунтуються на процесах розуміння й витлумачення. А тому й вірогідність цих, подібних до історії, наук залежить від можливості надати розумінню одиничного вартість загальноозначимості. Таким чином, біля самого входу в гуманітарні науки перед нами постає специфічна для них проблема, що відрізняє їх від усього природничо-наукового пізнання.

Мабуть, гуманітарні науки і справді мають ту перевагу над усім природничо-науковим знанням, що їхній предмет становить собою не просто чуттєво дане явище, не одне лише відображення дійсності у свідомості, а саму безпосередньо дану внутрішню дійсність – і саме її як зсередини пережитий зв'язок. Однак уже з того способу, в який цю дійсність дано у *внутрішньому досвіді*, виникають значні утруднення для об'єктивного осягнення свого предмета гуманітарними науками. Тут не місце для обговорення цих утруднень. Крім того, внутрішній досвід, за допомоги якого я інтеріоризую свої власні стани, ніколи, попри все, не може привести мене до усвідомлення для себе своєї власної індивідуальності. Тільки у зіставленні себе з іншими я здобуваю досвід стосовно індивідуального у мені. Таким чином, тільки відмінне від інших усвідомлюється мною у моєму власному бутті, і Гете, як ніхто інший, мав рацію, бо розумів, що цей найважливіший з усіх наших досвідів стає й найскладнішим для нас, і наше осягнення міри, природи й межі наших сил лишається всього-на-всього вельми недосконалим. Але чуже буття дається нам насамперед у фактах зовнішнього сприйняття, у жестах, звуках і діях. Тільки завдяки процесу відтворення (*Nachbildung*) того, що таким чином потрапляє до органів чуття у вигляді окремих ознак, ми доповнюємо це внутрішнє. Все – зміст, структуру, найіндивідуальніші особливості цього доповнення – ми мусимо привнести зі своєї власної життєвості. Отже, яким тоді чином індивідуально сформована свідомість може дійти об'єктивного пізнання чужої й цілком відмінно влаштованої індивідуальності іншого за допомоги такого відтво-

рення? Що це за процес, який зовні видається таким чужорідним серед інших процесів пізнання?

Процес, у якому ми зі знаків, чуттєво даних іззовні, пізнаємо певний внутрішній зміст, ми називаємо розумінням. Таким є слововжиток; стала ж психологічна термінологія, якої ми так гостро потребуємо, може утвердитися тільки тоді, коли всі, хто вдається до письма, будуть однаково дотримуватися кожного вже точно карбованого, ясно-го і чітко визначеного виразу. Розуміння природи – *interpretatio naturae* – образний вираз. Але осягнення своїх власних станів ми також лише у невластному смислі позначаємо як розуміння. Наприклад, я кажу: я не розумію, як я міг таке вдіяти, отже я більше не розумію самого себе. Тим самим я хочу сказати, що виявлення моєї сутності, спостережуване у чуттєвому світі, стосується мене як виявлення чогось чужого і що я неспроможний інтерпретувати його як таке, або ж, інакше, що я потрапив у становище, розглядуване мною як чуже стосовно себе. Таким чином, розумінням ми називаємо процес, у якому з чуттєво даних ознак ми пізнаємо психічне, виявленням якого ми є.

Це розуміння простягається від сприйняття дитячого щибету до осягнення "Гамлета" або "Критики чистого розуму". З каміння, мармуру, музично оформлених звуків, з жестів, слів і писемних джерел, з дій, господарських устроїв і конституцій до нас звертається один і той самий людський дух і вимагає витлумачення. При цьому процес розуміння, позаяк він визначений через спільні умови і способи цього типу пізнання, завжди мусить мати спільні відмітні ознаки. У цих спільних рисах він лишається одним й тим самим. Коли я, наприклад, хочу зрозуміти Леонардо, то тут взаємодіють інтерпретації дій, картин, образів і літературних творів, причому в єдиному гомогенному процесі.

Розуміння виявляє різні рівні. Ці рівні зумовлені насамперед інтересом. Якщо інтерес обмежений, те саме відбувається і з розумінням. Як нетерпляче ми інколи прислуховуємося до певної дискусії; ми визначили у ній лише один практично значимий для нас пункт, не виявляючи інтересу до внутрішнього життя того, хто говорить. А втім, іншого разу ми через кожний вираз обличчя, через кожне слово напружено прагнемо проникнути у внутрішній світ оповідача. Але навіть найнапруженіша увага тільки у тому разі може

стати процесом, згідним з усіма правилами мистецтва, процесом, у якому досягається контрольований рівень об'єктивності, – коли життєвий вияв зафіксований і ми знову і знову можемо до нього повернутися. Таке, згідне з усіма правилами мистецтва, розуміння довгочасно фіксованих життєвих виявів ми називаємо витлумаченням або інтерпретацією. У цьому значенні наявне також мистецтво витлумачення, предметами якого є скульптури або картини, і вже Фрідріх Август Вольф закликав до створення археологічної герменевтики і критики. Велькер виступив на її захист, а Преллер вдався до спроб її здійснення. Але вже Преллер відзначає, що така інтерпретація мовчазних творів завжди залежала від пояснення з царини літератури.

Величезне значення літератури для нашого розуміння духовного життя та історії полягає, отже, в тому, що тільки у мові внутрішньолюдське дістає своє найповніше, вичерпне й об'єктивно зрозуміле вираження. А тому мистецтво розуміння сягає своєї кульмінації у витлумаченні або інтерпретації наявних у писемності залишків людського буття.

Витлумачення і невід'ємно пов'язана з ним критична обробка цих залишків були, відповідно, точкою відліку для філології. За своєю суттю воно становить собою особистісне мистецтво і майстерність такої обробки того, що збереглося у письмовому вигляді, і лише з урахуванням цього мистецтва та його результатів може бути вдалою будь-яка інша інтерпретація пам'яток або ж історично успадкованих дій. Ми можемо помилятися стосовно рушійних мотивів діючої особи історії, самі діючі особи можуть уявляти ці мотиви у спотвореному світлі. Але твір великого поета або першовідкривача, релігійного генія або справжнього філософа завжди може бути тільки правдивим вираженням його душевного життя; у цьому словненому брехні людському суспільстві такий твір завжди є істинним і на відміну від якого завгодно іншого твору, вираженого в зафіксованих знаках, є придатним для повної й об'єктивної його інтерпретації, а вже він у будь-якому разі проливає своє світло на інші пам'ятки мистецтва певного часу, а також на історично значимі вчинки сучасників.

Це мистецтво інтерпретації розвивалося приблизно так само поступово, закономірно й повільно, як і мистецтво експериментального дослідження природи. Воно виникло

та існує завдяки особистій геніальній майстерності філолога. Отож, згідно із самою своєю природою, воно переходить до інших головним чином шляхом особистого контакту з великим майстром витлумачення або ж з його твором. Але разом з тим кожне мистецтво діє за правилами. Останні вчать долати труднощі. Вони сприяють результативності особистого мистецтва. Тому з мистецтва витлумачення рано формується виклад його правил. А із зіткнень цих правил, з боротьби різних напрямів стосовно витлумачення життєво значимих творів та із зумовленої тим самим потреби в обґрунтуванні правил виникла наука герменевтики. Вона і становить собою вчення про мистецтво витлумачення писемних пам'яток.

Позаяк це вчення визначає можливість загальнозначимого витлумачення на підставі аналізу розуміння, воно, зрештою, доходить до розв'язання тієї цілком всезагальної проблеми, з якої розпочиналося це обговорення; поряд з аналізом внутрішнього досвіду з'являється аналіз розуміння й обидва вони укупі надають гуманітарним наукам свідчення можливості й меж загальнозначимого пізнання у їхніх межах, позаяк ці межі зумовлені тим способом, у який нам первинно дано психічні факти.

Тепер же я хотів би продемонструвати цей закономірний рух на прикладі історії герменевтики. Показати, як з потреби глибокого і загальнозначимого розуміння виникла філологічна майстерність, а з неї – правила, як відбувалося впорядкування цих правил згідно з метою, яка найближчим чином визначалася станом науки на той час, аж доки, зрештою, достеменно вихідну точку для упорядкування правил не було знайдено в аналізі самого розуміння.

1

Витлумачення поетів згідно з усіма правилами мистецтва (*hermeneia*) розвивалось у Греції з потреб навчання. Дотепна гра з тлумаченням і критикою Гомера та інших поетів за доби грецького Просвітництва була улюбленим заняттям повсюдно, де тільки розмовляли грецькою мовою. Більш тривка основа з'явилась тоді, коли за софістів і в школах ораторського мистецтва це витлумачення зіткну-

лось з риторикою. Адже в ньому стосовно красномовства закладалося всезагальне вчення про літературну композицію. Арістотель, великий класифікатор і ретельний дослідник органічного світу, держав і літературних творів, вчив у своїй "Риторичі", що цілісність літературного твору розчленовується на складові, розрізняв стильові форми, виявляв вплив ритму, періоду, метафори. У "Rhetorica ad Alexandrum"⁷ ще простіше, одне за одним, розташовуються визначення поняття про елементи мовленнєвого впливу, тобто про приклад, ентимему, сентенцію, іронію, метафору, антитезу. А Арістотелева "Поетика" цілком безперечно зробила своїм предметом внутрішню і зовнішню форму та елементи впливу поезії з її різновидами, вивідні з визначення її сутності та призначення.

Другий важливий крок у мистецтві інтерпретації та розробці його правил було зроблено в олександрійській філології. Літературну спадщину Греції було зібрано в бібліотеках, були здійснені критичні огляди текстів, а за допомоги майстерної системи критичних нотаток було позначено результат роботи, проробленої над цією спадщиною. Було вилучено недостотні твори, зроблено предметні каталоги усієї решти зібрання. Таким чином, у цьому разі філологія постала як ґрунтоване на інтимному розумінні мови мистецтво рецензування тексту, мистецтво більш високого рівня його критики, витлумачення та оцінки: вона була одним з останніх і найсвоєрідніших витворів грецького духу; адже з часів Гомера грецький дух був джерелом найпотужнішого імпульсу радості від проникнення в тонкощі людського мовлення. Разом з тим видатні олександрійські філологи вже почали усвідомлювати правила, які містилися у їхній геніальній техніці. Арістарх працював уже з усвідомленням принципу точного і розгорнутого визначення гомерівського слововжитку та побудови на цій підставі коментаря і характеристики тексту. Гіппарх цілком свідомо ґрунтував об'єктивну інтерпретацію на літературно-історичному дослідженні, позаяк він з'ясував джерела "Phaenomena" Аратоса і, виходячи з них, інтерпретував цей поетичний твір. І якщо серед збере-

⁷ "Риторика для Олександра" формально приписується Арістотелю (хотрий, як відомо, був вихователем Олександра Македонського), але його авторство, на думку сучасних дослідників, є спірним. – Прим. перекл.

жених поезій Гесіода було виявлено недостатні, якщо з гомерівських епосів було вилучено значну кількість віршів, а останню пісню "Іліади" й, ще більш однотайно, частину передостанньої та всю останню пісню "Одіссея" було визнано більш ранніми за походженням, то відбулося це завдяки майстерному оволодінню принципом аналогії, згідно з яким було встановлено немовби канон слововжитку, кола уявлень, внутрішньої гармонії та естетичної цінності поетичного твору, і все те, що суперечить цьому канону, було вилучено.

Проте застосування такого морально-естетичного канону в Зенодота та Арістарха цілком очевидно виходить із наступного, характерного для *Aethesen* способу доведення, від їхнього *dia to aretes*¹, тобто *si quid heroum vel deorum gravitatem minus decere videbatur*². Арістарх посилається також на Арістотеля.

Методичне усвідомлення правильного способу інтерпретації зміцнилося завдяки боротьбі александрійської школи проти пергамської філології. Протистояння герменевтичних напрямків, що, зрештою, набуло всесвітньо-історичного значення! Адже в християнській теології воно знову постало в іншій формі, і ним були зумовлені два великих історичних погляди на поетів та релігійних письменників.

Зі стоїчної школи Кратес із Малоса привніс у пергамську філологію принцип алегоричної інтерпретації. Причина тривалого впливу цього способу витлумачення полягала насамперед в тому, що він нівелює суперечність між релігійними свідченнями і рафінованим (*gelauterten*) світоглядом. Таким чином, він був однаковою мірою необхідним інтерпретаторам Вєд, Гомера, Біблії і Корану; такою ж мірою незайвим, як і нісчемне мистецтво. Але разом з тим підґрунтям цього способу витлумачення було глибоке ознайомлення з поетичними та релігійними витворами. Гомер – пророк, і притаманну йому суперечність між глибокими осяяннями і грубуватими чуттєвими уявленнями можна пояснити тільки за умови розуміння останніх виключно як засобу поетичного зображення. А позаяк це відношення було зрозуміле як умисне завуалювання певного духовного (*pneumatischen*) смислу в образах, то ж виникла й алегорична інтерпретація.

¹ Через невідповідне, через неналежне (грец.). Прим. перекл.

² Коли "щось видавалося таким, що не зовсім личить гідності героїв або богів" (лат.). Прим. перекл.

2

Коли я не помиляюсь, то ця сама суперечність, тільки у різних варіантах, відтворюється і в боротьбі александрійської та антиохійської теологічних шкіл. Їхня спільна підстава, природно, полягала у тому, щоб пророцтво і здійснення були пов'язані у Старому і Новому Заповіті певним внутрішнім зв'язком. Адже такий зв'язок був просто необхідний у разі використання пророцтва і прикладів у Новому Заповіті. Позаяк християнська церква виходила з цього припущення, то ж стосовно витлумачення своїх священних текстів вона порівняно зі своїми супротивниками опинилася у скрутному становищі. На протипагу євреям вона потребувала алегоричного тлумачення для того, щоб увести логос-теологію у Старий Заповіт; на протипагу гностикам вона, навпаки, була змушена утримуватись від надто далекосяжного застосування алегоричного методу. Ідучи вслід за Філоном, Юстин та Ірénéй здійснили спробу розробити правила розмежування й оволодіння алегоричним методом. Тертуліан у самій боротьбі з євреями і гностиками засвоює спосіб аргументації Юстина та Ірénéя, однак, з іншого боку, розвиває продуктивні правила більш досконалого мистецтва витлумачення, яких він сам згодом, певна річ, не завжди послідовно дотримується. У грецькій церкві справа дійшла до принципового оформлення суперечності. Антиохійська школа пояснювала свої тексти тільки на підставі граматично-історичних принципів. Так, антиохієць Теодор вбачав у "Пісні пісень" лише весільний спів. У книзі Йова він побачив лише поетичне вираження історичного переказу. Він відкинув заголовки псалмів і, враховуючи значну частину месіанських пророцтва, спростував їхній прямий стосунок до Христа. Він не припускав подвійного смислу текстів, лише вищий зв'язок між подіями. Натомість Філон, Клемент та Оріген, навпаки, у самих текстах розрізняли смисл духовний (*pneumatischen*) і смисл дійсний.

Але у цьому разі для просування у мистецтві витлумачення до герменевтики, у якій воно підноситься до рівня наукової свідомості, це – наступний крок до того, щоб із цієї боротьби виникли перші цілком розроблені герменевтичні

теорії, за допомоги яких ми здобуваємо знання. Уже згідно з Філоном існують *kalones*¹ та *potof tes allegorias*², використані у Старому Заповіті, знання яких, отже, має бути засадовим стосовно його інтерпретації. На цій підставі Ориген у четвертій книзі свого твору "Peri Archon" і Августин у третій книзі "De Doctrina Christiana" обґрунтували внутрішньо узгоджену герменевтичну теорію. На противагу цьому згодом з'явилось два, на жаль, втрачених твори з герменевтики антиохійської школи – "Tis diaphora theorias kai allegorias" Діодора і "De Allegoria et Historia contra Origenem" Теодора.

3

З часів Ренесансу інтерпретація і випрацювання її прийомів вступили в нову стадію. Завдяки мові, життєвим умовам та національності відбувалося відокремлення від класичної та християнської старовини. Інтерпретація, отже, стала тут ще інакше, ніж до того в Римі, перенесенням у чуже духовне життя шляхом граматичних, предметних (*sachlicher*) та історичних досліджень. І ось ця нова філологія, різнобічна ученість і критика часто-густо була змушена працювати лише з повідомленнями та уламками. Таким чином, вона мала бути по-новому плідною й конструктивною. Тому філологія, герменевтика і критика піднеслися на ще вищий щабель. У наступні чотири століття з'явилась розлога герменевтична література. Вона утворює два різних напрями: адже класичні й біблійні твори містили у собі величезний творчий потенціал, який належало опанувати. Класично-філологічна розробка прийомів такого опанування характеризувалась як *ars critica*³. Такі твори, серед яких щонайбільший інтерес становлять праці Сціопія (Sciopius), Клерика (Clericus) і незавершена праця Валезія (Valesius), у своїй першій частині містили виклад учення про мистецтво герменевтики. Незліченні статті й передмови вели мову *de interpretatione*⁴. Остаточне ж конститую-

¹ Канони, правила, критерії (грец.). Прим. перекл.

² Закони алегорії (грец.). Прим. перекл.

³ Мистецтво критики (лат.). Прим. перекл.

⁴ Про інтерпретацію (лат.). Прим. перекл.

вання герменевтики відбувається завдяки інтерпретації Біблії. Першою значною і, мабуть, найглибшою працею такого роду був "Clavis" (1567) Флація¹.

У цій праці цілу сукупність складених подоти правил інтерпретації було об'єднано, причому за допомоги постулатів, насамперед у систематичне вчення з тим, щоб за умови використання цих правил на підставі згідного з вимогами мистецтва методу дослідження обов'язково досягалось б загальноприйнятне розуміння. Ця принципова точка зору, яка і справді посідає пріоритетне становище у герменевтиці, була усвідомлена Флацієм завдяки суперечкам XVI століття. Флацій був змушений вести боротьбу на два фронти. Не лише анабаптисти, але й реставрований католицизм наполягали на таємничості (*Dunkelheit*) Святого Письма. Позаяк Флацій протистойть цьому, він особливо ретельно вчиться на екзегезі Кальвіна, яка від витлумачення неодноразово поверталась до його основоположень. Для тодішнього лютеранина найневідкладнішою справою було спростування католицького вчення про традицію, саме тоді сформульованого заново. Право традиції визначати витлумачення тексту у боротьбі з протестантським принципом підходу до писемних джерел могло ґрунтуватися лише на тому, що на підставі самих тільки біблійних текстів неможливо досягти їхньої переконливої й загальноновизнаної інтерпретації. Тридентський Собор, що відбувався впродовж 1545–1563 років, обговорював ці питання, починаючи зі своєї четвертої сесії, а перші автентичні видання його постанов з'явилися лише 1564 року. Згодом Белармін, представник тридентського католицизму, по якомусь часі після появи праць Флація у своєму полемічному творі 1581 року в найдошкульнішій та найрізкішій формі заперечив зрозумілість Біблії з неї самої і таким чином намагався довести необхідність традиції задля доповнення розуміння Святого Письма. У зв'язку з цим протиборством Флацій заходився герменевтично довести можливість загальнозначимої інтерпретації. Намагаючись розв'язати це завдання, він дійшов до відкриття засобів і правил, яких ще не пропонувала жодна попередня герменевтика.

¹ Флацій (Facijs, 1520–1575) – лютеранський богослов і письменник. Прим. перекл.

Коли інтерпретатор стикається у своєму тексті з утрудненнями, то в його розпорядженні є досконалий допоміжний засіб для їх подолання: даний у живій християнській релігійності зв'язок із твором. Якщо ми перекладемо цю тезу з догматичного на наш спосіб мислення, то ця герменевтична вартість релігійного досвіду виявляється лишень окремим випадком загального принципу, згідно з яким у будь-якому процесі інтерпретації міститься витлумачення на підставі предметно-дійового (*sachlichen*) зв'язку з твором як чинник того ж таки реального зв'язку. Але поряд із цим релігійним принципом витлумачення існують також і розумові (*verstandesmassige*) принципи інтерпретації. Найпершим з них є граматична інтерпретація. Однак поряд з цим Флацій схоплює насамперед значення психологічного або технічного принципу витлумачення, згідно з яким інтерпретацію окремого місця тексту слід давати виходячи із задуму і композиції усього твору. І для цієї технічної інтерпретації він методично використовує насамперед нагромаджений риторикою досвід стосовно внутрішнього зв'язку літературного твору, його композиції та його дійових за силою свого художнього впливу елементів. При цьому ґрунт йому підготувала перебудова Меланктоном аристотелівської риторики. Сам Флацій розумів, що для однозначного визначення уривків треба методично застосовувати передусім той допоміжний засіб, який був закладений у контекст, мету, співвідношення і узгодженість окремих частин або членів твору. Він підпорядковує герменевтичну вартість такої заповоги загальному положенню вчення про метод. "Крім того, справді, окремі частини цілого стають зрозумілими через своє відношення до цього цілого і до інших його частин". Він добирається до внутрішньої форми твору аж до стилю та окремих дійових елементів і в загальних рисах з відчуттям витонченого смаку окреслює характеристики павліанського і йоганіанського стилів. Це був значний крок уперед, хоча, звичайно, у межах риторичної точки зору. Якщо кожний писемний твір, за Меланктоном і Флацієм, створено згідно з правилами, то і його розуміння досягається за допомоги правил. Він є немовби логічний автомат, обтягнений стилем, образами та фігурами красномовства.

Формальні недоліки праці Флація було усунено в герменевтиці Баумгартена^{*}. У ній же водночас виявив себе другий великий теологічно-герменевтичний рух. Згідно з повідомленням Баумгартена *Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek*^{**}, на німецькому небосхилі поряд з нідерландськими інтерпретаторами стали з'являтися також англійські вільнодумці й коментатори Старого Заповіту в дусі народознавства. На спілкуванні з Баумгартеном та співучасті в його працях зросли Міхаеліс і Землер. Міхаеліс до інтерпретації Старого Заповіту йшов насамперед від цілісного історичного уявлення про мову, історію, природу і право. Землер, попередник великого Христіяна Баура, розчленувавши єдність новозаповітного канону, поставив слушне завдання – зрозуміти кожний окремий твір у його локальних особливостях. Згодом він пов'язав ці твори у певну нову єдність, наявну у живому історичному осягненні прахристиянської боротьби між іудейським християнством і християнами дещо вільнішої організації. У своїй підготовчій роботі до теологічної герменевтики Землер з безкомпромісною рішучістю заів усю цю науку до двох складових: інтерпретації, що виходить із мовного слововжитку, та інтерпретації, що керується історичними обставинами. Таким чином відбулося вивільнення витлумачення від догми й було засновано граматично-історичну школу. Згодом витончений і передбачливий дух Ернесті створив у його *Interpres*^{***} класичну працю з цієї нової герменевтики. На підставі її читання розробив свою власну герменевтику Шлейєрмахер. Щоправда, навіть ці кроки уперед також здійснювались у чітко окреслених межах. Під руками цих екзегетів композиція і мисленнєва тканина кожного епохального твору розплітається на ті самі ниточки: локально і темпорально зумовлене коло уявлень. Згідно з таким прагматичним осягненням історії, людська природа, рівномірно сформована у релігійному та моральному відношеннях, обмежується лише зовнішньо – локально і темпорально. Вона – позаісторична.

* Олександр Готліб Баумгартен (1714–1762) – німецький філософ школи Х. Вольфа, фундатор естетики як особливої філософської дисципліни. Прим. перекл

** "Повідомлення з бібліотеки Галле". Прим. перекл

*** "Тлумач" (лат.). Прим. перекл

Поки що класична і біблійна герменевтика йшли пліч-о-пліч. Чи треба дивитися на одну і другу як на застосування певної загальної герменевтики? Вольфіанець Майєр зробив цей крок 1757 року у своїй спробі створення певного всезагального мистецтва витлумачення. Він справді осягнув поняття своєї науки у настільки всезагальному вигляді, наскільки це було можливим: вона була повинна у загальних рисах окреслити правила, які можна виявити у будь-якому витлумаченні знаків. Але книга ще раз засвідчує, що одними лише методами архітектоніки і симетрії нової науки винайти не можна. Так виникають лише фальшиві вікна, що крізь них ніхто дивитися не може. Життєздатна герменевтика могла виникнути лише в голові, відзначеній поєднанням майстерності філологічної інтерпретації і справжньої сили здатності до філософського мислення. Таким був Шлейєрмахер.

4

Умови, за яких працював Шлейєрмахер*: інтерпретація Вінкельманом творів мистецтва, конгеніальне проникнення Гердера у душу епох і народів, а також працююча під кутом зору нових естетичних позицій філологія Гейне, Фрідріх Август Вольф з його учнями, серед яких Гайндорф був у близькому спілкуванні зі Шлейєрмахером на ґрунті платонівських штудій, – усе це поєдналося в ньому з умінням німецької трансцендентальної філософії виявляти за даним у свідомості творчі сили, що, діючи об'єднуючим чином і не усвідомлюючи самих себе, утворюють у нас цілісну форму світу. Саме з поєднання цих двох моментів і виникло властиве цьому мислителі мистецтво інтерпретації разом з певним обґрунтуванням наукової герменевтики.

До того часу герменевтика у кращому разі становила собою систему правил, складові якої – окремі правила – утримувалися разом задля досягнення мети загальноозначеної інтерпретації. Їй були властиві функції, що взаємодіяли у цьому процесі інтерпретації як нарізно взяті граматичне, історичне, естетико-риторичне та предметно-дійове

* Фрідріх Шлейєрмахер (1768–1834) – німецький протестантський теолог і філософ. Прим. перекл.

(*sachliche*) витлумачення. І, виходячи з філологічної майстерності багатьох століть, вона почала усвідомлювати правила, згідно з якими й мали здійснюватися ці функції. За цими правилами Шлейермахер побачив аналіз розуміння, а отже, й пізнання самої цієї доцільної дії, а вже з цього пізнання він вивів можливість загальнозначимого витлумачення, його допоміжні засоби, межі і правила. Однак він міг аналізувати розуміння як відтворення, як реконструкцію за певним зразком (*Nachkonstruieren*) лише у своєму живому зв'язкові з самим процесом літературної творчості. У живому спогляданні творчого процесу, в якому виникає життєздатний літературний твір, він виявив умову для пізнання іншого процесу, котрий за письмовими знаками розрізняє цілість твору, а за певним задумом розуміє духовну сутність його творця.

Проте виникла потреба у новому психологічно-історичному підході до розв'язання таким чином поставленої проблеми. З часу поєднання, що відбулося між грецькою інтерпретацією і риторикою як вченням про мистецтво створення певного типу літературної продукції ми простежували зв'язок, про який тут ідеться. Але осягнення обох процесів завжди лишалося логіко-риторичним. Категоріями, в яких воно розгорталося, завжди були творення, логічний зв'язок, логічне упоряднення, далі цей логічний продукт убирався в шати стилю, фігур красномовства та образів. Однак тепер для розуміння літературного продукту було застосовано зовсім нові поняття. Тут, отже, наявна певна об'єднуюча і творчо діюча здатність, яка, не усвідомлюючи свого впливу і формотворчої дії, сприймає і розвиває первинні імпульси до продукування художнього твору. Сприйнятливість і самодіяльне образотворення у ній неподільні. У цій здатності до кінчиків пальців та до окремих слів виявляє себе людська індивідуальність. Найвищим її виявом є зовнішня і внутрішня форма літературного твору. І тут назустріч цьому творові прямує неугамовна потреба читача доповнити власну індивідуальність спогляданням індивідуальності іншого. Розуміння й інтерпретація у самому житті завжди такі активні й дійові, але своєї досконалості вони досягають у здійснюваному згідно з усіма правилами мистецтва витлумаченні життєздатних творів мистецтва та їхнього зв'язку в духовності свого творця. Це й було новим

поглядом у його особливій формі, якої він набув у духовності Шлейєрмахера.

У цьому ж, однак, полягала і додаткова умова для великого стрибка загальної герменевтики, що удосконалила нові психологічно-історичні погляди друзів Шлейєрмахера та його самого, підвела їх до рівня філологічного мистецтва інтерпретації. Саме німецький дух в особі Шіллера, Вільгельма фон Гумбольдта, братів Шлегелів від осмислення продуктів поетичної творчості звернувся до осягнення (*Nachverständnis*) історичного світу. Це був потужний рух; і Бьок, Діссен, Велькер, Гегель, Ранке, Савіні – усі вони зазнали на собі його впливу. Фрідріх Шлегель⁸ став провідником Шлейєрмахера у філологічному мистецтві. Поняття, якими він керувався у своїх блискучих працях про грецьку поезію, Гете, Боккаччо, були поняттями внутрішньої форми твору, історії розвитку письменника, а також у собі розчленованої цілості літератури. І за такими поодинокими досягненнями відтворюючого (*nachkonstruierenden*) філологічного мистецтва у нього стояв задум науки критики, свого роду "ars critica", що мала б спиратися на теорію продуктивних літературних здібностей. Як близько стикається цей задум із герменевтикою і критикою Шлейєрмахера.

І Шлегелю також належав задум перекладу Платона. На ньому було відпрацьовано техніку нової інтерпретації, яку згодом Бьок і Діссен насамперед застосували до Піндара. Платона треба було зрозуміти як філософського художника. Метою інтерпретації є досягнення єдності між характером платонівського філософування і художньою формою платонівських творів. Тут філософія ще є справжнім життям, нерозривно пов'язаним з бесідою, її письмовий виклад – це лишень фіксація для пам'яті. Відтак вона мусить бути діалогом і до того ж діалогом якоїсь такої художньої форми, щоб остання спонукала читача до власного подальшого творчого повторення (*Nacherzeugung*) живої сув'язі її думок. Але водночас, згідно з точною єдністю цього платонівського мислення, кожен діалог повинен продовжувати попередні та готувати наступні теми і далі прясти нитки різних частин філософії. Якщо простежити ці

⁸ Фрідріх Шлегель (1772–1829) – німецький філософ, філолог, теоретик романтизму. Його брат, згадуваний вище, Август Вільгельм Шлегель (1767–1845), знаний як письменник та історик літератури. Прим. перекл.

взаємні відношення між різними діалогами, то постане зв'язок головних творів, що розкриває найглибші наміри Платона. В осягненні цього, згідно з усіма правилами мистецтва утвореного зв'язку, лише й постає, за Шлейермахером, справжнє розуміння Платона. Порівняно з ним встановлення хронологічної послідовності його творів, хоча вона обов'язково неоднораз буде збігатися з самим цим зв'язком, є менш істотним. Бьок у своїй знаменній рецензії намілювався сказати, що тільки цей твір великого майстра уперше відкрив Платона для філологічної науки.

— Однак на той час у духовності Шлейермахера з властивою їй такою філологічною віртуозністю уперше поєдналася геніальна філософська потуга. І навчила його цьому саме трансцендентальна філософія, яка запропонувала насамперед задовільний засіб для загального формулювання і розв'язання власне герменевтичної проблеми: так, отже, постала наука і вчення про мистецтво витлумачення.

— Восени 1804 року Шлейермахер підготував перший нарис герменевтики, ґрунтуючись на прочитанні "Interpres" Ернесті, оскільки ним він хотів розпочати свій курс лекцій з екзегетики в Галле. Ми маємо у такий спосіб посталу герменевтику лишень у якійсь неефективній формі. Дієвості їй надав насамперед Бьок, учень Шлейермахера з часів Галле, у блискучому розділові своїх лекцій про філософську енциклопедію.

— Я відскремлюю з герменевтики Шлейермахера положення, від яких, як мені видається, залежить її подальший розвиток.

— Будь-яке витлумачення літературних творів є лише здійснюваним згідно з усіма правилами мистецтва розвитком процесу розуміння, що триває упродовж цілого життя і стосується кожного типу мовлення і письмового твору. Аналіз розуміння, отже, є підставою для формулювання правил витлумачення. Однак це, останнє, може бути здійсненим тільки у зв'язку з продукуванням літературних творів. Тільки на цьому відношенні між розумінням і продукуванням може ґрунтуватися система правил, що визначає засоби і межі витлумачення.

— Можливість загальнозначимої інтерпретації треба вивести з природи розуміння. У ньому індивідуальність інтерпретатора й індивідуальність автора не протистоять одна одній

як два несумірних факти: обидві вони сформувалися на ґрунті загальнолюдської природи, тому ж бо й уможлиблюється спільність людей між собою у мовленні та розумінні. Тут до формальних висловів Шлейєрмахера можна додати психологічне пояснення. Усі індивідуальні відмінності між людьми, зрештою, зумовлюються не якісними відмінностями особистостей, а лише різницею у цаблях, яких сягають їхні душевні процеси. Одначе, тоді як інтерпретатор немовби намагається перенести свою власну життєвість в історичне довкілля чужого життя, він може, виходячи з цього, одні душевні процеси тимчасово особливо виокремлювати й підсилювати, інші ж полишати осторонь і таким чином приблизно досягати у собі відтворення чужого життя.

Якщо тепер уважно поглянути на логічну сторону цього процесу, то у ньому виявляється цілісний зв'язок, утворений на підставі тільки відносно визначених окремих знаків за неодмінної участі наявного граматичного, логічного й історичного знання. Якщо вдається до нашої логічної термінології, то ця логічна сторона розуміння полягає, отже, у взаємодії індукції, застосування більш загальних істин до окремого випадку та порівняльного методу. Близчим завданням було б встановлення тих особливих форм, які при цьому передбачають названі логічні операції та їхні взаємозв'язки.

Саме тут і дається взнаки центральне утруднення будь-якого мистецтва витлумачення. З окремих слів та їхніх зв'язків має бути зрозумілою цілість твору і, навпаки, повне розуміння окремишнього уже передбачає розуміння цілого. Це коло повторюється у стосунку окремого твору до особливостей духу та розвитку його автора, й так само воно знову повертається у відношенні цього окремого твору до літературного жанру. Це утруднення практично найкраще розв'язав Шлейєрмахер у своєму вступі до платонівської "Держави", а у записках його лекцій з ексегетики мені постали також інші приклади цієї ж процедури. [Він розпочав з огляду структури, який можна було б порівняти з поверховим читанням, шукаючи навпомацки, він охоплював увесь контекст, висвітлював утруднення, уважно слухався на усіх місцях, що давали ключ до розуміння композиції. Лише після цього розпочиналася власне інтерпретація.] Теоретично тут ми стикаємося з межами будь-якого витлу-

мачення, воно завжди виконує своє завдання лише до якоїсь певної міри: так, будь-яке розуміння завжди залишається відносним і ніколи не може стати остаточно завершеним. *Individuum est ineffabile**.

У звичайне розчленування процесу витлумачення на граматичну, історичну, естетичну і предметну інтерпретацію, як його застав Шлейермахер, ним заперечується. Ці розрізнення означають лише те, що коли розпочинається витлумачення, тут потрібне граматичне, історичне, предметне й естетичне знання, і воно може впливати на кожен акт інтерпретації. Проте сам процес витлумачення може дозволити собі розділитися лише на дві складові, які містяться у пізнанні духовної творчості на підставі мовних знаків. Граматичне витлумачення прямує від одного зв'язку у тексті до іншого аж до найвищих сув'язей у цілості твору. Психологічне ж витлумачення виходить від перенесення у внутрішній творчий процес і воно крокує уперед до зовнішньої і внутрішньої форми твору, від них же розгортається далі до охоплення єдності творів у своєрідності духу і розвитку їхнього творця.

Водночас тепер досягнуто пункту, виходячи з якого Шлейермахер майстерно розробляє правила мистецтва витлумачення. Його вчення про зовнішню і внутрішню форму є засадовим, особливо ж глибокими є його нариси загальної теорії літературної творчості, які могли б стати органом історії літератури.

Остаточна мета герменевтичної процедури полягає у тому, щоб зрозуміти автора краще, ніж він розумів себе сам. Положення, яке є необхідним висновком з учення про неусвідомлювану творчість.

5

Підіб'ємо підсумки. Розуміння перетворюється на витлумачення, яке досягає загальнозначущості, лише тоді, коли воно стикається з письмовими пам'ятками мови. Якщо філологічна інтерпретація у герменевтиці стає свідомою своїх процедур і підстав своєї правомірності, то практична корисність такої дисципліни порівняно з живою

* Індивідуальне невимовне (лат.). – Прим. перекл.

навичкою по праву могла невисоко поціновуватися Фр.А.Вольфом. Але мені здається, що по той бік цієї практичної користі для справи самого витлумачення перед нею стоїть інше й таке важливе завдання, яке насправді є її головним завданням: вона повинна, на протипагу постійному вторгненню романтичної сваволі й скептичної суб'єктивності у царину історії, теоретично обґрунтувати загальнозначимість інтерпретації, на якій базується будь-яка достеменність історії. Включене у контекст теорії пізнання, логіки і методології гуманітарних наук, це вчення про інтерпретацію стає важливою сполучною ланкою між філософією та історичними науками, головною складовою основоположення наук про дух.

ДОДАТКИ З РУКОПИСІВ

I

Розуміння підпадає під загальне поняття пізнання, причому пізнання у широкому значенні досягається як процес, у якому досягається загальнозначиме знання.

(Положення 1.) Розумінням ми називаємо процес, що у ньому з чуттєво даних виявів душевного життя ми приходимо до його пізнання.

(Положення 2.) Якщо чуттєво сприймані вияви душевного життя справді можуть бути відмінними, то їх розумінню, завдяки вказаним умовам цього типу пізнання, мають бути притаманні задані спільні риси.

(Положення 3.) Розуміння письмово зафіксованих життєвих виявів, здійснюване згідно з усіма правилами мистецтва, ми називаємо витлумаченням, інтерпретацією.

Витлумачення є твором особистого мистецтва, і найбільша досконалість в оволодінні ним зумовлюється геніальністю інтерпретатора; воно ґрунтується саме на спорідненості, посилюваній наближенням до життя автора, пост<ійним> вивченням його творчості. Так, Вінкельман за

допомоги Платона (Юсті), Платон Шлейермахера та ін. по висхідній обґрунтовують дивіаторне у витлумаченні.

Отже, це витлумачення відповідно до вказаного утруднення та значення є предметом велетенської праці людських генерацій. Воно переробило насамперед усю філологію та історію та ін. Нелегко скласти собі уявлення про ту величезну кількість ученої праці, що її було витрачено на це. І здатність до цього розуміння у роді людському зростає так само поступово, закономірно, повільно та важко, як і здатність пізнавати та спланувувати природу.

Проте саме тому, що ця геніальність є такою рідкісною, а саме витлумачення має здійснюватися й вивчатися також і менш обдарованими людьми; необхідно, щоб:

(Положення 4а) мистецтво геніальних інтерпретаторів фіксувалося у правилах так, як вони містяться у їхньому методі або так, як їх було усвідомлено для самих себе. Адже будь-яке людське мистецтво вдосконалює і розвиває себе завдяки своїй практиці, і якщо це вдається, життєвий доробок митця у якійсь формі передається нащадкам. Засоби для оформлення розуміння згідно з усіма правилами мистецтва виникають тільки там, де мова дає для цього тверде підґрунтя і де є величні твори, що ніколи не втрачають своєї вартості, які через різну інтерпретацію викликають суперечку: тоді зіткнення між геніальними майстрами витлумачення має шукати розв'язання за допомогою загальнозначимих правил. Безперечно, щонайбільший інтерес для власне мистецтва витлумачення становить зустріч з геніальним інтерпретатором або його твором. Але коротчасність життя вимагає скорочення шляху через встановлення віднайдених методів і розроблених у їхніх межах правил. Це вчення про мистецтво розуміння письмово зафіксованих життєвих виявів ми й називаємо герменевтикою **(положення 4б)**.

Так може бути визначено сутність герменевтики та певною мірою обґрунтовано її застосування. Отже, якщо видається, що нині вона не викликає тієї міри інтересу з боку представників цього мистецького вчення, якої їй хотілося б, то, на мою думку, причина цього полягає у тому, що вона у своїй діяльності не порушує таких проблем, які впливають із нинішньої наукової ситуації і були б здатні вести її до вищого рівня інтересу. Цю науку <герменевтику>

спіткала дивна доля. Вона завжди досягала лише того, щоб її брали до уваги за умов якогось великого історичного руху, котрий таке розуміння одиничного історичного буття (Dasein) робить невідкладною справою науки для того, щоб потім воно знову зникло у п'тьмі. Так сталося насамперед тоді, коли витлумачення священних текстів християнства стало життєво важливим питанням для протестантизму. Згодом у зв'язку з розвитком історичної свідомості у нашому столітті її упродовж певного часу знову відроджують Шлейєрмахер і Бьок, і я ще пережив ту пору, коли "Енциклопедія" Бьока, що була цілком пройнята цими проблемами, вважалася обов'язковим уведенням у найсвятіші таємниці філології. І якщо вже Фр. Ауг. Вольф зневажливо висловлювався про вартість герменевтики для філології, і якщо фактично відтоді ця наука знайшла лише жалюгідних продовжувачів і представників, значить, сама її тодішня форма зжила себе. Проте сьогодні перед нами знову постає – у новій і ширшій формі – актуальна для неї проблема.

(Положення 5.) Розуміння, у якому було розглянуто щойно наведений широкий обсяг, є засадничою процедурою для усіх подальших операцій гуманітарних наук... Подібно до того, як у природничих науках будь-яке закономірне пізнання є можливим лише завдяки вимірювальним і обчислювальним складовим дослідів, а також лише за правилами, що становлять зміст цих наук, так і в гуманітарних науках кожне абстрактне положення, зрештою, можна виправдати лише через його співвіднесення з душевною життєвістю, як вона дана у переживанні й розумінні.

Отже, якщо розуміння є засадним для гуманітарних наук, то *(положення 6)* теоретико-пізнавальний, логічний і методичний аналіз розуміння є головним завданням для обґрунтування гуманітарних наук. Проте значення цього завдання повністю окреслюється лише тоді, коли усвідомлюють утруднення, що його містить сама природа розуміння стосовно практичного здійснення загальнозначимої науки.

Кожен з нас є немовби замкненим у своїй індивідуальній свідомості, вона є індивідуальною і своєю суб'єктивністю передає будь-якому осягненню. Уже софіст Горгій означив цю проблему так: коли б навіть існувало знання, то той, хто ним володіє, не зміг би передати його іншому. Звичайно,

мислення для нього закінчується там, де постає ця проблема. Потрібно її розв'язати. Можливість осягнення чужого є однією з найглибших насамперед теоретико-пізнавальних проблем. Яким чином індивідуальність може чуттєво даний їй чужий індивідуальний життєвий вияв довести у собі до загальнозначимого об'єктивного розуміння? Умова, з якою пов'язана ця можливість, полягає у тому, що в жодному чужому індивідуальному вияві не може з'явитися щось таке, чого б не містила у собі також сама осягаюча життєвість. Ті самі функції і невід'ємні складові є в усіх індивідуальностях, і лише за мірою їхньої інтенсивності розрізняються здатності різних людей. Той самий зовнішній світ відображається в образах їхнього уявлення. У життєвості, отже, має міститися певна спроможність. Зв'язок і т.ін., підсилення, послаблення – перенесення є перетворенням.

Друга апорія*. З окремого – ціле, з цілого ж знов окреме. І сама цілісність твору вимагає подальшого наближення до індивідуальності <творця>, до літератури, з якою вона пов'язана. Порівняльна процедура дозволяє мені, зрештою, спочатку кожен окремий твір, навіть кожне окреме речення зрозуміти глибше, ніж я його розумів раніше. Так з цілого – розуміння, натомість ціле, навпаки, з окремишого.

Третя апорія. Уже кожний окремий душевний стан ми розуміємо лише завдяки зовнішнім подразникам, що його викликають. Я розумію ненависть, виходячи з якогось шкідливого втручання у чинсь життя. Без цього відношення страждання зовсім не були б приступними моему уявленню. Отже, для розуміння безумовно необхідним є середовище. Доведене до крайнощів розуміння настільки не відрізняється від пояснення, наскільки воно взагалі є можливим у цій галузі. А пояснення знову ж таки має своєю передумовою завершення розуміння.

У всіх цих питаннях виявляється, що теоретико-пізнавальна проблема повсюдно є однією й тією самою: загальнозначиме знання на підставі досвіду. Проте тут вона з'являється за особливих умов природи досвіду в гумані-

* Вказівка на першу апорію в тексті Дільтея відсутня. Ціком припустимо вважати за таку міркування, наведене у попередньому абзаці у зв'язку з поглядами Горція. – Прим. перекл

гарних науках. Вони є такими: структура як зв'язок є у душевному житті життєвим, відомим, отже, окремим.

Таким чином, біля самого входу до гуманітарних наук як головна теоретико-пізнавальна проблема стоїть аналіз розуміння. *Позаяк герменевтика виходить з цієї теоретико-пізнавальної проблеми і бачить для себе кінцеву мету у її розв'язанні, вона включається у розв'язання великих, визначальних для сучасної науки питань про будову і правомірність засад гуманітарних наук у певному внутрішньому відношенні. Її проблеми і положення стають живою сучасністю.*

Розв'язання цього теоретико-пізнавального питання веде до логічної проблеми герменевтики.

Навіть ця проблема, природно, всюди є однією й тією самою. Само собою зрозуміло (всупереч моему поглядові на Вундта), що найпростіші логічні операції, подибувані в гуманітарних та природничих науках, є одними й тими самими. Індукція, аналіз, побудова, порівняння. Однак тут йдеться про те, якої особливої форми вони набувають у царині досвіду гуманітарних наук. Індукція, даними якої є чуттєві процеси, здійснюється тут, як і скрізь, на підставі знання про зв'язок. Останній у фізико-хімічних науках зводиться до математичного знання кількісних відношень, у біологічних науках – до життєвої доцільності, у гуманітарних науках – до структури душевної життєвості. Таким чином, ця підстава не є якоюсь логічною абстракцією, але є реальним, даним у житті зв'язком; однак він є індивідуальним, а отже – суб'єктивним. Ним визначено завдання і форму цієї індукції. Згодом її логічні операції окреслюються ще детальніше завдяки природі мовного виразу. Так, теорія цієї індукції набуває специфічних рис у більш вузькій мовній галузі завдяки теорії мови – граматиці. Особлива природа визначення на підставі відомого (з граматики) зв'язку та на підставі невизначених (варіативних) у певних межах значень слова, а також синтаксичних формальних елементів. Доповнення цієї індукції розумінням одиничного як певного цілісного (зв'язку) за допомогою порівняльного методу, що визначає одиничне і через відношення до іншого одиничного робить своє осягнення більш об'єктивним.

Виникнення поняття внутрішньої форми. Але просування до реальності із необхідністю дорівнює внутрішній

життєвості, яка стоїть за внутрішньою формою окремого твору і контекстом цих творів. Вона є відмінною у різних типах письмової продукції. У поета це творча спроможність, у філософа – зв'язок погляду на життя і світогляду, у великих практиків – їхня практична цільова установка стосовно дійсності, у членів чернечого ордену і т.д. (Павло, Лютер.)

Водночас зв'язок філології з вищою формою історичного розуміння. Витлумачення та історичне зображення – лише два боки захопленого заглиблення. Безконечне завдання.

Так, дослідження взаємодії загальних процесів у всіх типах пізнання і їхньої специфікації під кутом зору методу додає його результат до змісту методології. Її предметом є історичний розвиток методу та його специфікації в окремих галузях герменевтики. Приклад. Витлумачення поетів – це особливе завдання. З правила: розуміти краще, ніж автор розумів себе сам, виокремлюється також проблема ідеї в поезії. Вона існує (однак не як абстрактна думка) у значенні певного неусвідомлюваного зв'язку, який є діючим у структурній організації твору і з внутрішньої форми якого дається для розуміння; поет її не потребує, він її навіть до кінця не усвідомлює; її виокремлює інтерпретатор, а це, мабуть, і є найвищий тріумф герменевтики. Отже, сучасна система правил (*Regelgebung*), яка править за єдиний метод для досягнення загальнозначимості, має бути доповненою зображенням творчих методів геніального інтерпретатора з різних галузей. Адже тут міститься стимулююча сила. Цей метод слід застосовувати за усіх методів гуманітарних наук. Тоді зв'язок такий: метод творчої геніальності. Вже винайдені нею суб'єктивно зумовлені абстрактні правила. Виведення загальнозначимої системи правил на теоретико-пізнавальних засадах.

Герменевтичні методи, зрештою, мають зв'язок з літературною, філологічною та історичною критикою, і ця цілісність веде до пояснення окремих явищ. Між витлумаченням і поясненням є лишень незначна відмінність і немає жодної твердої межі. Адже розуміння – це безконечне завдання. Але у дисциплінах межа полягає у тому, що психологію і науку про системи тепер застосовують як абстрактну систему.

Згідно з принципом невіддільності осягнення і цінності, з герменевтичним процесом необхідно пов'язана іманентна йому літературна критика. Немає жодного розуміння без відчуття вартості – але вартість визначається об'єктивно і загальнозначимо лише через порівняння. Окрім того це потребує визначення нормативного, наприклад, у жанрі драми. Тоді з цього виходить філологічна критика. У підсумку встановлюється відповідність, суперечливі частини виключаються. Лахман, Горацій Рібекка та ін. Або якась норма з інших творів, несумірні твори виключаються; критика Шекспіра. Критика Платона.

Отже, літературна критика є передумовою філологічної критики: адже стимул до неї виникає саме із зіткнення з незрозумілим і нічого не вартим, а <літературна> критика як естетична сторона філологічної критики має у ній свій допоміжний засіб. Історична критика є лише відгалуженням критики, як естетична у своїх витоках. Таким чином, тут, як і скрізь, подальший розвиток, як там до історії літератури, естетики та ін., так тут до історіографії та ін.

II

Філологія, як слушно каже Бьок, є "пізнанням продукovanого людським духом" ("Енциклопедія", 10). Він додає парадоксальне: "тобто пізаного": таким чином, ця парадоксальність ґрунтується на помилковому припущенні, що пізане і створене є одне й те саме. Насправді взаємодія усіх духовних сил у творчості більша, ніж пізнання є у поезії або посланні Павла.

Якщо розглядати поняття у широкому значенні, то філологія є нічим іншим, як зв'язком діяльностей, завдяки яким історичне доводиться до розуміння. Тоді вона є зв'язком, який спрямовано на пізнання окремого. Таким окремим є навіть державний бюджет Афін, хоч би він виявляв себе як в усіх стосунках уявна система.

Утруднення, що закладені в цих поняттях, надаються до розв'язання у ході розвитку дисципліни філології і дисципліни історії.

Кожен мусить погодитися з докорінною відмінністю між пізнанням одиничного як самоцінного і пізнанням загально-

го систематичного зв'язку гуманітарних наук. Це врегулювання меж є цілком ясним. Адже те, що при цьому виникає взаємодія, і навіть філологія потребувала систематичної обізнаності в політиці та ін., стало само собою зрозумілим (всупереч Вундту).

Філологія, отже, утворилася як пізнання даного в літературних творах. Коли додалися пам'ятки, то її предметом стало те, що Шлейєрмахер назвав символізуючою діяльністю. Історія, зі свого боку, розпочала з політичних подій, війн ... конституцій. Однак це сортування за змістами минулося, коли філологія як практична дисципліна залучила до сфери своєї компетенції також державні старожитності. З іншого боку, визначилася відмінність методичної діяльності і, зрештою, історичного зображення. Але навіть цю різницю було перейдено практичною дисципліною, позаяк вона залучила до своєї компетенції античну літературу й історію мистецтва. Отже, йдеться про регулювання межі між філологією й історією. Це можливо лише за умови, якщо не зважати на практичний інтерес факультетської науки. Тоді найкраще Узенер.

Отже, якщо ми весь процес пізнання одиничного мусимо досягнути як певний зв'язок, то постає питання, чи можна у слововжитку відокремити розуміння і пояснення. Це неможливо, бо загальні ознайомлення за допомогою процедури, аналогічної дедукції, хоча й не розв'язано, як обізнаність бере участь у кожному розумінні, не тільки психологічна, але й також і т.д. Отже, ми маємо це робити послідовно. Тоді, коли загальні ознайомлення свідомо й методично застосовують для всебічного пізнання одиничного, вираз "пояснення" дістає своє місце як тип пізнання одиничного. Однак він виправданий лишень остільки, оскільки ми усвідомлюємо, що про якесь повне розчинення одиничного у всезагальному годі й казати.

Тут виокремлюється суперечливе питання – чи осмисленість (*Besinnlichkeit*) психічних досвідів або наука психології є тим загальним, що є засадовим стосовно розуміння. Якщо техніку пізнання одиничного завершують як пояснення, то наука психології так само є основою, як інші систематичні гуманітарні науки. Це відношення я уже довів стосовно історії.

од явд контакт цогерод онненуордм умовд яяловод, меймкорт мннрнотдтн е внейавон цогерд і кдхвас кнл, цогонлхорорену вннрнотдк внейд цогерд і кн III „моннр мнхет“ мннрнотдн цогерд у мннрнотд цогонлхорд жевод мннрнотдт цогерд внейорнлн

Відношення вчення про мистецтво до процедури самого вилучення є тут цілком таким самим, як нам демонструють логіка або естетика. Завдяки вченню про мистецтво процедура зводиться до формул, а вони зводяться до цільового зв'язку, в якому виникає процедура. Завдяки такому вченню про мистецтво щоразу посилюється енергія духовного руху, вираженням якого воно є. Адже вчення про мистецтво підносить процедуру до усвідомленої майстерності; воно розвиває її до уможливлених завдяки формулі висновків; оскільки воно пізнає засади її правомірності, воно збільшує й самовірогідність, з якою вона працює.

Проте глибше сягає інша дія. Щоб пізнати цю дію, ми мусимо піти далі понад окремими герменевтичними системами до їхнього історичного контексту. Кожне вчення про мистецтво обмежене процедурою, чинною у певному часовому просторі, що його формулу воно й розвиває. Так, перед герменевтикою і критикою, естетикою й риторикою, етикою й політикою, відтоді як до цього дозріла історична думка, постає завдання давніший фундамент, ґрунтований на цільовому зв'язку, нарешті доповнити новими історичними підвалинами. Історична свідомість мусить піднятися над способами діяльності якоїсь окремої доби, і вона може досягти цього, позаяк вона всі попередні напрямки всередині цільового зв'язку інтерпретації і критики, поезії і красномовства зосереджує у собі, взаємно урівноважує й обмежує, сама пояснює їхню вартість, виходячи з їхнього відношення до цього цільового зв'язку, визначає межі, в яких вони задовольняють її людську глибину, і таким чином, нарешті, осягає усі ці історичні напрямки всередині певного цільового зв'язку як шерег наявних у ньому можливостей. Проте для цієї історичної праці вирішальне значення має те, що вона формули вчення про мистецтво може враховувати як аббревіатури історичних напрямів. Отже, у міркуванні про способи діяльності, завдяки яким цільовий зв'язок міг розв'язувати наявні у ньому завдання, міститься внутрішня діалектика, яка через історично обмежені напрямки, через формули, що відповідають цим на-

пряма, дозволяє цьому міркуванню розгорнутися далі до універсальності, яка завжди і скрізь пов'язана з історичним мисленням. Таким чином, тут, як і скрізь, саме історичне мислення стає творчим, позаяк діяльність людини у суспільстві воно підносить понад межами часу і місця.

Це є точкою зору, згідно з якою історичне дослідження герменевтичного вчення про мистецтво пов'язане з вивченням інтерпретативних способів діяльності, однак обидва вони безпосередньо пов'язані з систематичним завданням герменевтики.

Едмунд Гуссерль

Едмунд Гуссерль (1859 – 1938) – німецький мислитель, засновник феноменології, вчення, що знаменувало новий етап у розвитку підвалин філософії і філософського методу. Його погляди зазнали значної еволюції. Від спроби психологічного обґрунтування математики ("Філософія арифметики", 1891) він перейшов до критики психологізму на підставі ідей, близьких до платонізму ("Логічні дослідження", т. 1, 1900), а вже у другому томі цієї ж праці (1901) було подано першу концепцію так званої єйдеітної феноменології, головними засадами якої є інтуїтивне вбачання сутностей та ідея інтенційності. Ця концепція справила значний вплив на таких послідовників Гуссерля, як М. Шелер, Н. Гартман, Р. Інґарден та ін.

В "Ідеях чистої феноменології і феноменологічної філософії" (1913), праці, яку можна вважати засадничою для творчості мислителя, викладено концепцію трансцендентальної феноменології. Філософ, зокрема, розвиває вчення про феноменологічну редукцію, яка відкриває царину "чистої свідомості", і про конститування різних типів предметностей на підставі інтенційності. Наприклад, реальний предмет дається у сприйнятті, однак тут належить зважати на такі особливості, як горизонт сприйняття і таке інше; русалка або кентавр як предмети існують в уяві, математичні й логічні предметності дані у міркуваннях, Бог – у вірі тощо. Кожен акт свідомості співвідноситься з певною цариною предметностей, точніше, за Гуссерлем, різні предметності за своєю сутнісною підставою конституюються в різних актах свідомості, або, якщо вдатися до мови Канта ("як можлива математика"), різні типи предметностей уможливлені різними за типом актами свідомості. Ці ідеї виявилися досить продуктивними для розуміння специфіки різних типів предметностей (естетичних, етичних, логічних, соціальних і т.ін.).

У "Картезіанських роздумах" (1929) Гуссерль уводить переживання часу як необхідну засаду для конституювання самої свідомості. Чиста свідомість постає як часовий потік переживань, у контексті якого конституюються окремі акти, а сама свідомість набуває вигляду монади. В атмосфері таких ідей народжувалася праця "Буття і час" М. Хайдеггера, асистента Гуссерля на той час.

Останньою працею філософа, частиною якої були ще за його життя видруковані в часописах упродовж 1935–1936 років, була "Криза європейських наук і трансцендентальна філософія". В ній розвинуте вчення про "життєвий світ" – сферу первинної очевидності, в якій живе даний соціум і яка є передумовою наукового теоретичного мислення.

Все життя філософ прагнув радикалізувати свою концепцію, щоб досягти нічим не зумовлених підвалин філософії, "самих речей", щоб

розбудувати філософію як строгу науку на засадах раціоналізму. І хоча ця ідея залишилася не реалізованою, підняті Гуссерлем проблеми й накреслені підходи до розв'язання їх справили величезний вплив на розвиток філософії ХХ сторіння. Справжній розквіт феноменології розпочався в повоєнні роки. Працюють центри вивчення рукописної спадщини мислителя, видається міжнародний феноменологічний часопис. Крім традиційно сильних позицій феноменології в таких галузях філософії, як естетика, етика, онтологія, сьогодні досить вагомою є впливовість феноменології в соціології (феноменологічна соціологія), а також в культурології.

Поданий нижче текст є стенограмою доповіді, прочитаної філософом 7 – 10 травня 1935 року у Відні на засіданні товариства "Культурбунд". Текст дає уявлення про характер творчості й ідеї літнього Гуссерля, коли він саме працював над славновісною "Кризою". Лекція ґрунтується на феноменологічних принципах і передбачає ознайомленість з ними.

КРИЗА ЄВРОПЕЙСЬКОГО ЛЮДСТВА І ФІЛОСОФІЯ*

У цій лекції я спробую по-новому привернути інтерес до так часто обговорюваної теми європейської кризи, розвинувши історико-філософську ідею (або телеологічний сенс) європейського людства. Якщо ж я на разі вкажу на суттєву функцію, яку в цьому (телеологічному. – *Перекл.*) сенсі виконала філософія і її відгалуження – наші науки, то європейська криза набуде нового висвітлення.

Почнемо з загальновідомого, з відмінності між природничо-науковою медициною і так званим знахарським лікуванням. Якщо останнє виникає у повсякденному житті народу на підставі найвної емпірії і традицій, то природничо-наукова медицина постає з реалізації поглядів чисто теоретичних

* © Edmund Husserl, 1934.

© Переклад українською – Е.Принціп, 1996.

наук про людську тілесність, насамперед – анатомії й фізіології. Ці останні, у свою чергу, знову ж таки ґрунтуються на всезагальних фундаментальних науках про природу взагалі – таких, як фізика й хімія.

Звернімо погляд від людської тілесності до людської духовності – теми так званих наук про дух. Їхній теоретичний інтерес спрямований на людину лише як особистість та її особисте життя і діяльність і, відповідно, результати діяльності. Особисте життя означає, що Я і Ми, об'єднавшись, живуть у єдиному суспільному горизонті, а саме у спільнотах різних – простих або складних за формою, таких як сім'я, нація, наднація. Слово "життя" має тут не фізіологічне значення, воно означає життя, що доцільно діє, творить духовні витвори, – у найширшому розумінні культуротворче життя в єдності певної історичності. Все це є предметом дослідження різноманітних наук про дух. Очевидно, що є різниця між сповненням сили розквітом і згасанням, або, іншими словами, між здоров'ям і недугою також і стосовно спільнот, народів, держав. У зв'язку з цим постає питання: чому ж у цьому стосунку не виникла наукова медицина – медицина націй і національних утворень?

Європейські нації хворі, сама Європа, говорять, перебуває у кризі. Чогось на зразок знахарського лікування аж ніяк не бракує. Нас буквально захльостує потік найвних та екстравагантних реформаторських проєктів. Чому ж високорозвинуті науки про дух відмовляються від послуг [суспільству], з якими природничі науки у своїй царині успішно справляються?

Ті, хто вірить у дух сучасної науки, не вагаються з відповіддю. Велич природничих наук полягає в тому, що вони не опікуються наочною емпірією, оскільки для них будь-який опис природи має слугувати лишень методичним переходом до точного, в кінцевому підсумку, фізико-хімічного пояснення. З їхнього погляду, "суто описові" науки прив'язують нас до конечного у земному середовищі, тоді як математично точне природознавство, навпаки, охоплює своїми методами безконечність у її дійсності та реальних можливостях. Воно розуміє споглядально дане лишень як суб'єктивно-релятивне явище і вчить досліджувати саму позасуб'єктивну ("об'єктивну") природу через систематичні наближення до її безумовних усезагальностей в

елементах і в законах. Разом з тим воно вчить пояснювати всі дані у спогляданні конкретності – людей, тварин, чи то небесні тіла – з остаточного сущого, а саме – з відповідних фактично даних явищ виводяться майбутні можливості й вірогідності в такому обсязі та з такою точністю, що переважають будь-яку пов'язану зі спогляданням емпірію. Послідовне вдосконалення точного природознавства в Новий час спричинило справжню революцію в технічному опануванні природи. На жаль (у плані набутого нами розуміння) зовсім іншим, причому з огляду на внутрішні засади, є методологічний стан у науках про дух. Завважмо, людська духовність ґрунтується на людській природі, кожне окремішне людське душевне життя корениться в тілесності, а отже кожна спільнота є фундованою в тілах окремих людей, які є членами цієї спільноти. Таким чином, якщо б для феноменів, що їх вивчають науки про дух, було можливим справді строге пояснення і, відповідно, широка наукова практика на зразок природничої, то представники наук про дух повинні були б розглядати дух не просто як такий, а йти до тілесних підвалин і формулювати свої пояснення за допомоги точних наук – фізики й хімії. Цьому однак стоїть на заваді (й тут уже нічого не зміниться у передбачуваний час) складність необхідного точного психофізичного дослідження, але вже стосовно окремої людини, а надто стосовно великих історичних спільнот. Якби світ складався з двох так би мовити рівноправних сфер реальності, природи й духу, кожна з яких методично й об'єктивно не мала б жодних переваг, тоді ситуація була б іншою. Однак тільки саму природу можна вивчати як замкнений світ: тільки природознавство може з неухильною послідовністю абстрагуватися від усього духовного й досліджувати природу виключно як природу. З іншого боку, *vice versa* таке послідовне абстрагування від природи не наближує зацікавленого суто духовним представника наук про дух до якогось у-собі-замкненого суто духовно зв'язаного "світу", який міг би бути предметом чистої та універсальної науки про дух, як паралель чистому природознавству. Адже анімалістична духовність, духовність людських і тваринних "душ", до яких зводиться вся ця духовність, неперворотним чином є каузально фундованою в тілесності. Тому зрозуміло, що представник наук про дух, який досліджує суто

духовне, не може вийти за межі описовості, за межі історії духу, отже, залишається прив'язаним до споглядання кінцевого. Про це свідчить кожний приклад. Так, історик не може досліджувати старогрецьку історію, не беручи до уваги фізичну географію Стародавньої Греції, вивчати її архітектуру без урахування матеріалу будівель тощо. Це здається цілком переконливим.

А що, коли весь поданий у цьому викладі спосіб мислення ґрунтується на фатальних упередженнях і самою своєю дією є причетним до європейської недуги? Я переконаний, що це справді так, і сподіваюся цим також пояснити, що тут криються сутнісні витoki тієї самоочевидності, виходячи з якої сучасний вчений навіть не вважає вартим обмірковувати саму можливість обґрунтування чистої у собі замкненої й усезагальної науки про дух, а отже, з порога її відкидає.

Маючи на меті розв'язання нашої європейської проблеми, належить на цьому спинитися детальніше і підірвати корені вище наведеної, на перший погляд, переконливої, аргументації. Історик, дослідник духу чи культури будь-якої царини, завжди, звісна річ, має серед своїх феноменів також фізичну природу, у нашому прикладі – природу Стародавньої Греції. Але ця природа не є природою у розумінні природознавства, але є тим, що стародавні греки вважали за природу, тим, що вони мали навколо себе перед очима як природну дійсність. Точніше кажучи: історичний навколишній світ греків не є об'єктивним світом у нашому розумінні, а є їхнім "уявленням про світ", тобто їхньою власною суб'єктивною значимістю зі всіма притаманними їй значимими реаліями, як-от боги, демони тощо.

Навколишній світ – це поняття, що належить виключно до царини духовного. Те, що ми живемо в нашому нинішньому навколишньому світі, який визначає всі наші турботи й зусилля, є фактом, що здійснюється тільки у духовному. Наш навколишній світ є духовним витвором в нас і в нашому історичному житті. Отже, нема жодних підстав для тих, хто визнає за предмет дух як такий, вимагати для нього (навколишнього світу, – *Перекл.*) іншого, ніж суто духовне, пояснення. І взагалі розглядати природу в навколишньому

* Термін "навколишній світ" (*Umwelt*) Е. Гуссерль використовує для позначення поняття, яке у "Кризі європейських наук" фігурує як "життєвий світ" (*Lebenswelt*). – *Прим. перекл.*

світі як щось у собі чуже духові та внаслідок цього вимагати перебудови науки про дух за взірцем науки про природу, бажаючи зробити її подібною до точних наук, є нісенітницею.

Очевидно, ми цілковито забули про те, що природознавство (як наука взагалі) є назвою духовної діяльності, а саме діяльності співпрацюючих учених, і, як таке, воно, поряд з усіма іншими духовними явищами, саме належить до того кола, яке й покликані пояснювати науки про дух. Чи не нісенітницею та зачарованим колом є спроба природничо-наукового пояснення такого історичного явища, як "природознавство", пояснення через залучення природознавства і його законів, які самі, будучи духовними продуктами, належать до змісту досліджуваної проблеми?

Засліплені натуралізмом (попри декларовану боротьбу з ним), представники наук про дух зовсім забули хоча б порушити проблему універсальної й чистої науки про дух, сутнісного вчення про дух як такий, яке б досліджувало безумовно всезагальне духовне в його елементах і законах; і все це – з тією метою, щоб звідси дістати наукове пояснення в абсолютно завершеному сенсі.

Ці духовно-філософські роздуми дають нам вірну настанову*, щоб розуміти, тлумачити нашу тему духовної Європи як чисту проблему наук про дух, отже, насамперед, духовно та історично. Як ми й обіцяли на початку, на цьому шляху має бути розкрито незвичайну, тільки нашій Європі, начебто, вроджену телеологію, тісно пов'язану з виступом чи появою філософії та її відгалужень – наук у старогрецькому духові. Ми вже здогадуємося, що при цьому йтиметься про проявлення найглибших причин виникнення фатального натуралізму, або ж – що, як побачимо, одне й те саме – новочасного дуалізму в інтерпретації світу. Нарешті, завдяки цьому має розкритися справжній сенс кризи європейського людства.

* На нашу думку, німецький термін *Aufstellung* адекватніше передає українське "настанова", а не "установка", термін, яким раніше користувався й сам автор пропонуваного перекладу. Дієслово "установити", "встановити" означає завершення певної дії, тоді як "настановитися" – напрям дії. Останнє адекватніше відобразить значення німецького терміну. Йдеться, отже, про настановлення на щось, про постійне тримання його в полі уваги. – Прим. перекл.

Отже постає питання: чим характеризується духовний образ Європи? Тобто Європи не в географічному, картографічному розумінні, згідно з яким європейське людство слід було б обмежити людьми, які сумісно живуть на цій території. В духовному розумінні до Європи, очевидно, належать англійські домініони, Сполучені Штати і т.п., але не ескімоси, чи індіанці, яких показують на ярмарках, чи цигани, що здавна бродяжать Європою. Очевидно, тут під Європою маємо розуміти єдність духовного життя, діяльності, творчості зі всіма цілями, інтересами, турботами, зусиллями, цільовими образами, інститутами та організаціями. В ній діють окремі люди в різноманітних спільнотах різного ступеня – в сім'ях, племенах, націях – усі внутрішньо духовно зв'язані, як я вже казав, у єдність певної духовної форми. Особистості, їхні об'єднання й усі їхні культурні досягнення в такий спосіб набувають всезагального за своїм характером зв'язку.

"Духовний образ Європи" – що це таке? Історія Європи притаманна імманентна філософська ідея, або, що те ж саме, імманентна телеологія, яка, з погляду універсального людства, усвідомлюється як прорив і початок розвитку нової людської епохи, доби людства, яке віднині просто хоче жити й може жити, вільно творячи своє буття, своє історичне життя згідно з ідеями розуму, з безконечними завданнями.

Кожний духовний образ перебуває сутнісно в певному універсальному історичному просторі або в певній особливій єдності історичного часу через співіснування і послідовність, він має свою історію. Якщо ми прослідкуємо історичні зв'язки, виходячи, як це необхідно, від нас самих і нашої нації, то історична безперервність вестиме нас від нашої дедалі ближче до сусідньої нації, і так від нації до нації, від епохи до епохи. У стародавні часи, від римлян до греків, до єгиптян, персів і так далі; тут, очевидно, відсутній кінець. Ми дістаємося до первісної доби, і нам не уникнути звернення до відомої й багатої на ідеї праці Менгіна (Mengin) "Всесвітня історія кам'яного віку". За такого підходу людство постає як єдине, пов'язане виключно духовними зв'язками життя людей і народів, з множинністю типів людства й культур, які переливаються одне в одне. Це наче море, в якому люди й народи, подібно до хвиль, враз

утворюються, плинуть й зникають, одні з них багатші на вихори, інші – простіші.

Поряд з тим, за послідовного поглибленого спостереження ми помічаємо нові своєрідні зв'язки і відмінності. Незважаючи на те, що європейські нації можуть ворогувати одна з одною, вони все ж таки мають особливу внутрішню спорідненість у духові, який пронизує їх, долаючи національні відмінності. Це щось на кшталт спорідненості сестер, щось, завдяки чому ми усвідомлюємо ці терени як вітчизну. Це виявляється одразу ж, щойно ми починаємо вживатися, скажімо, в індійську історичність з багатьма її народами і культурними витворами. В цьому регіоні знову постає єдність, подібна сімейній спорідненості, але для нас вона є чужою. Іншими словами, індійці сприймають нас як чужих і тільки один одного – як своїх. Однак цієї суттєвої, але багато в чому відносної, відмінності між спорідненістю і чужістю – засадової категорії всіх історичних утворень – недостатньо. Історичне людство не завжди поділяється згідно з цією категорією. Це саме й відчувається в нашій Європі. Існує певна спорідненість, яку відчувають у нас також всі інші групи людства; дещо таке, що, коли ми абстрагуємося від усіх міркувань щодо користі, стає мотивом дедалі більшої європеїзації їх, попри незнищену волю до духовного самозбереження, тоді як ми, якщо ми правильно себе розуміємо, ніколи не індізуємося. Я вважаю, що ми відчуваємо (і, за всієї його непевності, це почуття правомірне), що нашому європейському людству притаманна вроджена ентелехія, яка пронизує всі зміни європейських формоутворень і надає їм сенсу розвитку, спрямованого до ідеального образу життя і буття як до вічного полюсу. Тут йдеться не про якусь відому цілеспрямованість, що надає органічним істотам з фізичного царства їхній характер; не про щось подібне до біологічного розвитку від зародкових структур по східцях до зрілості з наступною старістю і, зрештою, смертю. Зоології народів, по суті, не існує. Вони є духовними утвореннями, вони, а надто європейська нація, не мають досягнутого або такого, що може бути досягнутим, зрілого образу, який би періодично повторювався. Духовне людство ніколи не стане завершеним й ніколи не може стати таким, не може повторитися. Духовний телос європейського людства, який

містить особливі телоси кожної нації й окремишньої людини, лежить у безконечному; тільки-но, з розвитком, він усвідомлюється як телос, він стає з необхідністю також практичним – метою для волі, і в такий спосіб уводиться новий, вищий ступінь розвитку, який перебуває під проводом норм, нормативних ідей.

Усе це не є лише спекулятивною інтерпретацією нашої історичності, це – вираз живого передчуття, що постає в неупередженому осмисленні. Саме це й дає нам керівну настанову, щоб у європейській історії вбачати найзначиміші взаємозв'язки, через простежування яких наші передчуття переростають у надійну переконаність. Передчуття є чуттєвим дороговказом для всіх відкриттів.

Приступимо ж до викладу. Духовна Європа має місце народження. Я тут маю на увазі не географічне – тобто одну з країн, хоча й це небезпідставно, – а духовне місце народження, одну з націй, відповідно, окремих людей і групи людей цієї нації. Це старогрецька нація VII й VI століть до н.е. Тут виникла нова настанова одиниці щодо навколишнього світу. Як результат, відбулося народження духовного утворення цілком нового різновиду, яке незабаром розрослося у систематизовану завершену структуру культури. Греки назвали її філософією. За правильного перекладу, в первинному значенні це означало не що інше, як універсальну науку, науку про всевіт, про єдність усього сущого. Згодом інтерес до всезагального і, отже, питання про всеохоплююче становлення і буття у становленні стали диференціюватися згідно з усезагальними формами й регіонами буття, так філософія як єдина наука розгалужується на різноманітні окремі науки.

У виникненні філософії в такому розумінні, коли до неї включено всі науки, я вбачаю, хоча й це парадоксально звучить, первинний феномен духовної Європи. За ближчого ж висвітлення, яке за необхідністю має бути досить стислим, цю позірну парадоксальність буде подолано.

Філософія, наука – це назви особливого класу духовних витворів. Історичний рух, який набув стильової форми європейської наднації, спрямований на нормоутворення, що перебуває у безконечності, але це не є тим нормоутворенням, яке можна вивести з суто морфологічного зовнішнього споглядання структурних змін. Постійна спрямо-

ваність на норму внутрішньо притаманна інтенційному життю окремої особистості, а звідси – й націям, з їхніми особливими соціальними утвореннями, й нарешті, – організмові об'єднаних Європою націй; звичайно, це стосується не кожної особистості й не до кінця розвинуто в персональних утвореннях вищого ступеня, які конститууються інтерсуб'єктивними актами, але всім їм усе ж таки притаманний, у формі необхідного шляху розвитку та поширення, дух загальнозначимих норм. А це означає, водночас, прогресуючу перебудову всього людства під впливом ідейних утворень, що набувають дієвості в малих і найменших групах. Ідеї – властиві окремим особистостям смислові структури нового дивовижного різновиду, що здатні містити в собі інтенційну безконечність, – не є подобицями реальних речей у просторі, які, потрапляючи в поле людського досвіду, одначе, не одразу стають значимими для людини як особистості. Завдяки першій концепції ідей людина поступово стає новою людиною. Її духовне буття вступає у процес постійного оновлення. Цей процес з самого початку здійснюється комунікативно; пробуджується новий стиль особистого буття у своєму життєвому колі й через свідоме наслідування – відповідно, нове становлення. Спочатку в цьому процесі (а в подальшому і за його межами) поширюється нове людство, яке, живучи в кінченому, прагне до полюсу безконечності. Разом з цим виникає новий спосіб усуспільнення і нова форма постійних спільнот, духовне життя яких, усуспільнене завдяки любові до ідей, завдяки виробництву ідей та ідеальному нормуванню життя, містить у собі безконечність у горизонті майбутнього: безконечність поколінь, які оновлюються з духу ідей. Спочатку це відбувається в духовному просторі однієї лише грецької нації у формі розвитку філософії і філософських співтовариств. Водночас у цій нації виникає всезагальний дух культури, який залучає на свій шлях усе людство; так відбувається прогресуюче перетворення у форму нової історичності.

Цей грубий ескіз стане повнішим і краще зрозумілим, якщо ми простежимо історичне становлення філософського й наукового людства (як такого, що живе в духовному горизонті, відкритому філософією і наукою; – *Перекл.*) і звідси прояснимо сенс Європи й той новий різновид

історичності, який виокремився із всезагальної історії завдяки цьому способowi розвитку.

Висвітлимо спочатку відмітну особливість філософії, розгалужуваної на дедалі нові й нові самостійні науки. Розглянемо її в контрасті з такими, наявними вже в донаукового людства культурними формами, як ремесло, агрокультура, культура житла тощо. Усе це – класи культурних виробів, а отже належні методи їх виробництва. Зрештою, вони мають тимчасове буття у навколишньому світі. З іншого боку, досягнення науки, якщо розроблено успішні методи продукування їх, мають зовсім інший спосіб буття, зовсім іншу часовість. Вони не зазнають спрацьованості, вони вічні; повторне виробництво їх не створює дещо подібне, схоже у застосуванні: у будь-якій кількості актів творіння тієї самої особистості або ж багатьох інших завжди створюється одне й те саме, ідентичне за змістом і значенням. Пов'язані повсякденним взаєморозумінням особистості неодмінно сприйматимуть як ідентичне власним творінням усе те, що їхній товариш створює точнісінько у той самий спосіб, до якого й вони вдавалися у своїй творчості. Одне слово: те, що продукує наукова діяльність, є не реальним, а ідеальним.

Але, понад те, здобути в такий спосіб як значиме, як істина може слугувати матеріалом для можливого продукування ідеальностей вищого ступеня, раз у раз знову. З погляду розвинутого теоретичного інтересу, все набуває значення тільки відносної кінцевої цілі, є переходом до все нових, кожен раз вищих цілей у безконечності, означеній як універсальне робоче поле, як "царина" науки. Наука, отже, означає ідею безконечності завдань, з яких на той чи той час дещо кінчене є вже розв'язаним і зберігає своє неминуще значення. Останнє водночас є тим фондом передумов, які утворюють безкінечний горизонт завдань як єдність усеохоплюючого завдання.

Але тут ще належить додати дещо важливе. В науці ідеальність окремих витворів, істин означає не просту повторюваність й підтвердження ідентичного змісту, ідея істини в науковому значенні (про це ми будемо говорити пізніше) пориває з істиною донаукового життя. Вона прагне бути безумовною істиною. В цьому полягає безкінечність, яка надає кожному фактичному твердженню та істині харак-

теру лишень релятивного, простого наближення, в їхньому співвідношенні з горизонтом безконечності; істина в собі постає як безконечно віддалена точка. Отже, якщо ця безконечність реалізується, з одного боку, в науковому розумінні "дійсно сущого", то, відповідно, з іншого – у "загально"-значимості для "будь-якого" суб'єкта, що може здійснити її перевірку; це вже не просто "кожний" у конченному значенні доннаукового життя.

Після цієї характеристики своєрідних наукових ідеальностей, з притаманними їмн смислам різноманітними ідеальними безконечностями, перед нашим історичним поглядом постає контраст; жодна з форм культури, розглядувана в історичному горизонті, до філософії не була в означеному розумінні культурою ідей, не знала безконечних завдань, не знала такого універсуму ідеальностей, що вони й у цілому, й поодинокі, й за методами продукування їх містять у собі безконечність.

Позанаукова, ще не заторкувана наукою культура є завданням і діяльністю людини у горизонті конченості. Відкритий безконечний горизонт, в якому вона живе, не є усвідомленим, її цілі і дії, її життя – буття особисте, групове, національне, її міфологічні мотивації, – все це здійснюється в конченно даному навколишньому світі. Тут немає безконечних завдань, ідеальних досягнень, сама безконечність яких стала б робочим полем, власне так, аби працюючі усвідомлювали спосіб буття такого безконечного поля задач.

Однак з появою грецької філософії й перших її формуворень на підставі послідовної ідеалізації нового смислу безконечності відбувається далекоюсяжне смислове перетворення, яке зрештою залучає у царину свого впливу всі ідеї конченного і разом з ними всю духовну культуру і людство. Тому для нас європейців існує багато безконечних ідей (якщо можна так висловитися) й поза філософсько-науковою сферою, однак своїм характером аналогічним безконечності (безконечні завдання, цілі, докази, істини, "істинні цінності", "справжні блага", "абсолютно значимі норми") вони завдячують перетворенню людства філософією та її ідеальностями. Наукова культура під знаком ідей безконечності означає, отже, революційне перетворення всієї культури, революційне перетворення в усіх вимірах людства як творця культури. Вона означає також револю-

ційне перетворення історичності, яка відтепер є зниканням кінцевого людства у становленні людства з безконечними завданнями.

Тут ми стикаємося з можливим запереченням того, що філософія, наука греків була чимось виключно їхнім, що лише з ними прийшло у світ. Вони ж самі розповідали про мудрих єгиптян і вавілонян і таке інше, та й справді багато чому навчилися в них. Сьогодні ми маємо чимало праць з індійської, китайської (тощо) філософій, в яких їх ставлять на один рівень з грецькою і розуміють просто як різні історичні утворення в межах однієї ідеї культури. Звичайно, їм притаманна певна спільність. Однак за суто морфологічно загальним не варто втрачати з поля зору інтенційної глибини і нехтувати найсуттєвішими принциповими відмінностями.

Перш за все, докорінно відрізняються вже самі настанови філософів, котрі виступали з одного і з іншого боку, різняться універсальна спрямованість їхніх інтересів. Там і тут можна констатувати інтерес до всеосягнення світу, який в обох випадках, тобто також з боку індійської, китайської та інших подібних "філософій", був спрямований на універсальне знання про світ, виражався скрізь у формі професійного життєвого інтересу і з цілком зрозумілих мотивів спонукав до професійних об'єднань, в яких від покоління до покоління передаються й відповідно розвиваються всзагальні результати. Але тільки у греків ми бачимо універсальний ("космологічний") життєвий інтерес у якісно новій формі чисто теоретичної настанови і спосіб об'єднання, який був внутрішнім проявом цього інтересу і відповідав характерові суттєво нових філософів і вчених (математиків, астрономів тощо). Це були люди, які не окремо, а один з одним, та один для одного, отже у міжперсональних зв'язках співпраці прагнули *Theoria* і тільки *Theoria*, розвиток і постійне вдосконалення якої завдяки розширенню кола співробітників і послідовників усвідомлювалися як безконечне й універсальне завдання. Теоретична настанова історично виникла у греків.

Настанова, взагалі кажучи, означає звичний усталений стиль вольового життя, що проявляється у наперед заданих спрямуваннях волі або в інтересах та кінцевих цілях, у культуротворчості, загальний стиль якої є також наперед

заданим. У цьому усталеному стилі як у нормальній формі відбувається перебіг будь-якого визначеного життя. Змінюється конкретний зміст культури як відносно замкненого історичного утворення. Людство ж (такі закриті спільноти, як нація, плем'я тощо) у своїй історичній ситуації завжди живе в певній настанові. Його життя завжди характеризується певним нормальним стилем і певною усталеною історичністю чи розвитком у межах цього стилю.

Отже, за новизною теоретична настанова порівняно з попередньою, що була раніше нормальною настановою, характеризується як переорієнтація. Універсальне спостереження історичності людського буття в усіх його формах спільності й на всіх історичних ступенях показує, що деяка настанова є першою в собі по суті, тобто, що перша історичність характеризується певним нормальним стилем людського буття (якщо вдатися до мови формальних узагальнень), в її межах будь-який фактичний нормальний стиль культурологічного буття за всіляких підйомів, упадків або стагнацій формально залишатиметься тим самим. Виходячи з цього, маємо говорити про природну безпосередню настанову, про настанову первісного природного життя, про першу вихідну природну форму культури – вищої й нижчої, тієї, що розвивається, й тих, що стагнують. Тому всі інші настанови стосовно цієї природної виступають як переорієнтації. Конкретніше, в одній з історично фактичних спільнот, що живуть в природній настанові, внаслідок конкретних внутрішніх і зовнішніх обставин на певний часовий момент має виникнути мотив, який націлює на зміну настанови спочатку окремих людей і груп всередині цієї спільноти.

Якою ж є по суті вихідна настанова, що характеризує історично фундаментальний спосіб людського буття? Ми відповідаємо: люди самоочевидно живуть від народження у спільнотах, у сім'ях, племенах, націях, ті ж, у свою чергу, самі більшою чи меншою мірою розчленовані на окремі соціальні групи. Природне життя й характеризується як найістотніше життя у світі – у світі, завжди в той чи той спосіб усвідомлюваному як універсальний горизонт, але водночас не тематизованому. Тематизованим є лише те, на що спрямована свідомість. Пробуджене, свідоме життя є завжди спрямованістю на щось, як на ціль або засіб, як на відповідне чи невідповідне, цікаве чи байдуже, особисте чи

громадське, повсякденно потрібне чи несподівано нове. Все це лежить у горизонті світу, а втім, потребується особливий мотив, аби змінити настанову на все це, дане в такому світі життя, і досягти, щоб воно у будь-який спосіб стало темою, зробити його предметом сталого інтересу. Тут, однак, будуть слухними детальніші міркування: окремі люди, які змінили настанову, як члени своєї універсальної життєвої спільноти (своїї нації) й надалі зберігають свої природні інтереси, кожен – свої індивідуальні; вони не можуть ураз втратити їх через жодну зміну настанови, це означало б для кожного перестати бути самим собою, тим, ким він є від народження. За всіх обставин зміна настанови може бути тільки тимчасовою; звичну, значиму впродовж цілого життя усталеність вона може набути лишень у формі безумовних вольових рішень – через відтворення в періодично повторюваних, але внутрішньо пов'язаних проміжках часу тієї ж самої настанови; властивий їй новий різновид інтересів завдяки інтенційній безперервності, долаючи дискретність, зберігається як значимий та дійовий і реалізується у відповідних витворах культури.

Щось подібне можна спостерігати і в професійних заняттях у межах природного життя культури, – де періодична професійна часовість (робочі часи службовців і т.п.) пронизує все інше життя і його конкретну часовість.

Можливі два випадки. Інтереси нової настанови можуть слугувати або природним життєвим інтересам, або, що є, по суті, те ж саме, природній практиці; тоді нова настанова сама є практичною. Вона за змістом є подібною до практичної настанови політика, який, будучи національним функціонером, орієнтований на загальне благо, отже, це ще, звичайно, стосується царини природної настанови, яка є суттєво відмінною для різних за типовою належністю членів суспільства; і справді, вона не може бути однаковою для тих, хто править, і для "громадян" у найширшому розумінні як тих, так і тих. Ця аналогія в кожному випадку дає змогу зрозуміти, що універсальність практичної настанови, спрямованої на цілий світ, в жодному разі не може означати зацікавленості та зосередженості на всьому одиничному та особливому, що є у світі; це, звісна річ, було б немислимим.

На протигагу практичній настанові вищого рівня, існує ще інша суттєва підстава для зміни загальної природної настанови, а саме теоретична настанова (з одним із типів якої – релігійно-міфологічною настановою – ми невдовзі ознайомимося); така її назва, звичайно, є попередньою, оскільки в ній у процесі необхідного розвитку виростає й стає власною ціллю або полем зацікавленості філософська *Theoria*. Теоретична настанова, будучи також професійною настановою, є цілковито непрактичною. Вона ґрунтується, отже, на вольовому *Erosche* стосовно всього природного, в тому числі й вищого рівня практики, яка професійно замикається на природному.

Варто одразу ж відзначити, що тут не йдеться про жодне остаточне "відокремлення" теоретичного життя від практичного, тобто про розчленування конкретного життя теоретика на дві непов'язані самодостатні безперервності життя, або якщо скористатися мовою соціальності, про виникнення двох духовно незалежних сфер культури.

Більше того, можлива ще третя форма універсальної настанови (поряд з природно зумовленою релігійно-містичною настановою, з одного боку, і теоретичною – з іншого), а саме: синтезування обох інтересів при переході від теоретичної до практичної настанови, такий синтез, за якого сформована в замкнутій єдності та на підставі *Erosche* стосовно всього практичного *Theoria* (універсальна наука) покликана (й сама теоретично визначила своє покликання) в новий спосіб слугувати людству, яке в конкретному бутті

Erosche – методологічний прийом, запозичений Гуссерлем у старогрецьких стоїків. Означєє призупинення найвищої віри в існування світу речей, в те, що сприйманий нами світ і є об'єктивний світ як такий. Мета феноменологічної редукції, складовою якої є *erosche*, полягає в тому, щоб перенести увагу з предмету на свідомість, показати, що предмет конституюється в актах свідомості. Завдяки цьому світ, що в найвищій настанові виступає як заданий, наявний, постає як процес його конституювання в чистій свідомості. Феноменологія розгортає широкую картину конституювання свідомістю предметностей рідного роду. Саме в цьому дослідженні конституювання спочатку світу речей та інших предметностей, а далі в генетичній феноменології дослідження конституювання нашої свідомості як цілісної монади (у "Кризі..." до цього додається конституювання телосу європейської культури) Гуссерль блискуче показав активність людської свідомості. Таким чином, *Erosche* – це важливий методологічний прийом для подолання натуралістичного підходу до царини предметностей. Прим. перекл.

завжди жило природно (за природною настановою. – Пеллекл.). Це відбувається у формі нової практики, у формі універсальної критики всього життя і всіх життєвих цілей, всіх, породжених людським життям, культурних утворень і культурних систем, а отже, критики самого людства і цінностей, якими воно керується усвідомлено чи несвідомо; в подальшому ця практика, спираючись на універсальний науковий розум, має підняти людство до норм істини в усіх формах, перетворити його ґрунтовно на нову людність, здатну на абсолютну самовідповідальність, на підставі абсолютних теоретичних поглядів. Однак цьому синтезові теоретичної універсальності й універсально орієнтованої за своїми інтересами практики передують, очевидно, інший синтез теорії й практики, а саме: використання часткових результатів теорії, результатів, що у спеціалізації втратили універсальність теоретичного інтересу, тобто використання результатів спеціальних наук у практиці природного життя. Тут, отже, первісно-природна і теоретична настанови виявляються пов'язаними у конечному.

Для глибшого розуміння грецько-європейської науки (узагальнено кажучи, філософії) в її принциповій відмінності від рівноцінних східних "філософій" належить тепер ближче розглянути і пояснити як релігійно-міфологічну ту практично-універсальну настанову, яку створила кожна філософія з тих, що передували європейській нації. Відомий факт, а також сутнісно передбачувана необхідність полягають в тому, що релігійно-міфологічні мотиви і релігійно-міфологічна практика були властиві – ще до виникнення й розгортання грецької філософії, а отже й наукового світогляду – кожній людності, що жила природно. Міфо-релігійна настанова полягає в тому, що світ тематизується як цілісність, а саме – практично; світ означає тут традиційно значимий, а отже містично сприйманий світ відповідної людності (на зразок нації). В цьому світі міфо-релігійна настанова заздалегідь охоплює не тільки людей і звірів, але й інші долюдські й дотваринні істоти, а також надлюдські. Погляд, який охоплює їх як єдність, є практичним, але в тому розумінні, що людина, яка у природному житті актуально цікавиться тільки окремими реальностями, коли-небудь має дійти того, що для неї раптом усе, рівною мірою і водночас, стане практично доцільним. Однак оскільки весь світ вважається

керованим міфічними силами і від способу їхнього керування безпосередньо залежить людська доля, остільки ймовірно, що універсально-міфічне сприйняття є спричиненим практикою й саме є, зрештою, практично зацікавленим. До цієї релігійно-міфічної настанови жерців, зрозуміло, спонукають релігійно-міфічні інтереси та свої кастові традиції. В ній виникає й поширюється чітко закарбоване в мові "знання" про міфічні сили (дані, в прямому розумінні, в особистому відчутті). Воно ніби власночинно набуває форми містичної спекуляції, котра як наївно переконлива інтерпретація перебудовує сам міф. При цьому, звісна річ, погляд постійно спрямовується й на світ, керований цими міфічними силами, і на приналежні йому людські та нелюдські істоти (які, проте, у своєму власносутнісному бутті не є застиглими і ще відкриті для впливу міфічних моментів), на те, в який спосіб вони (міфічні істоти і сили. — *Перекл.*) керують подіями цього світу, в який спосіб вони увіходять у вищий владний порядок та яким чином вони, будучи одиничними функціями і функціонерами, творчо й діяльно сприймають уготовану собі долю. Але все це спекулятивне знання має за мету слугувати людині згідно з її людськими цілями, аби вона своє життя у світі вибудовувала якомога щасливіше, аби могла забезпечити себе від хвороб, від усілякої недолі, біди та злої смерті. Зрозуміло, що в цьому міфічно-практичному світоспогляданні (та світорозумінні) можуть іноді згодом з'являтися і науково зважені знання про фактичний світ, про світ науково-дослідного знання. Але у своєму власному смисловому зв'язку воно є й залишається міфічно-практичним, і буде перекрученням, фальшуванням смислу, якщо людина, вихована в дусі створеного у Греції й розвинутого у Новий час наукового способу мислення, говоритиме про індійську та китайську філософію і науку (астрономію, математику), тобто на європейський зразок інтерпретуватиме Індію, Вавилон і Китай.

Від універсальної міфічно-практичної настанови виразно відрізняється в усіх раніше відзначених сенсах непрактична "теоретична" настанова, настанова *thaumazein*,⁶ до якої зводили виникнення філософії гіганти першого кульмінаційного періоду грецької філософії — Платон і Арістотель. Людей охоплює пристрасть до світоспоглядання і світопіз-

⁶ *Thaumazein* (старогр.) — здивування, подив. — Прим. перекл.

нання, вільного від будь-яких практичних інтересів, – і в замкненому колі своїх пізнавальних дій та у відведеній на це час дбають вони не про що інше, як про чисту *Theoria*. Іншими словами, людина стає незаангажованим споглядачем, спостерігачем світу, – вона стає філософом; або точніше – з цього часу її життя набуває чутливості до можливих тільки за цієї настанови нових цілей і методів мислення, з яких, зрештою, виникає філософія, а сама людина стає філософом.

Звичайно, виникнення теоретичної настанови, як будь-яке історичне явище, має свою фактичну мотивацію в конкретному взаємозв'язку історичних подій. З огляду на це, отже, варто пояснити, як із способу існування і життєвого горизонту греків у VII сторіччі в їхньому взаємозв'язку з великими й уже висококультурними націями навколишнього світу могло з'явитися і постати спочатку для окремих одиниць оте *thaumazein*. Ми не будемо розглядати це детальніше; для нас важливіше зрозуміти спосіб мотивації, спосіб надання і творення смислу, який від простої переміни настанови, тобто від простого *thaumazein* привів до *Theoria* – історичний факт, якому, однак, має бути притаманний свій сутнісний вимір. Варто пояснити перетворення первинної *Theoria* як цілковито "незаангажованого" (через *Erosche* стосовно всього, що йде від практичних інтересів) світоспоглядання (пізнання світу на підставі чистого універсального споглядання) в *Theoria* власне науки, контрастуючи обидві через *doxa*¹⁸ *episteme*¹⁹. Теоретичний інтерес, що виникає як те саме *thaumazein*, є, очевидно, варіацією первинно присутньої у природному житті зацікавленості як "перерви в ході серйозного життя", як прояву первісно утвореного життєвого інтересу або як бавлення спогляданням навколишнього, коли задоволені актуальні життєві потреби або скінчилася професійна робота. Зацікавленість (яка тут не є побутовою "вадою") є такою варіацією, таким інтересом, який знімає життєвий інтерес, відмовляється від нього.

¹⁸ *Doxa* (старогр.) – гадка, погляд, думка; пор.: рос. "мнение". Прим. перекл.

¹⁹ *Episteme* (старогр.) – знання, наука. Протиставляючи *doxa* й *episteme*, філософ показує, що науково-теоретичне пізнання виникає тоді, коли людина через здивування прориває звичний світ очевидних і буденних для неї думок, світ *doxa*. Прим. перекл.

Орієнтований таким чином, він (інтерес. – *Перекл.*) спочатку спрямований на різноманітність націй, власної і чужих, кожної зі своїм довіллям, зі своїми традиціями, богами, демонами, міфічними силами, зі своїм світом, кожен з яких вважається просто самоочевидним і реальним. У цьому різкому контрасті виникає відмінність між уявленням про світ і реальним світом і постає нове питання про істину: не про пов'язану із традиціями повсякденну істину, а про ідентичну, значиму для всіх, віднині не засліплених традиційністю, істину – про істину в собі. До теоретичної настанови філософа належить, отже, те, що він твердо наперед вирішу(є) назавжди присвятити своє майбутнє життя – як універсальне життя – завданням теорії, до безконечності розбудовувати теоретичне пізнання на теоретичному пізнанні.

В окремих особистостях, таких, як Фалес та інші, відбувається становлення нового людства, людей, які професійно творять філософське життя, філософію як нову форму культури. Зі зрозумілих причин невдовзі виникає відповідне нове суспільне об'єднання. Ідеальний витвір – *Theoria*, – негайно схоплюваний у співпереживанні й засвоюваний через навчання й наслідування, спонукає до співпраці, до взаємодопомоги через критику. Навіть сторонні, нефілософи звертають увагу на дивні вчинки і прагнення філософів. Зрозумівши їх, вони самі стають або філософами, або, у разі щільних професійних зв'язків, – утворюють свої школи. Таким чином, філософія поширюється двоюко, як розширення професійного співтовариства філософів і як супровідний йому громадський розвиток освіти. Але в цьому полягає й причина пізнішого фатального розколу єдиного народу на освічених і неосвічених. Звичайно ця тенденція поширення не обмежується рамками рідної нації. На відміну від усіх інших культурних творінь, вона (філософія. – *Перекл.*) не є рухом інтересу, вкоріненого в національних традиціях. Іноземці також вчать розуміти і брати участь у могутньому перетворенні культури, яке йде від філософії. Але саме це ще потрібно детальніше пояснити.

Від філософії, поширеної у формі досліджень та освіти, виходить подвійний духовний вплив. З одного боку, найважливішим у теоретичній настанові філософської людини є своєрідна універсальність критичного стану, який рішуче

налаштований не сприймати жодної заданої думки, жодної традиції, не запитуючи одразу ж увесь традиційно заданий універсум про істинне в собі, про ідеальність. Але це не тільки нова пізнавальна позиція. Завдяки вимозі підпорядкування всієї емпірії ідеальним нормам, а саме нормам безумовної істини, негайно відбувається далекоюсяжна зміна загальної практики людського буття, отже й усього культурного життя; тепер воно вже нормоване не наївною повсякденною емпірією і традиціями, а об'єктивною істиною. Так ідеальна істина стає абсолютною цінністю, яка через поширення освіти й постійний вплив на виховання дітей веде за собою універсально перетворюючу практику. Якщо трохи глибше замислитися над способом цього перетворення, ми одразу ж зрозуміємо необхідне: якщо всезагальна ідея істини в собі стає універсальною нормою всіх породжуваних людським життям відносних істин – дійсних і ситуативно ймовірних, – то це стосується також усіх традиційних норм, норм права, краси, корисності, панівних особистих цінностей, цінностей особистого характеру і т.д.

Так корелятивно з досягненнями нової культури виникає особливе людство й особливе життєве покликання. Філософське світопізнання породжує не тільки ці своєрідні результати, але й певне людське спрямування, яке одразу ж втручається в усе інше практичне життя, з його власними прагненнями й цілями, цілями історичної традиції, до якої належить людина і яка надає таким цілям їхнього значення. Виникає нова й духовна спільність, можна сказати, спільність суто ідеальних інтересів між людьми, котрі живуть філософією, поєднані відданністю ідеям, які не тільки для всіх корисні але й усім однаково належать. З необхідністю утворюється співпраця особливого роду, праця одного з одним й один для одного, критична допомога, яка взаємозбагачує, з якої виростає чиста й безумовна у своєму значенні істина як загальне благо. Крім цього виникає необхідна тенденція зростання інтересу через розуміння того, до чого тут прагнуть, над чим працюють, тобто тенденція залучення до філософії все нових і нових філософуючих. Це здійснюється спочатку в межах своєї країни. Поширення не може відбуватися виключно у формі професійного наукового пошуку, воно, виходячи за рамки професійних кіл, набуває форми поширення освіти.

— Які ж результати поширення освіти на все ширші верстви населення, звісно – верхні, панівні, менше обтяжені життєвими турботами? Звичайно це веде не просто до однорідної перебудови нормального й в цілому задовільного державного життя, а, цілком ймовірно, що й до великого внутрішнього розколу, внаслідок чого це життя і національна культура зазнають перелому. Традиційно орієнтовані консерватори і філософські кола вступають у боротьбу, і звичайно ця боротьба відображається у сферах політичної влади. Вже від самого виникнення філософії вона зазнає переслідування. Людей, які живуть її ідеями, зневажають. І все ж ідеї сильніші від усіх емпіричних влад.

— Тут також слід враховувати, що філософія, яка виросла з універсальної критичної настанови проти всього і кожного традиційно даного, у своєму поширенні не є стримуваною жодними національними бар'єрами. Необхідна тільки здатність до універсальної критичної настанови, яка, звичайно, має своєю передумовою відносно високу доннаукову культуру. Так відтворюється розлом національної культури, в першу чергу, в тому, що прогресуюча універсальна наука стає спільним надбанням для раніше чужих одна одній націй і єдність наукового і освітнього співтовариства пронизує більшість націй.

— Належить навести ще дещо важливе, пов'язане зі ставленням філософії до традицій. Тобто тут слід відзначити дві можливості. Або традиційно значиме цілком відкидається, або його зміст засвоює філософія і перетворює в дусі філософських ідеальностей. Надзвичайний випадок становить релігія. Сюди я не включаю "політеїстичні релігії". Множинність богів, міфічні сили будь-якого гатунку є об'єктами навколишнього середовища настільки ж дійсними, як тварини чи люди. В понятті бога суттєвою є одиничність. Але йому, з погляду людини, властиве те, що його буття значимість і ціннісна значимість пізнавані в їхньому абсолютному внутрішньому зв'язку. Тут і відбувається злиття, що саме напрошувалось, цієї абсолютності з абсолютністю філософської ідеальності. У всезагальному процесі ідеалізації, який здійснює філософія, бог, так би мовити, логізується, стає носієм абсолютного логосу. Втім, логічне я б убачав уже в тому, що релігія через теологію посилається на самоочевидність віри як на особливий і найглибший

спосіб обґрунтування справжнього буття. Але національні боги тут не піддаються сумніву, подібно фактам навколишнього оточення. Перед філософією не ставлять пізнавально-критичних питань, питань про самоочевидність.

У суттєвому, хоча й дещо схематично, тут уже відзначена історична мотивація, яка пояснює, як пара грецьких диваків розпочала процес перебудови людського буття й цілого культурного життя, спочатку своєї власної і найближчих сусідніх націй. Але тепер уже видно, що звідси могла виникнути наднаціональність цілкого нового роду. Я маю на увазі, звичайно, духовний образ Європи. Тепер це вже не просто сусідство різних націй, які впливають одна на одну через торгове й воєнне протистояння; новий, породжений філософією і її окремими науками, дух вільної критики і орієнтації на безконечні завдання опановує людство, створює нові безконечні ідеали! Такі ідеали притаманні окремим людям в межах націй, а також самим націям. Але є, зрештою, також безконечні ідеали для все більш поширюваного синтезу націй, в якому кожна з цих націй, оскільки вона домагається вирішення своїх ідеальних власних завдань в дусі безконечності, дарує, завдяки цьому, усе найкраще в собі сполученим націям. Через це дарування і сприйняття постає наднаціональне ціле зі всіма його ієрархізованими спільнотами, словнене духу безмірного розчленованого на різні безконечності і все ж єдиного безконечного завдання. В цій ідеально орієнтованій всезагальній соціальності сама філософія продовжує вирішувати своє особливе безконечне завдання й виконувати провідну функцію – функцію вільного й універсального теоретичного осмислення, яке охоплює також усі ідеали і всезагальний ідеал, тобто універсум усіх норм. Філософія постійно повинна виконувати в європейській спільноті функцію архонта всього людства.

II

Тепер, однак, слід передати словами нав'язливі непорозуміння і сумніви, які, на мій погляд, черпають свою сугестивну силу в модних пересудах і в їхній фразеології.

Хіба ж, як тут було сказано, не є, саме в наш час, найменш доцільною реабілітація раціоналізму, просвітництва, інтелектуалізму, з його, жодним чином не відповідними світові, теоріями та неминуче сумнівними наслідками – пустою гонитвою за освітою й інтелектуальним снобізмом? Чи не означатиме це повернення до фатальної помилки, буцімто наука робить людей мудрими й буцімто вона покликана створити справжнє, з усвідомленою долею, щасливе людство? Хто ж здатен сьогодні серйозно ставитися до таких думок?

Це звинувачення, звичайно, певною мірою правомірне стосовно етапу європейського розвитку від XVII до кінця XIX сторіччя. Але воно не стосується самого сенсу моїх міркувань. Мені здається, що я – псевдореакціонер, значно радикальніший і куди революційніший, ніж будь-хто з тих, хто сьогодні є надто радикальними на словах.

Я також переконаний в тому, що європейська криза закорінена саме в хибному раціоналізмі. Проте це не означає, що раціональність узагалі є злом або ж що вона в людському бутті має цілком підпорядковане значення. Раціональність у тому високому і справжньому сенсі, про який ми власне говоримо, – раціональність, що зародилася в Греції і стала ідеалом грецької філософії класичного періоду, потребує, звичайно, ще багатьох рефлексивних пояснень, але ця раціональність у зрілому віці покликана керувати розвитком. З іншого боку, ми охоче визнаємо (й німецький ідеалізм щодо цього давно вже випередив нас), що форма розвитку *ratio* – раціоналізм епохи Просвітництва – була помилкою, хоча й цілком зрозумілою.

Розум – широке поняття. Згідно з доброю старою дефініцією, людина є розумною істотою, і, в цьому широкому сенсі, папуас є також людиною, а не звірем. Він має свої цілі, діє осмислено, обмірковуючи практичні можливості. Набуті результати й методи входять у традицію, стають зрозумілими завдяки тій раціональності. Але так само, як людина, навіть і папуас, є новим ступенем анімальності порівняно з твариною, так і в людськості та в її розумі філософський розум становить нову ступінь. Ступінь людського буття й ідеальних норм для безконечних завдань, ступінь буття *sub specie aeternitatis** можлива лише

* *Sub specie aeternitatis* (лат.) – з погляду вічності. Прим. перекл.

в абсолютній універсальності, саме в тій, що від початку містила у собі ідея філософії. Універсальна філософія, зі всіма окремими науками, складає, звичайно, частину явищ європейської культури. Але, як впливає зі смислу моїх розмірковувань, ця частина є, так би мовити, керуючим мозком, від нормального функціонування якого залежить справжня здорова європейська духовність. Людству вищої людськості або розуму потрібна, отже, справжня філософія.

Але тут є небезпечний момент! Коли йдеться про "філософію", тут ми повинні розрізнити філософію як історичний факт певної епохи і філософію як ідею, ідею безконечного завдання. Залежна від обставин дійсна філософія є більше чи менше вдалою спробою втілення провідної ідеї безконечності її, поряд із тим, навіть універсальності істин. Практичні ідеали, дані у спогляданні як вічні полюси, від яких упродовж всього життя не можна відхилитися без каяття за зраду собі й бездуховність, не є даними в цьому спогляданні як цілком ясні й визначені, вони розпізнаються у багатозначній всезагальності. Визначеність виявляється лише в конкретному розумінні, в крайньому разі, у відносно вдалій справі. Це постійно загрожує однобічністю і передчасним заспокоєнням, що мститься наступними суперечностями. Звідси й контраст між великими претензіями філософських систем, їхня нетерпимість одна до одної. До цього додається необхідність і, знову ж таки, небезпечність спеціалізації.

Так однобічна раціональність справді може стати злом. Можна сказати, – і це належить до самої сутності розуму, – що філософи здатні розуміти й опрацьовувати свої безконечні завдання спочатку лише в абсолютно необхідній однобічності. В цьому ще немає ніякого перекручення, ніякої помилки, але, як було сказано, прямий і необхідний шлях дає змогу досягнути лишень один бік завдання, не помічаючи, що все безконечне завдання – теоретичного пізнання всезагальності суцього – має ще й інші аспекти. Якщо неясності й суперечності свідчать про недосконалість, то, з іншого боку, вони вмотивовують новий підхід до універсального осмислення. Філософ повинен, отже, завжди бути готовим оволодіти справжнім і повним сенсом філософії, всезагальністю її безконечного горизонту. Жоден напрямок пізнання, жодна окрема істина не має

бути абсолютизована й ізольована. Тільки через це вище самоусвідомлення, в якому все це постає як відгалуження безконечного завдання, може філософія виконати свою функцію – вивести на дорогу саму себе і, таким чином, справжнє людство. Розуміння цього є, знову ж таки, надбанням філософського пізнання на ступені найвищої само-рефлексії. Тільки через цю постійну рефлексивність філософія стає універсальним пізнанням.

— Я сказав: шлях філософії йде через наївність. Вона саме й є об'єктом критики надто поширеного ірраціоналізму, тобто пунктом, в якому проявляється наївність того раціоналізму, який завжди ототожнювали з філософською раціональністю взагалі і який, звичайно, є характерним для філософії всього Нового часу, починаючи з Ренесансу, і вважається справжнім, універсальним раціоналізмом. У цій спочатку неминучій наївності потопляють усі науки, навіть ті, що беруть свій початок в античності. Точніше кажучи: найзагальніша назва цієї наївності є об'єктивізм, що набуває форми різного гатунку натуралізму, натуралізації духу. Старі й нові філософії були й залишаються наївно об'єктивістськими. Заради справедливості слід додати, що німецький ідеалізм, починаючи з Канта, пристрасно прагнув подолати наївність, яка стала вже зовсім зримою, однак він не зміг досягти справді вирішальної ступені вищої рефлексії, необхідної для нового образу філософії та європейського людства.

— Сказане я можу пояснити тільки в загальних рисах. Природна людина (скажімо, дофілософського періоду) у всіх своїх справах і турботах спрямована на світ. Її життєвим та ідеальним полем є її просторово-часове оточення, до якого вона вважає себе належною. Це зберігається і в теоретичній настанові, яка спочатку не може бути ні чим іншим, як настановою незаангажованого споглядача світу, який при цьому деміфологізується. Філософія вбачає у світі універсум суцього, і світ стає об'єктивним світом на противагу уявленню про світ – мінливим, національно й індивідуально суб'єктивним, – істина стає, отже, об'єктивною істиною. Тому філософія починається як космологія; звісно, спочатку вона спрямовує свій теоретичний інтерес на тілесну природу, оскільки все є у будь-який спосіб даним у просторі й часі, принаймні у підґрунті має як форму буття

тілесність. Люди і звіри є не просто тілами, але в погляді, спрямованому на світ (у природній настанові. – Перекл.), вони постають як щось тілесно суще, а отже як певні реальності, підпорядковані універсальній просторово-часовості. Так усі душевні прояви, прояви будь-якого Я, на зразок переживання, мислення, волі, набувають безперечної об'єктивності. Життя таких спільнот, як сім'ї, народи і т.ін., зводиться за даного підходу до окремих індивідуальностей як психофізичних об'єктів: духовний зв'язок втрачає чисто духовну континуальність, скрізь втручається фізична природа.

Ця настанова на навколишній світ наперед визначила історичний хід розвитку. Вже побіжний погляд на тілесність, що перебуває в навколишньому світі, дає змогу зрозуміти, що природа є однорідним усепов'язаним цілим, так би мовити, світом для себе, охопленим однорідною просторово-часовістю, поділеним на окремі речі, рівні одна щодо одної як *res extensae** і як причинно зумовлені одна одною. Досить швидко було зроблено перше й найвеличніше відкриття: подолання конечності цієї мислимої як об'єктивне в собі природи, подолання конечності, що протистоїть явній її необмеженості. Було відкрито безконечність, спершу у формі ідеалізації величин, мір, чисел, фігур, прямих, точок, площин тощо. Природа, простір і час постали як ідеально безконечно протяжні й безконечно ідеально подільні. З техніки землемірства виникає геометрія, з техніки рахунку – арифметика, з повсякденної механіки – математична і т.д. Так, навіть якщо не вдаватися до особливих припущень щодо цього, дана у спогляданні природа і світ перетворюються на математичний світ, світ математичного природознавства. Стародавність зробила почин; водночас з математикою було здійснено перші відкриття безконечних завдань. Це стало дороговказом для науки всіх подальших часів.

Втім, як же подівав запаморочливий успіх цього відкриття фізичної безконечності на наукове оволодіння царинною духу? В усталеній об'єктивістській настанові на навколишню дійсність усе духовне здається приналежним фізичній тілесності. Так напрошується екстраполяція природничо-наукового способу мислення, з чим ми й

* *Res extensae* (лат.) – речі протяжні. – Прим. перекл.

стикаємося у засадах матеріалізму й детермінізму Демокріта. Але великі мислителі страшилися цього, як і всякої психофізики нового стилю. З часів Сократа людина як предмет дослідження постає як особистість, як людина в духовному суспільному житті. Людина залишається підпорядкованою об'єктивному світові, але світ уже виявляється великою темою для Платона та Арістотеля. Тут відчувається незвичний розкол – людське належить до універсуму об'єктивних фактів, але як особистості, як Я, люди мають цілі, наміри, традиційні норми, правила істини – одвічні норми. Хоча й ослаб розвиток (цих проблем. – *Перекл.*) в античності, але не припинився зовсім.

Звернімося ж до так званого Нового часу. З палким захопленням було сприйнято безконечне завдання математичного пізнання природи і взагалі пізнання світу. Грандіозні успіхи пізнання природи мали також прислужитися пізнанню духа. Розум довів свою силу в природі. "Як сонце є єдиним усвосявляючим і зігріваючим Сонцем, так і розум є єдиним" (Декарт). Природничо-науковий метод має розкрити також тасмиці духу. Реально дух як такий в об'єктивному світі має підставу в тілесності. Внаслідок цього розуміння світу одразу ж і повсюдно набуває дуалістичного й навіть психофізичного вигляду. Та ж сама каузальність тільки розділена на двох охоплює єдиний світ, сенс раціонального пояснення (e) скрізь тим самим, але таким чином, що будь-яке пояснення духу, якщо воно має бути єдиним і при цьому універсально філософським, приводить до фізики. Не може бути чистого в собі замкнутого пояснювального дослідження духу, чистої внутрішньої орієнтованої психології чи духовного вчення, що виходить від Я, від психічного самопереживання і проникає в чужу психіку; необхідно пройти круглим шляхом, шляхом фізики й хімії. Всі популярні розмови про суспільний дух, волю народу про ідеальні й політичні цілі націй і т.ін. – все це романтика й міфологія, що виникла через перенесення за аналогією понять, які мають пряме значення тільки стосовно окремої особи.

Духовне буття є фрагментарним. На питання про джерело всіх утруднень слід відповісти: цей об'єктивізм або цей психофізичний світогляд, незважаючи на його позірну самоочевидність, є наївною однобічністю, що як така залиша-

лася незрозумілою. Реальність духу як позірно реального придатку до тіла, його позірно просторово-часове буття у природі є нісенітницею.

Але саме тут, стосовно нашої проблеми кризи, належить показати, як трапалося, що з плином століть такий гордий зі своїх теоретичних і практичних успіхів "Новий час" у кінцевому підсумку сам прийшов до дедалі зростаючого незадоволення і змушений був відчутти своє становище як скрутне. Всі науки зіткнулися з труднощами, зрештою – з труднощами методу. Але наші європейські труднощі, навіть будучи неосмисленими, стосуються багатьох.

Ці проблеми цілком породжені наївністю об'єктивістських наук, які вважають універсумом усього сущого те, що вони називають об'єктивним світом, хоча суб'єктивність, котра творить науки, в жодній з об'єктивних наук ще не заявила про свої права. Вихованець природничих наук вважатиме очевидним, що все суто суб'єктивне має бути виключено і що природничо-науковий метод, будучи за формою суб'єктивним уявленням, є об'єктивно детермінованим. Так і для психічного він шукає об'єктивно істинне. При цьому водночас вважають, що відкинуте фізиком суб'єктивне має як власне психічне досліджувати психологія. Але природодослідник не розуміє, що постійним фундаментом його все ж таки суб'єктивної діяльності є оточуючий життєвий світ; його постійно передбачають як підставу, як робоче поле, стосовно якого тільки й мають сенс його питання і методи мислення. Де ж була піддана критиці й дістала пояснення та могутня складова методу, яка веде від спогляданого навколишнього світу до математичних ідеалізацій та інтерпретації їх як об'єктивного буття? Ейнштейнівські перетворення стосуються формул, які трактують ідеалізовану й наївно об'єктивізовану природу. Але яким чином формули взагалі, математичні об'єктивації взагалі набувають смислу, обґрунтованого життям і даного у спогляданні навколишнього світу, про це ми нічого не знаємо; отже, Ейнштейн реформував аж ніяк не час і простір, в якому відбувається гра нашого живого життя.

Математичне природознавство є чудовою технікою продукування висновків такої сили, такої правдоподібності, точності й обчислюваності, про які раніше годі було й мріяти. Це – триумфальне досягнення людського духу. Що

стосується раціональності його методів і теорій, то вона є цілком відносною. Саме вже передбачуване ним вихідне положення цілковито позбавлене справжньої раціональності. Оскільки споглядуваний навколишній світ – це суто суб'єктивне – було вилучено з наукової тематики, то й сам діючий суб'єкт зазнав забуття, і сам учений так і не став темою. Таким чином, з цієї точки зору, раціональність точних наук стоїть в одному шереху з раціональністю єгипетських пірамід.

Звичайно, з часів Канта ми маємо власне теорію пізнання і, з іншого боку, маємо психологію, яка, зі своїми претензіями на природничо-наукову точність, прагне бути всезагальною засадничою наукою про дух. Але наші сподівання на справжню раціональність, тобто справжнє прозріння тут, як і звичайно, виявилися оманливими. Психологи навіть не помічають, що для них і вони самі як вчені-дослідники, й оточуючий їх життєвий світ так і не стали темою. Їм, – хоча б уже тому, що вони націлені на всезагальнозначиму істину саму по собі, – навіть не спадає на думку, що вони виходять із заздальгідь з необхідністю визнаного припущення стосовно самих себе як суспільних людей, що належать до свого оточення й свого історичного часу. Через свій об'єктивізм психологія не може підійти до теми душі у власному її значенні, тобто до діючого й страждуючого Я. Вона може об'єктивувати й індуктивно опрацьовувати оцінні та вольові переживання, членуючи їх і зводячи до тілесного життя. Однак чи може вона вчиняти таке щодо цілей, цінностей, норм, чи може вона за тему дослідження взяти сам розум інакше, як здатність. Тут цілковито поза увагою лишається те, що об'єктивізм як діяльність вчених, спрямована на пошуки істинних норм, саме ці норми й передбачає, що він, отже, не може бути виведений з фактів, оскільки факти при цьому вже припускають як істини, а не як уявлення. Щоправда, саме ці труднощі далися взнаки, коли розгорілася дискусія навколо психологізму. Але заперечення психологічного обґрунтування норм, перше за все норм істини в собі, виявилось безплідним. Дедалі відчутнішою стає потреба в загальній реформі всієї психології Нового часу, але ще й подосі не розуміють, що перешкодою для неї є об'єктивізм, що вона взагалі не може підступитися власне до духу в його сутності, що притаманні їй ізоляція

об'єктивно мислимій душі та психофізичне тлумачення буття-в-суспільстві є перекрученнями. Звіною, вона не даремно працювала й випрацювала багато практично цінних емпіричних правил. Але вона є справжньою психологією не більшою мірою, ніж моральна статистика, з її не менше цінними пізнавальними здобутками, є наукою про мораль.

У наш час скрізь відчувається нагальна потреба в розумінні духу, і майже нестерпною стала неясність методологічного і предметного відношення між природознавством і науками про дух. Дільтей, один з найвидатніших дослідників духу, поклав усю свою життєву енергію на прояснення відношення природи і духу, на прояснення успіхів психофізичної психології, яку він вважав за необхідне доповнити новою описовою аналітичною психологією. Зусилля Віндельбанда й Ріккєрта, на жаль, не принесли жаданого прозріння. Вони, як і всі інші, так і залишилися в полоні об'єктивізму; тим паче це стосується нових психологів – реформаторів, котрі ладні звинувачувати в усьому надто довго пануючі забобони атомізму й вірять, що нові часи прийдуть із психологією цілостей. Годі сподіватися на краще, допоки не з'ясовано всю наївність об'єктивізму, що виник з природної настанови на навколишність, допоки не проб'ється усвідомлення, що дуалістичний світогляд, в якому природа і світ оцінюються як реальності рівнозначного сенсу (хоча й каузально надбудовані одне над одним), є перекрученням. Зі всією серйозністю заявляю: об'єктивної науки про дух, об'єктивного вчення про душу, – об'єктивного в тому розумінні, що воно має припускати існування душ і об'єднаних у спільноти осіб в часово-просторовій формі, – ніколи не було і не буде.

Дух і тільки дух є самим і для себе сущим, є самостійним і може бути тільки в цій самостійності і тільки в ній вивчатися істинно раціонально, істинно і первісно науково. Що стосується природи в її природничо-науковій істині, то вона є позірно самостійною й тільки позірно самостійно відкривається для раціонального пізнання у природознавстві. – Позаяк істинна природа в її природничо-науковому сенсі є продуктом природодослідницького духу й, отже, передбачає науку про дух. Дух за своєю суттю здатний до самопізнання, а як науковий дух – до наукового самопізнання (і так далі). Тільки в чистому духовно-науковому пізнанні

вчений буде вільний від звинувачень у самоприховуванні своїх власних результатів. Тому є перекопанням з боку наук про дух боротися за рівноправність з природничими науками. Щойно вони визнають за останніми їхню об'єктивність як самостійність, вони самі владають в об'єктивізм. Але в тій формі, в якій вони тепер існують, зі всіма різноманітними дисциплінами, їм бракує первинної, справжньої раціональності, яка можлива на підставі духовного світоспоглядання. Саме цей брак справжньої раціональності як з того, так і з того боку є джерелом нестерпної невпевності людей щодо їхнього власного існування і їхнього безконечного завдання. Вони нерозривно пов'язані в одному завданні. Тільки тоді, коли дух повернеться до себе з наївної зверненості назовні і залишиться в самому собі, зможе він задовільнитися.

Як, однак, починалося таке самоусвідомлення? Початок був неможливий, допоки панував сенсуалізм, або краще психологізм даних, психологія *tabula rasa**. Лише коли Brentano висунув вимогу психології як науки про інтенційні переживання, було дано поштовх, здатний привести до подальших результатів, хоча сам Brentano ще не подолав об'єктивізму й психологічного натуралізму. Розвиток справжнього методу, який головну сутність духу вбачає в його інтенційності і прагне звідси розбудовувати до безконечності послідовну аналітику духу, привів до трансцендентальної феноменології. Натуралістичний об'єктивізм і взагалі будь-який об'єктивізм вона долає в єдино можливий спосіб, а саме так, що філософуючий виходить зі свого Я, що виступає власне як творець усіх своїх значень, стосовно яких він стає(є) суто теоретичним спостерігачем. У цій настанові вдається побудувати абсолютно самостійну науку про дух у формі послідовного саморозуміння і розуміння світу як продукту духу. Дух тут не є духом у природі чи поряд з нею, але сама природа повертається у сферу духу. Я вже також не є ізольованою річчю серед інших подібних речей у заданому світі, призупиняється чинність підходу до Я-осіб як до існуючих "зовні" і "поряд" на користь внутрішнього буття-один-в-одному і буття-один-для-одного.

* *Tabula rasa* – чиста дошка, вихідне положення сенсуалізму Дж. Локка.
Прим. перекл.

Однак про це тут немає можливості говорити, жодна доповідь не в змозі це вичерпати. Однак, сподіваюся, мені вдалося показати, що йдеться не про оновлення старого раціоналізму, який був безглуздим натуралізмом, ззагалі нездатним зрозуміти духовні проблеми, що постають перед нами. *Ratio*, про яке тут йдеться, є не чим іншим, як справді універсальним і справді радикальним самопізнанням духу у формі універсальної відповідальної науки, що в ній має постати цілком новий модус науковості, в якому дістануть своє місце всі мислимі питання – про буття, про норми і про так звану екзистенцію. За моїм переконанням, інтенційна феноменологія вперше зробила дух як такий полем систематичного досвіду і науки й, тим самим, здійснила тотальну переорієнтацію завдань пізнання. Універсальність абсолютного духу охоплює все суще в абсолютній історичності, яка включає і природу як духовний витвір. Тільки інтенційна, а саме трансцендентальна феноменологія здійснила прояснення завдяки своєму вихідному пунктові й своєму методу. Тільки з її позицій є зрозумілим, і з найглибших підвалів, чим є натуралістичний об'єктивізм, а надто – чому психологія завдяки своєму натуралістичному випуску з уваги діяльність – радикальну й сутнісну проблему духовного життя.

III

Підіб'ємо підсумки наших міркувань. "Криза європейського буття", про яку сьогодні так багато говорять, яку документально засвідчують у незліченних симптомах життєвого розпаду, не є темним фатумом, долею, що її не можна завбачити; вона стає зрозумілою і прозорою на підставі відкритої філософією телеології європейської історії. Але передумовою цього розуміння є схоплення такого феномену, як "Європа", в його центральному сутнісному ядрі. Щоб зрозуміти протиприродність сучасної "кризи", необхідно виробити поняття Європи як історичної телеології безконачної цілі розуму; необхідно показати, як народився європейський "світ" з ідеї розуму, тобто з духу філософії. В такому разі "кризу" можна пояснити як позірний крах раціоналізму. Але причина невдачі раціональної культури поля-

гає, як зазначалося, не в суті самого раціоналізму, а лише в його озвоніщенні, в його викривленні "натуралізмом" та "об'єктивізмом".

Криза європейського буття має тільки два виходи: або занепад Європи у відчуженні від її власного раціонального життєвого сенсу, владання в ненависть до духу і варварство, або відродження Європи з духу філософії завдяки героїзмові розуму, що має остаточно здолати натуралізм. Найнебезпечніше для Європи – це втома. Якщо ми будемо боротися проти цієї небезпеки із небезпек як "добрі європейці" з тією відвагою, яка не жахається безконечної боротьби, тоді з нищівного пожару невіри, з вогняної навали сумнівів стосовно загальнолюдської місії Заходу постане з попелу великої втоми Фенікс нової життєвої глибинності й одухотвореності як запорука великого й далекого людського майбуття: адже один лише дух є безсмертним.

вплив Шелера на дослідження. Однак, якщо Шелер, перш за все, ставився до людини, а також у певній ступіні до фізики, то Фрідріх Больнов, навпаки, дуже добре знав творчість фізики і намагався її розробляти ще починаючи з 1928 року (наприклад, у статті "Фізика і філософія").

Отто Фрідріх Больнов

Отто Фрідріх Больнов народився (1903 року) в родині ректора Штеттінського університету (нині Щецін, Польща). У філософію прийшов після захисту в Геттінгенському університеті дисертації з фізики. Під впливом Г.Ноля та Г.Міша знайомиться з філософією життя В.Дільтея. Це відобразилося в його працях "Філософія життя Ф.Якобі" (1933) і "Дільтей. Вступ до його філософії" (1936). У книгах "Сутність настроїв" (1941) та "Екзистенційна філософія" (1943) зроблено перші в європейській філософії спроби критичного осмислення популярного на той час екзистенціалізму. Дослідження О.Ф.Больнова з німецької екзистенційної філософії, французького та іспанського екзистенціалізму дають вагомий підстави зарахувати його до кола послідовників М.Хайдеггера. Цьому, певною мірою, сприяли й глибокі аналітичні рецензії славнозвісної книги "Буття і ніщо", які посідають особливе місце у творчому доробку Больнова. Проте академічний вишкіл його філософування, притаманний йому оптимістична віра в гуманістичний потенціал людини, її життєспроможність, – усе це свого часу спонукало Больнова разом з Н.Аббальєно (Італія), Л.Бінсвангером (Швейцарія), Ф.Гайнеманом (ФРН) виступити з програмою "подолання екзистенціалізму" ("Новий порядок. Подолання екзистенціалізму", 1955). З 1953 року Больнов обіймає посаду професора філософії та педагогіки Тьобінгенського університету. Публікує низку книг з філософії педагогіки – "Екзистенціалізм і педагогіка" (1959), "Виховання і життя" (1963), "Мова і виховання" (1966).

Поряд із тим Больнову належать такі монографічні дослідження, як "Розуміння. Три нариси до теорії наук про дух" (1948), "Методи наук про дух" (1950), "Теорія пізнання. Уявлення і досвід нового" (1970), "Філософська герменевтика" (1979).

У галузі антропології з-під його пера вийшли праці: "Людина і простір" (1963), "Сила життя" (1963), "Антропологічна точка зору в педагогіці" (1965), "Криза і новий початок. Доповіді з педагогічної антропології" (1966).А. Гордієнка

Наведена в нашій юнізі стаття з програмової збірки "Філософська антропологія сьогодні" (Мюнхен, 1969) дає напрогуд точне уявлення про новий поворот західноєвропейської філософії до проблем антропології в середині 70-х років ХХ сторіччя. Показово, що розділ Больнова, що містить методологічні узагальнення еволюції антропологічної думки з часів появи Шелєрова "Положення людини в космосі", передусє у збірці текстам таких загальноновизаних класиків філософської думки, як Гельмут Плессер, Ганс-Едуард Генстенберг, Арнольд Гелен, Адольф Портман, Еріх Фромм та ін.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ЇЇ МЕТОДИЧНІ ПРИНЦИПИ*

Порівняно з іншими напрямками філософії, що ведуть своє походження з найвіддаленіших часів в історії західної думки, філософська антропологія розвинулася доволі пізно. Як самостійна дисципліна вона цілком належить нашому століттю. Її народження можна встановити з точністю до року. Це – 1928 рік, коли було оприлюднено у вигляді книги доповідь Шелера, роком раніше виголошену в "Школі мудрості" графа Кейзерлінга в Дармштадті під назвою "Становище людини в космосі"; це аж ніяк не нове словосполучення, здається, було для всіх таким несподіваним, що дало поштовх загальній філософській дискусії. В цьому маленькому, але безперечно вагомому творі з надзвичайною прозорістю вперше було сформульовано завдання філософського вчення про людину. Того самого 1928 року з'явилася також значно більша за обсягом книга Плесснера "Щаблі органічного і людина" з пояснювальним підзаголовком: "Вступ до філософської антропології"; щоправда, вона не дістала такого поширення, як твір Шелера, головню через її надто великий обсяг та ускладнений виклад.

Таким чином, Шелера й Плесснера можна визнати як засновників філософської антропології. Причому Плесснера звичайно вважають учнем Шелера, чий системні засновки він розвивав далі. Але таке розуміння не відповідає реальному стану речей. Власне, обидва вони водночас впливали один на одного, під час їхнього спільного перебування в університеті у Кьольні, проте, Плесснер, як молодший, зазнав чималого втручання з боку Шелера, котрий

* Bollnow O.F. Die philosophische Anthropologie und methodischen Principien // Philosophische Anthropologie heute. – München: Verlag C.H.Beck, 1972.

© Bollnow O.F., 1969

© Переклад з німецької [А.Гордієнко] 1996

постійно був сповнений осяваннями. Однак, якщо Шелер, підсумовуючи згадувану доповідь, а також у різний спосіб викладені раніше думки, надав їм добре запам'ятовуваної форми (далі ж розробляти ці положення після 1928 року Шелерові вже не довелося через його передчасну кончину), то у викладі Плесснера, котрий прийшов у філософію від біології, всі ці ідеї передбачають звернення до більш віддаленої передісторії. Він сам у передмові явно посилається на свою ранню працю "Про єдність смислів", у якій було започатковано чимало з його пізніших ідей.

Обидві праці, Шелерове "Становище людини" та Плесснерове "Щаблі органічного", є дуже своєрідними і загалом відрізняються за своїм характером. Шелер у кількох головних рисах, що утворюють єдину картину, узагальнює різноманіття результатів тривалих досліджень і вражаючих філософських осянь. На протиположність давнім дарвінізмом інтелектуальним спробам Кюльера віднести людину, беззастеречно і цілковито, до царства звірів, він здійснює новий поворот, а саме – у своєму вченні про дух як аскетичний принцип визначає особливе становище людини. Книга Плесснера містить крок за кроком обережно вибудовуваний і часто-густо надто абстрактно сформульований методологічний засновок, на підставі якого він виокремлює царство органічної природи, звідти висновуючи те, що він називає "ексцентричною позицією" людини. Аби оцінити Плесснера повною мірою, належить також звернутися до його пізнішого твору "Про людину та людську природу" (1931). Тут він, вдаючися до духовно- й культурно-наукових аспектів, значно розширює проблематику філософської антропології, раніше обмежену біологічною перспективою; причому він працює в тісному зв'язку з мислителями розробленого у Гьотінгені філософського напрямку, насамперед з Георгом Мішем. Сьогодні ми маємо зробити особливий наголос на цьому творі, принаймні, з огляду на те, що свого часу, за умов нацистського владарювання, він не дістав ані поширення, ані належного впливу.

Зважаючи на те, що ми підійшли до суті, а саме до філософсько-антропологічного аспекту, передусім слід поставити питання, чому саме тоді, у 20-ті роки нашого століття, чому не раніше власне з'явилася філософська антропологія. Як на аргумент Шелер вказує на те, що тоді

з'ясувалася вся проблематичність повноти накопичених упродовж останніх сторіч конкретно-наукових знань, а також цілісного уявлення про людину, що передавалося від покоління до покоління; це викликало тривогу, тому ж бо назріла необхідність осмислення цієї ситуації. У зв'язку з цим Шелер пише: "Безперервно розгалужувана множинність спеціальних людинознавчих наук дедалі більшою мірою заступає від нас саму сутність людини, позаяк вони лише намагаються приступитися до неї, отож бо можна сказати, що в жодний період історії людина не була такою проблематичною, як у наш час". Так само й Хайдеггер вторить цим думкам у своїй книзі про Канта й підкреслює: "Жодний час не пізнав людину так різноманітно, як сьогодення... Проте жодний час не знав менше про те, що є людина. Ніколи людина ще не була такою проблематичною, як у наш час".

Однак, хоч би яким правильним було це обґрунтування в подробицях, мені воно все ж таки видається недостатнім: оскільки люди взагалі, спонукувані страхом перед смертю і долею, розмірковують про своє життя, вони з необхідністю стикаються з питанням про сутність людини. Довгий шлях (про який тут власне не йтиметься) пролягає від бентежливого запитання з псалмів: "Що є людина, чим ти себе мислиш?" – до "Пошуків" Песталоцці, в яких це питання набуває вже такого звучання: "Що є я; і що є людський рід?" Нарешті ж Кант своїм славнозвісним "Що є людина?" ставить воднораз три засадничих питання: "Що я можу знати?", "Що я повинен робити?", "На що я можу сподіватися?" Питання як таке, отже, є аж ніяк не новим, і якщо в сучасній філософії воно постало з особливою гостротою, то це дає змогу виявити ще одну, іншу підвалину, яка не є привнесеною із-зовні у філософію, але з унутрішньою необхідністю впливає з її власного розвитку. І я вважаю, що можу вказати на цю підвалину.

З початку нового часу узвичаїлося засади філософії та науки вбачати в теорії пізнання, яка мала розробити насамперед методологічні принципи достеменного пізнання для створення змістовних знань. Раціоналістичний та емпіричний шляхи до цієї засадничої мети явно збігаються. Однак з кінця XIX сторіччя стає дедалі зрозумілішим, що таке пізнання неможливе саме по собі – достеменний вихідний пункт, щойно він постає й розгортається, залу-

часться у змістовний зв'язок із життєвістю, із практикою, діяльністю, набуває забарвлення, зумовленого настроями, почуттями й інстинктами різного калібру, які визрівають з підсвідомого: водночас звернене назовні пізнання не є автономним, воно різноманітним чином обслуговує різноманіття самого життя. Це неодмінно потребувало розширення підвалин теорії пізнання; вона виявилася неспроможною обґрунтувати себе, виходячи з власних засобів аргументації, але потребувала глибшого обґрунтування людської цілісності.

Завдяки цьому постановка питання перемістилася у царину філософської антропології, яка відповідала тій особливій галузі пізнання, що її завданням власне й було у відповідний спосіб осмислити процес пізнання у взаємозв'язках людського життя. Це, природно, лишень частина всезагальної філософської й антропологічної постановки питання, яка, проте, в такому контексті стає вирішальною. Зазначене можна зрозуміти тільки так, що філософська антропологія спромоглася взяти до уваги стрижневу для однієї з головних філософських дисциплін проблему, раніше підпорядковану теорії пізнання. З огляду на це філософська антропологія постає, таким чином, як розширення та поглиблення, в певному розумінні, навіть як продовження кантівської трансцендентальної філософії¹.

Проте, поряд із тим, походження філософської антропології можна відтворити на підставі подальших зв'язків, а саме, якщо розуміти її витoki як послідовне розгортання однієї з тез, обґрунтованих у межах філософії життя наприкінці XIX ст. такими мислителями, як Ніцше й Дільтей, а згодом Бергсоном, Зіммелем, Клагесом, та й іншими, на зразок сучасних їм поетів. Ці поети й мислителі відштовхувалися у своїх уявленнях від завузьких форм суспільної згоди, закоснілої моралі, від поняттєвого знання, яке ставало дедалі безпораднішим. Відкинувши його претензії на панування, вони, на противагу цьому, наполягали на правомірності власної(її) творчості, зануреної у саме осердя життя, невпинного у його вільному розквіті. Вони прагнули при цьому віднайти дійсну функцію, яку взагалі виконують у житті мистецтво, наука та поняттєве мислення. Ніцшевсь-

¹ Див. додатково: Bolnow O.F. Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen. – Stuttgart, 1970.

ке "друге поняттєве мислення про користь та шкоду історії для життя" можна назвати прикладом такої проблематики. Це є також постановкою питання, яке, виходячи за межі світоглядно-пантеїстичних засад філософії і, поряд із тим, відокремлюючись від революційного імпульсу культуркритики, попри все було перенесене на ґрунт загального філософського осмислення, згодом же виявилось сприйнятим і плідно розвинутим філософською антропологією. Філософська антропологія постала, таким чином, як продовження основоположень філософії життя*.

Втім, паралельно з розвитком філософської антропології з'явилося чимало вартих осмислення нових даних; можна, мабуть, навіть стверджувати, що внаслідок різноманітних минутих тенденцій ми тепер позбавлені методично прозорих підстав, які б давали змогу визнати філософську антропологію, як самостійну дисципліну. Шелер, а також, звісна річ, Плеснер (в усякому разі, у своїй ранній праці) впритул підступили до космологічної перспективи питання. У питаннях, поставлених працями цих філософів "Становище людини в космосі" і "Щаблі органічного", вони виходили з уявлення про ієрархізований космічний порядок, походження якого людина покликана досягнути. Якщо ж ми облишимо внутрішні ступені цієї будови як менше суттєві для нас, то питання зосередиться на відношенні між людиною і твариною. Так, Шелер вбачав у людині, порівняно з уже виявленою у вищих тварин розумністю, дещо суто специфічне, те, що він, на відміну від розумності, називав духом, дещо пов'язане зі спроможністю до відсторонення від приналежних "тваринному світові" вітальних відносин, до пізнання речей в їхній сутності завдяки звільненню від безпосереднього тиску інстинктів. Плеснер же сутність людини вбачав у її ексцентричності, тобто у спроможності виходити за межі свого докільля та бачити себе, певною мірою, "із-зовні", або, інакше кажучи, перебувати у відношенні до самої себе. У принципі такий самий хід думки дванадцять років по тому повторює Гелен, чия відома книга "Людина" відтворює у підзаголовку, власне кажучи, тези Шелера щодо тлумачення теми як питання про "природу і становище людини у світі". Гелен також виходить із зістав-

* Див.: Bolnow O.F. Die Lebensphilosophie. Verständliche Wissenschaft.- Berlin; Göttingen; Heidelberg, 1958.

лення людини з твариною. Людина на протигагу тваринам, – чи решті тварин, як ми волимо казати, – залишається серйозним біологічним прорахунком, вона є "недостатньою, ураженою істотою", котра взагалі неспроможна вижити у вільній природі й тому змушена, аби компенсувати цю свою недосконалість, збудовувати захисну, штучну природу, а саме – культуру. Людина за своєю природою – істота культурна.

Кожного разу маємо вражаюче завершену картину людини: у Шелера людина є духовна сутність, аскет життя, котрий завдяки своїм потенційним властивостям підноситься з іншого життя до чистої свідомості, у Плесснера людина – це істота ексцентрична, що внаслідок відсутності природного центру рівноваги приречена на довічний неспокій і нескінченно тривалий прогрес, у Гелена – навпаки, людина виступає як діяльна істота, котра діяльно створює власний світ. Одначе усі ці незбіжні картини є надто принадними й гідними визнання, тому ж бо так важко позбутися їхніх чар; кожного разу йдеться про одностороннє виокремлення певного аспекту, і ціла картина зазнає редукції до однієї ознаки як чогось специфічно людського, проте інші, не менше важливі аспекти залишаються поза увагою і випадають із загального змісту. Так, наприклад, поза межею всіх цих уявлень про людину зникає цілий історичний світ з багатством його образів. Отож і маємо дещо на кшталт просіки крізь хащі людських сутнісних рис. Тобто, коли відтворюється така картина людини, вона завжди є односторонньою і спотвореною й достоту ніколи не вичерпним визначенням людини.

Крім того, однак ми маємо запитати, чи можна взагалі після кантівського повороту і далі виходити з об'єктивного уявлення про космос і намагатися в його межах визначити людину, чи ж бо тепер у принциповій пізнавальній позиції слід виходити з самої людини, аби з цієї точки зору віднайти визначення, поряд з усім іншим, також і власне світу. Відтак потребується інше методологічне обґрунтування філософської антропології, а саме:

1) без винятку для будь-якого особливого аспекту належить виходити з визначених суттєвих рис, взятих як принципово рівнозначним; при цьому:

2) насамперед виходити з людини, розуміючи її із неї самої, а не із зіставлення людини з чимось похідним від предметного світу, з чимось позалюдським.

Лише за умови послідовного запровадження цієї тези у філософській антропології можна вбачати продовження кантівського трансцендентально-філософського принципу. Вона, отже, є не що інше, як нове і, мабуть, саме внаслідок цієї особливої актуальності відмінне (від інших) відгалуження філософії, доповняльне щодо інших, вже існуючих, до того ж вона виявляється чи не найдостотніше центральною філософською дисципліною, яка вбирає у себе передуючу їй теорію пізнання, охоплює й обґрунтовує усю філософію. Нещодавно цей стан справ яскраво висловив Клаус Гель. Він розбудовує філософську антропологію не як окрему галузь – додаток до інших філософських дисциплін, але “як нову основу філософії взагалі, виходячи з якої, традиційні дисципліни... ми маємо розглядати в новому світлі та в новій функції цілісного осердя філософії”. Коротко кажучи, в цьому розумінні тут йдеться саме про “філософію як антропологію”^{*}.

Це, власне, й було справою Плеснера, який, по-перше, розвинув власне методичний принцип філософської антропології в такому її розумінні, а саме, в його вже згадуваній пізній праці “Про владу і людську природу” що нову постановку питання виразно підкреслено в підзаголовку: “Спроба антропології у світовій історичній перспективі”. Розширення підходу від натурфілософського до історично зорієнтованого і звернення в працях Дільтея й Міша до розуміння історичного світу зумовлюють саму можливість нового бачення людини виходячи з неї самої як чинника творення її власного світу. Тоді, саме в 1931 році (рік еміграції Плеснера) ці принципи, як зазначалося, не справили достатнього впливу. Сьогодні ж до них належить додати ще й новітні.

Отже, слідом за Плеснером, визнаючи, витлумачуючи і, мабуть, певною мірою продовжуючи його принципи, я спробую розвинути проблему метода філософської антропології в новому, для мене прийнятному плані. При цьому я розрізнятиму, позаяк сьогодні це очевидно для мене,

* Gier K. Philosophie als Anthropologie // Wege zur pädagogischen Anthropologie. – Heidelberg, 1963.

чотири методичних принципи такої неусталеної філософської антропології, а саме чотири головних принципи, які визначальним чином залежать один від одного, оскільки, кожен зі свого боку, вони підважують принцип єдності¹.

1. Перший з цих методичних принципів припускає розвиток його як безпосереднього завершення плесснерівського тлумачення. Він визначений у названому творі як продуктивний ступінь сходження культури й далі, якщо підійти ще ближче до суті думки, пояснюється як "принцип відносності усіх позачасових смислових сфер людини, як їхній виток в історичному обрії". Плеснер при цьому має на увазі (й у головних рисах повторює вже не нове положення філософії життя), що всі галузі культури – господарство, держава, мистецтво, релігія, наука й т.ін. – породжені продуктивною діяльністю людини, а отже їх не можна вважати в-собі-перебуваючими предметними галузями, але належить розуміти як залежні від людських потреб, завдяки яким вони існують і які вони задовольняють у людському житті. При цьому Плеснер посилається на Ніцше, котрий на одній із сторінок "Воли до влади" зазначає: "Все прекрасне й вишукане, чим наділяємо ми дійсність і витвори нашої уяви, я б уважав належним до власності й винаходів людини – як її найдиясвижнішу апологію. Подосі це було її найбільшою самовтратою; те, чим вона захоплюється, те, що вона обоює, виявляється її загибеллю, людина сама була тим, що вона створила, чим вона захоплювалася".

У попередньому контексті я позначив цей принцип як антропологічну редукцію, але таке позначення сприймалося по-різному. Я звертався при цьому також до Фейєрбаха, котрий у своєму антропологічному вченні поклав початок спробам тлумачити божественне, яке стосовно людини уявлялося чимось зовні-себе-з-себе-існуючим, як проєкцію людської думки, як таке, що виникає з певних потреб і виконує в людському житті певні функції. Таким чином розглядати зазначену антропологічну редукцію можна як поширення цих думок на всю сукупність галузей культури, які всі від самого початку не мали б становити таїну для людини. Проте ця паралель не є безперечною і може виявитися цілком помилковою; коли Фейєрбах говорив про

¹ Див.: Bollnow O.F. Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik // Neue Pädagogische Bemühungen. – Essen, 1965. – 23. – S.30ff.

"перетворення та завершення теології в антропології", це могло би здатися звільненням від ілюзій, критичним розв'язанням питання або, принаймні, осмисленням означених домагань як відносних. На тих самих підставах можна було б говорити про наближення до критики ідеології. Але як методичний принцип філософської антропології редукція означає не скасування чи дискредитацію реальності, а повернення відкинутої предметності, і в цьому разі також стосовно людини й культури – їхнього змістовного взаємозв'язку.

Плесснер сам вказує на те, що людина як творець "прив'язана до власного творіння й підвладна йому", й насамперед "з цього взаємозв'язку випливає негативне визначення над- та позалюдських домагань, сфер дії суб'єкта-творця – релігійної, етичної, юридичної, художньої, наукової реальності", як усвідомлене розширення кантівського трансцендентально-філософського принципу, а саме як поширення гносеологічного підходу, який подосі мав обмежене застосування, на взагаліні культурні взаємозв'язки. У "Філософії символічних форм" Кассієра та в його підсумковому пізньому творі "Що таке людина?" досить виразно виявився цей перехід від трансцендентально-філософського принципу Канта до тепер уже явної філософської антропології².

2. Антропологічній редукції, яка має за мету відокремлення об'єктивних сфер культури від людини, відповідає другий методичний принцип, який у відповідності до розвинених Плесснером положень відокремлює людину від об'єктивних образів. Шеллінг свого часу розглядав мистецтво як органон філософії, у царині якої його можна мислено осягнути в межах недовершеної метафізичної єдності, що її органом можна вважати також релігію, науку і взагалі будь-яку сферу культури, на думку Плесснера – політику також; цей принцип стає вихідним пунктом, що визначається даною культурною сферою. Так Плесснер підкреслює: "Подібно до того, як наука, мистецтво й релігія стали засобами пізнання світу, внаслідок чого філософія могла зробити їх своїм органом, політика лише тоді набуде тієї ж значимості, коли філософія звільнить її від ролі випадкової складової, зумовлюваної природою людини, й

* Див.: Brauer G. Ideologiekritik und anthropologische Reduktion in der Pädagogik // Erziehung in anthropologischer Sicht. – Zurich, 1969.

водночас перетворить її на свій органон". Це, зрештою, положення Дільтея про те, що людина вчиться пізнавати себе не через безпосереднє самопостереження, але тільки шляхом самооб'єктивації; однак тут я розширюю цей процес до меж універсального антропологічного положення. В цілому ми позначаємо це як органон-принцип філософської антропології. Точніше кажучи, органон-принцип є операція, яку можна звести до антропологічної редукції. В ході цієї операції ми намагаємося визначити один з об'єктивних образів людської культури, виходячи з розуміння людини як його творця; з іншого боку, навпаки, прагнемо зрозуміти людину виходячи з того, чим зумовлене її становлення. Ми також запитусмо: чи здатна, й якою мірою, людина за своїм еством відповідно до внутрішньої потреби створити мистецтво, науку, політику й т.ін.? Що ми пізнаємо з цих творінь про самого їхнього творця?

Обидва принципи є доповняльними один щодо одного і взаємно перехідними в їхньому конкретному застосуванні. Обидва принципи в їхній взаємоперетворювальній залежності окреслюють коло культурної антропології – вчення про людину як культурну істоту, яке згодом дістало різнобічного розвитку в працях Кассірера, Гелена, Ландмана, Плесснера, Ротхакера та деяких інших мислителів. Культура увіходить у ці побудови не як із-зовні привнесений додаток до первинної та незалежної щодо нього сутності людини; адже людина, за висловом Гелена, "від природи є істотою культурною", а відтак їй притаманний вимір культурної сутності. Тому культурна антропологія не є окремою гілкою філософської антропології серед деяких інших, вона є складовою того цілого, яке можна побачити тільки у специфічній перспективі, а саме – культурній.

3. Проте все, про що йдеться як про притаманне сутності людини, може міститися в культурі; в людському житті є феномени, які аж ніяк не можна вилучити з культури, хоча вони, здається, належать самому життю незалежно від якої культурної об'єктивації. Це також стосується деяких рис людської життєвої й душевної організації, настроїв, почуттів, інстинктів тощо. Завдяки цьому встановлюється третій, найзагальніший методичний принцип філософської антропології, який я свого часу спробував сформулювати у книзі "Про сутність настроїв" (1941) на додаток до к'єрке-

горівського "Поняття страху". Передусім ідеться про виокремлення будь-якого прояву людського життя, що внаслідок тої чи тої причини повертає до себе особливий інтерес (страх, радість, сором, праця, свято тощо, а поряд із тим вертикальне ходіння, використання руки і т.ін.), а згодом – про спробу на цих підставах дійти розуміння людини в цілому, певною мірою екстраполюючи ці прояви, завдяки чому вони набувають значення необхідних і достатніх за їхньою функцією. Але, з огляду на моє старе формулювання, постає питання: яким чином належить розуміти сутність людини в цілому, аби ці особливі, у фактах життя дані прояви дістали осмислення як її необхідні складові? Я визначив це, зважаючи на всю недосконалість термінології, доволі стисло: принцип антропологічної інтерпретації окремих феноменів людського життя.

Класичний приклад такого підходу – К'єркегорове "Поняття страху". Страх, згідно з К'єркегором, не є чимось на зразок спадкової недуги, яка певного моменту охоплює людину і якої слід по можливості уникати; страх є виявом повноцінності людини, адже лише під впливом страху людина виринає із сум'яття думок свого повсякденного життя, і саме це й слугує її покликанням до існування. Страх, як стверджує К'єркегор, є "запаморочення свободи". Картина, що постає з цих тлумачень, відповідає екзистенційно-філософському розумінню людини, яке, надаючи гостроти предметові, відокремлює власне існування людини від повсякденності; з огляду на це є тільки один єдиний шлях – шлях до самості через радикальний розрив із плінністю повсякденного буття.

Позаяк ми вже з'ясували, що плесснерівський органонпринцип є, так би мовити, специфікацією загального формулювання антропологічного методологічного принципу, то сформульоване раніше питання відтепер є зверненням до образу культури: якою в цілому має бути культурна сутність людини, щоб можна було із внутрішньою необхідністю визначити мистецтво, науку, право тощо і виключно в них віднайти витoki відповідних людських можливостей.

З іншого боку, в Гелена, Портмана і, звісно ж, у Плеснера розвиток антропологічного тлумачення в межах окресленої постановки питання передбачає визначення певних біологічних та анатомічних людських характеристик.

Гелен ніби узагальнює біологічні вади людини (нестачу "природної" зброї, низький поріг чуттєвості тощо), скоплюючи все це в загальному розумінні людини, але саме ця її недовершеність здається йому водночас необхідним корелятом певних культуро-будівничих вправ; діткнення між людською недовершеністю і культурою в царині обміну дає підстави говорити про ще одну, нову специфікацію нашого загального принципу.

Сказане справедливе й щодо широко дискутованої думки Портмана з приводу "раннього позаутробного віку" (*extra-uterinen Frühjahr*). Це, насамперед, суто біологічні аргументи стосовно часу становлення людини порівняно із звірами; загальноантропологічної значимості ці аргументи набули у зв'язку з визначенням часу, за якого молоді звірята, ще будучи захищені від згубного впливу зовнішнього світу, однак, зазнають уже впливу свого оточення й тому незрівнянно більшою мірою є сформованими саме цим впливом. Оточення як найвпливовіший чинник формування особини на стадії дитинства було водночас істотною передумовою становлення історичної людини, визначаючи подальші зміни людської сутності в історичному розвитку.

Аналогічною є постановка питання щодо характеристик, які, виходячи з попереднього розгляду їх (у Каруса й Енгельса, а в наш час – у Ервіна Штрауса), аналізує Плеснер, головним чином, у *Conditio humana*: яким чином уможливується суто інакше, дистанційоване ставлення до світу; як, зокрема, з ним пов'язане вивільнення руки від функції пересування, притаманної ногам; якою взагалі є передумова інструментального вживання руки й, звісно ж, яке це мало значення для культури.

В усіх цих випадках (наведених лише як приклади) йдеться також про те, що кожен окремий результат, одержаний в дослідженнях з конкретних наук, належить розуміти у взаємозв'язку всієї цілісності людського буття. В будь-якому разі, чи то в межах певної науки, чи то завдяки озамкненню її результатів філософією, завжди виявляється, що в цій новій перспективі постановка питання окремими науками виходить на рівень загальної антропології. Цей підхід ми можемо спостерігати сьогодні в різноманітних науках, і найвиразніше, мабуть, у медицині та психології.

Йдеться про стимули, які виникають і поза межами окремих антропологічних наук; вони, як уже згадувалося, можуть виникати безпосередньо з самого життя, з досвіду, коли якийсь вражаючий феномен спонукає до більш глибокого осмислення (криза, гра випадковості, нагальна потреба у розв'язанні сумніву або potwierdженні віри). Завжди йдеться про якийсь окремий феномен, важливий з певної точки зору, який можна розглядати у безпосередньому зв'язку із сутністю людини в цілому.

4. Це завдання, щодо створення певної картини людини, було б порівняно простим, якби кожного разу згодом не доводилося добудовувати дещо нове до певного, вже визначеного в його межах феномена, адже одиничне також має визначатися через ціле. Складність завдання, втім, зумовлена тим, що ми й подосі точно не знаємо, чим є за своєю сутністю людина, й уся філософська антропологія розвинулася власне із усвідомлення цієї проблеми. Тому ми мусимо здійснити певний поворот у постановці питання, і саме в цьому повороті, на мій погляд, полягає суть філософської антропології: вона не виходить із готової сутності, радше відштовхується від одиничного феномена (зокрема, у випадку К'єркегора – від страху) й, таким чином, шукає істину насамперед за допомоги обережно застосовуваної робочої гіпотези, згідно з якою цей конкретний феномен, якщо випадково чи помилково і не збігається з людським життям у його цілісності, то, попри все, так глибоко розкриває саму сутність життя, що в такому визначенні ця окрема риса може ставати і зрозумілою, і осмисленою, і необхідною. Тлумачення ідей також прямує від окремої риси до розуміння загального.

Але при цьому виникає наступне питання: коли ми виходимо з окремих рис і підсумовуємо їх, узагальнюючи до масштабів цілого, яким тоді має бути наше розуміння загального, ця "сутність людини в цілому", якої ми прагнемо? Кожний окремий феномен, взятий як засадничий, стосовно цілого є завжди не що інше, як цей окремий феномен. Проте, звідки нам може бути відомо, що від різноманіття феноменів ми наближаємося саме до "цілого"? Або, якщо висловитися обережніше, чи поєднуються усі ті різноманітні аспекти цілого, породжувані його різнобічністю, в єдину, вільну від суперечностей загальну картину? Це, вза-

галі кажучи, питання про остаточну "картину людини", вибудовувану як результат розглядуваної філософської антропології.

Питання про підсумкову "картину людини", напевне, вже виникало у багатьох читачів ще під час ознайомлення з попереднім викладом, проте навіряд чи ми повинні тепер же негайно або винести остаточне рішення, або знову віднести це питання до рангу безмежних питань. У Шелера, у раннього Плеснера (в його "Шаблях органічного"), у Гелена все зведено до загальних формулювань на зразок "духовної сутності", "існуючої сутності", "діючої сутності". Але самі ці формулювання ми змушені визнати за поспішні, й стосовно означеного питання жодна, здавалося б, така переконлива свого часу "картина людини" не пропонує нам задовільних формулювань.

Насамперед зазначимо, що до питання про перевагу якоїсь картини людини, яке повільно набуває розголосу, ставляться з великою обережністю. Це питання передусім важливе для царини виховання; як правило, замість того, щоб звернутися до нових, спрямованих у майбутнє тенденцій, взагалі не припускають жодної картини людини, намагаються, вдаючися до спрощення, спрямувати виховання зворотним шляхом.

Проте картина людини, зокрема як єдність, що охоплює різні риси, взагалі є дещо зовнішнє в межах окреслених вище поглядів; позаяк ідеться тільки про спілкування з чужою культурою, з минулою історичною епохою. Таким чином, лише чуже охоплювано як єдність. Для власного ж часу (так само, як і для окремої людини) відсутня картина сутності, оскільки все це перебуває в живому розвитку. Звернене до власного часу питання про узагальнену картину людини є вияв безплідної (ба й навіть) реакційної тенденції.

У філософській площині заслуговує на увагу також заперечення Хайдеггера, згідно з яким будь-яка антропологія завжди "передбачає людину як людину постану", відтак усі вони потребують попереднього онтологічного обґрунтування. Вже Плеснер звертав на це увагу, зазначаючи, що такий антропологічний фундамент зводиться до "абсолютизації певних людських можливостей"; це можна також підтвердити, звернувшись до думок Хайдеггера.

Отже, не можна гарантувати жодної єдності антропологічних визначень – ані на підставі попереднього онтологічного обґрунтування, ані на підставі окремих рис та наступного синтезу їх. Є, втім, лише одна можливість, а саме, орієнтація на такого роду єдність, коли ми взагалі відмовляємося від картини людини. Це те, що Плесснер сформулював як "принцип відкритого питання", а ми цілком обґрунтовано маємо додати до наших попередніх методичних настанов як 4-й принцип. Відкрите питання, з одного боку, означає, що ми уникаємо несподіваних непорозумінь, з іншого ж боку, це не є ані нерозв'язним, ані нерозв'язаним питанням; це таке питання, час розв'язання якого не визначений самою його постановкою, воно відкрите для нових неочікуваних і незавбачуваних відповідей.

Це цілком певним чином окреслює перспективу піднесення філософської антропології як такої. Тобто належить звільнитися від усіх зумовлених вже узвичаєними уявленнями питань, які заздалегідь визначені, насамперед через наше воління знати, чим могла б бути людина; треба кожного разу виводити нове знання, відшукуючи дещо неподибване раніше; треба виходити завжди з припущення, ніби людина взагалі нічого подібного не знала; необхідно зберігати відкритість для одиничного й особливого, що має підказати нам саме цей певний феномен. Так наголошує Ганс Ліппс: "Завжди треба відштовхуватися від нового, аби додати до свободи те, що в різноманітних напрямках пізнання людина заперечує чи відкидає поміж іншими факторами". Йому вторить і Клаус Гвель: "Філософську антропологію завжди розглядають через феномени, безпосередньо встановлені; вона полишає явищам самим визначати спосіб їхнього розвитку і, тою ж мірою, сама не залежить від запропонованої із-зовні поняттєвості". Це відкритість щодо різноманіття феноменів, це наперед не зумовлена й беззастережна увага до кожної нової риси, що заявляє про себе; це не якась вада систематизуючої спроможності, це відмова від неприпустимих спрощень. Кожний окремий феномен має безпосередній стосунок до розуміння людини в цілому, і кожний окремий феномен є незамінним, адже він повідомляє дещо таке, чого не можна досягнути жодним іншим шляхом. Те, що потім утворюється з окремих результатів, є вторинне питання і за своїми засадами виявляється

лише додатком до безплідних потуг систематики. Деякі риси пов'язують одну з одною цілком довільно, деякі – цілеспрямовано. Але ми не можемо знати, чи йдеться про певні сумісні риси, чи ж бо про такі, що перебувають у стані непереможної суперечності, а відтак, поки що не повинні навіть порушувати таке питання; поки що вистачить орієнтації в цій загальній картині, це й має постати як форма регулятивної ідеї, як найвагомійший поштовх до конкретної роботи; тоді це питання набере звучання відвертості в постановці проблеми – обмеження як запоруки певності очікувань.

У загальному ж плані, як і в більшості інших наук, філософська антропологія має бути наукою, що вивчає людину як особистість, а не як сукупність її частин. Це означає, що філософська антропологія має бути наукою, що вивчає людину як цілість, а не як сукупність її частин. Це означає, що філософська антропологія має бути наукою, що вивчає людину як особистість, а не як сукупність її частин. Це означає, що філософська антропологія має бути наукою, що вивчає людину як цілість, а не як сукупність її частин.

У загальному ж плані, як і в більшості інших наук, філософська антропологія має бути наукою, що вивчає людину як особистість, а не як сукупність її частин. Це означає, що філософська антропологія має бути наукою, що вивчає людину як цілість, а не як сукупність її частин. Це означає, що філософська антропологія має бути наукою, що вивчає людину як особистість, а не як сукупність її частин. Це означає, що філософська антропологія має бути наукою, що вивчає людину як цілість, а не як сукупність її частин.

Це означає, що філософська антропологія має бути наукою, що вивчає людину як особистість, а не як сукупність її частин. Це означає, що філософська антропологія має бути наукою, що вивчає людину як цілість, а не як сукупність її частин. Це означає, що філософська антропологія має бути наукою, що вивчає людину як особистість, а не як сукупність її частин. Це означає, що філософська антропологія має бути наукою, що вивчає людину як цілість, а не як сукупність її частин.

Жан-Поль Сартр

У хрестоматії подано з деякими скороченнями переклад вступу та першої частини ("Проблеми Ніщо") фундаментальної праці відомого французького філософа-екзистенціаліста Жан-Поля Сартра (1905–1980) "Буття і Ніщо". Філософське вчення Ж.-П. Сартра більш відоме широкому загалу через його художні твори (романи "Нудота", "Слова", збірка оповідань "Мур", драматичні п'єси) та висловлені в них парадоксальні афоризми: "Пекло – це інші люди", "Людина засуджена на свободу", "Я відповідальний за самого себе і за всіх", "Ми ніколи не були такими вільними, як під час фашистської окупації" та інші. А тим часом, філософська позиція Сартра має строго логічне обґрунтування, яке своєю скрупульозністю не поступається аналітичним викладкам М. Хайдеггера.

У запропонованій праці Сартр розглядає два види буття: "буття-в-собі" (*être-en-soi*), або предметне буття, та "буття-для-себе" (*être-pour-soi*), або буття людської свідомості. "Буття-у-собі" характеризується абсолютною нерухомістю, масивністю, непроникністю для свідомості тощо. Зустріч свідомості з байдужим буттям викликає почуття "нудоти". Згідно з попередньо визначеною феноменологічною установкою, мислитель прагне зняти, вилучити будь-які "людські", осмислені визначення буття-в-собі, тому воно позбавлене руху, становлення, активності. Єдине позитивне, і водночас самодостатнє визначення цього буття таке: "Буття є те, що воно є" (*Sartre J.-P. L'Être et le Néant. - Paris, 1947. - P.34*).

На відміну від буття-в-собі буття-для-себе відзначається абсолютною рухомістю, плинністю, активністю та порожненню. Свідомість не має ніякого субстанційного, вона існує лише в міру того, як з'являється. За Сартром, свідомість – це "Ніщо" (негація, заперечення, запитання), і в цьому розумінні являє собою такий самий абсолют, як і буття-в-собі. У зовнішньому світі речей "Ніщо" виступає як "недостатність", "рідкість", або як "щільна" чи "опів". Філософ обґрунтовує "онтологізм", об'єктивність і самодостатність виявленої ним сфери "Ніщо". Це у свою чергу веде до визнання її абсолютності, роблячи "ніщо" визначальною характеристикою людського буття. Таку можливість людини приносить в світ "ніщо" Сартр назвав "свободою", котра відповідно набуває того ж таки "онтологічного" статусу. "Свобода" у Сартра – онтологічна структура людського буття, що виступає як чиста негативна діяльність. Як і інші його екзистенційні поняття, вона має безпосередній зв'язок з попередньо обраною концепцією феноменологічної свідомості. Ця феноменологічна позиція зумовлює також безпосередню "очевидність" свободи: вона одвічно притаманна людському існуванню. Внаслідок цього людина не може вибирати, бути чи не бути вільною: "Людина засуджена бути вільною" (*Sartre J.-P. Op. cit. - P.639*).

Екзистенціалістська концепція Сартра пропонує нам позицію відокремленого індивіда, що має мужньо і послідовно відкидати від себе "заклики", "звабливості" світу, відстоюючи своє право на безоснований (нічим не детермінований) вибір.

Однак це не означає, що екзистенціалізм "помер" остаточно і безповоротно. Більшість його понять і смислових утворень вийшли в повсякденний обіг і контекст західної культури. Окремі його розгалуження знаходимо у психології, соціології, педагогіці тощо. Окрім того, нафос індивідуального подолання репресивних тенденцій світу зрештою ніколи не згасав у культурно-історичному розвитку, та навіть і сьогодні ми його подибуємо в різних варіантах здійснення певної програми, що відома під назвою "мистецтво жити". Зокрема, дивно плідною виявилася спроба побудувати на цій основі систему індивідуального самовизначення, сформуувати смислове ядро екзистенції. Отже, і в цьому плані "філософія існування" не втратила свого значення, а її класичні твори продовжують спонукати людську думку до пошуків визначальних характеристик людського буття.

БУТТЯ І НІЩО НАРИС ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ ОНТОЛОГІЇ*

ВСТУП

У ПОШУКАХ БУТТЯ

I. ФЕНОМЕН

Сучасне мислення досягло значного прогресу в редукуванні існуючого до серії феноменів, що його маніфестують. Метою цього редукування було знайти можливість подолання певної кількості дуалізмів, які заважають філософії, і

* Sartre J.- P. L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique. — Paris, 1943.

© Sartre J.- P., 1943.

© Переклад — В.В. Лях., 1996.

поставити на їхнє місце монізм феномена. Чи була ця спроба успішною?

У першу чергу ми звичайно повинні позбутися того дуалізму, який протиставляє в існуючому внутрішнє зовнішньому. Для існуючого більше немає зовнішнього, якщо під цим розуміти поверхневу оболонку, що приховує від погляду справжню природу об'єкта. А ця істинна природа, у свою чергу, якщо це має бути утаєна реальність речі, яку можна передчувати або передбачати, але якої годі досягти, оскільки це є "внутрішнє" розглядуваного об'єкта – така природа більше не існує. Феномени, що маніфестують існує, не є ні зовнішніми, ні внутрішніми, всі вони рівноцінні і співвідносяться з іншими феноменами, жоден з них не є переважаючим. Наприклад, сила не є метафізичним потягом (*conatus*) невідомого виду, прихованим по той бік її проявів (прискорення, відхилення тощо); вона являє собою сукупність цих проявів. Подібним чином електричний струм не має таємного зворотного боку; це є лише сукупність фізико-хімічних дій, які його проявляють (електроліз, розжарення вуглецевої нитки, переміщення стрілки гальванометра тощо). Жодна з таких дій сама по собі не є достатньою для того, аби розкрити його. Проте ніяка дія не вказує на щось, що було б по той бік неї; вона вказує лише на саму себе і на цілісну серію.

Цілком зрозуміло, що дуалізм буття і феномена не має більше легального статусу в філософії. Феномен співвідноситься з цілою серією проявів, а не з прихованою реальністю, яка мовби ввібрала в себе все буття існуючого. Він у в своїй частковості не є суперечливою маніфестацією цього буття. Щодо зовнішнього, яке люди припускали в ноуменальній реальності, то вони уявляли феномен як щось суто негативне. Це було те, "що не є буття"; він не мав іншої форми існування, окрім ілюзії і помилки. Проте навіть таке існування було запозиченим. Воно само було оманою, і філософи стикалися з великими труднощами при відстоюванні зчеплення і існування феномена, оскільки він сам по собі не може бути абсорбованим у глибочінь нефеноменального буття. Але коли ми одного разу втекли від того, що Ніцше назвав "ілюзією світу-поза-сценою", і якщо ми більше не віримо в буття-поза-феноменом, то тоді феномен стає цілком позитивним і його сутністю є "проявлене",

яке більше не протистоїть буттю, а, навпаки, виступає його мірилом. Буття існуючого характеризує якраз те, що його проявляє. Таким чином, ми підійшли до ідеї феномена, саме такого, якого ми, наприклад, подибуємо в "феноменології" Гуссерля або Хайдеггера – феномен або відносно-абсолютне. Відносність феномена залишається, позаяк "з'являється"; по суті, припускає когось, для якого щось з'являється. Одначе він не має подвійної відносності кантіанського *Erscheinung*¹. Це – не виступ на поверхні істинного буття, котре для нього могло би бути абсолютним. Те, що для нього є безумовним, це – те, що він є проявом самого себе. Феномен може бути вивчений і описаний як такий, якому властиве безумовне вказування на самого себе.

Дуалізм потенційного й актуального руйнується одним помахом. Актуальним є все. Позаду актуального не існує ніякого потенційного, ані *hexis* (досвідченості), ані сили. Ми, скажімо, відмовляємося вбачати під "генієм" – у тому розумінні, в якому говоримо, що Пруст "мав геніальність", або що він "був" геній – особливу здатність продукувати певні твори, яка повністю не вичерпується в тому, що зроблено ним. Геній Пруста не полягає ні в його творах, розглянутих ізольовано, ні в суб'єктивній здатності продукувати їх; це – творчість, що розглядається як цілісна маніфестація цієї особистості.

Ось чому ми, зрештою, так само можемо відкинути дуалізм видимості й сутності. Видимість не приховує сутність, а проявляє її; вона є цією сутністю. Сутність існуючого не є більше властивістю, зануреною в порожнину цього існуючого; вона – це закон прояву, який панує над послідовністю даних проявів, першопричина цієї серії. Номіналізму Пуанкаре, котрий визначав фізичну реальність (наприклад, електричний струм) як суму її різних маніфестацій, Дюгем правомірно протиставив власну теорію, яка спирається на поняття синтетичної єдності цих маніфестацій. Звичайно, феноменологія – це щось інше, ніж номіналізм. Але сутність, як першопричина серії, є напевно лише причинним зв'язком проявів; це є прояв сам по собі. Сказане пояснює, як можливо мати інтуїцію сутності (приміром, *Wesensschau* Гуссерля). Феноменальне буття проявляє саме себе; воно

¹ *Erscheinung* (нім.) – проявлене, зовнішнє, зовнішній вигляд. Прим. перекл.

проявляє як свою сутність, так і своє існування, і це є нічим іншим, як добре зчепленою серією його проявів.

Чи означає це, що, зводячи існуюче до його проявів, ми досягли успіхів у подоланні всіх дуалізмів? Радше здається, що ми їх перетворили на новий дуалізм: скінченного та нескінченного. Однак, фактично, існуюче не може бути зведеним до скінченної серії проявів, оскільки кожен з них має відношення до предмета, що постійно змінюється. Незважаючи на те, що об'єкт здатний розкривати себе лише через окремих *Abschattung*^{*}, поодинокий факт його буття, наявність суб'єкта передбачає можливість існування різноманітних точок зору на цей *Abschattung*. Цього досить для того, щоб при розгляді *Abschattung* множити його до нескінченності. Більше того, якщо серія проявів скінченна, то це могло б означати, що перші прояви не мали б змоги знову проявитися, що абсурдно, або що вони можуть бути дані одночасно, відразу, що є ще більшим абсурдом. Справді, зрозуміймо, що наша теорія феномена замінює реальність речі об'єктивністю феномена, і що вона засновує його посилення на нескінченність. Реальність цієї чашки полягає в тому, що вона є тут, і що вона – не я. Ми проявимо це, сказавши, що серія її проявів пов'язана з певним законом, який не залежить від моєї примхи. Однак прояв, зведений до самого себе і без посилення на ту серію, частину якої він собою являє, може бути лише інтуїтивною і суб'єктивною повнотою, відповідно до способу, котрим суб'єкт діяв. Якщо феномен є проявом себе як трансцендентного, то необхідно, щоб сам суб'єкт виходив за межі прояву в напрямі до цілісної серії, членом якої він є. Він мусить зрозуміти Червоне через своє сприйняття червоного. Під Червоним тут мається на увазі закон серії (електричний струм через електроліз і т.д.). Проте якщо трансцендентність об'єкта ґрунтується на каузальній необхідності, згідно з якою феномен завжди має виходити за свої межі, то результатом є те, що за цим принципом об'єкт постулює серію своїх проявів як нескінченну. Таким чином, феномен, що є скінченим, сам по собі вказує на свою скінченність, але водночас для того, аби бути скленим у вигляді прояву-того-що-проявляється, він вимагає, щоб його піднесли до нескінченності.

* *Abschattung* (нім.) – відтінок, нюанс. Прим. перекл.

Ця нова опозиція "скінченності і нескінченності", або краще, "нескінченності в скінченності", заміщає дуалізм буття і прояву. Фактично, те, що з'являється, то – лише аспект об'єкта, а об'єкт є водночас всередині цього аспекту і поза ним. Він є цілком всередині, якраз у цьому аспекті, проявляючи сам себе; він виказує себе як структура феномена, яка водночас є законом серії. Об'єкт є цілком зовні і для цієї самосерії ніколи не з'явиться й не може з'явитися. Таким чином, зовнішнє протистоїть внутрішньому в якійсь новий спосіб, а буття-яке-не з'являється – проявленому. Це мовби певна "потенція" повертається для того, щоб оселитися в феномені і надати йому відповідної трансцендентності – потенція, яка має бути розгорнута в серію реальних або можливих проявів. Геніальність Пруста, якщо навіть звести її до створених ним праць, не дорівнює нескінченності можливих точок зору на його доробок і таких, які ми будемо висловлювати щодо "невичерпності" Прустівської творчості. Однак чи не є ця невичерпність, що натякає на трансцендентність і посилається на нескінченність, "досвідченістю" (*hexis*) стосовно об'єкта на саме той момент, коли хтось сприймає його. Зрештою, ця сутність докорінно відрізняється від індивідуального сприйняття, в якому проявляє себе, хоча за принципом вона є те, що повинно мати здатність проявляти себе через нескінченну серію індивідуальних маніфестацій.

Що ми набули чи втратили, замінивши розмаїття опозицій єдиним дуалізмом, на якому всі вони ґрунтуються? Незабаром ми це побачимо. На даний момент перший наслідок "теорії феномена" полягає в тому, що проявлене не співвідноситься з буттям так, як Кантівський феномен співвідносився з ноуменом. З цього часу за проявленим нема нічого, воно вказує лише на саме себе (й цілісну серію проявів), і не може спиратися ні на яке інше буття, окрім власного. виявлене не здатне бути нічим іншим, як тільки тонесенькою плівкою ніщо, яка відділяє буття-предмет від буття-абсолюту. Якщо сутністю прояву є проявлення (*paraître*), яке вже не протистоїть якомусь іншому буттю, то цілком правдоподібно виникає проблема буття цього проявлення. Це й є та проблема, якою ми тут займатимемося, і яка буде відправним пунктом у нашому дослідженні буття і ніщо.

II. ФЕНОМЕН БУТТЯ І БУТТЯ ФЕНОМЕНА

Феномен не підтримується ніяким існуванням, відмінним від його власного; він має власне буття. Найпершим буттям, на яке ми натрапляємо в нашому онтологічному дослідженні є буття прояву. Чи воно само являє собою прояв? Спершу здається, що саме так. Феномен – це те, що проявляє себе, а буття відповідним чином проявляє себе в усьому цьому, як тільки ми можемо говорити про нього, і як тільки маємо певне його розуміння. Тому для нього мусить існувати феномен буття, прояв буття як такий, що піддається описові. Буття має розкриватися нам через якийсь різновид безпосереднього доступу – в нудзі, нудоті тощо, а онтології слід бути описом феномена буття, як воно розкриває себе; тобто без посередника. Проте створення будь-якої онтології ми мусимо розпочати з попереднього запитання: чи таким чином феномен буття досягає ідентичності з буттям феномена? Або, інакше кажучи, те буття, яке проявляє себе для мене, яке з'являється мені, чи має воно ту ж саму природу, що й буття існуючого, котре з'являється мені? Здається, що тут немає труднощів. Гуссерль показав, як завжди залищається можливою ейдетична редукція; тобто, як повсякчас зберігається здатність переходу від конкретного феномена до його сутності. Для Хайдеггера також "людська реальність" є онтико-онтологічною; тобто завжди можливий перехід від феномена до буття. Але перехід від часткового об'єкта до сутності – це перехід від гомогенного до гомогенного. Чи є таким процес переходу від існуючого до феномена буття: чи є перехід від існуючого в напрямі до феномена буття справді переходом від нього до його буття таким самим, як перехід від часткового виду червоного до його сутності? Дозвольте нам розглянути це в подальшому.

У частковому об'єкті повсякчас можна розрізнити такі якості як колір, запах і т.д. І виходячи з цього, завжди можливо визначити сутність, на яку вони вказують, так само як знак вказує на своє значення. Тотальність "об'єкт-сутність" утворює організоване ціле. Сутність не є в об'єкті: вона являє собою значення об'єкта, закон серії проявів, які

розкривають його. Але буття не є ні однією з якостей об'єкта, властивістю буття, що сприймається разом з іншими, ні значенням об'єкта. Об'єкт не відноситься до буття як до значення; наприклад, годі було б визначити буття як присутність – оскільки відсутність також розкриває буття, бо не бути тут все ще означає бути. Об'єкт не володіє буттям, а його існування – то не участь у бутті, і не якийсь нашій вид відношення. Він є. Це єдиний спосіб визначити манеру його буття; тому що об'єкт не приховує його буття; і тим більше не розкриває його. Об'єкт не приховує його, для нього було б даремним намагатися відштовхнути в бік якісь якості існуючого для того, аби виявити буття позаду них; буття однаковою мірою є буттям їх усіх. Об'єкт не проявляє буття, для нього було б даремним відсилати самого себе до об'єкта для того, щоб схопити своє буття. Існуюче – то феномен; це означає, що воно позначає себе як організовану цілісність якостей. Воно позначає себе, а не своє буття. Буття є просто умовою всіх проявів; воно є буття-для-прояву (*être-pour-devoiler*), а не проявлене буття (*être dévoilé*). Що ж означає це переважання в онтологічному плані, про яке говорив Хайдеггер? Напевно, я можу переважати цей стіл, або цей стілець у іншому бутті, і порушити питання про буття-стола або буття-стілця². Проте в ту саму мить, коли я відвертаю свої очі від стола-феномена задля того, щоб зафіксувати буття-явище, котре більше не виступає умовою всякого прояву, але яке саме щось проявляє – феномен, як такий, у свою чергу, потребує якогось буття, на основі якого він міг би себе розкривати.

Якщо буття феномена не знаходить вирішення в феномені буття і коди, незважаючи на це, ми не можемо щось сказати стосовно буття, не розглядаючи цей феномен буття, то тоді передовсім треба встановити точне відношення, яке пов'язує феномен буття з буттям феномена. Ми зможемо це зробити легше, якщо візьмемо до уваги, що загальний підсумок попередніх зауважень безпосередньо стимулювався проявами інтуїції щодо феномена буття. Розглядаючи небуття як умову прояву, а буття як прояв, який може бути зафіксований у поняттях, ми передусім зрозуміли, що знання саме по собі неспроможне давати підставу для буття; тобто, що буття феномена годі звести

² Або: "... питання про стола-буття або стілець-буття". Прим. перекл.

до феномена буття. Одним словом, феномен буття є "онтологічним" у тому розумінні, як ми говоримо про онтологічне доведення св. Ансельма і Декарта. Він – це поклик до буття; як феномен він потребує якоїсь основи, що є трансфеноменальною. Феномен буття вимагає трансфеноменальності буття. Це не означає, що буття перебуває утаємним за феноменом (ми бачили, що феномен не приховує буття), і що феномен є проявом, який відсилає до певного виду буття (феномен існує лише як прояв; тобто він сам указує на основу буття). Виходячи з попередніх міркувань, ми маємо взяти до уваги те, що буття феномена (незважаючи на спільну з феноменом поширеність) не здатне бути предметом феноменальної умови – яка існує лише доти, доки вона себе проявляє – і що, отже, воно перевершує знання, яке ми маємо про нього, і забезпечує основу для такого знання.

III. ДОРЕФЛЕКТИВНЕ COGITO І БУТТЯ PERCIPERE

Можливо спробують заперечити, що згадувані стосовно всього цього труднощі стосуються певної концепції буття, певного виду онтологічного реалізму, зовсім несумісного з самим поняттям прояву. Буття прояву визначає той факт, що воно з'являється. І оскільки ми обмежили реальність до феномена, то можемо сказати, що він є як тільки він з'являється. Чому б не просунути цю ідею до її крайньої межі і зазначити, що буття прояву є його проявлення? Це просто спосіб знаходження нових слів для того, аби прикрити старий вислів Берклі: "*Esse est percipi*"*. І фактично саме це зробили Гуссерль і його послідовники, коли після здійснення феноменологічної редукції вони трактують ноему як нереальне й оголошують, що їхнє *esse e percipi*.

Здається, що славнозвісна формула Берклі не може задовольнити нас – через дві суттєві причини: одна стосується природи *percipi*, інша – природи *percipere*.

Природа percipere. Якщо кожна метафізика фактично передбачає теорію пізнання, то кожна теорія пізнання у

* Бути – значить бути у сприйнятті (лат.). Прим. перекл.

свою чергу передбачає якусь метафізику. З-поміж усього іншого це означає, що ідеалізм, орієнтований на редукування буття до знання, яке ми про нього маємо, першим наважився дати деякий різновид гарантії щодо буття знання. З іншого боку, якщо він розпочинається (через прийняття знання як даного) без буття, стурбованого встановленням основи для свого буття, і якщо потім він стверджує, що *esse est percipi*, то цілісність "сприйняття-що-сприймається" втрачає опору у вигляді міцного буття і таким чином провалюється в ніщо. Тому буття знання не може вимірюватися знанням; воно не підкоряє *percipi*.⁸ Отже, буття-основа (*l'etre-fondement*) для *percipere* і *percipi* не може належати до *percipi*; воно мусить бути трансфеноменальним. Повернімося тепер до відповідного пункту. Ми вже погодилися з тим, що *percipi* відсилає до несуб'єктивного буття в напрямі закону прояву, але все ще відстоюємо те, що це трансфеноменальне буття є буттям суб'єктивним. Таким чином, *percipi* має посилатися на *percipiens* – обізнаний на знання, а знання на буття того, хто знає (зважаючи на його стан буття, а не буття знання); тобто знання відсилає до свідомості. Це – те, що розумів Гуссерль; якщо ноєма для нього є чимось нереальним, співвідносним з ноєзою, і якщо її онтологічним законом є *percipi*, то ноєза, навпаки, з'являється йому як реальність, характерний закон для якої – подання себе рефлексії, що знає її як "те, що вже до цього було". Для цього закону буття статус обізнаного суб'єкта означає бути – свідомим. Свідомість не являє собою часткове знання, котре можна було б назвати внутрішнім смислом, або самопізнанням; вона є виміром трансфеноменального буття в суб'єкті.

Придивімося уважніше до цього виміру буття. Ми сказали, що свідомість є буття, що знає, виходячи з її здатності бути, а не пізнавати. Це означає, що ми повинні відкинути примат знання, якщо хочемо обґрунтувати це ж знання. Звичайно, свідомість може пізнавати і пізнавати себе. Але вона в самій собі є щось інше, ніж знання, що звернене на самого себе.

⁸ Само собою зрозуміло, що будь-яка спроба замінити *percipere* іншим аттрибутом реальності так само залилася б безплідною. Якщо припустити, що буття проявляється в людині в "діянні", то тоді ще потрібно було б підкріпити буття цього діяння поза дією.

Як показав Гуссерль, усяка свідомість є свідомістю чогось. Це означає, що нема свідомості, яка б не була *покладанням* (*position*) щодо якогось трансцендентного об'єкта, або, коли хочете, що свідомість не має "вмісту" (*contenu*). Слід відмовитися від цих нейтральних "даних", які, відповідно до системи вибраних рекомендацій, засновували б себе "у світі", або "у психиці". Стіл – не у свідомості – і навіть не в здатності уявлення. Він – у просторі, поруч з вікном і т.д. Справді, існування столу для свідомості є центром непрозорості і знадобився б нескінченний процес для того, щоб скласти опис загального змісту якоїсь речі. Ввести цю непрозорість у свідомість означало б посилання на нескінченну інвентаризацію, яку вона мала б провести щодо самої себе, зробити з свідомості річ і відмовитися від *cogito*. Першою процедурою філософії має стати виштовкування речей зі свідомості і відновлення їхнього справжнього зв'язку зі світом, усвідомлення того, що свідомість є позиційною свідомістю щодо світу. Будь-яка свідомість позиційна в тому розумінні, що вона виходить за межі самої себе (*se transcende*) з тим, задля того, аби досягнути якогось об'єкта, і вичерпує саму себе в цьому процесі покладання (*position*). Усе, що є *інтенцією* в моїй теперішній свідомості, спрямовано назовні, до столу; будь-яка моя пізнавальна або практична діяльність, кожна моя емоційність даної миті виходять за межі самих себе, вони спрямовуються на стіл і поглинаються ним. Будь-яка свідомість не є знанням (наприклад, існують емоційні стани свідомості), але будь-яка пізнавальна свідомість не може бути нічим іншим, окрім знання про свій об'єкт.

Проте необхідна і достатня умова для того, аби пізнавальна свідомість була знанням про об'єкт, полягає в тому, щоб вона була усвідомленням самої себе як буття, що пізнає. Ось необхідна умова: якби моя свідомість не була свідомістю існуючої свідомості цього столу, то вона була б свідомістю цього столу при відсутності свідомості буття. Або, інакше кажучи, вона була б свідомістю, що не знала б про саму себе, несвідомою свідомістю – що є абсурдом. А ось достатня умова: достить мені мати свідомість наявності свідомості цього столу для того, щоб я дійсно мав свідомість. Цього замало, звичайно, задля того, аби обстою-

вати, що цей стіл існує в собі, але принаймні досить для твердження, що він існує для мене.

Чим є ця свідомість свідомості? Ми настільки постраждали від ілюзії примату знання, що ладні відразу зробити зі свідомості якусь *ідею ідеї* в манері Спінози; тобто знання про знання. Ален, бажаючи прояснити смисл фрази "Знати означає бути свідомим знання", інтерпретував її таким чином: "Знати – це знати, що хтось знає". Отже, як би ми визначили рефлексію чи позиційну свідомість свідомості, або ще краще, знання свідомості? Це була б свідомість повна і спрямована на якусь річ, що не є нею; тобто на свідомість як об'єкт рефлексії. Таким чином, вона трансцендентувала б сама себе і, як позиційна свідомість про світ, вичерпувала б себе у цьому спрямуванні на свій об'єкт. Лише цей об'єкт, саме він, був би свідомістю.

Нам здається неможливим прийняти таку інтерпретацію свідомості. Фактично, зведення останньої до знання спричиняє наші попередні зауваження до свідомості суб'єкт-об'єктного дуалізму, що є типовим для знання. Але якщо приймемо закон парності знавця-знаючого, то тоді буде потрібен третій термін для того, аби знавець у свою чергу став знаючим, і ми опинимось перед дилемою. Або зупиняємось на будь-якому елементі серії – знавець, знаючий знавець, знавець стосовно знаючого знавця і т.д. У цьому випадку тотальність феномена падає в незнання; тобто ми завжди наштовхуємось на рефлексію, котра не усвідомлює себе, і на кінцеве поняття. Або ж ми стверджуємо необхідність нескінченної регресії (*ідея ідейної ідеї* тощо), що є абсурдним. Таким чином, до необхідності онтологічно встановити свідомість ми мусимо додати нову необхідність: тобто визначити її епістемологічно. Чи зобов'язані ми після всього цього вводити закон такої парності у свідомість? Саме свідомість не є дуалістичною. Якщо ми хочемо уникнути нескінченної регресії, то повинно існувати безпосереднє, некогнітивне відношення Я до самого себе.

До того ж, рефлексуюча свідомість постулює свідомість, що рефлектує, як свій об'єкт. У цьому акті рефлексії я переходжу межі судження про свідомість, що рефлектує; я присоромлений нею, я пишачуюсь нею, я бажаю її, я заперечую її і т.д.

V. ОНТОЛОГІЧНЕ ДОВЕДЕННЯ*

Буттю не було віддано те, що йому належить. Ми вважали, що обійдемося без припущеної трансфеноменальності стосовно буття феномена, оскільки розкрили трансфеноменальність буття свідомості. Навпаки, ми дійшли думки, що ця сама трансфеноменальність вимагає того ж, що і буття феномена. Існує "онтологічне доведення", котре впливає не з рефлексивного *cogito*, а з дорефлексивного буття *recipiens*. Зараз ми спробуємо це продемонструвати.

Усяка свідомість є свідомістю про щось. Це визначення свідомості може бути взято у двох добре розрізнованих розуміннях: або ж ми маємо на увазі під цим те, що свідомість встановлює буття свого об'єкта, або це означає, що вона у своїй глибинній природі є відношенням до якогось трансцендентального буття. Проте перше значення формули руйнується само по собі: бути свідомим про щось – це бути перед якоюсь конкретною і наповненою присутністю, що не є свідомістю. Звичайно, можна мати свідомість відсутності. Проте ця відсутність з необхідністю виявляє певне тло присутності. Однак, як ми бачили, свідомість є реальною суб'єктивністю, а враження – це суб'єктивна повнота. Але ця суб'єктивність не може вийти з самої себе, щоб встановити якийсь трансцендентний об'єкт, надаючи йому повноту враження. Якщо ж хочуть, за будь-яку ціну, встановити буття феномена, що залежало б від свідомості, то потрібно, аби об'єкт відрізняв себе від свідомості не через свою присутність, а через свою відсутність, не через власну повноту, а через своє ніщо. Якщо буття належить до свідомості, то об'єкт не являє собою свідомість не в тому розумінні, що він є інше буття, а в тому, що він – у небутті. Це є його потяг до нескінченності, про який ми говорили в першій частині цього твору. Приміром, для Гуссерля похваллення гілетичного ядра лише через інтенції, що можуть знайти свою повноту в цьому гіле (*luife*), зовсім не досить для того, щоб змусити нас вийти з суб'єктивності. інтенції справді об'єктивні – це

* За браком місця випущено IV-й розділ "Буття *recipiens*". Прим. перекл.

інтенції пусті, інтенції, які передбачають через теперішні й суб'єктивні прояви нескінченну загальну низку проявів.

Далі нам неодмінно слід зрозуміти, що інтенції націлені на прояви, які ніколи не даються водночас. Для нескінченної низки термінів у принципі неможливе одночасне існування перед свідомістю, так само, як і їхня відсутність, окрім одного, котрий виступає основою об'єктивності. Якщо присутні ці враження – навіть в нескінченній кількості, – то вони розчиняються в суб'єктивності, саме їхня відсутність дає їм об'єктивне буття. Отже, буття об'єкта є чисте небуття. Воно визначається як *недостатність* (*manque*). Це саме те, що ховається, і в принципі ніколи не може бути даним; те, що видає себе зникаючими і послідовними контурами.

Проте як може небуття бути основою буття? Як суб'єктивне, відсутнє, очікуване стає через це об'єктивним. Велика радість від того, що я сподіваюсь, біль, що я маю сумнів, одержуючи від цього факту певну трансцендентність. Щодо цього я згоден. Але така трансцендентність в іманентності не змушує нас вийти з суб'єктивності. Це правда, що речі даються профілями, – тобто, простіше, через прояви. І правда, що кожен прояв відсилає назад до інших проявів. Однак кожен із них уже в самому собі є трансцендентним буттям, а не суб'єктивним матеріалом вражень – повнотою буття, а не недостатністю – присутністю, а не відсутністю, саме тому даремно намагатися зробити фокус, обґрунтовуючи *реальність* об'єкта на суб'єктивній повноті вражень, а його *об'єктивність* – на небутті; ніколи об'єктивне не вийде з суб'єктивного, трансцендентне – з іманентного, а буття – з небуття. Але скажуть, що Гуссерль саме так визначав свідомість як трансцендентне. Справді, це якраз те, що він встановив, зробивши суттєве відкриття. Проте від тої миті, коли з номи, сутність якої є *регсірі*, він робить ірреальне, корелят нові, мислитель загалом зраджує своєму принципу.

Свідомість являє собою свідомість про щось: це означає, що трансцендентність – суттєва (*constitutive*) структура свідомості; тобто, що свідомість народжується *віднесеною* (*profée sur*) до якогось буття, що не є нею. Це саме те, що ми називаємо онтологічним доведенням. Безсумнівно, можуть заперечити, мовляв, існування цієї вимоги свідомості

зовсім не свідчить про те, що вона має бути задоволена. Проте це заперечення не може мати значення супроти того, що Гуссерль назвав інтенційністю і якій він, безперечно, не надавав суттєвого характеру.

Сказати, що свідомість – це свідомість про щось, означає, що у свідомості нема буття за межами цього певного зобов'язання бути інтуїцією, що проявляє щось, тобто трансцендентним буттям. Не лише чиста суб'єктивність зазнає поразки, трансцендуючи себе для встановлення об'єктивного, якщо вона дається спочатку, але навіть і "чиста" суб'єктивність зникає. Те, що можна назвати власне суб'єктивним, так саме ця свідомість свідомості. Але треба, аби ця свідомість (буття) свідомості визначила себе певним чином, а вона може себе визначити лише як проява себе інтуїція, інакше нічого нема. Однак така інтуїція містить в собі проявлене (*le revele*). Абсолютна суб'єктивність може себе встановлювати лише перед лицем чогось проявленого, іманентність здатна себе визначити тільки через осягнення трансцендентного. Можна подумати, що тут дається взнаки відгомін Кантівського спростування проблематичного ідеалізму. Проте це більше скидається на Декарта. Ми існуємо тут, на цьому плані буття, а не свідомості; йдеться не про те, аби показати, що прояв внутрішнього смислу містить в собі існування явищ об'єктивних і просторових, а про те, що свідомість містить в своєму бутті буття неусвідомлене й непроявлене. Зокрема, нічого не варте заперечення, що суб'єктивність справді містить в собі об'єктивність, і що вона конститує саму себе, встановлюючи об'єктивне: ми бачили, що суб'єктивність не в змозі заснувати об'єктивне. Сказати, що свідомість – це свідомість про щось, означає твердити, що вона повинна себе проявити як проявлене – проявне якогось буття, що не є нею, і котре дається як таке, що вже існує, коли свідомість його виявляє.

Отже, ми відправилися від чистого явища і дійшли до повноцінного буття. Свідомістю є якесь буття, існування котрого передбачає сутність, і навпаки, вона є свідомістю про якесь буття, сутність котрого містить в собі існування, тобто зовнішній прояв якого вимагає буття. Буття є повсюди. Звичайно, ми могли б прикласти до свідомості визначення, яке Хайдеггер призначив для *Dasein*, і сказати,

що вона є буття, для якого у своєму бутті існує питання про своє буття, але слід було б його доповнити і сформулювати приблизно так: *свідомість є буттям, для котрого у своєму бутті є питання про своє буття, оскільки це буття містить в собі якусь інше буття, ніж воно само.*

Звісна річ, це буття є іншим лише як не проявлене буття вищ, а не якусь ноуменальне буття, що ховається за ними. Це – буття цього столу, цієї пачки тютюну, цієї лампи, або більш загально – буття світу, охопленого (*implicque*) свідомістю. Вона просто вимагає, аби буття того, що з'являється не існувало лише в міру того, як воно з'являється. Трансфеноменальне буття того, що існує для свідомості, є самим собою в собі (*lui-meme en soi*).

VI. БУТТЯ – В – СОБІ

Тепер для нас можливо оформити декілька уточнень щодо феномена буття, якими ми керувалися для того, щоб зробити попередні зауваження. Свідомість – це проявне-проявлене існуючого, а існуюче з'являється перед свідомістю на основі його буття. Проте первісна характеристика буття існуючого ніколи не розкривається перед свідомістю сама по собі. Існуюче не можна відділити від його буття, буття – це завжди присутня основа існуючого, воно повсюдно присутнє в ньому, і ніде. Немає такого буття, яке не було б певним способом буття, і яке не досягалось би через цей певний спосіб буття, який його проявляє і приховує одночасно. Однак свідомість здатна завжди переважати існуюче, не стосовно його буття, а стосовно смислу цього буття. Ось чому ми називаємо це онтико-онтологічним, оскільки фундаментальна характеристика її трансценденції полягає в тому, щоб трансцендувати онтичне до онтологічного. СENS буття існуючого, позаяк воно розкривається в свідомості, – це феномен буття. Такий сENS сам має котресь буття, ґрунтуючись на якому він себе проявляє.

Це саме та точка зору, що відома під назвою схоластичного аргументу, згідно з яким існує порочне коло в будь-якому твердженні стосовно буття, оскільки будь-яке

судження про буття вже містить в собі буття. Але насправді не існує порочного кола, адже зовсім нема потреби переходити (*de passer*) в новому бутті від попереднього смислу до його смислу: смисл буття має значення для буття кожного феномена, включаючи своє власне буття. Феномен буття не є буттям, як ми це вже відзначили. Однак він указує на буття і вимагає його – хоча, правду кажучи, онтологічне доведення, яке ми розглядали вище, не призначене для нього ні спеціально, ні виключно; існує лише одне онтологічне доведення, котре має силу закону для всієї сфери свідомості. Проте цього доведення досить, щоб узаконити всі знання (*enseignements*), які ми зможемо вилучити з феномена буття. Феномен буття, подібно до будь-якого первісного феномена, безпосередньо відкритий для свідомості. Кожної миті ми тут маємо те, що Хайдеггер назвав предонтологічним розумінням його, тобто таке, яке не супроводжується фіксуванням у судженнях і поясненнях. Таким чином, тепер для нас мовиться про те, аби врахувати це явище і спробувати зафіксувати за допомогою цього засобу сенс буття. Проте ми маємо завбачити, що:

1) це пояснення смисла буття має значення лише для буття феномена. Оскільки буття свідомості докорінно інше, то його смисл з необхідності матиме часткове пояснення, в термінах проявлене – проявне якогось типу буття, буття – для – себе, котре ми визначимо пізніше і яке протистоїть буттю – в собі цього феномена;

2) пояснення смислу буття-в-собі, яке ми тут спробували зробити, може бути лише попереднім. Аспекти, котрі нам проявлятимуться, міститимуть інші значення, які нам потрібно буде осягнути і зафіксувати в подальшому. Зокрема, попередні розмірковування дали змогу розрізнити дві абсолютно різні царини буття: буття *дорефлексивного cogito* і буття феномена. Але хоча згідно з концепцією буття має таку особливість – бути поділеним на дві царини, що не спілкуються між собою, ми все ж повинні пояснити, що ці дві області можуть бути поставлені під одну й ту саму рубрику. Це примусить нас досліджувати ці два типи буття, і зрозуміло, що ми не зможемо справжнім чином схопити смисл одного або іншого доти, доки не встановлено їхній істинний зв'язок із поняттям буття взагалі та з тими відношеннями, які їх пов'язують. Справді, ми встановили

(через розгляд непозиційної самосвідомості), що буття феномена ні в якому разі не може впливати (*agir*) на свідомість. Тому, ми відкидаємо вбік реалістичну концепцію зв'язку феномена зі свідомістю.

Ми також показали (через розгляд безпосереднього дорефлективного *codito*), що свідомість не здатна вийти зі своєї суб'єктивності, якщо ця остання була дана їй від початку, і що вона неспроможна ні впливати на трансцендентне буття, ні утворювати без суперечностей пасивні елементи, необхідні для того, аби уможливити, починаючи з них, встановлення трансцендентного буття: тим самим ми також відкинули ідеалістичний розв'язок цієї проблеми. Здається, що ми перекрили собі всі виходи, і прирекли себе на розгляд трансцендентного буття та свідомості як на дві закриті тотальності, без можливості сполучення між ними. Нам потрібно буде довести, що проблема дає змогу іншого вирішення, поза межами реалізму й ідеалізму.

Однак існує певна кількість характеристик, які можуть бути встановлені безпосередньо, оскільки для більшості вони випливають з них самих, із того, про що ми щойно говорили.

Ясна прозорість феномена буття часто була затьмарена досить поширеним забобоном, який ми назвемо креатинізмом. З того часу, як вважалось, що Бог дав буття світові, воно завжди видавалося наділеним певною пасивністю. Але творення *ex nihilo** не може пояснити раптове виникнення буття, тому що, для буття, досягнутого в якійсь суб'єктивності (навіть в божественній), існує внутрішньо суб'єктивний спосіб буття. Такій суб'єктивності годі тут мати навіть уявлення про якусь об'єктивність, і, отже, вона не може навіть відчувати волю до творення об'єктивного. Втім буття, що раптово поставлене поза суб'єктивним через осяяння, про яке говорив Лейбніц, здатна утверджувати себе лише через відсторонення й опозицію до свого творця; інакше воно розчиняється в ньому. Теорія безперервного творення, знімаючи з буття те, що німці називають *Selbständigkeit* самостояння, примушує його зникати в божественній суб'єктивності. Якщо буття існує перед лицем Бога, то це означає, що воно має свою власну опору і не зберігає жодного сліду божественного творіння. Одне

* *Ex nihilo* – з нічого. Прим. перекл.

слово, якщо навіть воно було створене, то буття-в-собі не мало б пояснення через творіння, оскільки воно відновлює своє буття по той бік творення.

Це було б рівноцінно сказати, що буття не створене. Проте не слід з цього робити висновок, що воно породжує саме себе, що передбачало б те, що воно є попередником себе. Буття не може бути *causa sui*^{*} на кшталт свідомості. Воно є самим собою. Це означає, що немає ні пасивності, ні активності. Обидва ці поняття – суто людські і означають людську поведінку або знаряддя людської поведінки. Активність є тоді, коли якесь свідоме буття володіє якимись засобами щодо якоїсь мети. І ми називаємо пасивними об'єкти, на котрі спрямована наша активність, оскільки вони не націлені спонтанно на мету, якій ми примушуємо їх слугувати. Одне слово, людина активна, а знаряддя, котрі вона застосовує, називаються пасивними. Ці поняття, зведені до абсолюту, взагалі втрачають будь-яке значення. Зокрема, буття не є активним: для того, щоб була мета і засоби, потрібно, щоб існувало буття. Ще сильніший аргумент існує на користь того, що буття не може бути пасивним, позаяк для того, аби бути пасивним, треба бути. Свідомість-в-собі буття знаходиться по той бік як активності, так і пасивності.

Так само буття перебуває по той бік як заперечення, так і ствердження. Останнє завжди є ствердженням чогось; тобто акт ствердження відрізняється від стверджуваного. Але якщо ми вважатимемо, що якесь ствердження, в якому стверджуване приходить для того, щоб наповнити твердження, і змішується з ним, то таке ствердження не може бути стверджувальним – через надмірну переповненість і через безпосередню присутність новми в новзі. Добре тут те, що ми знаходимо буття – якщо ми зможемо визначити його ясніше – у зв'язку зі свідомістю: існує новма в новзі, тобто внутрішня присутність в собі без найменшої дистанції. З такої точки зору не слід було б називати це "іманентністю", тому що іманентність, незважаючи ні на що, все ще є зв'язком із собою; вона є тією найменшою дистанцією, яку можна дозволити собі від себе. Однак буття – це не зв'язок із собою, воно є самим собою (*soi*). Воно є іманентністю, неспроможною себе реалізувати.

* *Causa sui* – причина самого себе (лат.). Прим. перекл.

ствердженням, нездатним себе затвердити, активністю, якій годі діяти, оскільки вона обліплена собою. Все відбувається таким чином, що нібито для того, аби звільнити себе від вона буття, потрібно було б розтиснути буття. А втім можна погодитися з тим, що буття якогось ствердження є індиферентним; індиферентність-в-собі перебуває по той бік нескінченності самостверджень, принаймні там, де є нескінченна кількість способів самоствердження. Ми можемо підсумувати ці перші результати, сказавши, що *буття є в собі*.

Однак якщо буття є в собі, то це означає, що воно не відсилає себе, як це робить само-свідомість. Воно є цією самістю. Воно є настільки самим собою, що постійна рефлексія, котра конститує себе, розчиняється в тотожності. Ось чому буття, у своїй основі, є по той бік себе, і наша перша формула може бути приблизною, пристосованою до потреб мови. Справді, буття є непрозорим для самого себе виключно тому, що сповнене самим собою. Це саме те, що ми краще б виразили, сказавши, що *буття є те, що воно є*. З першого погляду, ця формула суто аналітична. Насправді, вона далека від конститування себе в принцип тотожності, оскільки цей останній є принципом необумовленим усіма аналітичними судженнями. По-перше вона (формула) означає єдиний регіон буття: регіон *буття-в-собі*. Згодом ми побачимо, що *буття-для-себе* визначається, навпаки, як *таке, що не є, і не таке, як є*. Отже, йдеться тут про регіональний принцип і, як такий, – синтетичний. Окрім того, слід протиставити цій формулі: *буття-в-собі є те, що воно є*, іншу формулу, котра визначає буття свідомості: *справді, це останнє, як ми згодом побачимо, повинно бути тим, чим воно є*.

Це нам нагадає про специфічне значення, яке нам необхідно дати слову "є" у фразі: *буття є те, що воно є*. Від того часу, як існують різновиди буття, які повинні бути тим, чим вони є, факт буття, яке є, аж ніяк не являє собою характеристику чисто аксіоматичну: він є випадковим принципом буття-в-собі. В цьому розумінні принцип тотожності, принцип аналітичних суджень, виступає також регіональним синтетичним принципом буття. Він означає непрозорість буття-в-собі. Ця непрозорість не містить нашого покладання через зв'язок з в-собі; в тому розумінні, що ми

були б зобов'язані це *осягнути й дослідити*, позаяк ми знаходимося "ззовні". Буття-в-собі майже не має всередині, котре б протистояло якомусь ззовні й було б аналогічним якомусь судженню, якомусь закону, якомусь усвідомленню себе. Буття-в-собі не має прихованого, воно є масивністю. В певному розумінні це можна визначити як синтез. Але найнепорушнішим з усіх: синтез самого себе з собою.

Із цього, очевидно, випливає, що буття ізольоване у своєму бутті, і не містить ніякого зв'язку з тим, що не є ним. Переходи, становлення, все те, що дає змогу сказати, що буття, ще не є тим, чим буде, і вже є таким, чого не було – все це йому відмовлено за принципом. Тому що буття є буттям становлення, і внаслідок цього перебуває поза будь-яким становленням. Воно є те, що воно є, а це означає, що внаслідок самого себе буття не може навіть бути тим, чим воно не є; справді, ми бачили, що воно не оповите жодним запереченням. Воно є повною позитивністю. Буття не знає навіть *інаковості*: ніколи не ставить себе як інше, як якась інше буття; не здатне підтримувати ніякого зв'язку з іншими. Буття – саме по собі невизначне і вичерпується у бутті. З цієї точки зору, як ми це побачимо пізніше, воно уникає тривалості часу. Воно є, а коли воно провалюється, то не можна навіть сказати, що його більше нема. Або, принаймні, це саме свідомість може усвідомити його, як неіснуючого більше, якраз тому, що вона є часовою тривалістю. Але саме буття не існує як недостатність тут, де воно було; повна позитивність буття перетворюється на свій крах. Воно було, а зараз є інше буття: ось і все.

І нарешті – це буде наша третя характеристика – буття-в-собі *є*. Це означає, що буття не може бути ні таким, що випливає з можливого, ні зведеним до необхідності. Остання має відношення до зв'язку між ідеальними пропозиціями, а не до існуючого. Існуючий феномен ніколи не може впливати з якогось іншого існуючого, оскільки воно є існуючим. Це те, що ми будемо називати *випадковістю* буття-в-собі. Але буття-в-собі тим більше не може впливати з можливого. Можливе – це структура для-себе, тобто воно належить до іншої царини буття. Буття-в-собі ніколи не є ні можливим, ні неможливим, воно *є*. Це те, що свідомість визначатиме – в антропоморфних термінах, – говорячи, що воно є *надлишком* (*de trop*), тобто, що

свідомість абсолютно не може витворити його з нічого, ні від іншого буття, ні від можливого, ні від якогось необхідного закону. Нестворене, без основи для буття, без будь-якого зв'язку з іншим буттям, буття-в-собі є надлишком для вичности.

Буття є. Буття є в собі. Буття є те, що воно є. Ось три характеристики, які тимчасове дослідження феномена буття дає нам змогу визначити в бутті феномена. На даний момент нам неможливо просунути далі наше наукове дослідження. Це ще не є визначенням у-собі – яке завжди є лише те, що воно є, – котре нам допоможе встановити і прояснити відношення з для-себе. Отже, ми відправилися від "проявів" і поступово прийшли до постулювання двох типів буття: в-собі і для-себе, про які ми маємо поки-що лише поверхові і неповні відомості. Купа питань існує ще без відповіді: який утаємний сенс цих двох типів буття? Який смисл мають вони, той і інший, відносно буття взагалі? Який сенс буття, оскільки воно містить в собі ці дві царини буття, що так радикально відрізняються? Якщо ідеалізм і реалізм (обидва) зазнають поразки при поясненні зв'язку, який поєднує насправді ці царини, що безпосередньо не сполучаються, то яке інше вирішення можна знайти для цієї проблеми? і яке буття феномена здатне бути трансфеноменальним?

Щоб спробувати дати відповідь на ці запитання, ми і написали дану працю.

Частина перша

ПРОБЛЕМА НІЩО

I. ПОХОДЖЕННЯ НЕГАЦІЇ

1. ЗАПИТАННЯ

Наше дослідження привело нас в серце буття. Однак ми нашттовхнулися на безвихідь, тому що не в змозі були встановити зв'язок між двома царинами буття, що їх ми відкрили. Без сумніву, це сталося тому, що ми вибрали невдалий підхід. Сам Декарт зіткнувся з аналогічною проблемою, коли мав справу з відношенням між душею і тілом. Тоді для розв'язання цієї проблеми він задумав розглянути її на тому рівні, де відбувається поєднання мислячої і просторової субстанцій – тобто в уяві. Його думка є слушною. Звичайно, наша справа не зовсім така, як у Декарта, і ми не так, як він, розуміємо уяву. Але ми повинні мати на увазі нагадування про те, що нема користі від того, що ми спочатку розділимо два терміни якогось відношення задля того, аби згодом знову намагатися з'єднати їх до купи. Цим відношенням є синтез. Отже, результати аналізу не можуть знову прикриватися моментами цього синтезу.

Відношення регіонів буття має оригінальне походження і є частиною самої структури цих буттів. Але це ми розкрили в нашому попередньому підході. Тепер досить відкрити очі і щиро запитати ту тотальність, якою є людина-в-світі. Саме через опис цієї тотальності, ми зможемо відповісти на такі два запитання:

1) Яким є синтетичне відношення, що його ми назвали буттям-у-світі?

2) Якими мусять бути людина і світ для того, щоб відношення між ними було можливим? Щоправда, ці два питання взаємопов'язані, і ми не можемо сподіватися відповісти на них окремо. Проте кожен тип людської поведінки, що є поведінкою людини у світі, здатен вивільнити для нас одночасно людину, світ і відношення, що з'єднують їх, лише за умови, що ми розглянемо ці форми поведінки як реальності, що досягаються об'єктивно, а не як суб'єктивні афекти, які розкривають себе лише перед рефлексією.

Ми не будемо обмежувати себе вивченням одиничної моделі поведінки. Навпаки, спробуємо описати декілька і, переходячи від одного типу поведінки до іншого, намагатимемось проникнути в глибинний смисл відношення "людина-світ". Однак насамперед ми мусимо вибрати одиничну модель, котра слугуватиме нам сходами, що скервуватимуть нас у нашому дослідженні.

Тепер те ж саме дослідження постає нам бажаний тип поведінки: це людина в стані я є – якщо я розумію її такою, якою вона є в що мить у світі, то я встановлюю, що вона стоїть перед буттям в позиції запитання. Тієї ж самої миті, коли я запитую "Чи є якась поведінка, яка розкриває мені зв'язок людини з світом?", я ставлю запитання. Його я можу розглядати об'єктивно, для його змісту мало значить, чи той, хто запитує, є я сам, чи це буде читач, котрий читає мою книгу й запитує слідом за мною. Але з іншого боку, питання не є просто об'єктивною тотальністю слів, надрукованих на цій сторінці; воно є байдужим щодо символів, що виражають його. Саме людське ставлення наповнює слово значенням. Що це ставлення відкриває нам?

У кожному запитанні ми стоїмо перед буттям, яке ми запитуємо. Кожне запитання передбачає буття, котре запитує, і буття, про яке запитують. Це – не первісне відношення людини до буття-в-собі, а навпаки, воно знаходиться в межах цього відношення і підтримує його. З іншого боку, те буття, яке ми запитуємо, ми запитуємо про щось. Те, стосовно чого я запитую буття, причетне до трансцендентного буття. Я запитую буття про спосіб його буття або про його буття. З цієї точки зору, питання є різновидом очікування: я чекаю відповіді від буття, котре запитують. Тобто, на підставі дозапитальних тісних стосунків з буттям я очікую від нього розкриття його буття, або

способу його буття. Відповідь буде або "так", або "ні". Це призводить до існування двох рівноцінно об'єктивних і протилежних можливостей, які в принципі відрізняють питання від ствердження і заперечення. Існують запитання, які на перший погляд не дозволяють негативної відповіді – наприклад, подібне до того, яке ми поставили раніше: "Що це ставлення нам відкриває?" Але тепер ми бачимо, що завжди можлива на запитання такого типу відповідь: "Нічого", або "Нікого", або "Ніколи". Отже, з цієї миті, коли я запитую: "Чи є якась поведінка, яка може проявити мені зв'язок людини зі світом?", я в принципі допускаю можливість такої негативної відповіді і: "Ні, такої поведінки не існує". Це означає, що ми допускаємо існування перед трансцендентним фактом небуття такої поведінки.

Можуть спробувати не повірити в об'єктивне існування небуття, можуть сказати, що в цьому разі такий факт просто відсилає мене до моєї суб'єктивності; я мусив би навчитися від трансцендентного буття, що розшукувана поведінка є чистою фікцією. Але, по-перше, назвати цю поведінку чистою фікцією означає замаскувати негацію, не зрушивши її з місця. "Бути чистою фікцією" дорівнює тут вислову "бути лише фікцією". Отже, знищити реальність негації означає примусити реальність відповіді розсіятися. Фактично, відповідь – це те саме буття, що дав її мені; тобто проявляє мені негацію. Таким чином, для того, хто запитує, існує безперервна і об'єктивна можливість негативної відповіді. Через зв'язок із цією можливістю, той, хто запитує, від того самого факту, що він ставить себе мовби у стан невизначеності: він не знає, чи буде відповідь ствердною, чи негативною. Отже, питання – це міст, прокладений між двома небуттями: небуття знання в людині, можливість небуття буття в трансцендентському бутті. Нарешті, питання містить в собі існування якоїсь істини. Через те ж саме питання запитувач стверджує, що він очікує на об'єктивну відповідь, таку, щодо якої ми можемо сказати: "Це саме так, а не інакше". Одне слово, істина, як така, що відрізняється від буття, вводить третє небуття, що визнається питанням: обмежуване небуття. Це потрійне небуття зумовлює кожне питання і, зокрема, метафізичне питання, що є саме нашим питанням.

Ми вирушили на пошуки буття, і нам здавалося, що серія наших запитань привела нас в саме серце буття. Але тієї самої миті, коли ми думали, що досягли мети, побіжний погляд на саме питання раптом відкрило нам, що нас оточує ніщо. Перманентна можливість небуття, ззовні нас і всередині, зумовлена нашими питаннями щодо буття. Окрім того, це є небуттям, що ставить обмеження для відповіді: те, чим буття буде, з необхідністю виростає на основі того, що воно не є. Якби там не було, відповідь можна сформулювати так: "Буттям є це, а ззовні цього – нічого".

Отже, нова компонента реальності приходить, щоб нам проявитися: небуття. Внаслідок цього наша проблема ускладнюється, оскільки ми повинні прослідкувати не тільки зв'язок людського буття з буттям-в-собі, а й зв'язок буття з небуттям, і ці зв'язки людського небуття – з трансцендентним буттям. Але спробуємо розглянути проблему далі.

2. НЕГАЦІЇ

Нам можуть заперечити, що буття-в-собі не може примножувати негативні відповіді. Хіба ми самі не сказали, що воно перебуває поза межами ствердження і заперечення? Окрім того, звичайний досвід, проведений над собою, здається не розкриває нам небуття. Наприклад, я вважаю, що в моєму гаманці є півтори тисячі франків, а знаходжу там лише тисячу триста, то нам скажуть, що цей досвід розкриває для мене не небуття півтори тисячі франків, а просто те, що я нарахував тисячу триста франків. Власне негация (ми говорили) немислима, вона з'являється лише на рівні дії судження, завдяки якому я проводжу порівняння між очікуваними результатами і одержаними. Таким чином, негация здатна бути просто якістю судження, а очікування запитувача може бути очікуванням судження-відповіді. Що ж до Ніщо, то воно спроможна обрати своє походження від негативних суджень; воно може бути поняттям, що встановлює трансцендентний зв'язок усіх цих суджень, пропозиційною функцією типу "X не є".

Ми бачимо, куди веде ця теорія; її прихильники примушують нас дійти висновку, що буття-в-собі є повною

позитивністю і не містить в собі ніякої негациї. З іншого боку, це негативне судження завдяки існуванню суб'єктивної дії строго ототожнюється зі стверджувальним судженням. Вони не бачать, що, скажімо, Кант відрізняв у своїй внутрішній текстурі негативний акт судження від стверджувального акту. В усякому разі, синтез понять здійснено; цей синтез, що є конкретним і наповненим випадками психологічного життя, здійснено тут на кшталт сполучника "є" і "не є". У такий самий спосіб ручні операції виключення (відділення) і включення (з'єднання) є двома об'єктивними типами поведінки, які володіють тієї ж самою фактичною реальністю. Таким чином, негация мусить бути "наприкінці" акту судження, однак, без існування "в" бутті. Це потрібно якомусь нереальному, оточеному двома повноцінними реальностями, жодна з яких не вимагає його; буття-в-собі, якщо запитують стосовно негациї, відсилає до судження, хоча буття є лише те, що воно є – а судження, цілісна психічна позитивність, відсилає до буття, хоча судження формулює негацию, що стосується буття, і яка, отже, є трансцендентною. Негация, результат конкретних психічних операцій, підтримується у своєму існуванні саме цими операціями і не здатна до існування сама по собі; вона має існування ноєми – корелята; її *esse* якраз перебуває в її *percipi*. А Ніщо, ця концептуальна єдність негативних суджень, не може мати жодного сліду реальності, якщо це не є реальністю, яку стоїки порівнювали зі своїм "lecton"^{*}. Чи можемо ми прийняти таку концепцію?

Це питання може бути поставлено в таких термінах: негация, як структура дожудкативного речення, чи є вона в первісному ніщо? Або ж, навпаки, чи є ніщо, як структура реальності, коренем і основою негациї? Отже, проблема буття відсилає нас назад до проблеми питання як людської поведінки, а проблема питання – знову до проблеми буття негациї.

Очевидно, що небуття з'являється завжди в межах якогось людського очікування. Саме тому, що я очікую знайти півтори тисячі франків я знаходжу лише тисячу триста. Саме тому, що фізик очікує відповідної перевірки своєї гіпотези, природа може сказати йому "ні". Отже, було б

* "Лектон", або грецькою мовою "лекта" означає "чисті предмети мислення". Прим. перекл.

даремно заперечувати, що негачія з'являється на первісному тлі зв'язку людини зі світом; світ не розкриває своїх небуттів тому, хто не має їх визначально встановленими у вигляді можливостей. Але чи означає це, що ці небуття повинні бути зведені до чистої суб'єктивності? Чи значить це сказати, що ми мусимо надати їм значущості і тип існування, подібний до стоїцистського *lecton*, гуссерльського ноема? Ми гадаємо, що ні.

Передусім неправильно, що негачія є лише якістю судження: питання формулюється через запитальне судження, але воно не є судженням; це – якась поведінка, що передує судженню. Я можу запитати поглядом, жестом. Запитанням я ставлю себе перед буттям, і це зв'язок з буттям є зв'язком буття. Судження тут є лише факультативним вираженням для нього. Водночас, не необхідне існування особи, щоб запитувач запитував про буття: ця концепція запитання, роблячи з нього інтерсуб'єктивний феномен, відриває його від буття, до якого воно належить, і відлускає його в повітря у вигляді чистого різновиду діалогу. Навпаки, нам слід зрозуміти, що діалогічне запитання є частковим видом жанра "запитання", і що буття, яке запитують, не є передовим мислимим буттям: якщо моє авто має якусь поломку, то я запитую карбюратор, запальні свічки тощо. Якщо мій годинник зупинився, то я можу запитати годинниково майстра про причину цієї зупинки, але годинникар в свою чергу ставить запитання до різних частин годинника. Те, чого я очікую від карбюратора, те, чого годинникар чекає від механізму годинника, все це не є судженням; це – прояв буття, на основі якого ми можемо скласти судження. І якщо я очікую розкриття буття, то водночас я готую себе до можливого прояву небуття. Коли я запитую карбюратор, то тим самим розглядаю можливість випадку, що в карбюраторі "нічого нема". Таким чином, моє запитання, внаслідок його природи, містить в собі певне, до всякого судження розуміння небуття; в собі воно є зв'язком буття з небуттям на основі первісної трансценденції; тобто зв'язок буття з буттям.

Утім, якщо власна природа запитання затьмарена тим фактом, що досить часто запитання ставляться однією людиною до інших, то тут слід зазначити, що існують численні, до всякого судження типи поведінки, які презент-

тують це безпосереднє розуміння небуття на основі буття – в його первісній чистоті.

Приміром, якби ми розглядали руйнування, нам потрібно було б знати, що таке активність, котра безумовно могла б використовувати судження як інструмент, але яка не може визначатися виключно або головним чином через судження. "Руйнування" представляє таку саму структуру, як і "питання". Звичайно в повному розумінні є єдиною істотою, через яку може бути здійснене руйнування. Утворення гір, гроза не руйнують – або принаймні вони не руйнують безпосередньо: вони просто модифікують розподіл мас буття. Нічого не зменшилося після грози. Є лише щось інше. І навіть цей вираз не зовсім вдалий, оскільки для того, щоб визначити інше (*autreite*), потрібен свідок, який зміг би утримати якимось чином минуле, і порівняти його з теперішнім у формі: "цього більше нема". При відсутності такого свідка буття є як до, так і після грози: воно є всім. Якщо циклон призвів до загибелі кількох живих істот, то ця загибель буде руйнуванням лише за умови, якщо її розглядати як саме таку.

Для того, щоб руйнування існувало, потрібен щонайперше зв'язок людини з буттям – тобто, трансценденція; а в межах цього відношення необхідно, щоб людина осягла окреме буття як зруйноване. Це передбачає обмежене вирізнення якогось буття в бутті, що завжди є, як ми вже бачили у зв'язку з істиною, процесом нігіляції. Розглядуване буття є цим, а ззовні нього – нічого. Це канонір, який старанно вивіряє приціл для своєї гармати в певному напрямі, виключаючи всі інші. Але навіть це ще не було б ніщо, якби не те, що буття гарматної цілі проявляє себе як крихкість. А що є крихкістю, як не певна можливість небуття для даного буття при визначених обставинах. Буття є крихким, якщо воно несе у своєму бутті певну можливість небуття. Проте знову ж таки, саме через людину крихкість приходить у буття, оскільки індивідуалізовані обмеження, які ми зауважили раніше, є передумовою крихкості; якимсь певне буття є крихким, а не будь-яке буття, останнє перебуває поза всяким можливим руйнуванням.

Отже, відношення індивідуалізованого обмеження, в яке людина вступає з певним буттям на первісній основі його відношення з буттям взагалі, спонукає крихкість з'являтися

в це буття у вигляді перманентної можливості небуття. Однак це ще не все: для того, щоб існувала руйнація, потрібно, щоб людина визначила себе перед цією можливістю небуття, нехай позитивно чи негативно; необхідно, аби вона або вживає належні заходи для того, щоб реалізувати його (власне кажучи, руйнацію), або ж через заперечення небуття утримувати його постійно на рівні простої можливості (завдяки превентивним мирам). Таким чином, саме людина робить міста зруйнованими якраз тому, що вона ставить їх як щось крихке й дороге, і саме через те, що вона здійснює щодо них систему запобіжних заходів: якийсь підземний поштовх або виверження вулкану здатні зруйнувати ці міста або ці людські будівлі.

Первісний сенс і мета війни містяться в тендітній плюбудові людини. Отже, необхідно добре усвідомити, що руйнівність є суто людським феноменом, і що саме людина є тим, хто руйнує свої міста за допомогою підземних поштовхів або безпосередньо, руйнує свої кораблі з поміччю циклонів або безпосередньо. Але водночас слід визнати, що руйнація передбачає розуміння (до будь-якого попереднього судження) ніщо як такого і якоїсь поведінки перед ніщо. До того ж, руйнівність, незважаючи на те, що вона приходить в буття через людину, є об'єктивним фактом, а не думкою. Саме в бутті цієї вади міститься крихісткість, а її руйнація була б подією незворотною й абсолютною, яку в міг би лише конститувати. Існує трансфеноменальність небуття як і буття. Отже, розгляд "руйнівності" привело нас до тих самих результатів, що й дослідження "запитання".

Проте якщо ми хочемо вирішити проблему остаточно, то необхідно ще розглянути негативні судження самі по собі і запитати себе, чи примушує воно небуття з'явитися в серці буття, або ж воно просто обмежується фіксацією попереднього прояву. Я маю зустрітись з П'єром о четвертій годині. Я приходжу в кафе на чверть години пізніше. П'єр завжди пунктуальний. Чи буде він на мене шукати. Я оглядаю кімнату, хазяїв і кажу: "Його тут немає". Чи є це інтуїцією відсутності П'єра, чи ж насправді негація входить лише в судження? На перший погляд здається абсурдним говорити тут про інтуїцію, оскільки, точніше треба говорити про інтуїцію ніщо, й оскільки відсутність П'єра є це ніщо.

Однак, повсякденна свідомість наділяє мудрістю цю інтуїцію. Наприклад, не можна сказати: "Я раптом побачив, що його тут нема". Чи саме цей зміст передає негачія? Розгляньмо це ближче. Напевно, що саме кафе з своїми хазяями, столами, шинквасами, дзеркалами, світлом, задимленим повітрям і звуками голосів – словнене буття. І всі деталізовані інтуїції, які я можу мати, наповнені цими пахощами, звуками, барвами, всіма явищами, котрі мають трансфеноменальне буття. Подібним чином теперішня присутність П'єра в якомусь іншому місці, про яке я не знаю, теж є повнотою буття. Здається, що повнота виявляє себе скрізь. Але слід зазначити, що у сприйнятті завжди існує певна конфігурація зображення на якійсь основі. Жоден об'єкт, жодна група об'єктів не призначені спеціально для того, щоб організовувати себе в основу або в певну форму: все залежить від спрямування моєї уваги. Коли я вхожу в кафе, щоб знайти в ньому П'єра, відбувається систематична організація всіх об'єктів кафе у тло, на якому має з'явитися П'єр. І ця організація кафе у тло є первісною неантисципцією*. Кожен елемент цього набору: людина, стіл, стілець, намагається ізолювати себе, піднести себе над тією основою, що конституційноється сукупністю інших об'єктів, але лише для того, аби ще раз впасти назад, на індиферентність цієї основи; він розчиняється в основі. Тло – це те, що розглядається на додаток, це те, що є об'єктом суто маргінальної уваги. Отже, ця первісна неантисципція всіх форм, що з'являються і поглинаються тотальною нейтральністю якогось тла, є необхідною умовою для прояву головної форми, в даному випадку це особа П'єра. І ця неантисципція дається моїй інтуїції; я – очевидець послідовного зникнення всіх об'єктів, на які я дивлюся, зокрема, обличчя, котрі мене на якийсь час затримують ("Чи не П'єр це?"), і які тієї ж миті розчиняються, оскільки вони "не є" обличчям П'єра. Проте, якщо я, зрештою, знайшов би П'єра, то моя інтуїція наповнилась би вагомим компонентом, мій погляд раптом зупинився б, прикутий до його обличчя, і все кафе організувалось б навколо нього у вигляді абстрактної присутності.

Однак, тепер П'єра тут нема. Це не означає, що я знаходжу його відсутність у вигляді якоїсь чітко окресленої

* Неантисципція – слово, утворене Сартром від французького *le néant* ("ніщо"). Прим. перекл.

плями в даному закладі. Фактично, П'єр відсутній у цілому кафе; його відсутність фіксує кафе у вигляді його зникнення; кафе залишається тлом; воно уперто продовжує існувати, пропонуючи себе у вигляді індиферентної тотальності лише моєї маргінальній увазі; воно зісковзує назад в основу; воно переслідує свою неантизацію. Кафе робить себе лише для певної форми; воно скрізь несе перед собою цю форму, повсюдно представляючи її мені. Така форма, що постійно просковзує між моїм поглядом і вагомими, реальними об'єктами, є якраз безперервним зникненням; це є П'єр, що підносить себе у вигляді ніщо на тлі неантизації кафе. Отже, те, що відкривається інтуїції, є миготінням ніщо: це ніщо тла, яке викликає і вимагає появи певної форми, а ця форма – ніщо, котре просковзує у вигляді нікого на поверхні тла. Воно служить підставою для судження – "П'єра тут нема". Фактично, це є інтуїтивне осягнення подвійної неантизації. І звичайно, відсутність П'єра підтримує первісний зв'язок між мною і цим кафе; існує безліч людей без будь-якого зв'язку з цим кафе, і встановлення їх відсутності не веде до необхідності реального очікування. Або, точніше, якраз сподівання побачити П'єра, і моє очікування примусили відсутність П'єра відбутися (*arriver*) у вигляді реальної події стосовно цього кафе.

Зараз його відсутність – це вже об'єктивний факт, я її виявив, і вона представляє себе у вигляді синтетичного зв'язку П'єра з кімнатою, в якій я його шукаю. Відсутність П'єра переслідує це кафе і виступає умовою його самонеантизації і перетворення на тло. Навпаки, судження, котрі я дозволяю собі навести згодом, типу: "Велінгтона нема в цьому кафе, Поля Валері тут більше нема і т.д." – мають суто абстрактне значення; вони є чистими аплікаціями принципу заперечення без реальної та дійсної основи, і вони не дають змогу встановити реальний зв'язок між кафе і Велінгтоном чи Валері. Відношення "не є" тут просто думка. Цього прикладу досить для того, аби показати, що небуття не приходить до речей через негативні судження, навпаки, останні зумовлені і підтримуються небуттям.

Яким же воно могло бути інакше? Як ми можемо навіть осягати негативну форму судження, коли все є повнотою буття і позитивністю? Раніше ми думали, що негачія здатна виникати з порівняння, коли встановлюється різниця між

очікуваним результатом і одержаним. Але погляньмо на це порівняння. Маємо первісне судження, конкретну, позитивну психічну дію, що встановлює факт: "У моєму гаманці знаходяться 1300 франків". Потім маємо інше судження, яке говорить щось інакше, недалеко від попереднього, але констатує факт і стверджує: "Я сподівався знайти 1500 франків". Тут ми маємо реальні і об'єктивні факти, психічні й позитивні події, стверджувальні судження. Де ж ми маємо помістити негацію? Чи повинні ми думати, що вона є чистим і простим наслідком застосування категорії? Або ж, чи хочемо ми утвердитися в тому, що свідомість у самій собі містить заперечення "ні" у вигляді виходу за межі та відділення? Але в такому разі ми знімаємо навіть найменшу підозру негативності з негації.

Якщо ми стверджуємо, що категорія "ні", котра існує справді у свідомості і є позитивним та конкретним процесом для зв'язування й систематизації нашого знання, і якщо ми спочатку стверджуємо, що вона раптом вивільнюється при наявності в нас певних стверджувальних суджень, а потім – що вона зненацька з'являється, маючи на собі тавро певних думок, котрі впливають з цих суджень – то такими міркуваннями ми турботливо позбавимо негацію будь-якої негативної функції. Тому що негації відмовлено в існуванні.

Таким шляхом буття (або спосіб буття) було покладено, а потім знову відкинуто в ніщо. Якщо негація є категорією, коли вона є лише якимось тампоном, індиферентно встановленим у певні судження, то як тоді пояснити той факт, що вона може неантисувати буття, спонукати його раптово з'являтися, а потім, визнавши його, знову кинути в небуття? Якщо попередні судження – це констатації фактів, подібні до тих, що ми їх брали для прикладів, то негація мусить бути подібною до вільного відкриття, має вирвати нас із цієї стіни позитивності, котра нас стискає. Негація – це раптовий розрив у послідовності, яка ні в якому разі не може бути наслідком попереднього ствердження; вона є первісною і нередукованою подією. Одним словом, ми тут перебуваємо у сфері свідомості, а свідомість не здатна продукувати негацію інакше, ніж у формі свідомості негації. Жодна категорія не "житиме" у свідомості і не розміщуватиметься в ній подібно до речей. Ні, як раптове інтуїтивне

розкриття, з'являється у вигляді свідомості (буття), свідомості стосовно ні. Одне слово, якщо буття існує повсюди, то не лише Ніщо є неосяжним, як це вважав Бергсон: від буття ніколи не походить неґація. Необхідною умовою для того, щоб можна було сказати ні, є та, аби небуття весь час було присутнім у нас і зовні нас, щоб ніщо невідступно переслідувало буття.

Проте звідки приходить ніщо? І якщо існує первісна умова запитальної поведінки і, в загальнішому плані, будь-якого філософського або наукового дослідження, то яким є первісний зв'язок людського буття з ніщо? Якою є первісна неантисивна поведінка?

III. ДІАЛЕКТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ НІЩО

Ще досить рано для того, щоб сподіватися вилучити увесь зміст ніщо, до якого нас раптово кидає позиція запитання. Але вже тепер є декілька зауважень, котрі ми можемо сформулювати. Зокрема, вони корисні для того, аби визначити відношення між буттям і тим небуттям, яке невідступно переслідує його. Справді, ми констатували деякий паралелізм між людськими типами поведінки стосовно буття й такими самими типами поведінки щодо Ніщо, і до нас відразу приходить спокуса розглядати буття і небуття як дві взаємодоповнювальні складові реальності, за типом світла та тіні: коротше кажучи, йдеться про два одночасних поняття, які таким чином з'єднались би при утворенні існуючого, що було б даремно розглядати їх окремо. Чисте буття та чисте небуття були б двома абстракціями, поєднання яких відбувалося б на основі конкретних реальностей.

Звичайно, такою є точка зору Гегеля. Справді, саме в "Логіці" він досліджує зв'язок буття й небуття, називаючи цю "Логіку" "системою чистих визначень мислення". Повніше він висловлюється в такий спосіб: "Думки, як вони звичайно представлені, не є чистими думками, тому що під буттям, яке ми мислимо, ми розуміємо буття, змістом котрого є емпіричний матеріал. У логіці думки сприймаються в такий спосіб, що не мають іншого змісту, окрім змісту чистого мислення, чий зміст породжується ним самим".

Звичайно, ці визначення стосуються "того, що заглиблене в речах", але водночас, коли їх розглядають "у собі і для себе", то виводять із самого мислення і розкривають у них їхню істину. Однак зусилля гегелівської логіки спрямовані на те, щоб "зробити ясною неадекватність понять, які розглядаються одне за одним, і необхідністю підносити їх (для того, щоб зрозуміти їх) до більш складного поняття, яке переважає їх, водночас інтегруючи".

Можна припасувати до Гегеля те, що Ле Сенн сказав про філософію Гамлена: "Кожне нижче поняття залежить від вищого, як абстрактне від конкретного, що необхідно йому для самореалізації". Для Гегеля конкретна істина – це існуюче разом з його сутністю; це є тотальністю, що утворюється через синтетичну інтеграцію всіх абстрактних моментів, які перевершуються в ній завдяки вимозі щодо її повноти. У цьому розумінні Буття буде найвищою з абстракцій і найбільшою, якщо ми розглядатимемо його саме по собі – тобто, відокремлено від того процесу сходження, що веде до Сутності. Справді, "Буття відноситься до Сутності, як безпосереднє до опосередкованого. В загальному плані рені "є", але їхнє буття полягає в маніфестації їхньої сутності. Буття переходить у Сутність. Це можна виразити таким висловлюванням: "Буття передбачає Сутність". Хоча Сутність проявляється відносно до Буття як опосередковане, проте Сутність є справжнім началом. Буття повертається до своєї основи; Буття перевершує себе в Сутності".

Таким чином, Буття, відрізане від Сутності, що є його основою, стає "простою порожньою безпосередністю". Саме так "Феноменологія духа" визначає його, представляючи чисте Буття "з точки зору істинності" як щось безпосереднє. Якщо початком логіки має бути безпосереднє, то в такому разі ми знайдемо начало в Бутті, яке є "певною невизначенністю, що передує будь-якому визначенню, невизначене як абсолютна відправна точка".

Проте невизначене Буття відразу ж "переходить" у свою протилежність. "Це чисте Буття", – пише Гегель у книзі "Наука логіки" (із "Енциклопедії філософських наук") – є "чистою абстракцією і отже – абсолютною негацією, котра, будучи взятою в її безпосередньому моменті, є також не-буттям". Чи справді Ніщо є простою тотожністю із самим

собою, цілковитою порожнечою, відсутністю визначень і вмісту? Отже, чисте буття та чисте ніщо є одне й те саме. Правду кажучи, вони різні, але "оскільки цю різницю ще не визначено - внаслідок того, що буття й небуття встановлені у вигляді безпосереднього моменту, саме таким, яким він є в них – то ця різниця не може бути названа; вона є лише чистою думкою". Конкретно це означає, що "нема нічого ні в небесах, ні на землі, що не містило б у собі буття і ніщо".

Для нас ще не настало миті для того, щоб вступати в дискусію з самою гегелівською концепцією; нам потрібні всі результати нашого дослідження, аби визначити свою позицію стосовно цього. Тут лише слушно було б зауважити, що буття зведене Гегелем до значення існуючого. Воно оповите сутністю, котра є основою і началом. Уся гегелівська теорія ґрунтується на тій ідеї, що потрібна якась філософська процедура для того, аби знову знайти в началі логіки безпосереднє, починаючи з опосередкованого, абстрактне, починаючи з конкретного, які їх засновують. Але ми вже зазначали, що буття не містить в собі таке саме відношення до феномена, як це має місце у відношенні абстрактного до конкретного. Буття не є якоюсь "структурою серед інших", котримось моментом об'єкта; саме ж воно є передумовою всіх структур і всіх моментів, воно є підґрунтям, на якому проявлятимуть себе різні характеристики феномена. І подібно до цього, неприпустимо, щоб буття речей "полягало в маніфестації їхньої сутності". Оскільки тоді необхідно було б якесь буття цього буття. Втім, якщо буття речей "полягає" у прояві їхньої сутності, то тоді не видно, як Гегель зміг би зафіксувати чистий момент Буття, в якому ми не знайшли б навіть сліду цієї первісної структури. Це правда, що розум визначає чисте буття, ізолює та фіксує його в процесі його визначення. Але якщо сходження до сутності складає первісну характеристику буття, і якщо розум обмежено "процесом визначення і прагненням до визначення", то тоді не видно, як можна точно визначити буття, що "полягає в маніфестації".

На захист Гегеля можна сказати, що кожна детермінація є негацією. Проте розум у цьому розумінні обмежено до заперечення, що його об'єкт є іншим, ніж він є. Безперечно, цього досить, щоб перешкодити всім діалектичним процесам, але замало для того, аби здійснити його зникнення

напередодні його сходження. Позаяк буття перевершує себе стосовно чогось іншого, то воно не може бути об'єктом визначень розсудку. Однак оскільки воно переважає себе – тобто перебуває в глибинах свого начала в процесі свого власного переважання – то буття, навпаки, мусить з'являтися таким, яким воно є для розсудку, котрий фіксує його в його власних визначеннях. Стверджувати, що буття є лише те, що воно мусить бути, принаймні означає залишити буття незайманим доти, доки воно є своїм власним сходженням (*dépassement*). Тут ми бачимо двозначність гегелівського поняття "сходження", яке іноді з'являється для того, щоб визначити процес зростання з найпотемніших глибин означеного буття, а іноді як зовнішній рух, завдяки якому розгортається буття. Недостатньо стверджувати, що розсудок знаходить у бутті лише те, що воно є; потрібно ще пояснити, як буття, котре є те, що воно є, може бути лише цим. Таке пояснення отримало б свою законність при розгляді феномена буття як такого, а не від негативно-визначальних чинників розсудку.

Проте, що особливо потребує дослідження так це таке гегелівське положення: буття і ніщо утворюють дві протилежності, різниця між якими при їхньому розгляді на абстрактному рівні полягає в тому, що це лише "думка".

Протиставляти буття та ніщо як тезу й антитезу, як це робить Гегель, означає припускати, що вони логічно одночасні. Отже, одночасність двох протилежностей виникає як два крайніх терміни логічного ряду. Тут ми маємо зазначити, що протилежності можуть бути задоволеними цією одночасністю, оскільки вони однаковою мірою позитивні (або негативні). Однак небуття не є протилежністю буття; воно є його суперечністю. Це означає, що за логікою ніщо є наступним щодо буття, оскільки воно є буттям, що спочатку встановлене, а потім заперечене. Тому неможливо, аби буття і небуття були поняттями з однаковим змістом, тоді як, навпаки, небуття передбачає нередукований ментальний акт. Яким би не було визначальне недиференційоване буття, так само недиференційоване небуття є запереченням. Це дало змогу Гегелю зробити перехід буття в небуття; саме через такий підтекст введено негачію в те саме визначення буття. Це самоочевидно, позаяк будь-яке визначення є запереченням, що й казав Гегель,

використовуючи положення Спінози: *omnis determinatio est negatio*. І хіба він не писав: "Це не має значення, що означення або зміст є тим, що має відрізати буття від чогось іншого; яким би не був даний йому зміст, воно має залишати його, утримуючи себе у своїй чистоті. Буття є чистою невизначеністю й порожнечою. Ніщо може бути досягнуто в тому самому".

Таким чином, той, хто вводить негачію в буття ззовні поступово переконається, що він змушений перейти до небуття. Але тут ми маємо гру зі словами, що вміщують в себе ту саму ідею негачі. Так, якщо я відмовлюсь надати буттю будь-яке визначення або зміст, то незважаючи на це змушений принаймні стверджувати, що воно є. Отже, дозволяйте кому-небудь заперечити буття яким-небудь чином за його бажанням, і він не зможе примусити його не бути завдяки тому самому факту, що він заперечує те, що є тим чи іншим. Негачія не здатна досягнути ядра існування Буття, що є абсолютна повнота і цілковита позитивність. За контрастом Небуття є негачією, що націлена на це ядро абсолютної порожнечі. Небуття є запереченням в серці Буття. Коли Гегель писав: "(Буття і Ніщо) є пустими абстракціями, і одна з них так само пуста, як і інша", то він забував, що пустота є пустотою чогось. Буття є пустим щодо всіх інших визначень, котрі тотожні з собою, але небуття є порожнім щодо буття. Одним словом, проти Гегеля тут слід сказати те, що буття є, а ніщо не є.

Отже, якщо навіть буття не могло бути підпорою для будь-якої диференційованої якості, то ніщо логічно слідує за ним відтоді, як припущено буття для того, аби його заперечити, з того часу, як передуюча якість "ні" доходить до додавання себе до цієї недиференційованої маси буття з метою звільнення його. Це не означає не те, що ми мовби, відмовилися від спроби поставити буття й небуття на один і той же план, а лише те, що ми повинні бути обережними, щоб не встановити ніщо у вигляді первісної безодні, з якої виростає буття. Те використання поняття ніщо, яке ми подибуємо в загальноприйнятих формах, завжди передбачає попередню деталізацію буття. У зв'язку з цим вражаючим є те, що мова постачає нам ніщо речей ("Нічого") і ніщо стосовно людського буття ("Нікого"). Але ця деталізація є ще яснішою у більшості інших випадків.

Ми, наприклад, говоримо стосовно приватної колекції речей: "Нічого не чіпайте", що якраз означає: нічого з цієї колекції. Подібним же чином, якщо ми запитуємо когось стосовно загальноновизнаних подій з його особистого чи громадського життя, то він може відповісти: "Я нічого не знаю". І це нічого включає сукупність фактів, про які ми його запитуємо. Навіть Сократ з його славнозвісним положенням: "Я знаю, що я нічого не знаю", вказував цим нічого на певну цілісність буття, що розглядається як Істина.

Якщо, застосувавши на даний момент точку зору наївної космогонії, ми спробуємо запитати себе, що "було" до існуючого світу, і якщо відповімо "нічого", то змушені будемо визнати, що це "до", подібно до "нічого", має зворотний ефект дії. Те, що ми заперечуємо сьогодні (ми – ті, хто закладений в буття), є те, що було буттям до цього буття. Негация тут вискакує зі свідомості, котра повертається назад до початку. Якщо ми виходимо з цієї первісної порожнечі, її властивості бути порожнечою в цьому світі і в кожній сукупності, взятій у формі світу, так само як і її властивості бути "до", що припускає "опісля", то тоді сама негация зникає, відкриваючи шлях тотальній невизначеності, що унеможливило б її досягнення якраз і особливо у вигляді ніщо. Отже, обернувши формулу Спінози, ми могли б сказати, що будь-яка негация є визначенням. Це означає, що буття передусь ніщо і його засновує. Виходячи з цього, можна погодитися не лише з тим, що буття має над ніщо логічне верховенство, але й з тим, що саме з буття ніщо конкретним чином витягує свою дієвість. Саме це ми мали на увазі, говорячи, що *ніщо невідступно переслідує буття*. Це означає, що буття не потребує ніщо для того, аби бути досягнутим, і що ми можемо розглядати ідею буття до її повного вичерпання, не знаходячи тут найменшого сліду ніщо. Проте, з іншого боку, ніщо, яке не є, може мати лише запозичене існування й одержує своє буття від буття. На буття ніщо натрапляємо лише в межах буття, і тотальне зникнення буття не може бути пришествям царства небуття, а навпаки, супутним зникненням ніщо. *Небуття існує лише на поверхні буття*.

V. ПОХОДЖЕННЯ НІЩО*

У цьому пункті було б добре озирнутися назад і відміряти вже пройдений шлях. Спочатку ми поставили запитання про буття. Потім, досліджуючи те саме питання, але осмислене як тип людської поведінки, ми, у свою чергу, поставили до нього запитання. Далі ми змушені були визнати, що коли негациї не існує, то жодного запитання не можна поставити, зокрема, й питання про буття. Але ця ж сама негация, розглянута ближче, відправляє нас до Ніщо, як до свого походження і підґрунтя. Для того, щоб у світі існувала негация і, отже, для того, щоб ми могли себе запитати про буття, необхідно аби ніщо якимось чином було дано. Ми тоді зазначили, що Ніщо не може перебувати поза буттям, ні як додаткове і абстрактне поняття, ні як нескінченне середовище, в якому буття перебувало б у підвишеному стані. Потрібно, щоб Ніщо було дано в серці Буття для того, аби ми могли цей частковий тип реальності, котрий ми назвали негативностями. Проте це інтро-світове Ніщо не може бути продуковане Буттям-у-собі: поняття Буття як цілковита позитивність, не містить Ніщо у вигляді однієї зі своїх структур. Годі навіть сказати, що Буття не допускає його. Буття позбавлене будь-якого зв'язку з ним.

Звідси виникає питання, яке нині постає перед нами з особливою нагальністю: якщо Ніщо не здатне бути досягнутим поза Буттям, ні у вигляді Буття, і якщо, з іншого боку, оскільки воно є небуттям і не може одержати від самого себе необхідну силу для того, щоб "неантизувати себе", то звідки ж тоді приходить Ніщо? Якщо ми хочемо далі дослідити цю проблему, то спершу слід визнати, що нам не вдасться надати ніщо властивість "неантизувати себе". Незважаючи на те, що вислів "неантизувати себе" мислиться як такий, що забирає в ніщо останню подібність буття, ми мусимо визнати, що лише Буття здатне неантизувати себе: незважаючи на те, що воно відбувається для того, аби неантизувати себе, воно мусить бути. Але Ніщо не є. Якщо ми можемо говорити про нього, то лише тому, що воно має

* За браком місця четвертий підрозділ першої глави випущено. Прим. перекл.

подібність буття, запозичене буття, як ми це зазначили раніше. Ніщо не є, Ніщо було. Ніщо не неантизує себе: Ніщо неантизоване. Отже, звідси випливає, що має існувати якесь Буття (це не може бути Буття-в-собі), властивість якого є здатність неантизувати Ніщо, підпірати його в його бутті, безперечно підтримувати його в тому самому стані, буття, через яке ніщо приходить до речей. Однак яким може бути Буття стосовно Ніщо, так щоб через нього Ніщо приходило в речі? Спочатку ми мусили зазначити, що постульоване буття нездатне бути пасивним стосовно Ніщо, не може визнавати його; Ніщо не прийде в це буття інакше, ніж через якесь інше Буття – що було небезпечним регресом.

Але з іншого боку, Буття, через яке Ніщо приходить у світ, не може продукувати Ніщо, залишаючись індиферентним до цього продукування – подібно до причини стоїків, яка справляє свій ефект, не змінюючи свого буття. Було б незрозуміло, як Буття, що наповнене позитивністю, спроможне підтримувати і створювати поза своїми межами Ніщо або трансцендентне буття для того, аби існувала негация в Бутті, завдяки якій воно могло б перевергувати себе стосовно Небуття. Буття, через яке Ніщо приходить у світ, мусить заперечувати Ніщо у своєму бутті, і навіть, більше того, воно уникає ризику встановлювати Ніщо як трансцендентне в самому серці іманентного, якщо не заперечувати Ніщо в його існуванні у зв'язку з його власним буттям. Буття, через яке Ніщо приходить у світ, є таким буттям, що в його Бутті Ніщо цього Буття перебуває під запитанням. Буття, через яке Ніщо приходить у світ, мусить бути своїм власним Ніщо. Ми зможемо допомогти собі в нашому дослідженні, коли звернемося до складнішого прикладу поведінки, а саме до тієї, що слугувала нам відправним пунктом. Отже, слід повернутися до запитання. Ми вже бачили, як ви пригадуєте, що будь-яке питання, по суті, передбачає можливість негативної відповіді. У запитанні ми запитуємо якесь буття стосовно його буття або стосовно способу його буття. І цей спосіб буття або це буття приховані: завжди залишається можливість для того, щоб воно проявило себе як Ніщо.

Але як уже розглядалося, саме тому, що якесь існуюче може завжди розкривати себе як ніщо, то звідси будь-яке питання передбачає, що здійснюється неантизувальний

відступ відносно даного, яке стає простою презентацією, що коливається між буттям і Ніщо. Таким чином, не має значення, що запитувач має перманентну можливість відірватися від каузальної серії, яка конститує дане буття і здатна продукувати лише буття. Справді, якщо ми погодимося, що питання визначається у запитувача через якийсь універсальний детермінізм, то тоді воно не лише перестає бути інтелігібельним, а навіть не може бути досягнутим. Справді, реальна причина здійснює реальну дію і зумовлене причиною буття повністю втягнуте причиною в позитивність: тією мірою, якою залежить у своєму існуванні від причини, воно не матиме в собі найменшого зародку ніщо: оскільки запитувач повинен мати змогу здійснювати відносно того, що певний вид неантисувального відступу, то він уникає каузального порядку світу, відклеюється від Буття.

Це означає, що завдяки подвійному рухові неантисувальності, він неантисує те, що запитує, відносно себе, ставлячи його в якоесь нейтральне положення між буттям і небуттям – і що він неантисує сам себе відносно того, що запитує, відриваючись від буття для того, аби мати можливість витягнути з себе якоесь небуття. Отже, із запитанням у світ вводиться певна доза негативності: ми бачимо, що ніщо наповнює світ барвами, переливається різними кольорами в речах. Але водночас питання йде від запитувача, який сам себе у своєму бутті обгрунтовує як той, хто запитує, відриваючись тим самим від буття. Отже, питання, за визначенням, є людським процесом. Таким чином, людина презентує себе, принаймні в цьому випадку, як якоесь буття, що примушує Ніщо з'явитися у світ, позаяк з цією метою вона сама набуває вигляду небуття.

Ці зауваження можуть слугувати нам провідною ниткою при розгляді негативностей, про котрі ми попередньо говорили. Немає жодного сумніву, що це – трансцендентні реальності: як наприклад, дистанція, що кинута нам як щось, із чим потрібно рахуватися, що ми мусимо долати із зусиллям. Однак ці реальності за природою є досить специфічними: цілком безпосередньо вони позначають суттєвий зв'язок людської реальності зі світом. Вони беруть своє походження від акту людського буття, або від чекання чи від проекту, вони позначають кожен із аспектів буття, тільки-но той з'являється в людському бутті, затагненому у

світ. А відношення людини до світу, що вказують на негативності, не мають нічого спільного з відношеннями *a posteriori*, які вивільняються з нашої емпіричної діяльності. Ідеться тим більше про ті відношення *спідручності*, через які, згідно з Хайдеггером, об'єкти світу себе розкривають "людській реальності". Радше кожна негативність з'являється як одна із суттєвих передумов цього відношення *спідручності*. Для того, щоб тотальність буття упорядковувалася навколо нас у *спідручності*, для того, аби вона подрібнювалася у диференційованих комплексах, які посилаються один на одного й котрі можуть нам *слугувати*, потрібно, аби негачія виникала не як рін серед інших речей, а як поняттєва рубрика, що відає порядком і розподілом великих мас буття в речах.

Таким чином, виникнення людини посеред буття, яке її "охоплює", уможливило розкриття себе світові. Але суттєвим і первісним моментом цього виникнення є негачія. Таким чином, чи досягли ми першого поняття цього дослідження: людина є буттям, через яке ніщо входить у світ? Проте це питання відразу ж тягне за собою інше: чим повинно бути людське буття у своєму бутті для того, щоб через нього ніщо приходило у світ? Буття може породжувати лише буття, і якщо людина втягнута в цей процес породження, то вона може вийти з нього лише через буття. Якщо ми зобов'язані мати можливість запитати стосовно цього процесу, тобто поставити його під запитання, то потрібно, аби ми мали змогу утримувати його у своїй уяві як певну сукупність, тобто поставити самого себе *поза буттям* і водночас послабити буттєву структуру буття.

Однак, у "людській реальності", навіть попередньо, не задано здатність неантїзувати масу буття, яка постає перед нею. Те, що вона може видозмінювати, це свій зв'язок з цим буттям. Для неї стати *поза колом* окремо існуючого означає поставити саму себе *поза колом* відносно цього існуючого. В цьому випадку вона його уникає, перебуває *поза межами* досягнення, на неї неможливо впливати, вона себе знаходить *по той бік* ніщо. Цій здатності людської реальності секреторно виділяти ніщо, яке її *вирізняє*. Декарт, слідом за стоїками, дав відповідне ім'я: *свобода*. Але свобода тут є тільки словом. Якщо ми хочемо проникнути в це питання глибше, то не повинні задовольнятися цією

відповіддю, а мусимо відразу ж себе запитати: якою має бути людська свобода, якщо через неї ніщо повинно приходити у світ? Ми ще маємо можливості дослідити проблему свободи в її повному обсязі, що свобода не є властивістю людської душі, яку можна було б розглянути й описати окремо. Те, що ми намагаємося визначити – це – буття людини, оскільки воно зумовлює появу ніщо, і це буття з'являється нам як свобода.

Отже, свобода, як необхідна умова в неантизації ніщо, не є властивістю, котра належить з-поміж багатьох інших, сутності людського буття. Втім ми вже зазначали, що зв'язок існування з сутністю у людини не тотожний тому, який притаманний речам світу. Людська свобода передусім сутності людини й уможливорює її. Сутність людського буття перебуває у завислому стані у своїй свободі. Таким чином, те, що ми називаємо свободою, неможливо відрізнити від буття "людської реальності". Людина не є спочатку, щоб бути вільною потім, адже нема різниці між буттям людини та її "свободо-буттям" (*etre-libre*). Отже, тут не йдеться про те, щоб атакувати в лоб питання, котре може бути вичерпно дослідити лише в світлі скрупульозного з'ясування людського буття, але ми маємо дослідити свободу у зв'язку з проблемою ніщо, і в чіткій відповідності з тим, як вона зумовлює його появу.

Те, що спочатку проявляється з очевидністю, це – те, що людська реальність може відриватися від світу – в запитанні, методичному сумніві, у скептичному сумніві, в *epoché*¹ тощо – лише за умови, якщо вона, за природою, є відриванням від самої себе. Це те, що досягнув Декарт, коли зношував сумнів на свободі, вимагаючи від нас здатності зважувати наші судження, – а після нього Ален. Це також саме в цьому розумінні Гегель стверджував про свободу духа відповідно до того, що дух – то опосередковування, тобто Негативне. А втім це якраз саме один із напрямів сучасної філософії, що вбачає в людській свідомості різновид втечі від себе: таким є сенс гайдеггерівського поняття трансцендентного: інтенціональність Гуссерля і Brentano також має, на додаток до головної функції, характерну ознаку відривання від себе. Але це це не внутрішня

¹ *epoché* – термін Е.Гуссерля, що означає "утримання" від будь-яких суджень про реальне. Прим. перекл.

структура свідомості, в рамках котрої розглядатимемо свободу: на даний момент нам не вистачає знарядь і техніки, які б дали змогу успішно провести це дослідження.

○ Те, що нас зараз цікавить, це – часовоплинна операція, оскільки запитання, як і сумнів, є якоюсь поведінкою: вона передбачає, що людське буття спочатку перебуває в лоні буття, а потім відривається від нього шляхом неантисувального відступу. Отже, це якраз саме відношення до себе протягом якогось часовоплинного процесу, що ми його тут розглядаємо як умову неантисувальності. Ми просто хочемо показати, що асимілюючи свідомість у довготривалу каузальну серію, перетворюємо її на повноту буття, і завдяки цьому примушуємо її повернутися в безмежну тотальність буття, як про це свідчать марні зусилля психологічного детермінізму відокремитися від універсального детермінізму і конституювати себе як окремий розряд.

○ Кімната відсутнього, книги, які він перегортав, предмети, котрих торкався, для них самих є лише книгами, предметами, тобто повноцінною дійсністю: навіть сліди, які він залишив, можуть бути розшифровані як його сліди лише за умови перебування в ситуації, де він уже постає як відсутній: книга із загнутими, зачитаними сторінками для неї самої не є книгою, яку перегортав П'єр і яку він більше не гортає: це – просто том із загнутими сторінками, потріпаний, він може посилатися лише на самого себе або на присутні предмети, на світло, котре його освітлює, на стіл, що його підтримує, якщо його розглядати як сьогочасну і трансцендентну мотивацію мого сприйняття або навіть як синтетичний і упорядкований потік моїх чуттєвих вражень. Ні до чого б не привело й посилання на асоціацію по суміжності, як це робив Платон у "Федоні", примушуючи з'являтися образ відсутнього на тлі сприйняття ліри або цитри, котрих той торкався. Цей образ, якщо розглядати його як існуючий сам по собі і в душі класичних теорій. Це – певна наповненість, конкретний і позитивний психічний факт.

Згодом необхідно приписати йому негативне судження подвійного плану; суб'єктивного, аби позначити, що образ не є сприйняттям, і об'єктивного, щоб заперечити стосовно цього П'єра, про якого я формую образ, що зараз він має би тут бути. Це славнозвісна проблема характерних ознак істинного образу, якою займалися стільки психологів від

Тена до Спайєра (Späier). Як бачимо, асоціація не знаємає цю проблему: вона штовхає її на рефлексивний рівень. Але в усякому разі вона вимагає негації: тобто принаймні неантизувальний відступ свідомості відносно образу вона схоплює як суб'єктивне явище для того, аби поставити його якраз лише як суб'єктивний феномен. Втім, я вже намагався показати*, що коли ми спочатку конституюємо образ як відроджене сприйняття, то згодом у принципі неможливо відрізнити його від справжнього сприйняття.

Образ повинен містити в самій своїй структурі неактизувальну тезу. Він конституює себе як образ, ставлячи свій об'єкт як такий, що існує десь в іншому місці, або не існує. Він несе в собі подвійну негацію: спочатку є неантизацією світу (оскільки немає світу, який пропонував би в наш час під виглядом справжнього об'єкта сприйняття об'єкт, що існує в уяві), потім він – неантизація об'єкта образу (позаяк він встановлений як такий, що недійсний) і відразу ж – неантизація самого себе (оскільки він не є конкретним і переповненим психічним процесом). Марно буде посилатися (для того, щоб пояснити, як я схоплюю відсутність П'єра в кімнаті) на ці славнозвісні "пусті інтенції" Гуссерля, які для значної більшості є такими, що конституюють сприйняття. Справді, між різними перцептивними інтенціями існують відношення мотивації (але мотивація не є каузальністю) і серед цих інтенцій одні є повними, тобто вони наповнені тим, на що вони націлені, а інші – порожні.

Але через те, що матеріалу, який має наповнювати пусті інтенції, не існує, то він не може бути саме тим, хто обґрунтовує їх у їхній структурі. А позаяк інші інтенції є повними, то вони тим паче не можуть обґрунтовувати пусті інтенції, тому що вони є пустими. Втім, ці інтенції мають психічну природу і було б помилково розглядати їх на кшталт речей, тобто вони є посудинами, котрі мають бути дані спочатку, які можуть бути, відповідно до випадків, порожніми або наповненими, й котрі, за природою, були б байдужими до їхнього стану порожнені чи наповненості. Здається, що Гуссерль не завжди уникав цієї речової ілюзії. Щоб бути пустою, потрібно, аби інтенція усвідомлювала сама себе як таку, що є порожньою, і якраз саме порожньою щодо певного матеріалу, який вона має на увазі. Пуста інтенція

* L'Imagination. – Alcan, 1936.

конституює саме себе як таку, що є порожньою, в чіткій відповідності з тим, що вона ставить свій матеріал як неіснуючий або відсутній.

Одним словом, пуста інтенція є свідомістю негачії, яка себе трансцендує до якогось об'єкта, ставлячи його в становище відсутнього або неіснуючого. Таким чином, якими б не були дані нам щодо цього пояснення, відсутність П'єра для того, щоб бути констатованою або вічнотою вимагає якогось негативного моменту, завдяки котрому свідомість, при відсутності будь-якої попередньої детермінації, встановлює сама себе як негачію. Осягаючи (на основі моїх чуттєвих вражень від кімнати, де він живе) того, кого більше немає в кімнаті, я з необхідністю був підведений до того, щоб зробити певну розумову дію, котру нездатний визначити чи мотивувати жоден попередній стан, коротше кажучи, зробити в самому собі якийсь розрив із буттям.

Оскільки, я постійно користуюсь негачіями задля того, щоб відокремити і визначити існуючі об'єкти, тобто для того, аби про них думати, то послідовність моїх "свідомостей" є постійним відчепленням наслідку відносно причини, адже будь-який неантизуючий процес вимагає видобувати своє начало лише з самого себе. У тому разі, якби мій нинішній стан був би прордовженням мого попереднього стану, то будь-яка тріщина, через яку могла б прослизнути негачія, була б повністю зашпарована. Отже, будь-який психічний процес неантизації містить у собі розрив між безпосереднім психічним минулим і теперішнім станом. Якраз саме цим розривом і є ніщо. Втім можуть сказати, що залишається можливість послідовної причетності між неантизувальними процесами. Так, моя констатація відсутності П'єра могла б бути також зумовлена моїм жалем із приводу того, що я його не бачу; і, отже, не виключена можливість якогось детермінізму неантизації.

Однак, окрім того, що перша неантизація цієї серії з необхідності повинна відриватися від попереднього процесу, то зрештою, що означатиме зумовленість ніщо через ніщо? Якесь буття може постійно себе неантизувати, але в міру того, як воно себе неантизує, воно відмовляється бути першопричиною якогось іншого явища, навіть якби це була вторинна неантизація.

Залишається пояснити, яким є це відчеплення, це відключення свідомості, яке зумовлює будь-яку негачію. Коли ми досліджуємо попередню свідомість, що розглядається як мотивування, то відразу з очевидністю бачимо, що нічого не приходить, прослизавши між цими попереднім станом і станом теперішнім. Не існувало ніякого розриву безперервності в потоці розкручування часу: інакше ми повернемося до неприйнятої концепції нескінченної подільності часу, і до часового моменту або миттєвості як до крайньої межі цього поділу.

Немає також підстав для раптового включення якогось непрозорого елемента, який відділяв би попереднє від наступного подібно до того, як лезо ножа розтинає фрукт на дві половинки. Немає також *послаблення* мотивувальної сили попередньої свідомості: вона залишається такою, якою вона є, вона нічого не втрачає від своєї негачності. Те, що відділяє попереднє від наступного, якраз саме й є нічого. І це нічого є абсолютно нездоланим якраз саме тому, що воно є нічим: оскільки у всякій перешкоді, що її треба подолати, є якийсь позитив, котрий дає себе у вигляді такого, що його можна подолати. Але в цьому випадку, яким ми займаємося, марно було б шукати опір, котрий треба зламати, перешкоду, яку треба подолати. Попередня свідомість завжди є тут (навіть у її модифікації "минулості"), вона повсякчас підтримує відношення інтерпретації з нинішньою свідомістю, але на тлі цього існуючого відношення перебуває поза грою, поза колом, між дужками, точно такою, якою вона є в очах того, хто здійснює феноменологічне "epoché" (слоху) світ усередині неї і поза нею. Отже, єдина умова для того, аби людська реальність могла неантисувати увесь світ або його частину, це – та, щоб вона несла в собі ніщо як те нічого, яке відділяє її теперішнє від усякого минулого.

Однак, це ще не все, оскільки досліджуване нічого не мало б смислу ніщо: тимчасова зупинка буття, яка залишалась би без назви й котра була б призупиненою свідомістю буття, приходила б іззовні свідомості і мусила б, як наслідок, ділити її навпіл, уводячи непрозорість в лоно цієї абсолютної прозорості*. Крім того, це нічого не було б повністю негативним. Ніщо, ми це бачили трохи вище, є

* Див.: Вступ: III.

підґрунтям неґації, адже воно її приховує у собі, оскільки є неґацією у вигляді існування. Отже, потрібно, щоб усвідомлювальне буття конституювало самого себе відносно свого минулого як таке, що відділене від цього минулого через ніщо: потрібно, аби була свідомість цього буттєвого розриву, але не як феномен, що переживається, а як структура свідомості, чим вона й є. Свобода – це людське буття, що ставить своє минуле поза грою, приховуючи своє власне ніщо. Цілком зрозуміло, що ця первинна необхідність бути своїм власним ніщо не з'являється у свідомості з перервами, у випадках окремих неґацій: немає такого моменту психічного життя, коли б не з'являлися (принаймні у вигляді вторинних структур) неґативні або запитальні форми поведінки: якраз сама ця безперервність свідомість переживає як неантизацію свого колишнього буття.

Але, безумовно, тут можуть подумати, що існує можливість закинути нам заперечення, яким ми часто самі користувалися: якщо неантизувальна свідомість існує лише як свідомість неантизації, то повинна існувати можливість визначити й описати постійний модус свідомості, присутній як свідомість, і який був би свідомістю неантизації. Чи існує така свідомість? Отже, ось нове питання, яке тут постає: якщо свобода є буттям свідомості, то свідомість має бути у вигляді свідомості свободи. Якою є та форма, що її набуває свідомість свободи? У свободі людське буття є своїм власним минулим (так само як і своїм власним майбутнім) у формі неантизації. Якщо наші аналізи не ввели нас в оману, то для людського буття повинен існувати, оскільки воно є усвідомлювальним буттям, певний спосіб утримувати себе перед лицем свого минулого і майбутнього як щось таке, що водночас є цим минулим і майбутнім, і як таке, що не є ними. Ми могли б відразу відповісти на це запитання: якраз саме через тривогу людина усвідомлює свою свободу або, якщо хтось вважає це за краще, тривога є способом буття свободи як буттєвої свідомості, якраз саме в тривозі свобода є у своєму бутті під запитанням для самої себе. К'єркегор, описуючи тривогу перед помилкою, характеризував її як тривогу перед свободою. Але Хайдеггер, про якого відомо, що він був під впливом К'єркегора*, навпаки, розглядав тривогу,

* Wahl J.: *Etudes Kierkegaardiennes: Kierkegaard et Heidegger.*

не охоплення ніщо. Ці два описи тривоги нам не здаються суперечливими: навпаки, вони містять в собі один одного.

Спочатку треба погодитися з К'єркегором: тривога від-різняється від страху тим, що страх є страхом істот цього світу, а тривога є тривогою перед собою. Заламорочення – це тривога тією мірою, якою я боюся не власти в безодню, а того, що мене тягне туди кинутися. Ситуація, що викликає страх, є такою позаяк вона включає ризик змінити зовні моє життя, а моє буття викликає тривогу тією мірою, якою я боюсь своїх власних реакцій на цю ситуацію. Артилерійська підготовка, що передую атаці, може викликати страх у солдата, котрий потрапив під обстріл, але тривога починається в нього лише тоді, коли він спробує передбачити свої дії, щоб протистояти обстрілу, коли він себе запитує, чи має він можливість "вистояти".

Так само, мобілізований, який відправляється на збірний пункт у момент, початку війни, може, у деяких випадках мати страх смерті, але значно частіше він має "страх мати страх", тобто боїться самого себе. У більшості випадків ризиковані або загрозливі ситуації є суміжними: вони сприймаються через почуття страху або тривоги відповідно до того, як ми їх розглядатимемо: чи ситуацію як таку, що діє на людину, або людину як таку, що впливає на ситуацію. Людина, яка щойно дістала "важкий удар", втратила під час банкрутства велику частку своїх капіталовкладень, може мати страх перед бідністю, що їй загрожує.

Згодом вона боїтиметься тієї миті, коли нервово заламуючи руки (символічна реакція жестикулювання, яка вважається обов'язковою, але ще й досі залишається цілком невизначеною), вигукне: "Що я маю робити? Ну що мені робити?" У цьому розумінні страх і тривога виключають одне одного, тому що страх є несвідомим осягненням трансцендентного, а тривога – свідомим осягненням себе, одне народжується від руйнування іншого, й у випадку, який я щойно наводив, відбувається нормальний процес постійного переходу від одного до іншого. Але існують також ситуації, в яких тривога з'являється чистою, тобто без того, щоб коли-небудь існував попередній або мав місце наступний страх. Наприклад, якщо мене призначили на нову посаду й доручили делікатну і приємну місію, то я можу подумки тривожитися, що я можливо буду нездатний

її виконати, але без найменшого страху перед світом від наслідків моєї можливої невдачі.

Що означає тривога в цих різних прикладах, які я щойно навів? Візьмімо знову заламорочення голови. Воно сповіщає про себе через страх: я знаходжуся на вузькій стежці, без поручнів, яка пролягає над проваллям. Провалля дає себе мені як уникання, воно репрезентує смертельну небезпеку. Водночас я уявляю собі певну кількість випадків, що залежать від універсального детермінізму і які можуть перетворити цю смертельну загрозу на реальність: я можу послизнутися на якомусь камені і впасти в прірву, під моїми ногами здатна обрушитися крихка земля на стежці. Через ці різні передбачення я даний сам собі як якась річ, я є пасивним відносно цих можливостей, вони приходять до мене ззовні, позаяк я також є об'єктом світу, що підпадає під закон всесвітнього тяжіння, це не мої можливості.

Цьей миті з'являється страх, що охоплює мене, починаючи із цієї ситуації, як зруйноване трансцендентне посеред інших трансцендентностей, мов об'єкт, що не має в собі причини свого майбутнього зникнення. Реакція на це буде суто рефлексивна: я "буду уважним" до каменів на дорозі, триматимусь якомога далі від краю стежки. Я являю собою того, хто всіма своїми силами відштовхує загрозову ситуацію, я уявляю перед собою певне число майбутніх вчинків, призначених для того, аби віддалити від мене загрози світу. Ці вчинки є моїми можливостями. Я уникаю страху навіть тоді, коли я вміщую себе в якийсь проект, де мої власні можливості поступаються місцем трансцендентним імовірностям, у котрих для людської активності немає місця. Але ці вчинки, якраз саме тому, що вони є моїми можливостями, не здаються мені визначеними сторонніми причинами. Не лише тому, що нема цілковитої певності стосовно їхньої ефективності, але особливо тому, що немає запоруки їхнього подальшого утримання, оскільки вони не мають достатнього існування для себе: можна було б сказати, зловживаючи висловом Берклі, що їхне "буття є буттям-підтримкою" і що їхня "буттєва можливість" – то лише обов'язок-бути-утриманим (*un devoir-etre-tenu*).

Звідси їхня можливість має за необхідні передумови здатність до протилежних вчинків (не звертати увагу на камені на дорозі, бігти, думати про щось інше) і спромож-

ність до зворотного типу дій (кинутися у прірву). Те можливе, яке я роблю своїм конкретним можливим, здатне з'являтися як моє можливе лише піднімаючись на тлі сукупності логічних можливостей, які містить ситуація. Але ці відкинуті можливості, у свою чергу, мають інше буття лише як, "буття-підтримку", це саме я є тим, хто їх підтримує в їхньому бутті, і, навпаки, їх дійсне небуття є "не обов'язково-бути-підтриманим". Жодна зовнішня причина їх не усуне. Я єдиний, хто є безперервним джерелом їхнього небуття, я залучений до них: щоб примусити з'явитися мою можливість, я ставлю інші можливості таким чином, аби їх неантисувати. Якщо я можу схопити сам себе в моїх зв'язках із цими можливостями як причина, що породжує свої ефекти, то це не означає, що при цьому виникає тривога.

В цьому випадку певний результат, як моя можливість, був би цілком визначеним. Однак тоді вона перестала би бути можливістю, вона стає просто наступним (a-venir). Отже, якби я хотів уникнути тривоги і запаморочення, то для цього досить, щоб я міг розглядати спонукальні причини (інстинкт самозбереження, попередній страх тощо), котрі примушують мене відмовитися вважати розглядувану ситуацію як таку, що визначає мою попередню поведінку на кшталт того, як наявність у певній точці даної маси визначає траєкторію руху, здійснюваного іншими масами: потрібно, аби я уловив у собі чіткий психологічний детермінізм.

Проте я відчуваю тривогу саме тому, що мої вчинки є лише можливими, і це якраз означає, що, нагромаджуючи сукупність причин для того, аби відштовхнути ці читуацію, я водночас схоплюю ці причини як не досить ефективні. навіть тієї миті, коли я сприймаю самого себе як такого, що перебуває у стані жаху перед прірвою, я усвідомлюю цей жах як незумовлений відносно моєї поведінки. В одному розумінні цей жах спричинюю поведінку обережності, містить в собі її абрис, а в іншому – він встановлює подальший розвиток цієї поведінки лише як можливий якраз саме тому, що я сприймаю його не як причину цього подальшого розщитку, а як вимогу, поклик і таке інше.

Однак, ми це вже бачили, свідомість буття є буттям свідомості. Отже, тут не йдеться про якесь спостереження, яке я міг би зробити згодом, після вже існуючого жаху: це

якраз буття жаху, що з'являється в самому собі як таке, що не є причиною цієї поведінки, котру він викликає. Одним словом, для того, щоб уникнути страху, який мені відкриває чітко визначене трансцендентне майбутнє, я вдаюся до розмірковування (*reflexion*), але останнє пропонує мені лише невизначене майбутнє. Це означає, що, конституюючи певну поведінку як можливу і чякраз саме тому, що вона є моєю можливістю, я усвідомлюю, що ніщо (*rien*) не зобов'язує мене дотримуватися цієї поведінки. Однак у майбутньому я справді є там, внизу, саме туди я потраплю відразу, залишивши стежку, за яку я тримаюся з усіх моїх сил. І в цьому розумінні вже існує зв'язок між моїм майбутнім буттям і теперішнім. Але в надрах цього зв'язку прослизає ніщо: я не є таким, яким я буду. Спершу я не є таким завдяки часу, що мене від нього відділяє. А потім – через те, що той, яким я є, не являю собою основу того, яким я буду. І нарешті тому, що будь-яке актуально існуюче не може чітко визначити те, що має бути. Однак, оскільки я вже є тим, яким я буду (у протилежному разі мене не цікавитиме можливість бути таким або таким), то я є таким, яким я буду, відповідно до цього способу не бути ним.

Саме через цей жах я спрямовуюсь до майбутнього, і він неантисипується як конституює майбутнє у вигляді можливого. Якраз саме цю буттєву свідомість свого власного майбуття у вигляді певного способу небуття ми й називатимемо триагою. І якраз неантисипування жаху як спонукальної причини, котра має своїм наслідком посилити жах як настрій, а у своїй позитивній частині – появу інших типів поведінки (зокрема, такої, котра полягає в тому, аби кинутися в прірву) як моїх можливих можливостей. Якщо нічого не примушує мене рятувати своє життя, то ніщо не заважає мені кинутися в безодню. Певна поведінка виходитиме з того мене, яким я не є. Таким чином, я, яким я є, залежу в самому собі від я, яким я ще не є, у точній відповідності з тим, як я, котрим не є, не залежу від я, котрим я є. А запаморочення з'являється як схоплення цієї залежності. Я наближаюся до прірви і саме мене мої очі шукають на її дні.

Починаючи з цієї миті я граю з моїми можливостями. Мої очі, оглядаючи прірву зверху донизу, зображають моє можливе падіння і зійснюють його символічно: водночас

поведінка самогубства, позаяк вона стає моєю можливою "можливістю", примушує у свою чергу з'явитися можливі мотиви, щоб її прийняти (самогубство примусило б тривогу вгамуватися). На щастя, ці мотиви, у свою чергу, саме тому, що вони є мотивами якоїсь можливості, подають себе як незадіяні, як недетерміновані: вони не можуть більше продукувати самогубство, так само як мій жах перед падінням не може мене схилити до того, аби його уникнути. Загалом, якраз саме ця контртривога примушує тривогу припинитися, трансформуючи її в нерішучість.

Нерішучість, у свою чергу, закликає прийняти рішення: швидко віддалитися від краю прірви і знову простувати своєю дорогою. Приклад, який ми щойно аналізували, показує нам те, що можна було б назвати "тривоگو перед майбутнім". Однак у ньому існує й інше: тривога перед минулим. Це тривога гравця, який добровільно і щиро вирішив більше не грати й котрий, коли він наближається до "зеленого сукна", раптом бачить, що всі його рішення "тануть". Часто описують цей феномен так, мов би вигляд грального столу пробуджує в нас прагнення, яке вступає в конфлікт з нашим попереднім рішенням і закінчується для нас тим, що нас втягнуто в гру, незважаючи на прийняте рішення, окрім того, що подібний опис зроблено в речовинних термінах і що він населяє дух антагоністичними силами (скажимо, добре відома "боротьба розуму проти пристрастей" моралістів), він ще й неправильно тлумачить факти. Насправді ж – свідченням тому є листи Достоєвського – у нас немає нічого такого, що було б подібне до внутрішньої суперечки, боцїмто ми мусимо зважувати мотиви та спонукальні причини перед тим, як приймаємо рішення.

Попередній зарок "більше не грати" завжди є тут, і в більшості випадків гравець, перебуваючи в присутності грального столу, повертається до нього за допомогою: оскільки він не хоче грати, або радше, давши свій зарок напередодні, він ще про себе думає як про такого, що не хоче більше грати, він вірить в ефективність цього рішення. Однак те, що він схоплює тоді в тривозі, це якраз тотальна неефективність колишнього рішення. Безумовно, воно є тут, але застигле, недієдатне, зняте (*depassée*), адже я маю свідомість про нього. Воно ще є моїм я тією мірою, якою я безперервно відтворюю свою ідентичність із самим

собою крізь плін часу, але воно більше не є моїм я, позаяк є для моєї свідомості. Я його уникаю, воно відсутнє в тій місії, яку я йому надав. Тут я ще перебуваю в модусі небуття.

Те, що гравець скоплює цієї миті, це також безперервний розрив детермінізму, це – ніщо, котре відділяє його від мене: я так хотів більше не грати: вчора я навіть мав синтетичне сприйняття ситуації (загроза розорення, відчай моїх близьких), що начебто забороняли мені грати. Мені здається, що таким чином я мовби встановив реальний бар'єр між мною і грою, і ось раптом помічаю, що це синтетичне осягнення – то не більше, ніж слогад про ідею, про почуття: для того, аби воно знову прийшло мені на допомогу, потрібно, щоб я його переробив *ex nihilo* і добровільно: воно – не більше, ніж мої можливості, так буцімто поведінка гравця в них є чимось стороннім (*l'autre*), не більше й не менше. Мені необхідно цей страх доведення до відчаю сім'ї знову віднайти, наново відтворити як пережитий страх. Він стоїть позаду мене як безтілесний привид. Від мене одного залежить, чи позичати йому мою плоть. Я – самотній і беззахисний перед спокусою, як і напередодні. І після того, як терпляче були побудовані перешкоди та стіни, як я помистив себе в магчне коло якогось рішення, я з тривогою помічаю, що нічого не заважає мені грати. І тривога – це я, оскільки виключно через те, що я відчуваю себе в існуванні як буттєва свідомість (*conscience d'être*), я спонукаю себе не бути цим минулим із добрими рішеннями, яким я є.

Тут марно було б заперечувати на тій підставі, що ця тривога має своєю єдиною передумовою незнання нижче-викладеного психологічного детермінізму: я стривожений через відсутність знання реальних і дійових причин, які, в глибинах підсвідомості визначають мої вчинки. Передусім, ми відкажемо, що тривога не з'являється як доведення людської свободи: остання нам дається як необхідна передумова запитання. Ми хотіли б лише показати, що існує специфічна свідомість свободи, що ця свідомість є тривогою. Це означає, що ми бажали утвердити тривогу в її суттєвій структурі як свідомість свободи. Однак із цієї точки зору, існування психологічного детермінізму не могло би послабити наслідки нашого опису: або ж, справді,

тривога є невідомим незнанням цього детермінізму – і тоді вона охоплює себе у вигляді свободи.

Або ж слід стверджувати, що тривога є свідомістю, котра не знає реальних причин наших дій. Тут тривога надходила б від того, що ми передчували: гральний стіл у глибині нас, жакливі пристрасті, які раптом призводили б до злочинних дій. Але в цьому разі ми знезацька з'являлися б собі як *речі світу* і були б для самих себе нашою власною трансцендентною ситуацією. Тоді тривога розвіюється задля того, аби звільнити місце страху, тому що якраз саме страх є синтетичним осягненням трансцендентного як чогось страшного.

Цю свободу, яка розкриває нам себе в тривозі, можна охарактеризувати через існування цього ніщо (*rien*), яке прокладається між мотивами і дією. Це не завдяки тому, що я вільний, моя діяльність уникає детермінації мотивів, а навпаки, структура мотивів, як незадіяних, виступає передумовою моєї свободи. І якщо запитують, яким є це нічого, яке засновує свободу, то ми відповімо, що його годі описати, адже воно не є, але принаймні можна відкрити його сенс, оскільки це нічого через людське буття було у відповідності із самим собою.

Воно співвідносне необхідності, щоб мотив з'являвся як мотив, лише як кореляція свідомості з мотивом. Одно слово, тільки-но ми відмовляємося від гіпотези про вміст свідомості, мусимо знову визнати, що мотив ніколи не є у свідомості: він лише для свідомості. І позаяк мотив здатний знезацька з'являтися як поява, то він конститує сам себе як недійсне.

Безумовно, не маючи часово-просторового зовнішнього вигляду, він завжди належить до суб'єктивності і скоплюється як *мій*, але за своєю природою він є трансцендентним в іманентному, і свідомість його уникає, тим самим покладаючи його: тепер для свідомості постає завдання надати йому його значення і значущість. Таким чином, нічого, яке відділяє мотив від свідомості, характеризується як трансцендентне в іманентному: якраз продукуючи саму себе як іманентне, свідомість неантизує нічого, яке її примушує існувати для самої себе як трансцендентне. Однак видно, що це ніщо, котре виступає передумовою будь-якої трансцендентної негації, може бути прояснене лише, виходячи з двох інших первісних неантизацій:

1) свідомість не є своєю власною причиною (*motif*), оскільки спустошена від усякого змісту. Це нас відправляє в неантизувальну структуру дорефлексивного *coqito*;

2) свідомість перебуває перед своїм минулим і своїм майбутнім, так само як і перед собою, якою вона є, в модусі не-буття, це нас відсилає від неантизувальної структури часовості (*temporalite*).

Звісно, ту не йдеться про те, аби пояснити ці два типи неантизації: наразі ми не володіємо необхідними техніками. Досить зазначити, що остаточне пояснення негачії неспроможне бути дане поза описом свідомості (про) себе і часовості. Ось що слід тут занотувати: свобода, яка себе проявляє через тривогу, характеризується через постійно відновлюваний обов'язок знову робити мої Я, яке позначає вільне буття. Справді, коли б ми відразу показали, що мої можливості є бентежливими, оскільки від одного мене залежить підтримувати їх в їхньому існуванні, це не означає сказати, що вони впливають з якогось мого Я, які, принаймні йому, були б дані спочатку і згодом із плином часу переходили б від однієї свідомості до іншої.

Гравець, який повинен заново відтворити синтетичне осягнення певної ситуації, котра йому забороняла грати, має відразу ж віднайти те я, яке осягне цю ситуацію, котра "є в ситуації". Це я, з його апріорним історичним вмістом, є сутністю людини. А тривога, як маніфестація свободи перед собою, означає що людина через ніщо завжди відділена від своєї сутності. Тут потрібно знову звернутися до вислову Гегеля: "Сутність – це те, що було". Сутність – це те, на що людське буття може вказати зі словами: це є. І ось чому саме сукупність характерних рис пояснює вчинок. Але вчинок є завжди поза цією сутністю, він є людським вчинком лише в тією мірою, якою переважає будь-яке пояснення, що йому дають якраз саме тому, що все те, що може позначитися людиною через формулу: це є, і у зв'язку з цим воно також було. Людина повсякчас носить в собі дорозсудливе (*prejudicative*) розуміння своєї сутності, але тим самим вона через ніщо відділена від неї. Сутність – це все те, що людська реальність скоплює стосовно самої себе як таке, що було. І саме тут з'являється тривога як схоплення себе як існуючого в модусі постійного розриву з тим, що є: або радше як такого, що примушує

себе існувати. Оскільки ми ніколи не зможемо скопити *erlebnis*⁸ як живий наслідок цієї природи, що є нашою. Потім нашої свідомості поступово формує цю природу, але вона завжди перебуває позаду нас і нас переслідує як постійний об'єкт нашого ретроспективного розуміння. Саме тому, що ця природа є якоюсь вимогою без того, щоб бути зажаданою, вона і скоплюється як така, що тривожить.

У тривозі свобода бентежиться перед собою, позаяк ніколи не буває ні прошеною, ні затриманою через ніщо (*leip*).

Нарешті, можуть сказати, що нещодавно свобода було визначено як перманентну структуру людського буття: тоді, якщо тривога її проявляє, то вона повинна бути перманентним станом моєї чуттєвості. Однак, навпаки, вона є цілковито винятком. Як же пояснити рідкісність феномена тривоги? Передусім, слід зазначити, що найзвичайніші ситуації нашого життя, ті, в яких ми скоплюємо наші можливості, як такі, в процесі і через активну реалізацію цих можливостей, не виявляють себе нам через тривогу, оскільки сама їхня структура виключає бентежливе осягнення. Справді, тривога є впізнанням якоїсь можливості як моєї можливості, тото вона себе конститує тоді, коли свідомість бачить себе відрізаною через ніщо від своєї сутності, або відділеною від майбутнього через свою ж таки свободу. Це означає, що неантисувальне ніщо позбавляє мене будь-яких вибачень і що, водночас, те, що я проєктую як своє майбутнє буття, завжди є неантисованим і зведеним до рівня простої можливості, адже майбутнє, яким я є, задишається поза досяжністю. Але слід зазначити, що в цих різних випадках ми маємо справу з певною частковою формою, де я себе чекаю в майбутньому, де я "собі влаштовую побачення з іншим боком цього часу, цього дня або цього місяця".

Тривога є побоюванням не знайти себе на побаченні, не бажати навіть себе тут зустріти, однак я можу також себе знайти втягнутим у вчинки, котрі розкривають мені мої можливості в той самий момент, коли вони їх реалізують. саме підпалюючи цю цигарку, я пізнаю свою конкретну можливість або, якщо хочете, своє бажання палити: саме тоді, коли я притягую до себе цей папір і це перо, я

⁸ Erlebnis – термін переживання, пережите (нім.) Е.Гуссерля. (Грим. перекл. інш. університетської ім. Оксфордської університетської бібліотеки)

відкриваю для себе як свою можливість безпосередньої дії працю над цим твором: мене сюди втягнуто, і я її відкриваю тієї самої миті, коли я вже в неї занурився. Звичайно, в цю мить вона продовжує залишатися моєю можливістю, поза-як кожної хвилини я можу відвернутися від своєї роботи, відсунути зошит, закрутити ковпачок моєї ручки. Але ця можливість припинити дію відходить на другий план, оскільки дія, що відкривається мені через мій вчинок, прагне кристалізуватися як трансцендентна і відносно незалежна форма. Свідомість людини, що перебуває в дії, є свідомістю нерелексивною. Вона являє собою свідомість про щось, і трансцендентне, котре розкривається в ній, має специфічну природу: це – якась вимогова структура світу, яка відповідно розкриває в собі складні зв'язки інструментального типу (*d'ustensillite*).

В акті написання літер, чим я займаюся, ще не закінчена цілісна фраза проявляє себе як пасивна вимога бути написаною. Вона – це той самий смисл літер, який я утворюю, і його кликання не є предметом обговорення, тьмоу що справді, я не можу писати слова, не трансцендуючи їх до неї, і я відкриваю її як необхідну передумову того смислу слів, які я пишу.

Водночас і в межах того ж акту проявляється й організується вказівна сукупність інструментарію (перо, чорнило, папір, ліній, поля тощо), сукупність, котра не може бути охопленою через саму себе, але раптом виникає в лоні трансцендентності, що розкривається фразою, призначеною для написання, як пасивна вимога. Отже, в квазі-загальності повсякденних дій я втягнутий, я б'юся об заклад, і я виявляю свої можливості (під час їх реалізації і в тому ж самому акті їх реалізації) як вимоги, невідкладність, зв'язок між приладами (*ustensillites*). І безумовно, в будь-якому акті цього виду залишається можливість постановки питання про цей акт, оскільки він відсилає до віддаленіших і суттєвіших цілей як до своїх крайніх значень і до моїх суттєвих можливостей.

Наприклад, фраза, яку я написав, є значенням літер, що я вивожу, але твір в цілому, котрий я хочу написати, є значенням фрази. А цей твір є можливістю, стосовно якої я можу відчувати тривогу: він справді виступає моєю можливістю, і я не знаю, чи продовжуватиму його завтра:

завтра моя свобода відносно нього може застосувати свою неантисувальну силу. Якраз саме ця тривога містить в собі схоплення твору як такого, що є моєю можливістю: необхідно, аби я поставив себе прямо перед ним і реалізував своє ставлення до нього. Це означає, що я лише не повинен ставити щодо своєї мети об'єктивні запитання типу: "Чи треба писати цей твір?", позаяк вони відсилають мене просто до ширших об'єктивних значень, таких як: "Чи своєчасно писати в цей момент?", "Чи дублюється тим самим якась інша книга?", "Чи досить цікавий її зміст? Наскільки він продуманий?" тощо всіх значень, котрі залишаються трансцендентними і подають себе як скупчення вимог світу. Для того, щоб моя свобода тривожилася стосовно книги, яку я пишу, необхідно, щоб ця книга виявилася у своєму зв'язку зі мною, себто потрібно, аби я з одного боку, розкрив свою сутність у вигляді того, ким я був (я був тим, хто "бажав написати цю книгу", я її задумав, я вважав, що було б цікаво її написати, і я себе поставив таким чином, що мене не можуть зрозуміти, не беручи до уваги, що ця книга була моєю сутнісною можливістю); з іншого – ніщо, яке відділяє мою свободу від цієї сутності (я "бажав її писати", але нічого, навіть те, чим я був, не може мене примусити її писати); і нарешті, ніщо, котре відділяє мене від того, чим я буду (я відкриваю перманентну можливість облишити книгу як саму передумову можливості її писати і як те саме розуміння моєї свободи).

Потрібно, щоб я схоплював свою свободу вже під час конституювання книги як моєї можливості, адже вона є можливістю, котра руйнує сьогоднішнє і майбутнє те, чим я є. Це означає, що мені слід поставити себе в площину рефлексії. Оскільки я перебуваю у сфері дії, запланована книга має лише віддалене значення і передбачає дію, яка мені розкриває мої можливості: вона містить в собі лише причетність, не є тематизованою і встановленою для себе "не створює питання"; вона не сприймається ні як необхідна, ні як випадкова, має лише постійний і віддалений сенс, виходячи з якого я можу зрозуміти те, що зараз пишу, і внаслідок цього вона сприймається як буття, тобто лише ставлячи її у вигляді існуючої основи, на тлі якої моя теперішня, існуюча фраза виникає, я можу надавати

моєї фразі певного смислу. Однак, кожної миті ми закинуті у світ і втягнуті в нього.

Це означає, що ми діємо до встановлення наших можливостей і ці можливості, котрі розкриваються як такі, що реалізовані, або як такі, які перебувають у процесі реалізації, відсилають до смислів, котрі вимагатимуть особливих дій задля того, аби стати предметом обговорення. Будильник, який дзвонить уранці, відсилає до можливості піти на роботу, що є моєю можливістю. Але схопити дзвінок будильника як сигнал означає встати. Отже, сам акт вставання є встановлювальним, оскільки ухиляється від питання: "Чи є робота моєю можливістю?", і як наслідок, він мені не дає спроможності сзопити можливість квієтизму", відмови від роботи і, в кінцевому підсумку, відмови від світу і смерті.

Одним словом, відповідно до того, як схоплення сенсу дзвінка означає бути вже на ногах на його заклик, це схоплення гарантує мене також проти тривожливої інтуїції, що це саме я надаю будильнику його вимогливість: я і лише я один. Подібним же чином те, що можна було б назвати повсякденною моральністю, включає етичну тривогу. Етична тривога існує тоді, коли я себе розглядаю в моєму первісному зв'язку з цінностями. Справді, ці останні є вимогами, які вимагають якогось підґрунтя. Але це підґрунтя аж ніяк не може бути буттям, оскільки всяка цінність, котра б засновувала свою ідеальну природу на своєму бутті, тим самим переставала б бути цінністю і реалізовувала б гетерономію моєю волі. Цінність витягує своє буття від своєї вимоги, а не свою вимогу від свого буття. Отже, вона не відкривається споглядальній інтуїції, яка схоплювала б її як буттєву цінність, і тим самим позбавляла б її прав на мою свободу.

Навпаки, вона може себе розкривати лише в діяльній свободі, котра її примушує існувати як цінність лише через сам факт визнання її за таку. Звідси випливає, що моя свобода є єдиним підґрунтям цінностей, і що нічого, абсолютно нічого не виправдовує мене при прийнятті тієї чи іншої цінності, того чи іншого масштабу цінностей. Як буття, завдяки котрому існують цінності, я не маю виправдання. І моя свобода тривожиться тим, що вона є безґрунтовним підґрунтям цінностей. Окрім того вона сповнюється тривоگوю тому, що цінності, оскільки вони по суті проявля-

ються в свободі, не можуть себе розкривати, не будучи відразу ж "поставленими на обговорення", позаяк можливість, що перевертає шкалу цінностей, додатково з'являється як моя можливість. Якраз тривога перед цінностями є визнанням їх ідеальності.

Проте, як звичайно, моя позиція віч-на-віч із цінностями є значною мірою схвальною. Справді, це тому так, що мене втягнуто у світ цінностей, Тривожливе сприйняття цінностей як таких, що підтримані у своєму бутті моєю свободою, є явищем наступним і посередкованим. Безпосереднє – це світ із його невідкладністю, і в цьому світі, куди мене втягнуто, мої дії сполохують цінності як куріпок: саме через моє обурення мені дається антицінність "нищоті", і через моє захоплення мені дається цінність "величності". І особливо через мою покірність перед юрбою табу, що є реальними, мені розкриваються ці табу як фактично існуючі. Якраз не після споглядання моральних цінностей буржуа, котрі самі називають себе "шляхетними людьми", стають шляхетними: але тому, що вони від самого їхнього народження закинуті у світ, у поведінку, смисл якої – шляхетність.

Таким чином, шляхетність набуває статусу буття, вона не піддається обговоренню: цінності посіяні на моєму шляху як тисячі дрібних реальних вимог, подібних до написів, які забороняють ходити по газонах. Отже, в тому, що ми називатимемо світом безпосереднього, котрий відкривається нашій нерелектуальній свідомості, ми не з'являємося спочатку, щоб згодом бути вкинутими в дії. Адже наше буття безпосередньо є "в ситуації", тобто воно раптом виникає в починаннях і спочатку пізнає себе, оскільки відбивається на цих починаннях. Таким чином, ми відкриваємо себе у світі, заселеному вимогами, в лоні проєктів, оскільки знаходяться в процесі реалізації: я пишу, я буду палити, я маю побачення цього вечора з П'єром, треба не забути відловити Симоні, я більше не маю права приховувати істину від Клода. Усі ці дрібні пасивні очікування, буденні й повсякденні цінності, правду кажучи, витягують свій смисл від якогось першого проєкту самого себе, що єж як мій вибір самого себе в цьому світі. Проте якраз ця проєкція мого я на первісну можливість, яка робить так, що існують цінності, поклики,

очікування і в цілому якийсь світ, з'являється мені за межами світу як сенс і абстрактне логічне значення моїх починань.

Нарешті, конкретно існують будильники, написи, декларації про податок, агенти поліції, стільки перепон проти тривоги. Але як тільки справа віддаляється від мене, як тільки я відсилаюся до самого себе, оскільки мушу очікувати на себе в майбутньому, я раптом відкриваю себе як того, хто надає смисл будильнику, хто забороняє собі, виходячи з якогось напису, ходити по грядці або газону, хто вносить свою невідкладність у порядок основних статей, хто доходить висновку щодо інтересу до книги, котру я пишу; зрештою, як того, хто робить так, що цінності існують для визначення його дії через їхні вимоги. Я раптом виявляюся один і в стані тривоги перед лицем унікального й первісного проекту, який конститує моє буття, всі бар'єри, усі підлори обвалюються, неантисовані через усвідомлення моєї свободи: я не в змозі чи не маю можливості звернутися до жодної цінності, зігнорувавши той факт, що це якраз моє я підтримує буття цінностей: ніщо не може мене захистити від самого себе, відрізаний від світу і моєї сутності тим ніщо, чим я є, мушу реалізувати сенс буття та моєї сутності: я тут вирішую сам, – без виправдання і без вибачення.

Отже, тривога є рефлексивним скопленням свободи самою ж нею, в цьому розумінні вона виступає опосередкуванням, позаяк, хоча це безпосередня свідомість самої себе, вона (тривога) раптом виникає від заперечення закликів світу, з'являється як тільки я звільняюся від світу, в який я був ангажований, задля того, щоб досягнути самого себе як свідомість, котра володіє доонтологічним розумінням своєї сутності і дорозсудковим смислом своїх можливостей; вона протиславляє себе духу серйозності, який схоплює цінності, починаючи зі світу, і який перебуває в заспокійливій і речоподібній субстантифікації цінностей. У цій серйозності я себе визначаю, виходячи з об'єкта, а рплогі, залишаючи осторонь, як неможливі, всі починання, якими я не займаюся, і схоплюючи смисл, котрий моя свобода дала світу, як такий, що йде від світу, і такий, що конститує мої зобов'язання та моє буття.

У тривозі я себе схоплюю водночас як такого, що тотально вільний, і такого, що не може не робити так, аби смисл

світу надходив йому через мене. Утім, не слід думати, що досить себе помістити в рефлексивний план і розглядати свої віддалені або безпосередні можливості для того, щоб відразу схопити себе в чистій тривозі. В кожному випадку рефлексія тривоги народжується як структура рефлексувальної свідомості, як би там не було, я здатен утримувати певну поведінку віч-на-віч з моєю власною тривогою, зокрема, у випадку поведінки втечі. Справді, все відбувається так, мовби саме втеча є нашою суттєвою і безпосередньою поведінкою тем-а-тет з тривогою. Психологічний детермінізм, перш ніж бути теоретичною концепцією, є передусім поведінкою виправдання або, якщо хочете, основою всіх поведінок самовиправдовування.

Він виступає рефлексивною поведінкою віч-на-віч з тривогою і стверджує, що в нас містяться антагоністичні сили, тип існування яких подібен до типу існування речей, він намагається заповнити порожнечу, котра нас оточує, відновити зв'язки минулого з теперішнім, теперішнього з майбутнім. Психологічний детермінізм наділяє нас продукувальною природою наших дій і робить ці ж дії трансцендентними: він дарує їм певну інерцію і зовнішній вигляд, які надають їм іншого підґрунтя, ніж те, що вони його містять в собі, і котрі надзвичайно заспокоюють, позаяк конституують безперервну гру виправдань. Цей детермінізм заперечує те трансцендентне людської реальності, яке її примушує проявлятися у вигляді тривоги по той бік своєї власної сутності. Водночас, редукуючи нас до того, щоб ніколи не бути тим, чим ми є, він уводить в нас абсолютну позитивність буття-в-собі, і через це знову інтегрує нас в лоно буття. Однак цей детермінізм, рефлексивний захист проти тривоги, не дає себе як рефлексивна інтуїція. Йому нічого не вдіяти проти очевидності свободи, тому він себе подає як захисна віра, як ідеальна мета, спрямовуючись до якої, ми можемо ухилитися від тривоги. На філософському ґрунті це проявляється через те, що психологи-детерміністи не прагнуть обґрунтовувати свою тезу на чистих даних внутрішнього споглядання.

Вони подають її як гіпотезу достатню і як таку, цінність котрої походить від того, що вона віддає належне фактам – або як необхідний постулат для заснування будь-якої психології. Ці науковці припускають існування якоїсь безо-

середньої свободи, котру їм супротивники протиставляють їм під назвою "доведення через інтуїцію глибинного смислу". Вони просто примушують перенести спір на цінність цього внутрішнього саморозкриття. Таким чином, інтуїцію, яка нас спонукає схопити себе як первісну причину наших станів і дій, ніхто не заперечує.

Отже, виходить, що в межах досяжності кожного з нас спробувати опосередкувати тривогу, піднімаючись над нею і оцінюючи її як ілюзію, котра походить від необізнаності, що ми є реальними причинами наших вчинків. Тоді постає проблема віри в це опосередкування. Чи є оцінена тривога обеззброєною тривоگوю? Очевидно, ні: однак тут має місце народження нового явища: процес відривання від тривоги, що знову ж таки передбачає в ній якусь неантисувальну силу. Одного детермінізму не вистачить для обґрунтування цього відривання, оскільки він є лише постулатом або гіпотезою. Він є найконкретнішим зусиллям втечі, яке здійснюється на тому самому підґрунті рефлексії. Передусім це спроба відокремитися відносно можливостей, протилежних моїй можливості. Оскільки я утверджуюсь під час розуміння якоїсь можливості як моєї можливості, то тим паче потрібно, щоб я пізнавав свою екзистенцію від початку мого проєкту, схоплював його у вигляді мене самого, ось там, чекаючи мене в майбутньому, відділеному від мене через ніщо.

В цьому розумінні я себе схоплюю як першопричину моєї можливості, і саме це, за звичай, називають свідомістю свободи. Це – певна структура свідомості, і саме її одну прихильники свободи волі мають на увазі, коли говорять про інтуїцію глибинного смислу. Але разом із тим трапляється, що я собі нав'язую бути відокремленим від конституювання інших можливостей, які забороняють мою можливість. Правду кажучи, я можу зробити лише те, що не встановлюю їїнього існування через той самий процес, котрий породжує вибрану мною можливість як мою. Мені не перешкодити тому, що я їх встановлюю як живі можливості, себто як такі, що мають змогу стати моїми можливостями. Проте я себе примушую бачити їх наділеними трансцендентним і суто логічним буттям, коротше кажучи, у вигляді речей.

Коли в рефлексивному плані я розглядаю можливість писати цю книгу як мою можливість, то я примушую з'явитися між цією можливістю і мою свідомістю буттєве ніщо, котре й конститує як можливість і яке я схоплюю якраз у перманентній можливості, щоб можливість не писати книгу була б мою можливістю. Але я намагаюся поставити себе відносно цієї можливості не писати як до якогось спостережуваного об'єкта, і мене пронизує те, що я хочу тут побачити: я прагну її скопити як таку, котра була просто предметом пригадування для пам'яті, що мовби мене не стосується. Необхідно, аби вона була зовнішньою можливістю відносно мене, мов рух стосовно більярдної кулі. Якби я зміг цього досягти, то можливості, антагоністичні щодо моєї можливості, встановлені як логічні сутності, втратили б свою ефективність: вони більше не були б загрозливими, оскільки існували б іззовні, оточуючи мою можливість як можливості суто умоглядні, тобто, по суті, умоглядні через когось іншого, хто перебуває би в подібній ситуації.

Вони належали б до об'єктивної ситуації як трансцендентна структура: або, якщо хочете, і для того, щоб вивкористати термінологію Хайдеггера: це я писатиму книгу, але можливо* також її не писати. Таким чином, я начебто не признаюсь самому собі, що вони – це я сам та іманентні умови спроможності моєї можливості. Вони якраз утримували б досить буття для того, щоб зберегти мой можливості характер безосновності, як вільною можливості для вільного буття, але були б позбавлені свого загрозливого характеру: я б ними не цікавився, вибрана можливість з'являлася б унаслідок вибору як моя єдина конкретна можливість, і згодом ніщо (котре мене відділяє від неї і якраз надає їй спроможність) було б заповнене.

Проте втеча від тривоги не є лише зусиллям відносно майбутнього: вона також намагається нейтралізувати загрозу від минулого. Те, чого я намагаюся тут уникнути, це якраз моя трансцендентність, адже вона підтримує й переважає мою сутність. Я стверджую, що я – це моя сутність, у плані буття-в-собі. Втім, водночас я відмовляюся розглядати цю сутність так, як вона саму історично конституїовано, і тоді як таку, що містить в собі його властивості. Я її схоплюю, або, принаймні, намагаюся скопити як першод-

* Безособова форма аналогічна німецькому *Mal*. Прим. перекл.

жерело моєї можливості і майже не припускаю, щоб вона мала в собі начало: тоді я стверджую, що якийсь акт є вільним тоді, коли він точно відображає мою сутність. Однак окрім того, що свободу, яка мене турбувала б за умови, коли б була свободою перед моїм Я, я намагаюсь перенести в лоно моєї сутності, цебто в моє Я.

Йдеться про те, щоб розглядати це Я як маленького Бога, котрий би в мені і володів би моєю свободою як метафізичною чеснотою. Моє буття більше не було б таким, що є вільним як буття, але це було б моє Я, що є вільним у надрах моєї свідомості. Фікція, що є надзвичайно заспокійливою, оскільки при цьому свобода заглиблена в надра якогось непрозорого буття: якраз у тих межах, де моя сутність не надпрозора, а – трансцендентне в іманентному, ця свобода ставала б однією зі своїх властивостей. Одно слово, йдеться про те, щоб схопити мою свободу в моєму Я як свободу іншого. Видно головні теми цієї фікції: моє Я стає першопричиною своїх дій (так само, як інший – своїх) під приводом того, що особистість уже конституїрована. Звичайно, воно (я) живе і змінюється, навіть можна погодитися з тим, що кожне з його дій сприятиме його трансформації.

Проте ці гармонійні і безперервні перетворення сприймаються на біологічному рівні. Вони подібні до тих, які я можу констатувати в мого друга П'єра, коли знову його побачу після певної розлуки. Якраз саме цими заспокійливими вимогами промовисто задовольнився Бергсон, коли задумав свою теорію глибинного Я, яке триваю і організовується та постійно є теперішнім свідомості, що я маю про нього, і якому годі бути перевершеним свідомістю, воно знаходиться в першооснові наших дій не як приголослива сила, а як батько, котрий породжує своїх дітей, так що дїя, не впливаючи із сутності як чіткий наслідок, і навіть не будучи передбаченою, підтримує з нею (сутністю) заспокійливий зв'язок, подібний до сімейного: воно (Я) заходить набагато далі, ніж вона, але на тому ж самому шляху, як звичайно, зберігає певну нездоланність. Однак ми себе пізнаєм і впізнаєм у ньому подібно до того, як батько може пізнати і впізнати себе в сині, котрий продовжує його справи. Таким чином, через проекцію свободи (яку ми охоплюємо в нас) на психічний об'єкт, яким є моє

Я. Бергсон сприяв маскуванню нашої тривоги, але на шкоду самій же свідомості. Те, що він встановив і описав таким чином, це не наша свобода, такою як вона з'являється самій собі: це – чужа свобода.

Отже, такою є сукупність процесів, за допомогою яких ми намагаємося приховати від себе тривогу: ми охоплюємо нашу можливість, уникаючи розгляду інших можливостей, з яких ми утворюємо млюжливості для якогось індиферентного іншого: ми не бажаємо бачити цю можливість як таку, що підтримана у своєму бутті через чисту неантисувальну свободу, проте прагнемо схопити її як таку, що породжена вже конститутованим об'єктом, котрий є не чим іншим, як нашим Я, розглянутим і описаним як чужа особистість. Ми воліли б зберегти в первісній інтуїції те, що вона нам відкриває як наші незалежність і відповідальність, адже йдеться про те, щоб для нас зробити налегові все те, що є в ній від первісної неантисувальності: втім ми завдяки готові сховатися за вірою в детермінізм, якщо ця свобода нас обтяжує, або якщо ми маємо потребу у виправданні. Отже, ми втікаємо від тривоги, намагаючись осягнути себе ззовні у вигляді іншого або речі. Те, що звичайно називають розкриттям глибинного смислу або первісною інтуїцією нашої свободи, не має нічого визначального: це є вже збудований процес, недвозначно призначений для того, аби маскувати від нас тривогу, справжні "безпосередні дані" нашої свободи. Чи досягнемо ми, за допомогою цих різних конструкцій, агамування або приховування нашої тривоги? Безперечно, нам не вдасться її усунути, оскільки ми є тривоною.

Стосовно ж того, що її приховує, то окрім факту заборони самою природою свідомості та її над прозорістю брати нам цей вираз буквально, слід відзначити особливий тип поведінки, який ми тут оголошуємо: ми можемо маскувати зовнішній об'єкт, тому що він існує незалежно від нас; з тієї самої причини ми можемо відвести наш погляд або нашу увагу від нього, тобто просто зафіксувати очі на якомусь іншому об'єкті; з цієї миті кожна реальність – моя і реальність об'єкта – знову набувають свого власного життя: і випадковий зв'язок, котрий пов'язував свідомість з річчю, зникає, не змінюючи тим самим ні першого, ні другого існування. Але якщо я – це те, що я хочу приховати, то

питання набуває зовсім іншого ракурсу: справді, я можу хотіти "не бачити" певного аспекту мого буття лише в тому разі, якщо я, фактично, є тим самим аспектом, який я не волюю бачити. Це означає, що я повинен вказати його в моєму бутті для того, аби мати можливість від нього відвернутися; або ще краще, мені слід постійно думати про нього задля застереження від того, щоб не думати про нього. Через це потрібно розуміти не лише те, що я мушу в необхідності повсякчас носити з собою те, чого я хочу уникнути, але також те, що мені слід тримати в полі зору об'єкт моєї втечі, аби уникнути його: це означає, що тривога, її інтенційне спрямування і втеча від тривоги в напрямі до міфів, що заспокоюють, повинні бути даними в єдності тієї самою свідомості.

Одним словом, я втікаю, щоб не знати, але я не можу не знати того, чого я уникаю, і ця втеча від тривоги є лише способом усвідомлення тривоги. Отже, власне кажучи, вона (тривога) не може бути ні замаскованою, ні зігнорованою.

Однак втікати від тривоги зовсім не може бути тим самим, що й бути в тривозі: якщо я є своєю тривогою для того, щоб її уникнути, то це передбачає, що я можу себе децентрувати відносно того, чим я є, а також можу бути тривогою у формі "не бути нею", і зрештою можу розмістити якусь неантисувальну силу в надрах самої тривоги. Ця неантисувальна сила неантисує тривогу, оскільки я її уникаю та, саму себе, позаяк я є нею для того, щоб її уникнути. Це те, що називають *поганою вірою* (*la mauvaise foi*). Отже, не йдеться про те, аби вигнати тривогу із свідомості, чи про те, щоб конституювати її у вигляді підсвідомого психічного феномена, але просто я можу поступитися поганій вірі у сприйнятті тривоги, що є мною, і ця погана віра, призначена для того, щоб заповнити ніщо, яким я є в моєму власному відношенні до самого себе, містить в собі те саме ніщо, яке вона ж усуває.

Ось ми нарешті наприкінці нашого першого опису. Дослідження негації не могло нас привести ще далі. Вона відкрила нам існування особливого типу поведінки: поведінки перед лицем небуття, яке передбачає особливе трансцендентне, яке слід вивчати окремо. Отже, ми перебуваємо в присутності двох людських ек-стазів (*ek-stases*):

ек-стаз, який вкидає нас у буття-в-собі, та ек-стаз, котрий нас втягує в не-буття.

Здається, що наша визначальна проблема, яка стосувалася лише зв'язків людини з буттям, через це значно ускладнилася: але також не є неможливим, щоб, доводячи до краю, до не-буття наш аналіз трансцендентного, ми одержали б цінні відомості для того, аби зрозуміти будь-яке трансцендентне. А втім, проблема ніщо не може бути вилучена з нашого розслідування: якщо людина перебуває в стані поведінки перед лицем буття-в-собі – а наше філософське запитання є різновидом такої поведінки-не-буття як стан трансцендентності відносно буття. Отже, нам слід причепитися до проблеми ніщо і не відпускати її до повної ясності. Однак, дослідження запитання і негачії дало нам все те, що могло дати. Звідти ми були відправлені до емпіричної свободи як неантизації людини в надрах вимірів часу (*la temporalité*) і як необхідної умови трансцендентного озвігнення негативностей. Залишилося заснувати саму цю емпіричну свободу.

Вона не може бут первісною неантизацією і підґрунтям будь-якої неантизації. Справді, вона сприяє конституюванню трансцендентного в іманентному, яке (трансцендентне) обумовлює всі трансцендентні негативності. Але той самий факт, що трансцендентності емпіричної свободи конституують себе в іманентному як трансцендентності, засвідчує нам, що йдеться про вторинні неантизації, котрі передбачають існування якогось первісного ніщо: вони є лише стадією в аналітичній регресії, яка нас веде від трансценденцій, названих "негативностями", до буття, яке є своїм власним ніщо.

Очевидно, потрібно віднайти основу будь-якої негачії в якійсь неантизації, котра була задіяна в саму серцевину іманентного: якраз в абсолютній іманентності, чистій суб'єктивності миттєво діючого *содіто* ми повинні відкрити первісний акт, завдяки якому людина є в самій собі своїм власним ніщо. Чим повинна бути свідомість у своєму бутті для того, щоб людина, перебуваючи в ній, і виходячи з неї, раптом з'являлася у світі як буття, яке є своїм власним ніщо і через котре ніщо приходить у світ?

Здається, що тут не вистачає інструменту, який би дав нам змогу вирішити цю нову проблему: негачія прямо

пов'язується (*engagé*) лише зі свободою. Потрібно знайти в самій свободі поведінку, котра допоможе нам продовжити дослідження далі. Однак цю поведінку, яка нас приведе на поріг іманентного, яка проте залишається досить об'єктивною для того, щоб ми могли об'єктивно-таки звільнити свої можливі стани, нам уже подибувалася. Чи не відзначали ми нещодавно, що в поганій вірі ми перебуваємо в тривозі для того, щоб її уникнути, тобто в єдності тієї ж самої свідомості? Якщо погана віра повинна бути міжовісною, то, отже, нам слід зуміти зустріти в тій самій свідомості єдність буття і не-буття, буття-для-того-щоб-не-бути. Таким чином, сама погана віра примушує з'явитися тепер об'єкт нашого запитання.

Для того, аби людина могла запитувати, потрібно, щоб вона могла бути своїм власним ніщо, себто, бути при виникненні небуття в бутті лише тоді, коли її буття паралізується (в собі і через себе ж ніщо). Саме таким чином з'являються трансцендентності минулого та майбутнього в часовому бутті людської реальності. Але погана віра є існуючою миттєво. Чим же тоді має бути свідомість у миттєвості дорефлексивного *содіто*, якщо людина повинна мати спроможність бути поганою вірою?

Карл Ясперс

Карл Ясперс (1883–1969) – один з фундаторів німецької екзистенційної філософії в її релігійній інтерпретації. Після закінчення гімназії вивчає право у Гейдельберзі та Мюнхені, а з 1903 – медицину в Берлінському та Геттінгенському університетах. По захисту докторської дисертації з психології (1909) активно залучає до фахових досліджень дескриптивний метод трансцендентальної феноменології Е.Гуссерля. Варто зазначити, що праця Ясперса "Загальна психопатологія" (1913) справила безперечний вплив на Ж.-П.Сартра. Згодом, у своїй "Психології світогляду" (1919) К.Ясперс сформулював власну філософську позицію, яку дослідники одноставно вважають першим кроком у становленні теоретичних засад екзистенціалізму.

Виякремлюючи екзистенцію як особливу царину людського існування, Ясперс вважає її недосяжною для класичного філософського дискурсу. До поняттєвого апарата філософії увіходить нові терміни – "екзистенція", "погранична ситуація", "комунікація", "світове буття", "осьовий час", "історичність", які згодом набувають широкого вжитку. У філософії Ясперс репрезентував погляди нобілітету німецької бюргерської культури (зазначмо, скажімо, працю "Макс Вебер. Німецька сутність в політичній думці, в дослідженнях і філософії", 1932). Його ґрунтовний аналіз "німецького сьогодні" виявився пророчим попередженням реальності фашистської загрози ("Духовна ситуація часу", 1931).

За фашистського режиму Ясперса було відлучено від викладання, й увесь той час він перебував у так званій внутрішній еміграції. На відміну від Хайдеггера, який, за узвичаєним нині спільним переконанням, пристав до ідеології фашизму, Ясперс вважав її збоченням, зрадженням усієї гуманістичної традиції, втіленої у вершинах думки таких мислителів, як Кант, Гете, Гердер, Гумбольдт. Саме на інтелігенцію, що за її мовчазної згоди німецький народ було втягнуто в апокаліпсис Другої світової війни, він покладав головний тягар німецької провини перед світовою спільнотою ("Питання провини", 1946). Таким чином, цілком закономірно, що потужна гуманістична вісія всесвітнього історико-культурного процесу склалася ціннісне тло усіх повосинних досліджень К.Ясперса; це, зокрема, "Про правду. Філософська логіка" (1947), "Великі філософи" (1957), "Філософська віра" (1962), "Доля і воляння" (1967).

У пропонуваних читачеві фрагментах з відомої книги Ясперса "Про виникнення і ціль історії" викладено принципсову позицію мислителя-патріота, котрий прагне відшукати ретівні світоглядні засоби переорієнтації німецької культури від міфологем тоталітарної ідеології до смислового континууму осьового часу, в якому відбувається становлення людини, її свободи, гідності, духовності, усіх

загальнолюдських цінностей. І посьогодні філософія історії Карла Ясперса не втрачає для нас своєї актуальності, бо покликана виявити достотно людиноsumірне підґрунтя історичності.

ПРО СЕНС ІСТОРІЇ*

В чому полягає значимість для нас універсально-історичного погляду? Ми прагнемо зрозуміти історію як певну цілісність, аби в такий спосіб зрозуміти й самих себе. Історія для нас є спогадом, що даний не лише як знання, – ми живемо в ньому. Це – даний нам ґрунт, з яким ми, аби не зникнути, зберігаємо зв'язок і якому, відтак, завдячуємо своїм людським існуванням.

Історичний погляд створює конструкцію, яка визначає рушійні начала нашого розуміння людського існування. Картина історії стає чинником наших прагнень. Те, як ми мислимо історію, визначає межі наших можливостей, допомагає нам розкрити сенс речей або породжує спокусу, що відвертає нас від дійсності. В історичній свідомості, за всієї її достовірної об'єктивності, аж ніяк не байдужим є її зміст, вона є моментом нашого життя. Коли її використовують з метою пропаганди, вона справляє враження сутої брехні про історію. Це вимагає від нас максимальної відповідальності у розв'язанні завдання осмислення історії як цілісності.

Ми можемо по-різному ставитися до нашого історичного ґрунту: можна вбачати в ньому велич, таку втішну для наших сердець. У тому, що відбулося, що визначало наше становлення, що править для нас за взірець, ми черпаємо сили. Для нас не так важливо, коли саме жила велика людина. Все перебуває нібито в одній, позачасовій площині існуючого. За такого бачення історичну минувшину ми сприймаємо як щось нині наяве в нашому житті.

* Jaspers K. Vom Sinn der Geschichte // Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. – Zurich: Artemis Verlag, 1949.

© R. Jaspers, 1949.

© Переклад [А.Гордієнка] 1996.

— Проте минуле в його величі можна також розуміти як часову послідовність історичних явищ. Тоді ми запитуємо, коли і де відбулися ці явища. Цілісність похроково сповне безодню часу. Час розчленований. Не все було завжди, кожній добі притаманна своя велич. У значимому минулому траплялися злети й падіння. Бувають спокійні епохи, які породжують те, що, здається, існуватиме завжди, й несуть на собі відбиток одвічного. Бувають також поворотні епохи, які у своїй завершеності начебто зачіпають самісінькі глибини людського існування.

— Тому зі змінами в історії змінюється сама історична свідомість. Нашої доби її визначає усвідомлення кризи, що впродовж більш як ста останніх років поступово поглиблювалося й тепер перетворилося на спільну свідомість майже всієї людності.

— Вже Гегель відчував занепад європейського світу. "Сова Мінерви вилітає у надвечір'я" – так уявляє він цей процес у своєму філософуванні, але йдеться тут, власне, про історичну завершеність, а не про загибель історії.

— Своєї цілковитої повноти кризова свідомість набрала в К'єркегора та Ніцше. Відтепер ідея повороту в історичному розвитку, завершення історії як радикальної трансформації самого людського існування, дістає надзвичайне поширення.

— Після першої світової війни йшлося вже не про самий занепад Європи, але й про знищення будь-якої культури. З'явилось передчуття кінця не окремих народів або окремої людини, а й загалом усього людства, – передчуття, здатне спричинити або знищення всього подосі існуючого, або народження нового. Це не було ще кінцем у власному розумінні цього слова, проте знання про те, що кінець вже не забариться, ставало пануючим. Одні сприймали той очікуваний кінець зі здриганням і жахом, інші – цілком спокійно, – або виходячи з натуралістично-біологічних чи соціологічних позицій, або метафізично-субстанціонально. Настрої Клагеса, Шпенглера чи Альфреда Вебера значною мірою різняться поміж собою. Але у наявності небаченої за своїм історичним значенням кризи ніхто з них не сумнівався.

— Історичний погляд покликаний допомогти нам зрозуміти кризову свідомість і нашу ситуацію.

— Єдине, здається, мало б залишитися недоторканим: це існування людини як такої та її самоосмислення у філосо-

фуванні. Адже навіть за часів занепаду, як засвідчує історія, висока філософія не зникала.

Прогнання до самоосмислення з універсально-історичного погляду, мабуть, і є вираженням такого напрочуд сталого філософування, яке в zasadничується, зазираючи у майбутнє, не пророкуючи, але вірячи, не опускаючися, але подаючи надію.

Ми не повинні ані вглиб, ані вшир обмежувати нашу історичну пам'ять. Що означає історія як цілісність, – це ми, напевне, зрозуміємо краще, сягнувши її меж. Межі історії ми здатні збагнути, вдаючися до зіставлення її (історії) з тим, що не є нею, що передує їй, що міститься поза нею й проникає у конкретно-історичне, аби можна було осмислити його глибше, краще й певніше.

Проте питання про значення історії як цілісності залишається без належної відповіді. Все ж таки вже саме це питання й критично поглиблені спроби дістати відповідь на нього застерігають нас проти поспішних висновків, одержаних на підставі сумнівного швидкоплинущого знання, допомагають подолати схильність до безпідставних нападів на сучасність, що її завжди надто просто піддати критиці, або віддаючися до засудження тотальних банкрутств, які вже здаються мало не старомодними, або претендуючи на спроможність запропонувати людям щось принципово нове, ґрунтовне, здатне врятувати нас, і протиставляючи це всьому розвитку від Платона до Гегеля або Ніцше, котрі нібито втілюють опозицію всьому новому, народженому сьогоднішнім. Власна думка завдяки цьому набуває напрочуд великого значення, хоча за своїм змістом вона є досить хирлявою (мімікрія екстремального, або "зануреного" стану свідомості в Ніцше). Проте помпезне заперечення порожнечі й будь-якого тяжіння, власне кажучи, не сприяє визнанню дійсності. Із сенсаційного протиставлення можна висмоктувати позірність духовного життя, допоки не вичерпано первісний капітал.

Те, що складає суто фізичне підґрунтя історії, те, що здатне лише на ідентичне відтворення, всіляка регулярно повторювана каузальність, – усе це становить неісторичне в історії.

У плинові зримих подій історії власне історичним стає тільки те, що набуває неповторно вираженого характеру. Воно є традицією, яка зберігає свій авторитет і завдяки

цьому стає континуумом, утворюваним слогодовим ставленням до колишнього. Це перетворення явища на свідомо встановлювані смислові зв'язки.

В історичній свідомості наявне щось неодмінно самовартісне, щось індивідуальне, значимість чого не можна переконливо обґрунтувати за допомогою якоїсь загальної цінності, тут наявна сутність, ба й навіть позбавлена зумовлених часом зовнішніх виявів.

Історичне, навіть зазнаючи руйнації, є непідвладним часові. Примітна риса цього існування полягає в тому, що воно є історією й тому не приречене існувати впродовж усіх часів. На відміну від очевидних подій, від того, що виступає лишень матеріалом для звичайного повторення спільних форм та законів, історія є таке наявне, що знищує час, перетинаючи його, й сягає вічного.

Насамперед, завдяки чому ж існує історія? Завдяки тому, що людина є кінцевою, недовершеною й незавершеною істотою, позаяк перетворювана з часом людина мусить пізнавати вічне і може сягати цього тільки таким чином. Незавершеність людини та її історичність – одне й те саме. Межами людини зумовлені її можливості: на Землі не може бути ідеального стану. Немає правильного світовлаштування. Не існує довершеної людини. Остаточні усталені стани можливі лишень як повернення до природного плину подій. Усе мусить безперервно змінюватися, оскільки в історії постійно наявна незавершеність. Сама по собі історія неспроможна бути завершеною. Вона може наблизитися до кінця тільки через внутрішню недосконалість або космічну катастрофу.

Проте питання, чим же має бути в історії історичне як таке в його спрямованості до Вічного, змушує нас повернутися до нього, хоча неможливо остаточно з'ясувати, що таке історичне явище. Адже ми не божественні вершители, ми всього-на-всього люди, котрі, вдаючися до власного розуму, прагнуть діткнутися історичного, яке шукаємо тим наполегливіше, чим краще його розуміємо. Історія – це водночас і нині суще, і його самоусвідомлення; історія збігається зі знанням історії. Водночас історія межує з безоднею. Звернена у безодню, історія перестає бути самою собою. Для нашої свідомості вона має бути єдиною і членованою таким чином:

По-перше, історія своїми межами відокремлена від інших реальностей – від природи й від космосу. Повсюдно її оточує безмежний простір багатоманіття існуючого.

По-друге, історії притаманні внутрішні структури, які формуються шляхом перетворення повсякденної реальності індивідуального й неминуче приреченого на загибель. Вона набуває самості через поєднання загального й індивідуального, але таким чином, що виявляє значимість неповторності індивідуального, розкриває одичинне як рівне загальному. Вона є перехід як вияв буття.

По-третє, історія стає ідеєю цілісного, коли постає питання: з чого складається єдність історії.

Безодність: природа поза історією, природа як вулканічне підґрунтя історії, як основа явленої реальності в її минулому перехідному існуванні, у її безмежній розбурханості, з якої повсякчасно прагне утворитися цілісність, котра завжди постає під знаком запитання, – ця безодня спонукає нас якнайглибше усвідомлювати сенс достотно історичного.

1. МЕЖІ ІСТОРІЇ. ПРИРОДА Й ІСТОРІЯ

Ми уявляємо собі історію людства як незначну частину історії життя на Землі. Отже, історія людства є вельми короткою; в усякому разі, починалася вона не раніше третинного періоду, втім бо, і це беззаперечно; надто ж короткою є вона порівняно з історією рослинного й тваринного світу, яка збігається з усією історією Землі. Відомо нам зрима історія, що охоплює шість тисячоліть, є швидкоплинним епізодом порівняно з тривалою доісторичною епохою людського існування, яка вимірюється сотнями тисячоліть.

Таке уявлення не є хибним. Проте в ньому немає ще майже нічого з того, що заведено вважати власне історією. Адже історія існує не сама по собі на кшталт природи, а на ґрунті природи, яка існувала споконвіку, існує тепер і становить той ґрунт, що на ньому нині узаasadнено все, що становить життя.

Щоправда, ми говоримо про історію природи й історію людства. Спільною для них є незворотність процесу їхнього розвитку в часі. Але за своєю сутністю й сенсом вони різняться.

Природа не усвідомлює себе у своїй історії. Це звичайний неусвідомлюваний часовий плин – усвідомлення здійснювано людиною. Свідомість й мета не є чинниками, притаманними природі.

Порівняно з людськими вимірами ця історія здійснюється надто повільно. Її зримий аспект стосовно масштабів людського життя – це звичайний повтор того ж самого. В такому розумінні природа неісторична.

Тому розглядати історію як процес, аналогічний розвитку природи, – значить схилитися до звички мислити категоріями світу природи:

1. Можна виходити з уявлення про безконечне виникнення й зникнення, про загибель й повторення – у безконечності часу є шанс для всього, але немає сенсу, який проймав би час. За такого уявлення не залишається місця для історії у власному розумінні.

2. У життєвому процесі людина виникає як специфічна тварина. Людина розповсюджується по земній кулі подібно до інших життєвих форм, хоча й не усіх без винятку.

3. Людство як цілісність є життєвим процесом. Воно зростає, переживає свій розквіт, старішає та вмирає. Але все це виявляє себе не як єдиний для людства, цілісний процес, а як багатоскладовий, повторюваний процес послідовного або паралельного розвитку людських культур. З аморфного матеріалу людських властивостей зростають культури як історичні форми з притаманним їм закономірним розвитком, фазами життя, зі своїм початком і скінченністю. Це – подібні до певних організмів культурні утворення, котрі в собі почерпують сили для власного життя, начебто не впливаючи одне на одне, але, стикаючися, вони одне одне модифікують або заважають одне одному.

За такого бачення історії – через категорії світу природи – з поля зору зникає справжня історія.

Успадкування і традиція. Ми, люди, водночас є природою й історією. Наша природа виявляється у спадковості, наша історія – у традиції. Стабільності спадковості, що завдяки їй ми як природні істоти лишаємося незмінними впродовж тисячоліть, протистоїть несталість нашої традиції: свідомість може згаснути, й нема у століттях такої духовної цінності, яка стала б нашою невичерпною власністю.

— Історичний процес може перерватися через забуття, через втрату історичного надбання. Навіть майже неусвідомлювана усталеність способу життя й мислення, породжувана безсумнівною вірою, яка повсякденно формується усією сукупністю суспільних умов і нібито закорінена в глибинах нашого існування, – навіть ця сталість втрачає свою непохитність, коли даються знаки зміни суспільного стану. Внаслідок цього переривається зв'язок повсякденності з традицією, руйнується історично явлений етос, усталені форми життя зазнають розпаду й утверджується суцільна невпевненість. Атомізована людина перетворюється на випадковий згусток життя, позаісторичний за своєю появою, утворюючи життєву масу, котра будучи все ж таки людським життям, відверто чи приховано, підвладна вітальній силі власного існування, і потерпає, сповнена тривоги й страху.

— Коротше кажучи, ми є людьми не завдяки спадковості, а через традицію. Успадковане людиною є практично непорушним, проте традицію можна втратити абсолютно.

— Своім корінням традиція сягає доісторичних глибин. Вона охоплює усе, що не є біологічно успадкованим, і становить історичну субстанцію людського існування.

— Довга передісторія й коротка історія – в чому сенс цього розрізнення?

— На початку історії подибуємо капітал людського існування, нібито почерпнутий з доісторичної епохи, не успадкований біологічно, але такий, що становить субстанцію, яку можна й примножити, й розтринькати. Це дещо дійсно існуюче раніше від усякого мислення, дещо таке, чого не можна свідомо створити.

Ця субстанція вперше постає й виявляє себе через духовний рух, здійснюваний в історії. Завдяки йому відбуваються історичні зміни. В історії можуть утворюватися нові витoki, які, набуваючи реальності, – найяскравішим прикладом цього є осьовий час, – свого часу мають виявитися передумовами інших перетворень. Проте цей рух охоплює не все людство в цілому, він здійснюється на вершинах окремих особистостей, там розквітає, там зазнає забуття, там і лишається незрозумілим і зрештою зникає.

— Це є той напрям в історії, який призводить до відриву від субстанційних передумов, від традицій, зумовлює неприй-

нятну оголеність мислення, нібито в цьому позбавленому субстанційності просторі можна створити щось раціональне. Це просвітництво, яке всупереч самому собі не просвітлює, а прямує до ніщо.

Історія й космос. Чому ми живемо й творимо нашу історію саме в цій точці безконечного світового простору, на цій піщинці космосу, чому у безконечному часі саме тепер здійснюємо її? Що мало відбутися, аби розпочалася історія? Це карколомні питання, які нам належить осмислити в пошуках достеменної відповіді.

Наше існування фактично ґрунтується на припущенні, нібито ми існуємо в космосі ізольовано. Нібито лише ми у мовчазній світобудові є істотами, здатними мислити й висловлювати мислиме. В історії сонячної системи, будімото, склалися умови, за яких упродовж короткої, на цей час, миті свого буття люди Землі утверджують й розвивають знання про себе та своє існування. Будімото, тільки тут існує ця внутрішня спроможність самоосягнення. Принаймні, нам невідома жодна інша подібна реальність, подібний саморозвиток. На крихітній планеті безконечного космосу упродовж якихось кількох тисячоліть відбувається дещо, й відбувається таким чином, нібито це й є щось всеосяжне, достотне. На цій загубленій у космічних просторах кортускулі з появою людини пробуджується буття.

Але ж цей космос є темрявою всеосяжного сущого, в якому, з якого, завдяки якому відбувається те, що становить нашу сутність і що саме залишається незрозумілим у своїх витоках. Ця темрява відкриває нам лише зовнішній бік своєї цілісності, тих досліджуваних нашою астрономією й астрофізикою процесів, котрі, за відсутності в них життя, в усій тій фантастичній величії постають перед нами як суця піщинка у стовбурі сонячного світла, що летиться крізь наше віконце. Безперечно, космос – це дещо безмежно ширше за те зовнішнє, що підвладне нашому дослідженню, це дещо безмежно глибше порівняно з тим, що поступово відкривається нам; інакше кажучи, це дещо таке, до чого зі своїх глибин прямує наше історичне й людське бачення.

Нашому земному існуванню протистоїть ще й інша безодня. Після того, як людство як вид захопило цілу нашу планету, людина позбулася просторової свободи. Подоти людина могла мандрувати, тікати в незнану далечинь або

просто жити, відчуваючи, що ця далечинь десь є, що вона є досяжною десь у безмежних просторах, якщо людині заманеться цього. Тепер же осяга нашого існування є цілком осяжною для людської уяви, точно визначеною в розмірах й у своїй цілісності має цілком братися до уваги при здійсненні будь-яких планів та дій. Але як цілісність у космічних просторах світобудови вона є ізольованою. В такій ситуації людство на Землі ніби ущільнюється. Поза земним людським життям, здається, міститься духовно порожня світобудова, назавжди закрита для людини, й та ізольованість перетворює людство на втілене саморозуміння, зіставляване лише із самим собою. Ця ізольованість у космосі становить реальну межу історії. Досі ми намагаємося подолати її за допомоги одних пустих уявлень та марних настанов, виражених у запитанні: чи існують життя і дух, чи є розумні істоти у позаземному світові?

Маємо негативні відповіді:

По-перше, необхідні для появи життя умови можуть виникати лише випадково серед пустих, застиглих, холодних просторів світу, де тільки деінде, на незбагненно далеких відстанях одне від одного перебувають розплавлені, гарячі тіла. На інших планетах сонячної системи життя або взагалі неможливе, або можливе тільки у вигляді рослинних форм. Не можна зовсім виключити, що в інших сонячних системах також наявні планети земного типу, проте таке є малоімовірним, оскільки для цього потрібний збіг цілого ряду випадкових за своїм характером умов (Еддінгтон).

По-друге, специфічним характеристикам людини – у глибокому розумінні їх, згідно з іудейсько-християнською релігією одкровення – властива одиничність: творення світу Богом – одиничний акт, а людина – це образ і подобизна Бога, відтак не може бути множинності "світів" (так вчать християнство і Гегель). Як одкровення, завдяки якому людина осмислює себе й у своїй нічності, й у своїй величчі, так і природна тенденція, внаслідок якої людина відчуває себе винятковим центром, спонукають нас до цього висновку.

Маємо також позитивні відповіді:

По-перше, припустимо, що існування життя у безмежному світі та визначеному певним часом просторі в нашому разі є випадковим. Але ж має існувати достатньо можливостей, аби цей випадок повторювався або одночас-

но, або в якійсь часовій послідовності. Наявність мільярдів сонць у Чумацькому шляху нашої галактики та незліченних інших галактиках цілком здатна спричинити ймовірність неодноразового повторення аналогічної випадковості через повторення таких самих комбінацій.

По-друге, за всіх часів людина гадала, що поряд із нею у світі є й інші розумні істоти: демони, анголи, небомешканці. Вона оточила себе спорідненими з нею міфічними істотами. Світ аж ніяк не був для неї порожнім. Пустота постала внаслідок перетворення світу на механізм. Уявлення, згідно з яким в усьому світі тільки людина має свідомість, є непереконливим, незважаючи на його удавану неспростовність. Невже увесь неосяжний світ існує лише для людини? Навіть не все, що живе на Землі, можна зрозуміти, виходячи виключно з людини. Кожне життя існує як таке, й земна історія тривалий час була життям без людини.

По-третє, можна, звісно, сказати, якби людина не була єдиною розумною істотою у світі, то інші одухотворені істоти ще в незабгненні часи мали можливість заявити про своє існування. Наш світ давно був би кимось "відкритий", і нове розумне життя, що з'явилося б, включилося б у взаємопов'язане, постійне космічне співтовариство. Але усе подібне нами у всесвіті позбавлене життя. Проте з такою ж певністю можна вважати: можливо, ми постійно оточені схожими на радіохвилі променями, які щось сповіщають нам із космосу, ми ж, позбавлені приймача, не сприймаємо їх. Ми просто ще не навчилися приймати невпинно долаючі космос промені, що їх надсилає нам давно постала космічна цивілізація. Адже ми перебуваємо ще на початковому етапі нашого існування. Момент пробудження настав. Чому б нам одного чудового дня не відкрити для себе справжню мову світобудови, спочатку, ще не розуміючи, вловити її, а потім розшифрувати на кшталт єгипетських ієрогліфів? А потім безперервно дослухатися повідомлень інших розумних істот світу й, нарешті, відповісти їм?

Подальша конкретизація цього уявлення є безпредметною, безпредметне й саме це уявлення. Наприклад, які наслідки для спілкування з мешканцями інших планет могло б мати усунення перешкод у вигляді світлових років?

Усі міркування такого зразку мали досі тільки один сенс: залишити цю можливість відкритою й зробити відчутними

для людини і становище її як земної істоти, і її ізольованість. Ми не відчуємо жодних змін, доки не матимемо якихось реальних даних про існування в космосі інших розумних істот. Ми не можемо ані заперечувати можливість цього, ані брати це до уваги як певну реальність. Але нам доводиться усвідомити, що у безкрайньому просторі й часі лишень упродовж 6000 років, а якщо виходити з послідовно узгоджених даних, то лишень упродовж 3000 років, людина шукає й знаходить себе на цій маленькій планеті через запитання й відповіді, які ми називаємо філософуванням.

Вражаючий історичний феномен цієї мислячої свідомості й людського існування в ній та через неї в кінцевому підсумку становить зникаюче малу, мікроскопічну подію стосовно масштабів світобудови; це дещо новоутворене, миттєве, дещо щойно започатковуване, й попри те, якщо дивитися на все це зсередини, воно здається таким стародавнім, ніби охоплює цілу світобудову.

2. ЗАСАДНИЧІ СТРУКТУРИ ІСТОРІЇ

Історія людства відрізняється від усього іншого в світі власним способом існування. В науці їй відповідає особливий різновид пізнання. Зупинимося на двох ґрунтовних характеристиках історії.

Усезагальне та індивідуальне. Коли ми досягаємо в історії загальні закони (каузальні зв'язки, закони виду, діалектичну необхідність), тоді поза нашим пізнанням залишається історія у власному розумінні цього слова. Адже у своєму індивідуальному вияві історія завжди є неповторною.

Те, що ми вважаємо історією, є зовнішнім, таким, що виявляється у просторі й часі у певному місці. Але воно охоплює всю реальність. Природознавство, щоправда, пізнає всі матеріальні явища відповідно до їхніх загальних законів, проте воно не допитується, чому, наприклад, у Сицилії виявлено великі запаси сірки, воно взагалі не цікавиться причинами фактичного розподілу матерії у просторі. Межею природничо-наукового пізнання є індивідуалізована реальність, яку можна лише описати, а не зрозуміти.

Між тим, локалізації у просторі й часі, індивідуалізації цих ознак реальності як такої ще замало, аби схарак-

теризувати індивідуальне в історії. Все повторюване, все, що, як індивід, може поступитися місцем іншому індивідові, все розглядуване як прояв усезагального, – все це ще не можна вважати історією. Аби стати історичним, індивідуум має бути унікальним, неповторним, одиничним.

○ Цей образ одиничності притаманний лише людині та її творінням; в усіх інших реальностях подибуємо його тільки тією мірою, якою він співвіднесений з людиною, слугує їй засобом, способом вираження, метою. Людина є історичною лише як духовна істота, а не як істота природна.

○ В історії ми наближаємося до себе, тільки будучи самими собою; але тільки в тому, що є істотним для нас вже не тільки як предмет нашого дослідження. Як природні істоти ми, щоправда, можемо стати предметом дослідження, проте лише як конкретний прояв загального, реальних індивідуумів. Навпаки, перебуваючи в історії, ми вбачаємо в собі свободу, існування, дух, вважаємо себе носіями принципових рішень та незалежності від усього світу. В історії до нас промовляє те, що не є цікавим у природі, – утаємниченість стрибків у царину свободи та спосіб освоєння існування людською свідомістю.

○ При цьому наш глузд схильний вважати мислиме й уявне за саме існування й припускати, що в цій позірності він збавнув існування: так, наприклад, в історії – це індивідуум, мислимий виключно у співвіднесеності з усезагальним.

○ Але індивідуум ще не стає історичним лишень від того, що є реальністю, яка посідає певне місце у даних просторово-часових межах; не є ще історичним і всезагальне, яке виявляється в індивідуумі як загальний закон, типовий образ, загальнозначима цінність. Кожного разу, коли нам здається, ніби в цьому загальному виявляється власне історичне, ми потрапляємо в пастку.

○ Історичне є насамперед одиничне, неповторне – це не просто реальний індивідуум, який розчиняє в собі, поглинає, перетворює справді історичного індивідуума, це не судина, яка містить у собі загальне; це дійсність, котра одухотворює це загальне. Воно – в собі суще, пов'язане з походженням усього сущого, певне у своїй самосвідомості, у тому, що воно вкорінене в цьому ґрунті.

○ Цей історичний індивідуум виказує себе тільки перед любов'ю та силою споглядання й завбачення, що вироста-

ють з любові. Повністю занурений у любов одинично-неповторний індивідуум стає відкритим безконечному заради бажання пізнавати, бажання, спрямовуваного любов'ю. Він відкриває себе в явищах, котрі, відповідно, зазнають непередбачуваних змін. Як історичний індивідуум він є реальним, проте як такий він неприступний тому, чим є знання саме по собі.

Завдяки любові до історичного індивідуума виявляє себе й саме підґрунтя буття, до якого належить цей індивідуум. У безмежності перетвореного любов'ю індивідуума відкривається світ. Тому справжня любов шириться й посилюється, завдячуючи лише самій собі; вона поширюється на все історично суще, стає любов'ю до самого буття та його витоків. Так, сповненому любові спогляданню відкривається історичність буття – цього унікального індивідуума, чие перебування у світі є неповторним. Проте відкривається тільки в історичності любові одного індивідуума до іншого.

Щодо існування історії адекватною є певна риса історичного пізнання. Історичне дослідження створює передумови реального розуміння, через яке та в межах якого ми можемо відкрити те, що є недосяжним для самого дослідження, проте звідси воно черпає орієнтири для вибору своїх тем, для відрізнення істотного від неістотного. На цьому шляху, завдяки завжди притаманній нашому пізнанню всезагальності, історичне дослідження, досягаючи своєї межі, засвідчує, що історичне, неповторно індивідуальне ніколи не може бути всезагальним. Бачення цього індивідуального поєднує нас із ним у площині, яка перебуває за межами пізнання, але збагнути її можна лишень за його допомоги.

Історично особливе, коли ми його осягаємо, дозволяє просуватися в напрямі до цілісної історії як до неповторного індивідуума. Будь-яка історичність завжди закорінена в цій всеохоплюючій історичності.

Історія як перехідний стан. В історії кожної миті наявна природа. Вона є тією реальністю, яка завжди, будучи чимось швидкопливним й надто повільно відтворюваним, як це завжди притаманне природі, є водночас основою історії. Там же, де виникає дух, набирає сили свідомість, рефлексія, нестримний потяг працювати над собою, долаючи

неприступність завершеності стосовно відкритості можливого.

Мірою поглиблення унікальності неповторного, на противагу недостатності повторюваного, історія набуває своєї достеменності. Усе велике з'являється як перехідний стан.

Позаяк в історії виявляється буття, то ж істина завжди наявна в історії, але ніколи в ній не завершується, бо завжди перебуває в русі. Вичерпне оволодіння істиною означає її втрату. Що радикальнішим є рух, то глибше розкриваються підвалини істини. Відтак найважливіші духовні творіння з'являються саме в часи перехідних станів, на межі різних епох. Кілька прикладів щодо цього:

Грецька трагедія з'являється на зламі доби переходу від міфа до філософії. Вибудовуючи міф, так би мовити, із субстанції старожитностей, що передається від покоління до покоління, трагіки, хоча й поглиблюють її в образах, проте ще додержуються вихідного бачення світу; втім в їхнє життя вже увіходить запитування й витлумачення дійсності відповідно до власного світорозуміння. Вони розширюють зміст міфу й ступають на шлях, який веде до його остаточної руйнації. Таким чином, їхні твори виявляються водночас і найглибшим утіленням міфу, і власне кінцем міфу як всеохоплюючої істини.

Містика Екхарта була напрочуд мужньою, бо, зберігаючи свою церковно-релігійну належність, сама стала джерелом нового вільного розуму. Вона ще перебувала поза смертельною грою безвідповідальності й абсурдності, була вільною від руйнівних імпульсів і, вступаючи у царину безмежних можливостей людини, відкривала шлях як до найглибшого розуміння, так і до занепаду традиційного вчення.

Філософія німецького ідеалізму – від Фіхте й Гегеля до Шеллінга – перебувала в перехідному стані від віри до безбожності. За часів Гете панувала естетична за формою релігія, з її осяяннями та осягненням усіх глибин духу, котра спочатку живилася субстанцією християнської віри, згодом геть втраченої наступними поколіннями.

Так само належить розуміти Платона, Шекспіра чи Рембрандта, зважаючи на перехідний стан (історичного руху). За такого тлумачення до перехідного стану належать цілі епохи, насамперед осьовий час з 600 по 300 рік до Р.Х.

Проте перехід є наскрізним. Його глибина надає найвищій ясності розумінню буття й істини. Загальне ж притлумлення перехідних процесів, позірне усталення позбавляє нас, разом із відчуттям часу, і гостроти усвідомлення, занурює людину в дрімотність повторення, в узвичаєність і суто природне існування.

Як належні до перехідного стану найвеличніші духовні явища водночас є і завершенням, і початком. Вони виявляють проміжний стан, те, що лише на даному історичному відтинку часу є діткненням з одвічною істиною, образ чого невідворотно залишається в людській пам'яті, хоч ані повторення, ані відтворення цього образу бути не може. Навпевне, велич людини зумовлена таким переходом. Тому великі творіння, хоча позачасові образи в них долають час, ніколи для наступних поколінь не можуть бути тією істиною, з якою можна було б самоідентифікуватися, навіть якщо це надихає нас і кличе вперед.

Десь в історії ми прагнемо віднайти досконалу істину і достоєне життя, занурені у самі глибини буття. Проте, коли нам здається, що їх ніби схоплено, ми потрапляємо у полон ілюзії.

Романтикам минулих часів здавалося, ніби вершиною людського буття є життя в Богові; достеменно про це ми нічого не знаємо, залишилися тільки неоднозначно витлумачувані сліди тих часів, решта прихована завісою мовчання. Там, здається, пробувала істина. Ми вловлюємо її останні, згасаючі промені. З такої точки зору вся історія постає як втрата якогось справжнього надбання. Але всі дані про передісторію, виявлені в емпіричних дослідженнях, не виправдовують цих сподівань. То були суто brutальні часи, людина була безмежно залежною й безпорадною. Природу ж людини можна збагнути лише через дух, через те, що можна повідомити іншим.

Проте й там, де щодо послідовності явищ ми маємо історичні дані й цілком усталені погляди, годі сподіватися на будь-яку довершеність чи повноту (за винятком мистецтва, але й то лишень у вигляді гри або символу). Велике завжди лишається переходом, навіть тоді, коли воно за своїм значенням і призначенням торує шлях до вічного. Духовні творіння середньовіччя, найповніше виражені в системі Фоми Аквінського й у поетиці Данте, у мить свого виникнення ще словна просякнуті вірою, занурені у минуле

й належать до беззастережно втраченого для нас. У перехідному стані людина, котра перебуває в межах свого часу та вже відчуває наближення нової доби, відтворює світ, що зникає, ідею якого, позаяк це вже дещо недійсне, вона зазалегідь має стверджувати.

Людині в її існуванні не судилося збагнути те, що насправді є неминуцим, принаймні там, де вона цього воліє найбільше. Істина, через яку усвідомлюється буття, виявляє себе в часові; це виявлення плавкої у щезненні істини надає сенсу тимчасовості життя. Тому сутнісне повторення є життям, яке постає із сучасного, будучи пов'язаним з істиною минулого, яка (істина) є шляхом до везагальних витоків. Пустопорожнє повторення, навпаки, є лише повторенням явища, уподібненням без перетворення, взаєдиченого у власних джерелах. Прогрес існує тільки в розумовому знанні, він є лише можливим рухом як щодо поглиблення, так і щодо вдосконалення людської природи, та й сам цей рух є тільки моментом безперервного руху в часі, але не смислом руху як такого.

В історії суттєвою є лише здатність людини згадувати й таким чином зберігати минуле як фактор прийдешнього. Для людини час має унікальне значення історичності, тоді як існування є за своєю природою лише усталеним повторенням того ж самого; впродовж величезних відтінків часу таке повторення є неусвідомлюваним, про причини цієї змінюваності ми знаємо мало або й зовсім нічого не знаємо.

Впорядковане за своїм характером або анархічно-хаотично явлене існуюче, будучи часово невизначеним, розпорошеним у часі й байдужим до часу, неодмінно втрачає історичний сенс.

Проте будь-яка з'ява справжньої істини споріднена з іншими у своїх витоках, у тому існуванні, яке не є часовою протяжністю, а є вічністю, котра знищує час. Таку істину я завжди виявляю тільки в теперішньому часі, тільки в перехідному стані власного життя, але не в розумінні, не в наслідуванні, не в ідентичному повторенні явища, яке існувало раніше.

Кожного разу історичне є особливим переходом. Постає питання: який перехід уможливило саме цей спосіб збагнення буття? Лише на такі можливості мусимо ми спиратися, споглядаючи великі перехідні стани минулого.

Таким чином, головна риса історії полягає в тому, що вона є складним переходом. Їй не притаманна довгочасність, усе продовжуване в часі складає лишень її ґрунт, матеріал, її засіб. До цього ж належить уявлення про те, що колись настане кінець історії й людства, аналогічно тому, як колись-то був їхній початок. Останні ж – і початок, і кінець – практично є настільки відділеними від нас, що це ніби нас не обходить, але саме вони задають вищий вимір усього нашого існування.

3. СПІЛЬНІСТЬ ІСТОРІЇ

Історичність людини є також багатоллицю історичністю. Але ця багатоллицість підпорядкована вимогам спільного. Це аж ніяк не є незаперечною вимогою виключно однієї єдиної історичності, претензією на винятковість і зверхність щодо інших (типів історичності), це – вимога, яку має бути усвідомлено через комунікацію різних типів історичності як абсолютної історичності спільного.

Усе, що має цінність та сенс, нібито співвідноситься зі спільністю людської історії. Як же слід уявляти цю спільність історичності?

Досвід, здається, заперечує її наявність. Історичні явища необмежені у своєму рухові. Існує багато народів, багато культур, і в кожній з них знову ж таки маємо незліченну кількість своєрідних історичних фактів. Скрізь, де пробуває людина, де є можливим її життя, вона створює кожного разу свій специфічний спосіб життя, звідки й утворюється різноманітність перебігу подій – паралельного або послідовно почергового.

Розглядаючи людину таким чином, ми описуємо й мисленно впорядковуємо це явище аналогічно до явищ рослинного світу. Безконечна багатоманітність випадково створює рід "людина", який виявляє певні типові властивості й, подібно до всього живого, здатний відхилятися від норми у межах припустимих можливостей. Але таке зближення людини зі світом природи може призвести до нівелювання власне людської сутності.

Адже, хоч би якою різноманітною була людина, істотним є те, що люди є значимими одне для одного. Завжди й

усюди, де зустрічаються люди, вони виявляють взаємний інтерес, відчувають антипатію чи симпатію, вчаться одне в іншого, обмінюються досвідом. Ця зустріч – щось на кшталт впізнавання себе в іншому, спроба спертися на самого себе у своєму протистоянні іншому, котрого ми визнаємо саме як іншого. У цій зустрічі людина з'ясовує, що за будь-якої виокремленості її власних особливостей, вона неодмінно спільними рисами поєднана з іншими людьми, – поєднана саме через те, чого їй бракує, чого вона не знає, хоча, незважаючи на те, воно непомітно керує нею і здатне у будь-яку мить словнити натхненням її та всіх інших.

З цієї точки зору явище "людина" в усій його історичній різноманітності є рухом до спільного, – можливо, внаслідок спільного походження, – в усякому разі людина не є тим існуванням, яке словна виявляє свою внутрішню сутність у багатоманітті й рухливості явищ.

— **Спільність значимих передумов і спільність людської природи.** Побутує таке узвичаєне уявлення про історичне існування людини: людина – це певна сукупність здатностей. У відповідних умовах її сили, здібності, потреби реалізуються завжди частково. Не будучи здійснені, вони так і лишаються потенційними, непробудженими. Але, оскільки потенційно людина завжди є собі рівною, усе завжди є можливим. Неоднакове розкриття окремих граней її природи є не сутнісною, а явищною відмінністю. Саме в цілісності усіх явищ як спільних і розрізняваних тільки за ступенем розвитку можливого розкривається спільність людської природи.

— На питання, чи зазнавала змін людська природа упродовж кількох тисячоліть історії або ж за своєю сутністю людина залишилася незмінною, відповідають звичайно, що відсутні факти, які засвідчували б змінюваність людини. Всі зміни можна зрозуміти радше як процес відбору в межах уже існуючого. Ця безперечна й незмінна даність, здається, кожного разу виявляє себе в цілком інший спосіб завдяки різним типам відбору. Поряд із тим, успіху досягають і, в кінцевому підсумку, становлять більшість ті люди, котрі за своїми якостями потрапляють в одну колію з певними умовами даного суспільства, а отже, є адекватними ситуації, що складається в цьому суспільстві. Умови, будімо, й характеризуються тим, якому типові в

його розвитку вони сприяють. Зміна умов змінює характер відбору, на передній план висуваються ті типи людей, що їх подоти було витиснуто за межі виживання, відтак, через негативний вплив здійснюваного відбору, вони чисельно скорочувалися. Отже, за різних умов, внаслідок змінюваного характеру відбору, та сама сутність виявляє себе з різних боків.

Щодо цього можна заперечити: цілісність людської сутності аж ніяк не належить вважати якоюсь тотальністю людських здатностей. Не існує такої людини, що в ній би поєднувалося, ба й навіть могло поєднатися, геть усе людське – ані в реальності, ані в уяві.

Можна також заперечити, що сутнісна відмінність даних природою індивідуальних властивостей є доволі очевидною. Вже в особливостях характеру, який формується ще в ранньому дитинстві, проступає передзаданість схильностей людини, що змушують її прямувати тим чи іншим шляхом. Саме вони докорінним чином відрізняють мене від інших.

Усі ці уявлення та зауваження якоюсь мірою є слушними, проте вони не словна пояснюють природу людини. Для розуміння спільності людської природи, самовиявлюваної в історії, треба вийти за межі біологічного й психологічного рівнів.

У чому полягає спільність незмінюваної сутності людини, яка забезпечує саму можливість розуміння та зв'язків поміж людьми? Ця спільність завжди викликала в нас сумнів. Адже в історії повсякчасно відбуваються зміни в людському знанні, у свідомості й самосвідомості. Виникають та щезають духовні передумови, зростає відчуження – аж до повного нерозуміння однієї людини іншою. З огляду на це, чи зберігається спільність? У вигляді необмеженої волі до взаєморозуміння вона, безперечно, зберігається.

Якщо цю спільність не можна зрозуміти на підставі біологічних якостей, оскільки її сенс взагалі перебуває поза шириною біологічного, то її засади мають бути іншими. Говорячи про витoki цієї спільності, маємо на увазі не біологічну природу або походження зі спільного кореня, але припускаємо людську сутність як спільність вищого гатунку. Її можна уявити символічно: через ідею створення людини Богом згідно з образом своїм, а також через ідею гріхопадіння.

Ці єдині для людей виточки спрямовують нас одне до одного, спонукають припускати й шукати спільність, але як такі їх не можна ані пізнати, ані споглядати, ані сприймати як емпіричну реальність.

Заперечення спільності, яке ґрунтується на тому, що існують вроджені, виняткові, взаємовідворотні, позірно радикальні відмінності в характері окремих людей та народів, – це заперечення безпідставне, якщо мати на меті підтвердження докорінної відмінності у природі людей, яка розділяла б їх на зразок нездоланної прірви. Поряд із прірасою між явищами, з безперервною боротьбою між різними сутностями або просто із байдужим ставленням однієї людини до інших не можна не помічати й глибоко прихованих ознак можливого єднання людей. Всеохоплююче залишається дійсністю, яка підноситься над реальністю, яка у своєму становленні досягла визначеності. Не можна передбачити, що саме прокинеться в нових умовах, у нових ситуаціях. Нікому не дозволено винести остаточний вирок людині, остаточно вирахувати, що є для неї можливим, а що неможливим. Ще безпідставніше припускати цей остаточний вирок щодо народів та цілих епох. Визначення притаманного народам або епохам у їхній цілісності ніколи не буває остаточним. Адже завжди не виключено й іншу можливість. Те, що вдається здійснити окремій людині чи вузькому колу людей, зовсім не обов'язково має бути визнано усім народом і стати характерною рисою його культури, хоча воно й належить цьому народові. Астрономію Арістарха (коперніківський світ) не було сприйнято в Греції, як не сприйняли в Єгипті ані державної мудрості Аменхотепа, ані його віри в єдиного Бога. Справді велике дуже часто залишається на узбіччі, незрозумілим, ізолюваним, і лише завдячує випадковим обставинам, воно іноді дістає таке суто зовнішнє визнання, що або взагалі не справляє жодного впливу, або впливає через незрозуміння та перекручення. Маємо всі підстави піддати сумніву справжній вплив, скажімо, Платона в Греції або Канта в Німеччині, якщо обминути вузький прошарок духовного життя, щоправда, вражаючого своєю духовною величиною.

Отже, спільність, якої у своєму житті прагне людина, коли вона стає справді історичною, можна вбачати не у спільності біологічного походження, а лише в єдності людей

на підставі того високого уявлення, згідно з яким людина є божественним творінням. Такі спільні витoki не належать до усталеного буття. Це – сама історичність. Сказане визначається таким чином:

1. Спільність людини в динаміці її змін не є усталеною спільністю незмінних і почергово здійснюваних властивостей. Своє становлення в історії людина здійснює в рухові, який не є рухом її природних властивостей. Як природна істота людина є даною сутністю в межах її варіантів; як історична істота вона завдяки своїм первісним можливостям долає межі природної даності. Відтак же, вона змушена прагнути спільності, здатної об'єднати усіх. Це – постулат: без такої спільності унеможливилася б взаєморозуміння; тоді прірва між людьми була б інакшою за свою сутність, й сама історія, заснована на розумінні, була б неможливою.

2. У з'явленні певних людей за певних реалій є дещо неповоротно однозначне. Як окремішність людина не здатна поєднати в собі все те, що вона могла б здійснити, спираючися на різні за свою сутність джерела, хоч би якою святою та героїчною вона була.

Людина, й окрема людина так само, за першом, за своїми можливостями, є усім; насправді ж вона є чимось одиничним. Проте у своїй окремішності людина – це не абсолютно відокремлена частинка; вона є істотою історичною, вона має власні витoki в межах спільного начала, що єднає всіх нас.

Окрема людина ніколи не буває довершеною, ідеальною людиною. У принципі такою людина й бути не може, оскільки все, чим вона є і що вона здійснює, ніколи не є довершеним, усе і завжди лишається відкритим. Людина не є істотою довершеною, вона не здатна бути досконалою.

3. В окремих людських творіннях, проривах, звершеннях реалізується неповторне й незамінне. Оскільки ці творчі акти не можна зрозуміти виходячи виключно з причинних зв'язків або вивести їх з необхідності, кожен з них схожий на одкровення, джерело якого – не звичний перебіг подій, а щось зовсім інше. Коли ж це вже відбулося, ці одкровення стають і ґрунтом, і дороговказами людського буття. В них людина знаходить підстави свого знання й переживання, своїх ідеалів, взірців та масштабів, свого способу мислення, своїх символів, свого внутрішнього світу. Це етапи на

шляху до спільності, адже вони належать єдиному самоосвяченому духові й звернені до всіх.

Універсальне. Спільність людства дістає яскраве вираження в тому безперечному факті, що на всій Землі має місце схожість релігійних уявлень, форм мислення, знарядь праці та форми суспільного життя. Попри всю їхню відмінність, подібність людей надто велика. Психологічні й соціологічні дані скрізь дають підстави для зіставлення й виявляють чимало закономірностей, які характеризують фундаментальні структури людської природи з її психологічного та соціологічного боку. Але саме з'ясування спільного висвітлює відхилення, пояснювані специфічним у природі людини, а також специфікою історичних ситуацій та подій. Коли ж звернути погляд на універсальне, то все істотне виявиться таким, що збігається; особливості ж локалізуються відповідно до їхнього місця й доцільності.

Однак і це універсальне не становить справжньої спільності людства. Якщо ж звернутися до глибин встановлюваної істини, тоді те, в чому полягає велич історії, виявиться саме в особливому, універсальне ж постане як всезагальне, позаісторичне й незмінне, як той потік, що з його вод виринає на поверхню справжнє й достотне.

Якщо спільність найвіддаленіших культур ґрунтується на тому, що в них виражено головне у природі людини, тоді вражає й набирає надзвичайної ваги таке: там, де ми прагнемо віднайти тільки універсальне, обов'язково віднайдуться й відхилення; завжди бракуватиме чогось, притаманного людям; універсальне як таке завжди абстрактне, а відтак – однорідне за своїм характером.

Те, що в контексті універсального є просто випадковою особливістю, власне й може виявитися втіленням справжньої історичності. Справжнім ґрунтом для людства має бути тільки співвідношення в історії того, що за своєю сутністю є не відхиленням, а первісно позитивним змістом, не випадковістю в межах спільного, а ланкою єдиної всеохоплюючої історичності людства.

Прогрес. Знання й технічні можливості крок за кроком прямують уперед; надбане тут можна в тому самому вигляді передати прийдешнім епохам, воно може стати спільним надбанням. Таким чином, через історію окремих культур і народів окреслюється єдина лінія зростаючого

надбання, яке, щоправда, обмежене безособовістю загальнозначимого знання та здатностей, властивих свідомості як такій.

В цьому розумінні світова історія постає як висхідний розвиток, хоча й не без відхилень та зупинок, в цілому пов'язаний із постійним зростанням досягнень, що в них є внесок усіх людей, усіх народів; ці досягнення за своєю суттю доступні кожній людині й насправді стають спільним надбанням. В історії ми виявляємо шаблі цього просування, яке в наш час досягло свого чи не найвищого рівня. Проте це лишень одна лінія цілісності. Саме природа людини, етос людини, її доброта й мудрість не сполучаються з таким розвитком. Мистецтво й література, здається, всім і кожному зрозумілі, та аж ніяк не для всіх є властивими; вони виникають у певних народів у певні історичні періоди, свого часу сягаючи неповторних та неперевершених вершин.

Тому ж бо прогрес наявний у знаннях, у техніці, у створенні передумов для виявлення нових людських можливостей, але він відсутній власне у субстанції людини. Субстанціальний прогрес заперечують самі факти. Високорозвинуті народи гинули під натиском народів, які значно поступалися їм щодо свого розвитку, культура зазнавала руйнації з боку варварів. Фізичне знищення видатних людей, пригнічування масовими реаліями, є показовим історичним феноменом. Випереджуюче розповсюдження посередності, незайманого розумом населення; маси, триумфуючі, без жодної боротьби, самим фактом своєї масовидності. Безперервно здійснюваний відбір неповноцінних, насамперед за умов, коли хитрість і бруталність стають запоруками життєвих переваг. Мимоволі хочеться сказати: усе велике щезає, усе пересічне стверджується у своєму існуванні.

На противагу таким узагальненням можна зазначити, що велике повертається, воно відлунює, навіть лишаючися мовчазним упродовж століть. Але яке ж то сумнівне, ненадійне й непевне повернення!

Кажуть, що відступи є тимчасовими, а руїни суто випадковими. В кінцевому підсумку субстанціальний прогрес має завершитися появою найдостотнішого. Проте саме з цих випадковостей, саме з цих руйнацій кожного разу складається те, в історичних явищах, що й бере гору.

Кажуть, не обов'язково все має залишатися тим, чим воно вже було. Варто лише спрямувати розвиток належним чином, сприяти прогресові у боротьбі зі сліпою випадковістю. Але це є тільки утопічною вірою, ніби все можна зробити, ніби ми можемо справити вплив там, де йдеться про саму природу людини, де об'єкт (впливу) завжди незнаний, де він неприступний ані осягненню, ані уяві.

Кажуть: руйнації є наслідком провини. Усе зміниться, досить тільки покаятися та довести каяття чеснотою власного життя. Достоту, нас закликають до цього ще з часів пророків, але й подосі нам невідомо, якими шляхами, коли та, власне, як має наблизити нас та моральна чеснота до словненого блага світового порядку. Не варто заперечувати той факт, що ані мораль, ані добро не сприяють досягненню успіху, та й не заради успіху до них вдаються. Проте моральність і доброта, ніби перебираючи на себе відповідальність за успіх та наслідки, стають нашим єдиним серйозним шансом.

Як бачимо, прогрес приводить лише до спільності у царині знання, але не до спільності людства. Спільність загальнозначимої, доступної нам істини – в її безперервному прогресі, й саме у тому вигляді, як вона з'являється в науці чи в техніці; сама ця скрізь розповсюджувана й загальнодоступна істина, звернена виключно до розсудку, не зумовлює спільності людства. Такий прогрес веде до спільності у царині розсудку. Він об'єднує людей в їхньому розсудковому мисленні таким чином, що можна вести раціональну дискусію, але ж можна і знищувати один одного за допомоги однакової зброї, виготовленої однаковими технічними засобами. Адже розсудок об'єднує тільки свідомість як таку, а не людей. Він не створює ані справжньої комунікації, ані солідарності. <...>

ВИСНОВКИ

Ми намагаємося збагнути спільність історії як цілісний образ, де історичність людства постає як емпірично обґрунтовані структури, та засадовою обставиною є безмежна відкритість людської історії у бік майбутнього й короткоплінність власне початку – ми ж бо тільки починаємо.

Наша історія фактично належить прийдешньому, як минуле вона є підладний інтерпретації безконечний світ смислових співвідношень, здатних утворювати щось на зразок постійно зростаючого єдиного смислового потоку.

Нашою темою є не та чи та із загальних категорій, не історичні закони, а, власне, питання спільності історії в її фактичному, спостережуваному, одиничному вимірі, який і становить таємницю історії. Цей вимір і визначає те, що ми називаємо структурою історії. Головне – з'ясувати історію як духовну дійсність людського буття у певних просторово-часових параметрах.

Інтерпретація, таким чином, стає моментом волі. Спільність – метою людини. Осягнення минулого збігається із цією метою. Воно є свідомо застосовуваним як прояв світового порядку у Всесвіті, встановлюваного через правові норми для звільнення від злидненості й забезпечення щонайможливішого щастя для всіх.

Проте ця мета передбачає лише створення спільного для всіх ґрунту існування. Щоправда, спільність умов стосовно всіх людських можливостей є, як така, безмежно важливою, але аж ніяк не становить кінцевої мети, а, знову ж таки, – тільки засіб.

Спільність виявляється на вищому рівні, а саме в цілісності світу людського існування й творчості. Прагнучи цього, ми охоплюємо спільність попередньої історії через з'ясування того, що стосується всіх людей і є істотним для нас.

Значення такого розуміння можна збагнути лише через рух людського спілкування. В інтенції, спрямованій на безмежну комунікацію дістає вираження взаємозв'язок усіх людей щодо можливого порозуміння. Проте спільність не вичерпується ані пізнанням і сформульованим, ані тим, що може бути подано в будь-який доцільний, наочний чи образний спосіб; її можна осягнути тільки тоді, коли все це ґрунтовано на комунікації людини з людиною. Отже, маємо останнє питання.

Чи полягає спільність, єдність людей у спільній вірі, в об'єктивності того, що постає як істинне для думки й для вірі, в зумовленості однієї одвічної істини деяким панівним авторитетом?

Чи є досяжною для нас у своїй істині спільність суто як єдність у комунікації наших багатоманітних взаємно

співпрічетних історичних витоків, а не в тотожних виявах концептуального й символічного; як єдність, котра у своїй різноманітності приховує те спільне, що може зберегти свою істинність, тільки завдячуючи волі до нескінченної комунікації як безмежного завдання, яке постає перед хоча й не безмежними, але аж ніяк ще не вичерпаними людськими можливостями?

Усі твердження про абсолютну відчуженість людей, про неможливість порозуміння – це різні вияви розчарування, передчасної стомленості, відмови від виконання засадових вимог самої людської природи; це піднесення обмежень даного моменту до шаблів абсолютної неможливості, це заперечення внутрішньої згоди.

Спільність історії як вияв єднання людства ніколи не матиме завершення. Історія є замкненою між витокami й метою, в ній діє ідея спільності. Людина прямує своїм великим історичним шляхом, але не завершує його з реалізацією певної кінцевої мети. Спільність людини – межа історії. Це означає, що досягнення, довершення спільності було б рівнозначним кінцеві історії. Насправді ж, історія є рух під прапором спільності, підпорядкований уявленням та ідеям спільності.

Згідно з такими уявленнями спільність, напевне, виражається в тому, що людство виникло з єдиних витоків, вийшовши з яких воно розвивалося й розгалужувалося; лише згодом ми починаємо прагнути воз'єднання. Але у своєму емпіричному обґрунтуванні це спільне походження занурено в темряву часів. Завжди, коли ми придивляємося до людей, вони, і як індивідууми, і як раси, вражають своєю розпорошеністю й відмінностями; ми бачимо множинність культур, які перебувають на різних шаблях розвитку, ми стикаємося з несхожістю їхнього походження, якому, безперечно, передувало дещо незнане для нас в існуванні людини. Спільність вабить нас як образ, завершуваний у взаємозв'язках величезної кількості людей. Але такі уявлення завжди є надто невизначеними.

Уявлення про спільність здатні увести в оману, якщо вони є для нас чимось більшим за символи. Спільність як мета – безмежне завдання; адже все, що прагне сталості, – це окремішні відомі нам різновиди спільності, це лишень передумови можливої спільності, якщо не йдеться про ніве-

лювання, яке приховує у собі цілу прірву відчуження, відштовхування й протиборства.

Завершену спільність не можна виразити ясно й несуперечливо навіть як ідеал. Така спільність не може зреалізуватися ані у досконалій людині, ані у правильному світовлаштуванні, ані у проникливому та відкритому взаєморозумінні та взаємоприспосованні. Єдність становить безмежно віддалений пункт відліку, це витоки й цілі, це спільність трансцендентності. Усе це як таке не можна збагнути, не можна зробити винятковим надбанням якоїсь історичної віри, що її можна було б нав'язати усім, перетворити на абсолютну істину.

Якщо світова історія рухається від одного полюса до іншого, то відбувається це в такий спосіб, що все доступне нам перебуває між цих полюсів. Це становлення спільності, це словнені ентузіазму пошуки спільності, що їх зрештою заступають так само пристрасні поривання до беззапечної руйнації.

Таким чином, найглибша спільність означає спільне піднесення до подорої небаченої релігії; вона сягає царини духу, де відбувається його зустріч з іншим духом, де вони можуть належати один одному; така спільність наближує нас до потаємного царства відкритості буття, здійснюваної через душевну згоду. Історичне ж завжди є рух між початком і кінцем, який ніколи не вичерпує свого справжнього і неопозбутного сенсу.

Розділ 2

ПОСТМОДЕРНІЗМ І ФІЛОСОФІЯ КОМУНІКАЦІЇ

Петер Колбарскай народився у 1957 році. Вивчає філософію, економіку та соціологію у Німеччині та США. З 1995 року – професор та директор Інституту філософії та фундаментальних досліджень університету в Вільні. Своїми численними працями з філософії та соціології («Супільство і держава. Неміжний діалог», Штутгарт, 1982; «Економія суспільства. Проти соціальної біології», Тейбінген, 1994; «Привадики фіскальної економіки», Мангайм, 1998) набув широку славу за межами Німеччини. Українською мовою перекладається вперше.

Для розуміння стовпу, опираючись на постмодерністську філософію та культуру, варто звернутися до її основних тенденцій. Іншого родити, безсумнівно, перекладач брав на увагу. З огляду на це, варто зауважити, що сучасна філософія і культура упродовж останніх десятиліть розвиваються в напрямку філософії й культури комунікації. Це означає змінюєть соціальні зв'язки, поведінку та культуру, то є вперше до цього П'єрролетського. Постмодерністська культура...

... Публіцистська сутність сучасної філософії розкривається не у наглядних висновках, так і в експліцитних філософських висловлюваннях.

... І це не випадково. Про це, зрештою, найкраще свідчить сама праця. Якої бачимо внутрішню логіку, основану на діалозі та її оберт-створенні. Переказувати зміст у перекладі – варто та й варто-риба справа. Хотілося б лише звернутися увагу читачів на те, що автор запропонував нам порівняти не тільки вітчизняні ряд принципів взаємно для сучасної філософії (якщо – «модернізм», «постмодернізм», «теорія», «культура», «соціальність», «культура» та ін.), але й намагається й досить успішно порівняти до цього у філософії та культурі – модернізм та постмодернізм, аеріювати чому й посилаємо (це важливо саме для першої української хрестоматії з сучасної західної філософії) найважливіші тенденції сучасної постмодерністської науки. Схожа, що впадає в око, побудованого на тримисленні та утворення діалог Нового часу, до якого належить і ми. І саме він дозволяє цей діалогий диалог і порівняти, і оцінювати.

Але ж місце у сучасному світі належить філософії та культурі, вони ж ємні директори руху та перекладачів ідей? І на ці питання ми можемо знайти відповідь у авторі. Зрештою, що набуло неперемінного значення в умовах необхідності відкрити новий вітчизняний філософський діалог до контакту сучасної західної філософії.

розвиток техніко-виробничих відносин, з прогресом використання енергії, значить простір і розвиток суспільства. Лоск тут стверджує: У процесі культурного розвитку суспільна еволюція виступає результатом технічного розвитку. Суспільна культура є результатом технічного розвитку. Суспільство розвивається в процесі технічного розвитку.

Петер Козловський

Петер Козловський народився у 1952 році. Вивчає філософію, економіку та соціологію у Німеччині та США. З 1985 року – професор та директор Інституту філософії та фундаментальних досліджень університету м.Віттен. Своїми численними працями з філософії та соціології ("Суспільство і держава. Немитичний дуалізм", Штутгарт, 1982; "Еволюція суспільства. Проти соціальної біології", Тюбінген, 1984; "Принципи етичної економії", Мюнхен, 1988) відомий далеко за межами Німеччини. Українською мовою перекладається вперше.

Для розуміння стану справ у новітній філософії та культурі, характерних рис та основних тенденцій їхнього розвитку, безумовно, корисною буде праця П.Козловського "Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку" (Мюнхен, 1987). Цю думку поділяють відомі філософи та соціологи Заходу. Наприклад, В.Хосле у своїй останній книзі "Криза сучасності та відповідальність філософії" (Мюнхен, 1990) зазначає: "Якщо ви хочете знати про найвиразніші ознаки сучасної епохи у сфері філософії та культури, то зверніться до праці П.Козловського "Постмодерна культура."

Публікація книги супроводжувалася численними рецензіями як у німецькомовних, так і в англійськомовних філософських часописах.

І це не випадково. Про що, звичайно, найкраще свідчить сам текст, його бездоганна внутрішня логіка, основні ідеї, думки та їх обґрунтування. Переказувати зміст у передмові – марна та й непотрібна справа. Хотілося б лише звернути увагу читачів на те, що автор запропонованого перекладу не тільки визначає ряд принципово важливих для сучасної філософії понять – "модерн", "постмодерн", "техніка", "культура", "особистість", "турбота" та ін. Він намагається (і досить успішно) порівняти дві епохи у філософії та культурі – модерну та постмодерну, вирізнити чітко й послідовно (що важливо саме для першої української хрестоматії з сучасної західної філософії) найважливіші ознаки сучасної, постмодерної епохи. Епохи, яка виростає зі світу, побудованого на технократичних та утопічних ідеях Нового часу, до якого належали і ми. І саме нам доведеться цей болісний перехід і пережити, і осмислити.

Яке ж місце у сучасному світі належить філософії та культурі, якими є їхні характерні риси та перспективи розвитку? І на ці запитання ми можемо знайти відповідь у автора. Відповідь, що набуває неперсоніального значення в умовах необхідності виходження нашої вітчизняної філософської думки до контексту сучасної світової філософії.

* Див: Hossle V.: Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. – München, 1987, М.-S. 35.

Петер Козловський

ПОСТМОДЕРНА КУЛЬТУРА: СУСПІЛЬНО-КУЛЬТУРНІ НАСЛІДКИ ТЕХНІЧНОГО РОЗВИТКУ

I. ТЕХНІКА І КУЛЬТУРА*

Технократичне мислення та технічні поняття значною мірою визначають порядок життя та самоусвідомлення сучасного суспільства. Це суспільство дедалі більше схиляється до того, щоб вбачати у техніці вирішальний фактор суспільного та культурного розвитку. Таким чином, ідеться про науково-технічну цивілізацію, а наука і техніка – суттєві ознаки цієї цивілізації. Дослідження "умов життя науково-технічної цивілізації" характерне для дослідницьких програм у соціальних науках 60-70-х років. Проте завданням цих наук у 80-90-х роках, на думку вчених, став повний політичний та філософсько-мистецький абрис культурних переваг технічного прогресу.

Соціальні науки, зорієнтовані на техніку, вбачали у ній важливу детермінанту форм життя та світу праці людини. В наших умовах технічний розвиток утворює незалежну, а суспільно-культурний розвиток – залежну змінні у взаєминах між технікою та культурою. Людина та суспільство розглядаються "техноморфно", на зразок техніки. Причому у погляді на первинність техніки щодо суспільства та культури об'єднуються позитивістська та марксистська соціології. На їхній погляд, розвиток техніко-економічних продуктивних сил визначає

* Kozłowski P. Die Postmoderne Kultur: Gesellschaft und Kulturelle Konsequenzen D. Techn. Entwicklung. – München, Beck, 1987

© Kozłowski P., 1987.

© Переклад Л.А.Ситніченка, 1996.

розвиток техніко-виробничих відносин, а прогресу використанні енергії визначають простір і розвиток суспільства. Лесли Вітт стверджує: У процесі культурного розвитку соціальна еволюція виступає результатом технологічної еволюції. Оскільки культурний розвиток лінійно зростає прямо пропорційно споживанню енергії, вищий культурний розвиток усувається при постійному споживанні енергії чи навіть при його зниженні.

Такий технологічний детермінізм у розумінні культури викликає принаймні два заперечення: економічне та логічне. З точки зору економії ясно, що не лише матерія може компенсуватися завдяки енергії, але також матерія і енергія можуть компенсуватися завдяки знанню. Тобто співвідношення між витратою енергії та виробничими досягненнями аж ніяк не є позитивно пропорційним, а залежить від технічних та економічних знань. Збільшення знань, навіть із незначною нормою споживання енергії, дає значно більшу кількість продуктів. Норма енергії на 1000 західнонімецьких марок валового національного продукту в останні роки у Федеративній Республіці Німеччини постійно зменшується. Зростання багатства як показник культурного розвитку аж ніяк не пов'язано із зростанням норми споживання енергії.

Другим помилковим припущенням у теорії технологічного детермінізму культури є категоріальна помилка, а саме – повторення старих категоріальних помилок. Маємо на увазі не просто застосування категорій з інших царин у тих галузях, де вони неприпустимі та позбавлені сенсу. В межах технологічного детермінізму культура тлумачиться так, ніби змальовані у категоріях "техніки" і "культури" об'єкти належать до принципово різних царин дійсності. Згідно з такою точкою зору техніка ґрунтується на засадах матеріального, а культура – духовного світу. Але техніка є все-таки феноменом не лише матеріального, але одночасно і духовного світу. Вона ні в якому разі не є позакультурним і водночас культурним дійовим фактором суспільного розвитку, інакше кажучи, техніка є полем діяльності людського духу, вона твориться не як природа "з себе". Включені у техніку знання не лише зумовлені навколишнім світом, але й віднайдені, створені, вигадані людиною.

Техніка, за Арістотелем, пов'язана з розумом та істинним знанням, що породжує спосіб дії, за яким у навколишньому світі створюється те, що ніколи б не виникло без людської

діяльності – на протипагу процесам зростання як породженню у природі, – і що, на протипагу практиці і самораціональній діяльності, має свій сенс також поза цією діяльністю. У зв'язку з цим необхідно сказати дві речі про техніку: вона не є необхідною, позаяк породжується за допомогою людини і залежить від істинного знання. Тобто техніка має, так би мовити, не внутрішнє, а зовнішнє "воління", її мета не притаманна їй внутрішньо, а ставиться людиною. Саме її цілі, наміри визначають як загальний вигляд, так і характер техніки. І суспільство, що вкладає обмаль коштів у створення економного автомобіля, отримує великий автомобіль, що потребує багато палива. Ощадливому суспільству відповідає модифікований автомобіль. Наміри, які людина намагається здійснити за допомогою техніки, визначають як постановку, так і розв'язок технічних проблем. Цілі, що їх ставить людина, виникають не просто "від природи", якою вона є, чи внаслідок звичайних переживань. Вони значною мірою визначаються уявленнями людини про гарне життя, турботою про нього, про культуру. Адже саме культура розв'язує питання щодо вибору мети, для досягнення якої винаходиться та розвивається техніка.

З іншого боку, техніка ґрунтується на знанні. Техніка є, як визначав Хайдеггер, формою виявлення можливості розкриття істини. Техніка і природничо-науковий експеримент існують для того, щоб природа "якось" математично зафіксувала її появу та існування як систему інформації". Створення знань та продукування техніки настільки споріднені, що їх часто дуже важко розмежувати. Обидві форми наукового, наука та техніка, є засобами розкриття прихованого. Хоча спосіб такого розкриття може бути за своїм характером різним. Природа і в знанні, і в техніці може бути зухвалою, або ж поводитись обережно. Хайдеггер розглядає сучасну йому техніку як щось штучно сконструйоване, як той особливий стан природи, що використовується для здійснення людських намірів. Її образом є (у даному випадку) енергоутворюючі та енергонагромаджуючі машини. Жахливе становище природи у межах техніки, – зазначав Хайдеггер, – складає велику небезпеку хибного погляду на істину про людину та природу, оскільки таким чином істина проявляє себе як царина несправжнього буття, інструмент для людини, а не виступає у всій повноті свого буття.

Завдяки цьому і складається враження, нібито все суще, будь-яка істина є такими завдяки силі людини. У повністю технізованому світі більшість того, з чим стикається людина, постає перед нею у редукованій формі, як те, що може знадобитися людині, але саме людині, як виклику природі та творцеві світу.

Дещо інакше (не як виклик природі) тлумачиться техніка у сучасному розвитку. Нестача фізичної енергії примушує нас посилено застосовувати нашу духовну енергію – підставляти замість традиційної енергії інформацію чи знання. Йдеться не лише про пошуки еквіваленту матерії (енергії), а передусім про те, що матерія та енергія повинні компенсуватися та заощаджуватися завдяки розуму, тямучості. Силкові машини мусять замінюватись індустріальними, а індустріальна праця старого стилю – новими формами постіндустріальної. Машина, що опрацьовує інформацію, не тільки не вбачає у природі звичайного постачальника енергії і не примушує її виконувати людську працю, але й заступає у процесі виробництва енергію інформацією. Ця машина заощаджує енергію і тим самим робить можливим виникнення автокаталітичних процесів. Зв'язок машини, що обробляє інформацію, з природою може бути обережним і поступливим, як і в тій же силісовій машині, але він може бути і не таким. Спосіб відношення техніки до природи та людини не закладений у самій техніці, а залежить передусім від тих питань, які людина ставить перед природою, від способу та манери їх ставити, від намірів, для здійснення яких людині потрібна природа і для яких розкриваються її закони. Спосіб розкриття природи у техніці культурно зумовлений, залежить від самовідчуття людини, її намірів та намірів суспільства. Знання та техніка визначаються культурою знання та техніки, які, у свою чергу, визначають також питання та їх стиль при розкритті дійсності за допомогою техніки. Суспільство може виявляти турботу про різні види техніки та культивувати їх. Вид техніки культурно зумовлений, інакше кажучи, відкриття, обґрунтування та передача технічних знань з покоління у покоління має культурні передумови. У технічному та культурному розвитку суспільства техніка і культура нерозривно пов'язані між собою – як на практиці, так і в царині технічних та культурних знань, опосередкованих інституціями, що виникли в результаті

розподілу праці. Коли ж інституції, що опосередковують культуру та техніку, досить далеко віддаляються одна від одної, стає відчутним дефіцит обох "культур" – як технічно-природничо-наукової, так і духовно-наукової, мистецької.

Хоч техніка зумовлена культурою суспільства і належить до неї, все-таки можна розрізнити технічне та культурне ставлення до людей і до речей. У чому ж полягає різниця між технічним і культурним мисленням? Слово культура походить від латинського кореня *cultura* і означає турбота, піклування. Ціцерон використовує поняття *cultura* для характеристики об'єкта турботи: у розумінні *cultura animi* – "турбота душі" та ін. З самого початку культура була пов'язана з агрокультурою, землеробством та тваринництвом. Таким чином, культура є турботою, доглядом за тим, що може існувати і без культури, наприклад, за рослинами та тваринами. У свою чергу техніка є витвором того, що взагалі не могло б існувати без людини. Техніка створює артефакти, культура довершує природне чи новостворене. Техніка сприяє появі того, що донедавна було прихованим, культура – це вияв турботи про те, що вже виникло.

Сучасне і, особливо, абстрактне мистецтво вказує на свою спорідненість з хайдеггерівським визначенням техніки. Таке мистецтво хоче творити, конструювати, вивільняти щось нове, що до цього не існувало – причому не лише те, що кінець кінцем постає у своєму прекрасному образі. Таким чином, абстрактне мистецтво повністю відмежується від предмета, воно виступає чистим проявом думки у царині видимого.

Концепція вивільнення дійсності через техніко-мистецький примус до її появи (*Erscheinenlassen*) викликає два запитання. Перше, чи є технізоване розуміння істини розкриттям чогось потаємного, адекватного теорії? Друге, чи може людина жити у суцільно технізованому світі? Водночас хайдеггерівська теорія істини сповідує лише "освітлення істини", розсіювання прихованого раніше мороку. Коли техніка та мистецтво тлумачаться лише як прояснення у темряві буття, то завжди залишається в імлі цілісність речі. Прояснюючи щось, ми пізнаємо лише фрагмент. Техніка висвітлює перед нами лише ту частину людини чи речі, на яку спрямовані практичні інтереси знання та справи, що вивільняють нас. Природа розкривається у природничо-наукових та технічних експе-

риментах лише як відповідь на поставлені запитання. Але коли оточуючий людину світ (*Umwelt*), що одночасно виступає і полем її діяльних можливостей, цілком втілює результати технічного пізнання цього світу, людина нашокується лише на саму себе і на створене нею. Наявне залишається в цьому разі прихованим поза тим, що з'являється.

○ На протизвагу ідеї технічно-примусової появи, культурний, дбайливий підхід до дійсності виходить з того, що все існуюче має свою форму та образ і прагне до реального існування. Культура як дбайливість відзначається тим, що допомагає розгорнутись усьому тому, що прагне стати існуючим у дійсності та втілитися у власний образ. Культура, на протизвагу техніці, орієнтується на контекстуальність та полідоцільність. Більше того, дбайливий підхід культури до дійсності дозволяє стверджувати, що істина є не лише проскою та розчищенням шляхів та намірів щодо речей та живих істот. істина – це також формування цілісності взаємовідносин між людьми та речами, та відтворення їх певного образу як того наміру, що втілюється людиною чи предметом. Означена контекстуальність вимагає пізнавати явище у всіх його взаємовідносинах, що містить пізнання як існуючих форм цього явища, так і його намірів. Контекстуальність буття та когерентна теорія істини, на протизвагу теократичній теорії істини, передбачають також врахування зовнішніх та внутрішніх взаємозв'язків речей, їх загального стану. Чим пояснити таке узгодження намірів щодо технічних та мистецьких витворів з намірами та сторонніми впливами середовища? Саме таким культивуєчим ставленням до людей та речей – дбайливим завершенням того, чим вони могли б бути самі по собі.

○ Культивуєчий підхід до дійсності відрізняється від технічного тим, що враховує як додатковий, так і зворотній характер впливу власної діяльності на тотальність відносин об'єкта дії. Цей підхід також визнає право речей на власну внутрішню, незалежну від наших технічних намірів та інтересів, доцільність. Культивуєчим та дбайливим вважаємо таке розкриття дійсності, яке враховує не лише наміри суб'єкта, але й наміри об'єкта. Культура є засобом протизвавлення природного та соціального світів, а не лише засобом досягнення власних цілей через сприяння буттю. Культурне ставлення до світу, на відміну від технічного,

враховує і власні додаткові дії. Така увага до сили уявлення внутрішнього імпульсу, є джерелом як моралі, так і культури. Цілісність речі не виявляється через примус технічного експерименту. Справжній образ людини або речі може бути "дбайливо" створений увагою до його контексту, уявленням про цілісний образ того, що постало перед нами.

Основою розуміння культури, як мудрого та дбайливого спілкування з людиною та речами, є думка про те, що ми повинні враховувати культурно та з найбільшою делікатністю принагідний вплив нашого знання та діяльності, а також взаємний зв'язок між нашими намірами та об'єктами цих намірів. Ми повинні це робити тому, що пристосовуємо до буття, залучаємо до цього нашу діяльність та техніку. Що стосується технічної інтелігенції, то її цікавить лише ефективність нашого впливу на світ. Таке одностороннє бачення лише основної дії є дуже нещасливим, позаяк воно не зважає на власне буття того, з чим ми маємо справу. Таким чином, важливим здається лише основний результат справи, а не її додаткові результати. Технократична точка зору не помічає зворотнього впливу буття, який зумовлюється його власним правом на це, його власною структурою.

Ідеться про гнучкість думки. Вона досягається тоді, коли той, хто мислить та діє, усвідомлює, що речі мають свою власну духовну форму, і намагається "пригорнутися" до неї. Це те, що М.Шелер назвав "можливістю пізнання світу", виходячи з того, що світ у своїх витоках та й у своїй суті має власну структуру, що може бути віднайдена, а іноді й прихована в пізнанні та мудрості. Ми спроможні пізнавати лише тоді, коли пізнаємо те, що вже існує у світі. Коли б ми не могли сприймати те, що вже є у світі, як певну інтелігентну субстанцію, то наше пізнання світу відштовхувалося б від його чистої предметності.

Гнучкість думки та ідею культивованої техніки в рамках викладеного тут розуміння культури як того активного знання, що враховує додатковий вплив власної діяльності та власних намірів на навколишній світ, можна пояснити на трьох прикладах. Насамперед наведемо приклад другорядних впливів у медицині. Дійсно, при лікуванні потрібно звертати увагу не лише на безпосередній ефект впливу ліків на організм, але й на загальні результати цього впливу. Другий приклад з царини економіки, де проблема

другорядних впливів розглядається як результат безпосереднього господарського втручання у навколишній світ. Коли, наприклад, селянин займається землевпорядкуванням, щоб збільшити свої прибутки, то після цього він раптом помічає, що змарновано багато з того, що дано природою. Він мусить штучно відтворювати те, що було ним зруйновано. У протилежному разі ми матимемо приклад технократичної, некультурної господарської діяльності.

І, нарешті, третє. Проблема другорядних впливів у вихованні. Едуард Шпрангер першим розпочав дискусію з цієї проблеми. Ті уявлення про виховання та педагогіку, що орієнтуються як на вирішальний вплив вчителя, так і на те, що вихованець мусить до кінця виховання опанувати певні навички, виходячи зі своєрідного характеру процесу виховання. Він полягає у тому, що необхідно брати до уваги додаткові впливи та процеси, які опосередковують навчання. Інакше кажучи, враховується те, що робиться для виховання дитини батьками, наскільки творчо вона сприймає навчальні завдання та перетворює все це у своє "Я". Коли ж не враховуються другорядні та зворотні впливи у процесі виховання, то його результатом є маріонетки, а не живі люди.

Завдання культурного поведіння зі сторонніми впливами та необхідні для такого підходу знання свідчать про те, що зростання сили та техніки лише тоді може привести до опанування чимось, коли разом з цією силою, силою перетворення, до нас приходять і здатність терпіти та страждати. Інакше кажучи, врахування побічних наслідків власних дій означає нашу спроможність терпіти ці дії. Це вміння терпіти – передумова тих зворотніх впливів, що дають можливість дізнатися про вплив наших дій на навколишній світ (*Umwelt*), на буття (*Sein*).

II. ПОНЯТТЯ КУЛЬТУРИ

У суспільному розвитку техніка не виступає звичайним фундаментом та "жорстким каркасом" (*hardware*), а культура – надбудовою та "духовним наповненням" (*software*). Культура та техніка є одночасно і фундаментом, і надбудовою. Адже культура має матеріальний вимір, так само як техніка – духовний. Техніка за своєю сутністю є тим, що

існує понад духом, вона є розкриттям та виявом дійсності. Спочатку вона реалізується через "жорсткий каркас". Сутність техніки належить до царини духовного, до репрезентації та розкриття дійсності у царині людського розуму. Наш світ – це світ, репрезентований у царині науки та техніки. Це поява суттєво закономірного та можливого світу, що підкоряється законам науки та техніки і, водночас, використовується людьми. Наука та техніка виступають репрезентантами дійсності. Мається на увазі та обставина, що з'являється особливе буття та свобода його цілеспрямованого діяльного розуміння.

— Мова, стиль мислення та практика перенесення науково-технічного знання у вироби "жорсткого каркаса", у прилади та машини, зумовлені суспільно і культурно, спираються на комунікацію та взаєморозуміння, зумовлені культурними засобами можливої дії та дотриманням певних правил. Інакше кажучи, наука і техніка можуть реалізуватися лише у соціальній дії та соціальних інституціях.

— Культура є те, що людина робить з собою та зі своїм світом, а також те, що вона при цьому думає та говорить. Техніка також віддзеркалює нас та наш світ, а також те, що ми про себе думаємо і говоримо. Вона належить до людської культури у широкому її розумінні. Науково-технічний розвиток – це одночасно і культурний розвиток, оскільки він є результатом репрезентації, мови і соціальної дії. Розвиток науки і техніки мусить мати своєю передумовою і наслідком відповідний рівень культурного розвитку суспільства.

— Культура – це те, що стосується дій людини, її взаємовідносин з іншими людьми та з природою. Весь навколишній світ зумовлений культурою. Таким чином, широке поняття культури охоплює увесь, за винятком природи, мовно та символічно відтворений і "репрезентований" світ. Культура – це спосіб життя народу, включаючи його історію та життєвий простір. Культура в її широкому розумінні – це організація порядку життя суспільства та його самотлумачення щодо інших суспільств та культур. Культура суспільства охоплює такі форми його організації, як лад, інституції, звичаї та звички, а також мовні та символічні форми пояснення світу людиною – від усних переказів до письмових правових статутів та вільного мистецтва.

Культура вказує на змістовні ознаки. Речі є носіями культурного сенсу, який вони передають. Причому цей культурний сенс може бути досить віддаленим від власного значення речі. Це відбувається тоді, коли культурний знак позбавляється культурного сенсу, а річ може означати лише щось матеріальне. Фетишизм – це той випадок, коли матеріальний носій культури має перевагу над його культурною цінністю. Але при цьому фетиш залишається феноменом, опосередкованим культурою. Він вказує на такі виміри культури, як престиж та глибоке володіння предметом. Тобто широке поняття "культура" охоплює все те, що виникає, зберігається та передається як культурний феномен шляхом організації та тлумачення життєвого світу людей. Але повсякденна свідомість орієнтується до того, щоб відносити до царини культури лише ті речі, у яких культурна цінність, символічний сенс виступають поза предметним, безпосереднім сенсом предметів культури. У праві є значно більше сенсу, ніж у барвистій хустині, а література є набагато змістовнішою за звичайне повідомлення щодо сенсу речей. Тому доцільно розширити чітке поняття культури, адже тільки завдяки йому можна осягнути культурні передумови думки, мови і розуміння, а також техніки.

Чужим для повсякденної свідомості є і застосування вільного від цінностей поняття культури. Адже широке поняття культури розрізняє насамперед не високий чи низький, добрий чи поганий життєвий порядок, а його тлумачення у суспільстві. А функціонально орієнтований варіант поняття культури, соціологія культури створюють символи і зразки поведінки, функціонально адекватні завданню, значенню і порядку культури. Тому повсякденна мова наділяє властивістю "культурного" все те, що належить до багатого на символи і значення світу мистецтва. Та саме внаслідок цього повсякденна свідомість наражається на небезпеку прогледіти як культурну зумовленість кожного сприймання і тлумачення зовнішнього світу, так і культурну визначеність людської діяльності. Таке тлумачення нагадує людину, що не помічає окулярів, які постійно носить. Таким чином, повсякденна життєдіяльність вважається природною і докультурною, техніка також здається повсякденній свідомості докультурним предметним феноменом.

Та повсякденна свідомість зі своїм розумінням культури влучно підмічає той факт, що ознака "культурний" має на увазі певний рівень розвитку людського буття і служить об'єктивацією бажання цього розвитку. Широке поняття культури також мусить через це бути здатним оцінити феномен розвитку ущільнення значень і інтенсифікації повсякденної діяльності. Ми говоримо про естетичну культуру споживання, культуру житла і відпочинку, мовну і політичну культуру і при цьому маємо на увазі культурно визначений феномен, певну форму піднесення культури існування, буття, рівень культури. Форми і царини культури суспільства можуть бути більш чи менш розвиненими. Поширення культурної діяльності і піклування про неї і про речі може бути як ретельним, так і недбалим, а культурна практика – багатою чи бідною за своїм культурним значенням. Культивування соціальної дії і науково-технічної практики є моментом культури, культурного розвитку і витонченості. Всі царини культури у широкому розумінні, все, що людина робить з собою та зі своїм світом, все, що вона при цьому думає і говорить, може бути культивованим. Таким чином, культивування може водночас бути свідченням витонченості і досконалості.

Турбота про культуру торгівлі та культуру виробництва перебуває у межах наступного безперервного культурного процесу: від некультивованості через культивованість до штучності. Культурне існування означає для людини та для речей те, що власне існування особи чи речі перебуває у максимальній гармонії з її соціально-культурною роллю, функцією чи позицією. А сама дія чи річ характеризуються природністю, легкістю, приємністю, відповідністю. Інакше кажучи, це означає, що власне існування особи чи речі та їх існування як носіїв культурного значення відповідають одне одному та збігу тих ситуацій і обставин навколишнього світу, в який вони включені... *Gentleness* є англійським словом на позначення цієї відповідності та природної легкості існування особи та речі. "Невідповідність" викликає некультивований спосіб життя та поведінки.

Широке розуміння культури, відповідно до якого культура є всім тим, що людина робить з собою та зі своїм світом, не розрізняє "плинну", мінливу частину культури, що вільно рухається, виникає спонтанно і обмежується лише специфікою

суспільства, та ту частку культури, котра намагається (як і релігія) взяти на себе роль універсальних або, як держава, репресивних цінностей. Значення релігії для культури важко переоцінити. Етос, форма життя та його тлумачення визначаються для віруючих за допомогою релігії, що вносить свої нюанси у повсякденний навколишній світ та матеріальне мистецтво. З другого боку, релігія демонструє стабільність і універсальність, які відрізняють її від мінливої спонтанності культури.

Хоч широке поняття культури охоплює всі форми розвитку духу, проте необхідно розрізнити такі її форми, як суб'єктивний, об'єктивний і абсолютний дух. Культура належить в її особистому засвоєнні культурної спадщини і культурної субстанції та її сучасному збереженні в індивідуумі до суб'єктивного духу. Її об'єктивним втіленням в інституціях і механізмах є об'єктивний дух, до якого можна віднести і державу, хоча насправді вона через монополію легітимуючої примусової влади все-таки відрізняється від усіх інших форм об'єктивного духу. Абсолютний дух підпорядковує собі релігію і релігійну філософію, чия праця з впорядкування і тлумачення світу виходить із спонтанних і об'єктивних проявів суб'єктивного духу. Абсолютний дух релігії претендує на надійність і тотальність тлумачення світу і життя.

Починають виникати сумніви щодо того, чи можливі стабільні елементи постійно змінюваної та безперервно спонтанної культури суспільного життя без надійного життєвого порядку, закладеного у релігії. Там, де бракує релігії, момент універсальності та стабільності (коли не можна чекати суспільної єдності між синхронно та несинхронно функціонуючими елементами суспільства) досягається шляхом примусового впровадження державних цінностей. Таким чином, релігійне внутрішнє спрямування індивідів замінюється державною примусовою культурою, перетворюється на зовнішнє керування та спрямування. А державна форма демократії та форма ринкового господарства, що дають особливо широкий простір для спонтанного розгортання політичної волі, господарських потреб та культурної самоінтерпретації суспільства, через те є сильнішими за авторитарну та планово-господарську систему, які брали на себе об'єктивуючу роль релігії. З другого боку, намагання релігії запропонувати універсальні цінності всту-

пає у конфлікт з репресивною функцією культури, що переслідувала (за допомогою тоталітарної держави) релігію, як свого противника, вбачаючи у ній перешкоду на шляху до загального панування тоталітарної культури.

III. ПОСТМОДЕРНІ ОЗНАКИ ЕПОХИ

Сучасне усвідомлення культури характеризується двома протилежними теоріями епохи. Одна теорія розглядає сучасну епоху як епоху модерну, яка ще не втілила у життя свого дещо нечіткого проєкту. Інша теорія вбачає у сучасності епоху постмодерну, яка не тільки зберегла такі характерні імпульси модерну, як правова держава і права людини, але й одночасно розвинули їх частку до нового синтезу субстанціональності і нових тенденцій. Обидві теорії необхідно буде викласти і порівняти. Насамперед можна поставити запитання: "Які прикмети ми маємо для того, щоб стверджувати, що ми живемо у всесвітньоісторичну епоху переходу від модерну до постмодерну, на межі між Новим часом та його закінченням"?

Межу можна вперше помітити лише переступаючи її. Трансцендентне відчуження межі має особливе значення в тому випадку, коли ця межа є порогом між епохами. Образ епохи стає вперше виразно помітним, коли її акме, її цілісне існування вже перетнуло свою межу, завершилося. Епоха модерну або Нового часу – це епоха, акме якої вже минуло. Суперечка щодо цих двох епох – модерну та постмодерну – стосується не стільки цього твердження, скільки питання про те, чи епоха модерну вже завершилася, чи її повне втілення можливе лише шляхом здійснення її найважливіших намірів?

1. ВІД ПРИНЦИПУ ЗБЕРЕЖЕННЯ ДО ПРИНЦИПУ ЕНТРОПІЇ: СТАРІННЯ НОВОГО ЧАСУ

Чи епоха модерну вже в минулому, чи тільки-но завершується – це два різні питання, яким відповідають два різні поняття епохи модерну. У першому випадку слово модерн вживається як синонім Нового часу – існуючої епохи, що

виникла після античності і середніх віків. Про цю епоху відомий історик Арнольд Тойнбі вже 30 років тому говорив, що Новий час, англійською мовою *modern time* ("час модерну"), переходить у постмодерн. Дві ознаки, дві зміни в осмисленні світу є найбільшчими передумовами розмежування двох епох: відкриття скінченності і відчуття небереження.

Безперечним є той факт, що Новий час починається із положень про самозбереження суб'єкта, збереження руху і енергії, а також відкритості і нескінченності всесвіту. Значення галілейських законів збереження для механічної, модерної картини світу є безсумнівним. Закон збереження енергії, перший закон термодинаміки – центральна аксіома Нового часу. Він обґрунтовує припущення про самоструктурне збереження сущого, а також покладений в основу всіх еволюціоністських положень космології і біології. Структури світу постійно ускладнюються, позаяк зберігається енергія і попередні ступені зростання складності. Ускладнення, а не спрощення чи регрес – ось що є нормою для Нового часу, позаяк раніше досягнуті ступені згідно із законом збереження вже існують у часі. Другий основний закон термодинаміки, відповідно до якого структури прагнуть досягти найпростішого стану і теплота передається завжди лише від холодного тіла і ніколи не повертається назад, був відкритий пізніше, в XIX столітті, і суттєво не впливав на свідомість Нового часу аж доки не зайшла мова про перехідну епоху (епоху переламу).

Другий основний закон термодинаміки "найбільш метафізичний з усіх законів природи", як назвав його Анрі Бергсон, знову пригадали у господарській науці в 1972 році завдяки важливій праці Н.Георгеску-Роджена "Енергія і екологічний міф". Він став широко відомим і актуальним для свідомості з появою в 70-х роках знаменитого дослідження "Межі зростання." Запаси енергії та сировини на Землі і в нашій Сонячній системі обмежені. Форми енергії не просто конвертуються, адже енергія не може бути створеною без безпосереднього впливу праці чи сировини на навколишній світ. Можна сперечатися відносно вірогідності прогнозів, викладених у дослідженнях "Римського клубу", – адже деякі з них не оправдалися, – але не можна заперечувати, що ці студії разом з іншими також важливими дослідженнями (що вийшли через чотири роки) Фреда

Хірша "Соціальні межі зростання" революційно вплинули на наше розуміння "природної" і екологічної картини світу. Обидва дослідження призвели до кризи метафори збереження та уявлень про зростання і прогрес, що ґрунтуються на цій метафорі. З того часу закон збереження та самозбереження став чимось проблематичним, а не таким безсумнівним, як це було на початку Нового часу. Другий основний закон термодинаміки, який стверджує, що наша система скінченна, а її запал є більш ймовірним, ніж її збереження, став таким же головним принципом після Нового часу, яким був для Нового часу перший закон термодинаміки, закон збереження енергії. При цьому обидва принципи належать до основних у фізиці. Екологічні проблеми випливають із другого основного закону термодинаміки, позаяк він обґрунтовує скінченність енергії і тендітність природних структур. Екологічні питання підтверджують сьогодні кінець необмеженому пануванню людини над природою та кінець утопічної надії Нового часу на остаточне опанування природи. Екологічний рух є в цьому розумінні постмодерним рухом.

Вичерпність фізичної енергії відповідає, за висловом Юргена Хабермаса, за "вичерпання утопічної енергії". Саме ця вичерпність вказує на початок постмодерної епохи, епохи після Нового часу. Вона має не лише проблематичний аспект: не лише пригнічує, але й зцілює. Розвиток суспільства від індустріалізму до постіндустріалізму тісно пов'язаний з вичерпністю енергії і ресурсів. У той час, коли індустріалізм орієнтувався передусім на дедалі зростаюче використання енергії як на показник господарського зростання, постіндустріалізм вбачає в економному використанні енергії благо і заслужений успіх вищого рівня розвитку продуктивних сил, критерій господарського розвитку. Це зростання обмірковується не лише з кількісно-енергетичної, але й з якісної точки зору. Разом з цим беруться до уваги також культурні і соціологічні аспекти виробництва, естетичні і "соціально зумовлені" якості того, що виготовляється.

Висновок: екологічна криза є результатом вичерпання енергії та ресурсів. Це вичерпання є результатом зростання суспільства. Екологічна криза є результатом зростання суспільства. Екологічна криза є результатом зростання суспільства. Екологічна криза є результатом зростання суспільства.

2. ГОЛОВНИЙ ПРОЕКТ МОДЕРНУ ТА ПРОЩАННЯ З АВАНГАРДОМ

Постмодерн до сьогоднішнього дня залишається предметом суперечок, позаяк багато авторів проекту модерну дотримуються точки зору, яка не може бути спростована через екологічні обмеження чи процес занепаду утопій. У промові "Проект модерну" пропонується історичний підхід до цього поняття. Модерн або Новий час, – стверджується тут, – як епоха, має не один, а цілу купу проектів: реформація, контрреформація, бароко, Просвітництво, німецький ідеалізм і марксизм. Юрген Хабермас ототожнює проект модерну з програмою Просвітництва. Цей проект полягає у постійному рефлексивному ставленні до традицій. У ньому нічого немає від природної ваги, а все мусить бути виправдане комунікацією, з точки зору розуму. Таким чином, розум стає еквівалентом об'єднуючої сили релігії.

Розум виступає тут Богом модерну як просвітництва, і все ж прирівнювання проекту модерну до проекту просвітництва дає мало користі для їхнього пізнання, позаяк двозначне поняття модерну ототожнюється із двозначним поняттям просвітництва, і в обох випадках власне ім'я епохи зводиться до загального поняття. Власне ім'я епохи модерну чи Просвітництва сплутується з іншими добре визначеними і змістовними поняттями. Просвітництво як власне ім'я епохи є назвою епохи минулого, і вже як епоха, Просвітництво є багатозначним і багатомірним. Воно містить найрізноманітніші напрямки ідеалістичного і матеріалістичного, дійсного і атеїстичного йатунку і не вписується в епоху однієї програми, як це пропонує Хабермас. Проте просвітництво як родовий вираз, як загальне поняття має сенс з огляду на його об'єкт і адресат: просвітництво як освіта когось-небудь за допомогою чогось іншого. А поняття тотального просвітництва не має сенсу, тому що той, хто хоче всіх просвітити, припускається помилки – не бачить нічого, крім цієї чистої прозорості. Проект просвітництва чи модерну в розумінні власного імені епохи Просвітництва можна сьогодні свідомо і справедливо зрозуміти як проект високої схоластики чи бароко. Можна вимагати повторення

епохи, але потрібно брати до уваги й те, що повторюватись історична програма буде з усіма її недоліками...

3. ФОРМИ ЗНАННЯ АБСОЛЮТНОГО: ФІЛОСОФІЯ, ТЕОСОФСЬКИЙ ГНОЗИС, ГНОСТИЦИЗМ

Основні теоретичні засади лівогегельянського проєкту модерну очевидні: свідомість чи розум історично розкриваються у суб'єктах, авангард яких і утворює вищу історично можливу форму. Таким проєктом модерну є, кінець кінцем, лівогегельянська теорія абсолютного, а саме – абсолютного духу. Розум повинен поступово зняти свої попередні природні передумови у чистих передумовах розуму, тобто розум мусить стати тотальністю. Головне питання в тому, чи може абсолютний розум бути тотальністю. За Фіхте, абсолютне – це те, що здатне позбутися тотальності. Для раннього Фіхте таким було абсолютне "Я" суб'єкта, яке творить "не-Я". Але вже для пізнього Фіхте ставало дедалі зрозуміліше, що "Я" суб'єкта, не може бути абсолютним, позаяк останній завжди залишається залежним від чогось: ніхто сам не народжується і не помирає. Лише абсолют є абсолют. Сам він спроможний вилучати з себе тотальність як прояв себе самого. А розум не є абсолют, позаяк він не створює дійсності, залишаючись водночас тим, що вказує на щось інше, що не є ним самим. Розум є проявом дійсності, і, таким чином, проявом абсолюту. Лише у розумінні проявляється абсолют, але сам розум не є абсолют.

Головним питанням німецького ідеалізму було питання про абсолют, або чи можуть бути пізнаними абсолют і Бог. Чи може Бог бути усвідомленим – це також питання теософської та гностичної традиції, які тісно пов'язані, хоча і відрізняються одне від одного. Гностицизм відстоює суттєву ідентичність Бога і людини, схожість природи пізнання людини і Бога, а також те, що Бог може бути досягнутим людським пізнанням. А теософія означає божественну мудрість або ж особливе знання про Бога. Теософія – така форма гнозису, де зберігається різниця між скінченим та нескінченим, між людиною і Богом. Німецький ідеалізм був по суті формою гностицизму, а не теософії: проти спроб людей ставитися до мудрості та пізнання Бога,

як до чогось безпосередньо даного, був ще раніше спрямований скепсис таких філософів, як Протагор, Сократ та Платон, які скромно називали себе філософами, прихильниками мудрості, а не мудрецями, чи теософами, які пізнали Бога. із сократівської іронії та діалектичної критики творення Платоном, як і з теології останнього, виникає традиція скепсису в філософії на протизвагу традиції теософії та гностицизму. Напівміфологічний гностицизм німецького ідеалізму спонукає до того, щоб поставити наступні запитання: "Чи існує наше знання, його категорії про абсолют та Бога таким чином, що Бог і абсолют їм підкорюються, тобто як Бог "виникає" через категорії нашого знання?" Або ж: "Чи не повинні ми у сумнівних випадках підпорядковувати категорії нашого знання поняттю Бога?"

Коли розум є абсолютним, це означає абсолютне панування розуму, що є міфологічною ситуацією. Абсолютне панування розуму – це вимога не лише історичної форми просвітництва. Проте там, де абсолютне обмежується, отожднюється із скінченням, виникає тоталітаризм. Жах перед скінченням перетворюється на нескінченність. Це панування страху перед скінченням може опинитися серед передумов агностицизму та анархізму, позаяк агностицизм дійсно не має жодного істинного духовного заперечення проти скінченного, що зазнається перед абсолютним. Коли ж останнє слово залишається за анархізмом з його спонтанністю, то це призводить до нігілізму та суспільного мінімалізму.

Твердження про абсолютне панування розуму – це і є помилковим проектом модерну, адже розум не є абсолютним, і тому почуття, тіло, природа не можуть примиритися з претензіями розуму на роль абсолюту. Нові французькі мислителі постмодерну Жан-Франсуа Лютардр та Анре Глюксман визначили тоталітарний характер панування розуму як яскраво виражений нахил німецького ідеалізму. У німецькій філософській дискусії бракувало уваги до цього аспекту проблеми. У свою чергу, у новій французькій критиці недостатньо враховано самокритику німецького ідеалізму у пізнього Фіхте, пізнього Шеллінга та у гегелівських лекціях з філософії релігії. Глибинна подвійність німецького ідеалізму полягає, з одного боку, в "покірливості думки", її намаганні помислити абсолютне, а з другого боку, – в абсолютизації власного мислення: кате-

горії мислення все ще стоять над абсолютом і не залежать від нього. Пізнання є не більше, ніж мислення слідом за архитиповою думкою про Бога, але при цьому світ – це продукт нашого мислення у процесі пізнання: він з'являється слідом за нашими категоріями.

Проект німецького ідеалізму – це, кінець кінцем, проект позбавлення основи: першооснова повинна ще раз бути розглянута і "обгрунтована". Це намагання мусить бути подвійним, – а як може бути основа одночасно і обгрунтована і позбавлена цього ґрунту? Дві небезпеки, дві великі небезпеки модерну виникають із цього, спрямованого на позбавлення ґрунту, мислення німецького ідеалізму.

Перша небезпека – це "Superomismo", як її назвав італійський філософ Агуст дель Ноке або "понадлюдський томізм". У процесі втрати основи, намагання віднайти першооснову людина відчуває неймовірну силу своєї думки. Вона починає вважати, що її мисленням твориться цілий світ. При цьому німецький ідеалізм був змушений у своїй переоцінці людини зробити закид антропоцентризму, обоженню людини. Цікаво, що представники модерну дорікають християнській традиції за те, що у ній людина обожнюється, набуває тих рис, яких вона насправді не має. Обоження людини – це і є той антропоцентризм, де людина робиться дуже значною. З другого боку, в фейєрбахівсько-марксистській традиції модерну людина виступає вищою сутністю, що становить ще більш визначений вимір антропоцентризму. Дивну подвійність можна знайти у восьмому лівогегельянстві, у Фейєрбаха, Маркса та їхніх послідовників. З одного боку, процес історії мислиться ними повністю анонімно, як такий, в якому всі ми – лише знаряддя, а з другого – цей самий процес приводить – навідомо як – до розуміння людини як вищої сутності. Таким чином, у сліпому, позасуб'єктному процесі історії несподівано з'являється справжній ідеал вищої сутності, яким ми маємо керуватися.

І друга небезпека німецького ідеалізму та його сучасних послідовників полягає у тому, що в його межах втрачається своє власне право. Коли зникає погляд на власне право речей і природи, тоді більш не визнається природне право як право природи. А природа все-таки має своє право, незалежно від того, чи думають про неї і її право, як ми це робимо в категоріях нашого розуму. Вона вже є, ми її

створюємо. Коли ж ми взагалі не поважаємо її право, ми знищуємо її життя, а разом з тим і своє життя.

Рецепція німецького ідеалізму є вирішальним питанням для філософської думки Німеччини. Мова йде у цьому зв'язку також про те, яким є співвідношення між спадщиною романтиків і спадщиною німецького ідеалізму. Романтики здаються нам сьогодні переважно реалістами, котрі побачили значно глибше, ніж "реалісти" з їх спрощеним баченням світу, та просвітителі, тиск проблем модерну і проблематичний характер суспільної модернізації на основі індустріалізації. Опосередковуюча роль належить також теософській натурфілософії, платонівсько-протагорівській традиції та тому напрямку філософської думки, що йде в модерн від алхімії та Якоба Беме. Саме ця традиція виявилася спроможною провести від акосмізму по-протестантському означеного модернізму і матеріалізму природничих наук до нового розуміння природи. Ця традиція посіла провідне місце у суперечці між агностицизмом і матеріалізмом у свідомості епохи модерну. Теософсько-філософська традиція намагається тлумачити науку не лише з точки зору непередумови *etsi Deus non daretur*, але й з точки зору передумови: *etsi Deus daretur!* і з втратою поняття Бога втрачається також і поняття життя. Матеріалісти разом з втраченим поняттям Бога залишають напризволяще також і поняття життя. Матеріаліст – це людина, яка не має довіри до свого власного життя (Л.-С. де Сант-Мартін).

У сучасній духовній ситуації постає завдання віднайти опосередкування між відвертим позитивізмом і фідейзмом, з одного боку, та секулятивною і теософсько-гностичною традицією – християнством, з другого. Це опосередкування не було донині здійснене достатньою мірою ні католиками, ні протестантами. Звернення до теософсько-гностичної традиції могло б бути опосередковуючою ланкою між двома конфесійними антиподами Нового часу і модерну. Сам конфесійний конфлікт – це дитя модерну. Сама теософсько-гностична традиція могла б пом'якшувати конфесійні крайнощі епохи модерну. Епоха модерну виявляє спіритуалістичні та релігійні ознаки. Вона нагадує про той факт, що культура і суспільство завжди мали релігійні виміри. Таким чином, ця епоха не втрачає свого зв'язку з середньовіччям та стає в опозицію до лівогегельянського "Проекту модерну".

Сучасний домінуючий проєкт модерну, що є в Німеччині, суперечливий і реставраційний. Він суперечливий вже через те, що хоче завершити епоху модерну тією фазою, що, як показує постмодерна свідомість, вже не є більше "модерною". Він є реставраційним, тому що намагається (особливо це стосується лівого гегельянства) викликати до життя минуле. Ліве гегельянство та марксизм, як форми дискурсу модерну, є формами гнозису, але без традиційного визволителя. У сталевому каркасі історії розгортається світовий дух, або продуктивні сили чи дискурс, набираючи спочатку якоїсь певної необхідної форми. Для постмодерного мислення суттєвими є лише два виміри: окремий індивід, лейбніцева монада, що індивідуалізує спільне буття і окреслює його за допомогою власного імені як певне буття, а також абсолютне. Повертаючись до загальних гегелівських понять, постмодерне мислення приєднує до них лейбніцеву теорію монад з їх самоєдністю.

Доказом необхідності множини дискурсів є співіснування езотеричного і екзотеричного в усіх формах знання. Таким чином, не лише філософія і наука мають дискурс і прогресивні ступені свідомості, але в історії співіснують різні форми дискурсу. Те, що езотеричні форми думки існують і в науці, є доказом того, що наявність різних результатів у межах наукового співтовариства у принципі не може привести до одного дискурсу. Саме з потаємних часто з'являються на світ передові думки. Ця обставина і спростовує положення гегелівської діалектики про неповторність у царині духу. Чому ж не може що-небудь зникнути, а потім з'явитися знову? Було б абсурдним припускати, що ми могли б забувати, не забуваючи при цьому щось важливе. Деякі дискурси, що існують поруч, часто бувають важливішими за домінуючий головний дискурс, який радше є дискурсом влади.

4. ПОСТМОДЕРН ЯК ВИГРАШ ЧАСУ

Поняття постмодерну містить у собі момент визволення, позаяк воно спроможне вивести за межі одержимості модерну, за межі світової громадянської війни між Сходом і Заходом з приводу істинної інтерпретації гегелівської філо-

софією історії. Ми мусимо розглядати конфлікт між Сходом і Заходом як метафізичний, пов'язаний з істинністю інтерпретації гегелівської філософії історії, а не лише як конфлікт з приводу економічних питань. Що стосується останніх, наприклад, як організувати фабрику, тут можна порівняно швидко домовитися між собою. Можна набагато швидше – у всякому разі ми є свідками такого розвитку – дійти згоди у питанні організації господарства, ніж з тих питань, які радше призводили до світових конфліктів, а саме – дотримання протилежних точок зору у царині філософії історії і метафізики. Останні події у Радянському Союзі, зокрема курс Горбачова на демократизацію (гласність), показують, що зближення торує собі шлях в економічній царині. Але це не стосується філософії історії та метафізики.

Суттєва різниця між Заходом і Сходом полягає передусім у ролі абсолюта: чи знаходить абсолют своє втілення у людстві та його намісникові, пролетаріаті, як це вважали ліві гегельянці, чи в народженому людиною Божому сині і тому в кожній людині, незалежно від того, якою вона є. Це стара суперечка правих і лівих гегельянців. Якби праве гегельянство було вичерпане вже 150 років тому, то його прихильники вважалися б філософами-реакціонерами, а ліві гегельянці – представниками прогресивної думки. Сьогодні, як нам здається, складається діаметрально протилежна ситуація: праве гегельянство мало право на існування саме в останньому столітті, і якби християнство мало більший вплив, ніж ліві гегельянство і позитивізм, наприкінці XIX і в першій половині XX століття, то людські долі епохи модерну, що були принесені у жертву в ім'я ідеї про вищу сутність людини, залишилися б збереженими. Таким чином, конфлікт між Сходом і Заходом є продовженням суперечок гегельянців з приводу матеріалізму чи віри у духовне начало. І тому постмодерн мусить також допомогти подолати метафізичні основи конфлікту між Сходом і Заходом через подолання основних переконачень епохи модерну.

Постмодерн виводить за межі усталеної будови філософії і її триступеневої системи: античність, середньовіччя і Новий час. Він сприяє подовженню часу. А тріадна система, хоча вона й була трансформована у внутрішню схему розвитку світу із божественної тріадності, приводить на помилковий шлях гегелівської послідовності, де античність –

це царство Отця, середні віки – царство Сина, а Новий час – царство Духу. Причому саме Новий час є остаточним царством Духу, а при найближчому розгляді – поняттям остаточного його царства. Коли ж у межах тріадної епохи царство розуму в епоху модерну не з'являється після 200 років Просвітництва, це не лише виснажує утопічну енергію, але й містить у собі велику небезпеку того, що розум сам впадає у відчай.

Відхід від вказаних трьох ступенів розвитку (античність, середні віки і Новий час) до постмодерну сприяє економії часу четвертої епохи, що відповідає теорії чотирьох актів Протагора. Цей поворот відповідає на старе запитання Платона і всі Протагорові питання: "Де може знаходитись четверта епоха?" Постмодерн є стримуванням того, що власне повинно наступити після краху швидкого історико-філософського сподівання утопізму епохи модерну: загибелі. "Визначення людини само себе зруйнувало. Та щоб це сталося, людина вперше повинна стати гідною цього, такого ще не було". Епоха постмодерну – це час, що залишає людину напризволяще, коли дійсно настає занепад.

А модерн упадає з одного екстремального стану душі в інший. Він послідовно переходить від утопізму до апокаліпсису чи нігілізму. Тут спрацьовує дуже проста схема: коли модерн розчаровується в утопічному близькому сподіванні, він впадає в апокаліптичний відчай, коли ж розчаровується і в цьому, позаяк апокаліпсис не настає, то звертається до нігілізму. Повторюється схема пізньої античності. Коли пророкування не справджується, настає апокаліпсизм, коли ж не справджується апокаліпсизм – настає гностицизм. Інакше кажучи, якщо пророче близьке сподівання не настає, настає апокаліпсис, якщо і він не настає – гнозис. Те, що утопічні пророкування і близьке сподівання кращого у межах утопії сьогодні втратили свої чари, це очевидно. Слідом за Фуко ми можемо сказати, що вперше в історії з 1917 чи навіть з 1848 р. не було у світі жодної такої точки, яка б випромінювала світло надії. Таким чином, ми повинні почати спочатку і запитати: яким чином, з яких позицій можна здійснювати критику сучасного суспільства, коли все, що зробила соціалістична традиція в історії, можна лише засудити. Звичайно, можна посперечатися з аналізом Фуко не лише з приводу того, що ж

насправді знаєш чари у такий масовий спосіб з утопічних сподівань, так і з питання про те, що ми не зможемо більше на них спиратися.

Пізня античність відповідала на розчарування у близьких утопічних сподіваннях зверненням до гнозису. Але сьогодні ми спостерігаємо як замість гнозису і релігії, настає нігілізм. І те, що ми зараз переживаємо, є модифікацією схем пізньої античності. І нас утопічні близькі сподівання так само швидко розчарували, як і апокаліптичні. Замість гнозису все-таки настає нігілізм. Він, як моторошний гість, не просто стоїть за дверима, він вже ввійшов через ці двері раніше. Ми повинні, – замість того, щоб повертатися до нігілізму і до Ніцше з приводу розчарування в утопії та апокаліпсисі, – відновити схеми пізньої античності і замінити нігілізм гнозисом.

Філософський гнозис чи гностичне християнство – це не лише ступені зникнення філософії та християнської віри. Водночас – це форма пізнаючої релігії чи релігійного пізнання. Це зовсім не те, про що Макс Вебер говорив з повною зневагою суворого вченого-природознавця, нібито вільного від цінностей: "Гнозис – це цілком специфічна інтелектуальна релігія". Таким чином, інтелектуалам можна було б або зовсім не мати релігії, або ж, якщо й мати, то лише як дитячу віру. Веберівський героїзм відповідає вольтерівській ілюзії чоловіків у таких справах. Вольтер вважав: релігія і кохання – результат безсилля людини. А чи насправді, на протиположній точці зору, релігія і кохання є ознаками багатства і сили?

Близьке сподівання утопічного мислення завжди відмовляє (тому що так швидко у межах царства свободи що-небудь не може стати чимось принципово іншим без божественного втручання) світові в можливості дійсно перетворитися на щось інше. Без апокаліпсису цього не може зробити жодна теорія. Коли ж апокаліпсис приходить, нам більше не потрібна жодна теорія. Звідси випливає, що залишається лише гностична форма християнської філософії і релігії. Сьогодні вона є "прогресивною формою свідомості", позаяк вона відповідала дійсності та зберігалася у різноманітних галузях спільного дерева християнського вчення та філософії.

Ознакою модерну є таке ж обожнення розуму, як і розпач перед ним. Ірраціоналізм і вимушена втеча у міфи йдуть слідом за диктатурою розуму, як її тінь і ворожий брат. Ніцшеванська критика західноєвропейської історії розуму і його ж благання дїонісійського початку так само належить до епохи модерну, як і міфи 10-го століття та нове язичництво німецької емансипації через іудейсько-християнське відродження німецького минулого.

Постмодерн поділяє проблеми модерну, позаяк він дістає його спадщину, яку мусить не лише завершити, але й відмовитися від неї, подолати її. Водночас, коли проблеми модерну були примиренням минулого з майбутнім, постмодерн мусить віднайти нові синтети протилежних точок зору – раціоналізму та ірраціоналізму. Йдеться, передусім, про нові пошуки спільних духовних можливостей та форм осягнення людини, до яких можна дійти за допомогою комунікативної компетенції та аналітичного розуму.

5. ОСНОВНІ НАПРЯМИ ПОСТМОДЕРНУ

Сьогодні постмодерн являє собою у межах філософії та мистецтва відгуки уявно конкуруючих напрямів і сил, серед яких можна все-таки вирізнити три основні:

1. Пізній модерн чи трансавангард.
2. Постмодерн як анархізм стилю і термінів думки.
3. Постмодерн як постмодерний класицизм в архітектурі і постмодерний есенціалізм або ж неарістотелівський синтез вчення про природне право і лібералізм у філософії.

Пізній модерн – це постмодернізм у формі захисту модерну, естетика передмайбутнього часу і перевершення ідеалу теперішнього часу. Перевага нового вимагає від модерну, якому загрожує класика, перебороти самого себе. Демон нового вимагає від нього ж самого, коли йому вже загрожує старість, посилення нового. Нове епохи пізнього модерну – це нове нового. Так виникає перевершення авангарду в трансавангарді і новому нового, як називається одна італійська група. У трансавангарді стають помітним як наслідки диктату модерну, так і певна іронічна дистанція від напору нового.

Другий анархічний варіант постмодерну поєднує вислів Пола Фейєрабенда, "все змінюється" з вивільняючим

потенціалом естетичного і методичного анархізму та небезпечною довільністю та еклектизму, притаманних анархічному аморалізові. Після функціонального туризму в архітектурі та методичного "ісланського чобота" у науково-теоретичному дискурсі необмежено розширюється поле досвіду та уявлення через їх нове забарвлення. Щоправда така довільність є небезпечною для митців та філософів, позаяк ні сюжет, ні форма його виразу не зустрічають опору і не накладають певних обмежень на виснаження суб'єктивності.

У критичній літературі, присвяченій постмодерну, постійно помічається (із здивуванням та похитуванням головою) близькість постмодерного естетично-філософського анархізму і представників постмодерних субстанційних форм життя з постмодерним класицизмом. Але розв'язок цього парадоксу порівняно простий: "Це лише здається, що між нігілізмом та буйним анархізмом є суттєва різниця. У цій боротьбі мова йде про те, на що слід було б перетворювати людський світ – на пустелю, чи на дрімучий ліс". Опинившись перед таким вибором, можна віддавати перевагу непрохідному духовному лісові перед духовною пустелею.

Хоча дрімучий, первісний ліс – це місце, де людина не може залишатися. Із анархічного постмодерну, який спроможний протиставити жаргону і естетиці несправжнього (світу), нові дійсно існуючі його форми. Постмодерний есенціалізм у мистецтві, філософії і науці насправді вибирає зі спадщини античності та середніх віків те, що могло б бути прикладом для нього. Постмодерн використовує цю спадщину для того, щоб перевершити епоху модерну та її принцип суб'єктивності і індивідуальної свободи.

Постмодерний есенціалізм акцентує увагу, на протизвагу тотальному процесові думки в діалектиці і теорії вільного від панування дискурсу, на відображенні світу і нашого пізнання за допомогою ідеї або ж *essentials*, без яких було б неможливе осягнення цілісності, неперервності як зовнішнього світу, так і пам'яті та пізнання. Світ містить у собі такі форми, що є значною мірою єдиними у своєму роді конфігураціями, які в межах діалектичного та дискурсивного процесів виступають зайвими випадковостями. Відверта, гола метафізика процесу (без вказаного визнання есенціальних форм) по-суті відтворює те, що вона вважала б за потрібне критикувати: панування повто-

рівності. Цей ідеал концентрації та циркулювання, що переслідує і анархічно-ліберальних критиків модерну, таких постмодерністів як Лютар та Глюксман, коли вони, можливо ще більше, ніж модерністи, припускають помилки, намагаючись відкинути думку (характерну для обох способів пояснення світу в німецькому ідеалізмі) про відношення наявного світу до трансценденції. І зрештою вони схиляються до того способу пояснення світу (характерного як для правогегельянства, так і для лівогегельянського варіанту – діалектичного матеріалізму), що виходить з єдності життя ідеї з життям окремого суб'єкта. Ліатарова критика "майстрів історії" не помічає того, що мова йде про різні металогосення, і навіть право- і лівогегельянський способи пояснення світу неідентичні, а шляхом доведення до кінця точки зору творців історії не зникають всі великі трансценденції чистої фактичності та вся метафізика.

Постмодерний есенціалізм, що приходить слідом за анархолібералізмом французького постмодернізму, а потім і виступає проти нього, намагається інтегрувати і пояснити дійсно існуючі життєві форми у межах великих процесів змін сучасного суспільства, а також об'єднати особисту свободу людини з порухами суспільно-економічних процесів. У метафізиці чи онтології мова йде про те, щоб об'єднати субстанції мислення з філософією суб'єктивності; а соціальна філософія намагається досягти природно-правового та ліберального синтезу аристотелівсько-томістської природноправової традиції з традицією констатуючого та особистісного лібералізму.

Постмодерний есенціалізм ґрунтується не на натуралістичній, а на антропологічній метафізиці. Цілісність дійсності пізнається не шляхом пізнання світу, а шляхом пізнання людини. Людина, а не позалюдська природа, є основою моделлю для цілісної дійсності та джерелом аналогій для мислення, позаяк речі повинні пізнаватися та пояснюватися шляхом пізнання людини, а не навпаки.

Постмодерн – це філософський есенціалізм, позаяк він вбачає тертя і протиріччя модерну, те скрутне становище, у яке потрапляють мистецтво, наука і релігія, якщо вони ізольовані одне від одного, а також констатує ту обставину, що це не останнє слово в їхньому розвитку, а лише його

хибний шлях, який може бути подоланим завдяки новій інтеграції цих царин духовного в життєвому світі.

Постмодерн – це есенціалізм, позаяк він спроможний уніювати двох небезпек прамодерного класицизму і академізму стерильного зрачка та небезпеки соціальних конфліктів, характерних для класики. Саме класика має ще з часів Риму присмак класових відмінностей та класової свідомості. Таким чином, ми, пройшовши важливим шляхом досягнення загального вільного права в епоху модерну, повинні зберігати демократичні свободи, права людини і правову державу як великі досягнення модерну, та прямувати при цьому до нових синтезів цих сучасних свобод та субстанціальних форм естетичного і соціального. Ідеться передусім про те, що висловив Гегель у формі, незастарілій досьогодні, щоб мислити суб'єкт як субстанцію і одночасно – субстанцію як суб'єкт. Це і є проектом гегелівської філософії права і водночас проектом, що спрямовує розвиток культури людства.

Це не є проектом античності чи модерну. Коли ми маємо проект, який може бути спільним для всіх епох – епохи модерну і постмодерну, то це є загальнолюдський проект. Такий проект не є привілеєм однієї епохи і не завершується з її кінцем. Коли ідеться про загальнолюдську програму, то починається вона з Протагора у Греції, Книги Мудрості в іудеї і дістається середини у християнському Євангелії. Тому й необхідно йти слідом за визначенням людини в епоху Ф.Шлегеля, а не за фейербахівським атеїстичним поняттям, що тлумачить виникнення Бога як вище сутності людини. А Шлегель розглядав свої положення, написані в 1795–97 рр., що набули дуже важливого значення не лише в просвітництві, а в теорії модерну як першоджерела модерну радше з емпатичної, людської точки зору: "Сократ, або набагато раніше, Протагор, котрі були першими, хто зробив спробу охопити звичай та державу ідеями чистого розуму, стоять на чолі нової історії, що відповідає системі необмеженого вдосконалення, тобто модерну у широкому розумінні.

6. ПРОТИ ПРИМУСОВОГО ЗАВЕРШЕННЯ МОДЕРНУ

Суперечка з приводу модерну не є суперечкою з питань розуму чи загальнолюдського проекту взагалі. Це є суперечкою щодо звуження проекту розвитку людства до певної історичної програми модерну, до проекту тоталізуючого, всепоглинаючого розуму. Межа для тоталітарного і тоталізуючого панування розуму не може бути встановлена теорією комунікативної дії. Сподівання на те, що дискурс і комунікативна практика могли б прорвати "ідентифікуючий тиск" понятійної загальності (Адорно), що й намагаються зробити Вельмер та Хабермас, є повністю необґрунтованими. А логіка вільного від панування дискурсу залишається переважно логікою загального. Для особливого та для нового залишається дуже мало простору. Сила уяви та здатність до неї, що магічно втілюються в образах, іміджах, залишаються поза межами логіки підпорядкування чомусь більш загальному, логіки, у якій вже наперед утвердилось загальне поняття, підпорядковуючи собі особливе. Здатність до уяви та творче пізнання також залишаються за межами логіки консенсусу, яка теж збігається з загальним. Нове та новостворене – це і є саме те, що консенсус, що творить благо буржуазного героїчного життя, повинен знову і знову ставити під сумнів та руйнувати. Теорія дискурсу Хабермаса не може дати відповідь на запитання М.Вебера: "Звідки тоді приходять нове у такий щільний світ?" Теорія дискурсу не є теорією відкриття істини і нової істини, тому вона обмежена. Вона не є також достатньою теорією обґрунтування істини. Дискурс і його консенсус можуть бути ідеальними умовами для аутентичності істини, відвертості, інакше кажучи, здійснення цих ідеальних умов відбувається через створення перешкод тому, що призводить до помилки.

Романо Гвардіні у своїй книзі "Кінець Нового часу" (1950 рік) поставив запитання: "Чому прогрес і оптимізм опинилися у стані кризи?" Його відповідь була такою: "Позаяк не можна вірити витворам людських рук так, як це робив Новий час. Вони заслуговують на це так само мало, як і природа". Цю недовіру, яка є необхідною, можна засто-

сувати і до людського дискурсу і саме тому, як відзначав Фуко, що немає жодного дискурсу, який не був би дискурсом сили. Той самий Гвардіні далі пише, що саме у Новий час зростає небезпека, зростає сила, але не зростає влада над цією силою. Що ж може гарантувати її справедливе застосування? Нічого. Немає жодних гарантій того, що свобода матиме правильні наміри". Все сказане стосується і так званого вільного від панування дискурсу, котрий в умовах скінченності людського буття ніколи не перетвориться на дискурс без сили. Ще раз процитуємо Гвардіні: "Людину, що перестав відповідати перед своєю совістю, охоплює демон володіння... Не залишається нічого, чим би людина не заволоділа. Виникає ситуація вибору: або Бог і людина, або демон панування... Все це забув Новий час, який вважав, що людина може мати звичайну силу, а її використання відповідатиме такій логіці речей, згідно з якою поведінка у царині свободи мусила б бути такою ж надійною, як і у царині природи".

Кінцям кінцем, Адорно і Хоркхаймер, старші, ніж Хабермас і Вельмер, представники Франкфуртської школи, мали рацію: без месіанської надії на абсолют, не беручи до уваги природу, без самоствердження та недоторканності центру особистості, що не може бути визначений лише як здатність до участі у дискурсі (це радше те, що Гвардіні називає совістю) неможливий жодний справжній опір систематичному тискові дискурсивного розуму.

Три згадані різновиди опору проти дискурсивного розуму характеризують постмодерну критику проекту модерну як проекту багаторічного Просвітництва. Дискурсивний розум не є тотальністю людської сили. Тому завершення проекту модерну як проекту дискурсивного розуму є не тільки не можливим, але також і не потрібним. Без співучасті абсолютного, без *con cursus divinus* завершення історії неможливе. Адже ми і народжуємося і помираємо аж ніяк не завдяки нашому власному дискурсові. Смерть – це межа угамування шляхом дискурсивного розуму, саме це дає можливість так вважати у нових роботах з "критики розуму". Це твердження має обернене значення і для початку життя. Зло "не є аж ніяк лише відсутністю розуму", як вважає чистий розумовий дискурс. При цьому пригадуємо відомого героя Гете, котрий, коли б порушувалося питання:

"Як зміг би Адам, без слушної нагоди, довідатись, якої він статі?", – відповідав би: "Про це Адам, без сумніву, міг би довідатись за допомогою розумового дискурсу".

Саме скінченність людської екзистенції стоїть на заваді як завершального насильства модерну та дискурсивного розуму, так і права наступної епохи на її власний проект. І все ж таки постмодерн буде дотримуватись власного проекту. Причому таке право ця епоха матиме не завдяки всеосяжному перетворенню світу на основі дискурсивного розуму. Право епохи – це право покоління на власний абрис свого часу та світу. Ми повинні обмежити прагнення до здійснення, але також маємо спромогтися залишити вільне місце для ще нездійсненого. Те, що сьогодні ми не можемо зносити руїн, а всі сліди минулого постійно намагаємося привести в якийсь завершений стан підлакованої реставрації і в кожній вільній місдині вбачаємо лише можливість її якнайшвидшої забудови, означає, що ми перебуваємо у силовому полі всезавершуючої епохи модерну або ж примусової модернізації світу всеосяжним розумом. Ми намагаємося позбавити наш світ (шляхом досконалої реставрації та модернізації) навіть слідів скінченності (*Endlichkeit*) та плінності. Глибина та старовинний образ світу знищуються на користь ілюзії щодо його завершеності (*Vollendetheit*). Хоч насправді деякі руїни та деякі недобудовані споруди мусять залишатись як ознаки величі та нікчемності минулого. Саме їх незавершеність залишає шанс для того, що вони будуть добудовані, коли нарешті знову настане їхній час. Зокрема, Кельнський собор був добудований через століття. Цілком можливо, що це лише проект, адже деякі проекти модерну будуть згодом ще раз втілені. Але при цьому є дещо важливіше, ніж проект модерну: розбудовані цінності постмодерну.

IV. АНАЛІЗ САМОУСВІДОМЛЕННЯ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

Наука, господарство та мистецтво – головні царини культури. Саме вони є основним об'єктом нашого подальшого аналізу. Певним теоретичним, економічним та естетичним вартостям (*Werte*) відповідають цінності пізнання, споживання та мистецтва. Зрозуміти ці цінності та належно до них ставитися – це і є мета свідомого життя. Держава і релігія (з огляду на її намагання бути стабілізуючим та універсалізуючим виміром світу) не можуть бути віднесені до спонтанних культурних витворів. Те загальне поняття культури, що охоплює науку, господарство і мистецтво, і яке ми будемо застосовувати при подальшому розгляді творів культури, виходить за межі вузького поняття культури (де культура ототожнюється з наукою та мистецтвом), але є все-таки вужчим за таке визначення культури, що охоплює всі творині людини, включаючи релігію і державу.

Культура суспільства є органічно цілісною. А структура життєвого світу та його витлумачення не є однопорядковими. Вони мають різне забарвлення у різних професійних груп та соціальних класів. Структура життєвого світу залежить від тотальності самого життя та його відносин зі світом та іншими людьми. Так само і витлумачення життя тематизує всю повноту його справжніх відносин, а також те, яким воно є – щасливим чи помилковим – у межах існуючого життєвого часу. Єдність суб'єкта та свідомого життя, що характеризує всі відносини з іншими та з оточуючим світом (*Umwelt*), вимагає тотальності і єдності тлумачення життя у межах культури, хоча цілісність об'єктивного духу реалізується не у кожному індивідуві, не у кожному суб'єктивному дусі. Культура суспільства утворює тотальність духовного у тих царинах, у яких вона розгортається – у науці, господарстві та мистецтві. Культура може бути неоднорідною, але вона повинна бути органічною. Пліуралістичне, сучасне суспільство демонструє нам дуже високий ступінь багатоманітності та суперечливості. А пліуралістична культура розгортається в органічній цілісності, її моделі та найбільш суттєві переконання розвиваються у всіх трьох царинах культури.

Культура епохи чи суспільства – це цілісна парадигма, у якій варіації та спонтанні утворення об'єднуються в один основний мотив. Перехід у царину постмодерної культури означає зміну парадигми: загальні постмодерні риси стають помітними у всій тотальності культури. Якщо застосувати якусь загальну назву, то ця зміна парадигми звучатиме так: на місце переважно економічних теорій та рішень приходять контекстуальні та культурні. Культурна контекстуальність стає дедалі вагомішою поруч з вартостями економічної та технічної ефективності, а культура та піклування посідають місце технічного виробництва. У сучасній культурній самосвідомості можна вирізнити модерні та постмодерні зразки. Це стосується культури знання, теорії та культури "Я", особистості (*des Selbst*), теорій суспільства та господарства, а також мистецтва. Виходячи з означених сфер теорії та культури сучасного західного суспільства, необхідно буде далі проаналізувати основні зразки модерну та постмодерну. Випереджаючи хід подальшого дослідження, з'являються такі відмітні ознаки:

Різниця модерних та постмодерних зразків культури

Модерн	Постмодерн
Функціоналізм: вдререллення царини життя та відмови від символізації культури у мові	Контекстуальність: взаємопроникнення царини життя та символізації культури в окремий мові знає
Садіантам у культурі знання: наука як конституційна царина світу	Плюралізм релігійного, універсального та культурного знання в культурі знання
Матеріалізм чи матеріальний цимам у теорії цілої діяльності	Духовно-цілісний реалізм як теорія цілої діяльності
Взаємозалежні теорії особистості та свободи як збільшення можливості вибору	Субстанціальні теорії особистості, суттєва свобода, зрештою до змін діяльності
Функціональні теорії суспільства	Органічні теорії суспільства
Природничо-науково та механістично орієнтовані теорії господарства	Духовно- та природничо-наукові теорії господарства
Економіко-технічний розв'язок: "техноморфм"	Соціально-культурний розв'язок "антропоморфм"

У всіх трьох основних царинах культури науці, мистецтві та господарстві можна довести наявність двох протилежних вимірів – антропоморфізму та техноморфізму. Модерна культура є в її головних принципах техноморфною. Вона переносить технічні та неорганічні моделі у царину саморозуміння, самосвідомості людини, її ставлення до світу та до інших людей. Постмодерна культура антропоморфна. Характерні ознаки людського досвіду та пізнання органічного (взагалі живого) світу переносяться на такі форми культури як наука, мистецтво та господарство. Антропоморфізм, самопізнання людини, досвід духовного світу переважають над принципами та моделями технічного та неорганічного світів.

Модерн – це віра у всепоглинаючі можливості пояснення світу за допомогою природничих наук, редукція теорій та суспільних проектів до їх функціонування та засобів масових комунікацій, а також надія на утопію. А постмодерн – критика сцієнтизму, функціоналізму та утопізму. На протипагу спробам знищення існуючого (чи йдеться про особистість (*Person*) чи про річ) у численних взаємозв'язках та функціональних відносинах, постмодерне мислення ґрунтується на есенціальному та ентелехальному образах існуючої у просторі і часі неповторності. Аксиома модерну "функція визначає форму" протистоїть аксіома постмодерну щодо такої ж ролі ідеї. Людина чи річ, які відповідають своїй ідеї – це завжди набагато більше, ніж функція, бо вони не розчиняються у своїх відносних визначеннях. Вони радше репрезентують самі себе та свою загальну ідею і таким чином утримують у своєму образі цілий космос.

Особливі ознаки постмодерну можна виявити передусім у культурі науки та пізнанні, у царині когнітивної репрезентації, тобто у тій царині, де культура стає предметом мислення та пізнає саму себе.

Сторонам, які не читали нічого з творів Фредеріка Джеймсона, варто прочитати хоча б "Постмодерн і культурні студії" (1991) та "Культурні студії" (1994). Джеймсон – один з найвпливовіших постмодерністів, який розробив концепцію "диференціального відношення" між модернізмом та постмодернізмом. Він стверджує, що постмодернізм не є простою реакцією на модернізм, а скоріше його заглибленням. Джеймсон також розробив концепцію "диференціального відношення" між модернізмом та постмодернізмом. Він стверджує, що постмодернізм не є простою реакцією на модернізм, а скоріше його заглибленням. Джеймсон також розробив концепцію "диференціального відношення" між модернізмом та постмодернізмом. Він стверджує, що постмодернізм не є простою реакцією на модернізм, а скоріше його заглибленням.

I. НАУКА, ФІЛОСОФІЯ, ТЕОРІЯ СУСПІЛЬСТВА

1.1. КУЛЬТУРА ПІЗНАННЯ: ФОРМИ ПІЗНАННЯ ПРОТИ СЦІЄНТИЗМУ

Наука у постмодерні втратила свою роль конститууючої структури світу. Більше того, під сумнів ставиться сама її парадигма універсального механізму чи еволюціонізму, її намагання бути теорією тотальності, а найбільше – зазіхання на цю роль природничих наук. Механістична онтологія перестає бути абсолютною після появи квантової теорії. Адже ця теорія, на протипагу ньютонівській фізиці, скасовує відокремленість спостерігача та спостережуваного, підкреслює вагомість ролі суб'єкта під час спостереження та демонструє, що відсутність розмежування та відокремленості суб'єкта та об'єкта стає характерною для сучасних природничих наук. Дух та природа більше не відокремлюються одне від одного, як це було у класичній механіці. Ці зміни у фізичній картині світу вплинули на філософію та образотворче мистецтво постмодерну.

Така ж критика еволюціонізму, що виникла у межах природничих наук і ставить під сумнів незалежний від спостерігача та неісторичний об'єктивізм еволюційної теорії, характерна і для сучасної філософії. Таким чином, сьогодні ставиться під сумнів роль науки як конститууючої картини світу, а тому і сцієнтизм. Наша сучасна ситуація краще могла б бути описана як постсцієнтизм. Похитнулася віра у світоглядну функцію науки, сцієнтизм та "науковий світогляд", що, маючи позитивістське чи марксистське походження, більше не належить до загальних домінант свідомості, необхідних для утворення нормативних установок та світоглядних норм. Метафізичні зазіхання науки зайняли місце досить обмежених моделей та гіпотез. Ці зазіхання були

поставлені під сумнів у межах самої науки конкуруючими парадигмами... Прикладом дедалі зростаючого плюралізму парадигми у природничих науках є нові теорії космології та виникнення світу у фізиці, біоекономічні та телеологічні моделі у біології, психосоматичні положення в медицині.

Разом з тим, зміни у науці зумовили рух філософських та релігійних теорій дійсності у новий простір когнітивно-метафізичної теорії. Такий рух можливий лише у постійному діалозі з наукою, а не в непримиренному протиріччі з нею. Постмодерна культура ставить під сумнів будь-яку теорію, що стверджує незмінність тенденцій в історії відносин релігії та науки. Відповідно до теорії трьох стадій Огюста Конта, історія є послідовністю релігійної, метафізичної та наукової епох. З точки зору позитивізму релігія не має жодної надії пережити модерн. Щодо здійсненості цієї історичної тенденції, то було багато таких (особливо серед учених), які, впливаючи на інших, скептично ставилися до цього позитивістського твердження. У 20-ті роки нашого століття переконливо критикував вищезгадану теорію закономірних стадій Макс Шелер. На його думку, відносини між релігією та наукою не є відносинами послідовності або випередження у часі, а є одночасним співіснуванням різних форм знання. Таким чином, 20-те століття спростувало тезу про завершення розвитку релігії та філософії. Більше того, сучасна думка знову відновила права метафізики та релігійних форм знання, а постмодерне мислення випередило стверджувану Контом та позитивізмом послідовність епох своїм новим зверненням до міфу.

Форми духовного (*Spiritualität*), церковного, гностичного та містичного переживають сплеск нового інтересу до себе. А в університетських підручниках розділи "езотерика, духовне" такі ж об'ємні, як і розділи з академічної філософії. Подальшою ознакою неістинності теорії стадій Конта є звернення до релігії саме в провідних у науково-технічному аспекті країнах Заходу. Саме в них пояснюючий та сенсворчий потенціал релігії фундаментально використовує наука. Або ж релігія, філософія та наука взаємодоповнюють одна одну, на відміну від атеїстичного сцієнтизму, з одного боку, та ворожого науці релігійного фундаменталізму, з другого. Вольфганг Клюксен у своїй промові на відкритті XIII Німецького філософського конгресу у 1984 році з пафосом

підкреслював: "Боротьба раціоналізму проти релігії випередила саму себе і застаріла". Модерн виходив із властиво наукових каузально-аналітичних методів. Ця парадигма була поставлена під сумнів у межах наукової теорії критикою принципу причинності та переходом від каузальних до ймовірносних закономірностей. Сучасна постмодерна наука виходить з плуральності методів та різниці і взаємодоповнюваності методів пояснення та розуміння світу. Об'єктивуюча тенденція пояснення та її формулювання законів у природничих науках доповнюється гуманітарними максимами розуміння проявів духу.

Для життєвості та цілісності культури суспільства дедалі більшого значення набувають науки про дух та культуру з їх визнанням самотутності культурного світу та здатності до розуміння культурного та духовного сенсу. Коли Одо Марквард відзначав: "Сучасний світ стає дедалі модернішим, з тим, щоб такими неминуче стали і науки про дух". З цим треба погодитись, а також зазначити, що саме сучасний світ, який стає дедалі модернішим, і є постмодерним світом. Суперечки щодо змісту слова не приводять до правильності аналізу: чим більше техніка визначає наш життєвий світ, тим життєздатнішим повинен бути опір такому станові справ з боку культури та науки про дух, тим сильнішим повинен бути духовний зв'язок між членами суспільства. У протилежному разі патологія культури є вже наслідком, патологією техноморфізму. У межах такого бачення світу індивід самого себе та своє ставлення до інших людей змальовує у категоріях техніки. Результатом такого підходу була б редукція багатства людських стосунків та їх повний занепад.

Розуміння культури у суспільстві повинне бути практичним, але лише до певної міри. Система виховання та освіти повинна передусім створити можливості для вивчення і розуміння форм та образів культури. Але вона не повинна обмежуватися на цьому шляху лише інструментальним предметним знанням та науковим поясненням світу, бо звуження мети виховання та навчання лише до оволодіння корисним для людини знанням елімінує з культурного та духовного життя розуміння, переживання, співпереживання, персональне творче становлення. Адже переживання митця та втілення цього переживання у певний витвір, співпереживання та розуміння глядача, слухача або читача –

це загальні ознаки культурного творення та сприйняття. Коли ж розуміння неможливе, то неможлива і життєздатна культура та культурна спільність. Як власне переживання митця, так і співпереживання можуть і не знайти відповідного втілення, що свідчить про відсутність своєрідних підвалин духовного резонансу.

Домінування об'єктивуючого, уречевлюючого та створюючого дистанцію стилю мислення та підходу до дійсності у науці та вихованні має осумнівний у культурному відношенні вплив, позаяк природничо-наукова парадигма не потребує розуміння культурного сенсу та схожості переживань. Вона повністю ґрунтується на відокремленості суб'єкта від об'єкта, не враховуючи царини суб'єкт-суб'єктних відносин, а тим більше співбуття (*Mitsein*). У переживаннях світу, – а не у його спостереженнях, – відновлюється єдність різноманітних життєвих відносин у певну неповторну хвилину. До переживання долучається вираз, об'єктивація духу у різноманітних мовах: у мові культури та її царині – мові науки, філософії, мистецтва чи господарства. Переживання може знайти свій вияв в особливих засобах мистецтва або бути передане звичайними мовними засобами. Ці вислови через співпереживання перетворюються на розуміння. Розуміння було б неможливим без одноманітності та спільності переживань, на яких і ґрунтуються загальні принципи, якби не було схожості переживань, які висловлюються та розуміються.

Розуміння культури передбачає осягнення її сенсу та довір'я до нього. А довір'я неможливе без мінімуму гомогенності культури. Схожість переживань та соціального сенсу може бути досягнута не лише через однаковий зміст та гомогенність прийому багатьох телепередач. Якби спільність культури була потрібна лише для однакового розуміння закінчення тих чи інших телепередач, то не йшлося б про небезпечну редукцію поля переживань та глибини розуміння світу у засобах масової комунікації. А самі комунікації були б вимірами просторовості та тілесності, а тому – вирішальним полем для вияву людиною своєї сутності.

Передумови для розуміння і "розуміння – навчання" є передумовами культури взагалі. Інакше культура не може бути пояснена чи реалізована. Коли культурна подія, що

відбувається у просторі – часі, пояснюється причинними закономірностями та їх загальними формулюваннями, у цій події зникає щось суттєве, втрачається свідоме переживання та ставлення суб'єкта, який переживає, до самого себе. Коли створюється культура, то, мабуть, виникає якийсь об'єкт, але він не перетворюється на витвір культури, якщо його не розуміють. Тобто об'єкт культури слугує не лише об'єктивним проявом духовного переживання, але й залишається при цьому у царині речей.

"Культурна розвиненість науки" ("Wissenschaftskultur")

Модерн	MODERN	Постмодерн
Наукове розуміння	Садиптичне, світоглядно-трагічне	Критичне та інструментальне
Наукові методи	Об'єктивне пояснення	Розуміння та пояснення
Ставлення до метафізики	"Свобода від метафізики"	Метафізичне ядро світу визначає науку
Форми знання	Науковий метод	Плюралізм епістемологічного, культурного, релігійного знання

Передумовою культури є навчання та вміння розуміти і бути здатним проявити себе. Ці здібності повинні бути використані у процесі навчання та виховання, як і аналітичні здібності пояснювати, експериментувати та робити логічні висновки. Передумовою розуміння є духовна природа людини, а також визнання духовного буття у суспільстві. Коли б людина з самого початку була б здатна до духовного виміру світу, то було б неможливо запровадити у світ людини та культури будь-які педагогічні та культурні духовні методи – це було б так само неможливо, як і (згадуючи приклад, наведений Гегелем) спроба перетворити собаку на духовну істоту, даючи йому у будку друковані твори. Таким чином, духовне та культуру не можна створити, їх лише можна "випестити". Така точка зору розглядає духовність як таку дійсність, що генерує саму себе у процесі її створення та сприйняття. А те суспільство, котре не визнає

дух життєздатним та вільно створеним, не може очікувати у своєму повсякденному житті творчого засвоєння культури у вихованні підростаючого покоління, а також того, що культурні цінності стануть його надбанням. Інакше кажучи, коли у межах суспільства, як певної цілісності, не існує загальної і соціально вагомий "духовної релігійності" та духовності, то культура цього суспільства має поверховий та нетворчий характер.

1.2. ОНТОЛОГІЯ

Визнання духу, як передумови здатності до культури, тісно пов'язане з онтологією та теорією дійсності взагалі, які не залишають духовний простір та не редукують його до високорозвинених складових форм матерії. Саме у межах онтології стає очевидною протилежність модерної та постмодерної культури як протилежність матеріалізму та реалізму. Адже протилежність марксистських та західних країн першорядно є, як відзначалося раніше, культурно-духовною, і вже вторинно – економічною. Йдеться передусім про конфлікт реалізму та матеріалізму в онтології та філософії історії.

а) Реалізм проти матеріалізму

Теоретик Німецької комуністичної партії Роберт Штайгервальд назвав сутнісними положеннями марксизму, від яких ніколи не можна відмовитися, наступні:

1. Матеріалістичне тлумачення природи, суспільства та людини.

2. Діалектика.

3. Політична економія. Політична економія, тобто економічна теорія, тут вперше поставлена на третє місце. Для марксизму вирішальними є матеріалістична теорія дійсності та культурні питання.

До того ж протилежністю між матеріалізмом та реалізмом не можна цілком ототожнювати з протилежністю між модерном та постмодерном. Адже існують форми сучасного ідеалізму, який має антиматеріалістичний характер, наприклад, німецький ідеалізм. Гегель називав якість категорією, яка найбільше позбавлена духовного виміру. В ці-

лому ж у модерні все-таки вбачається тяжіння до монізму. Тобто дійсність повинна поповнюватися, виходячи з одного принципу, та складатися з однієї субстанції. Матеріалістичний монізм вбачає цю субстанцію і цей принцип у матерії, ідеалізм – у душі. Без сумніву, духовний монізм – більш переконлива позиція, ніж матеріальний монізм, позаяк з точки зору першого, матерія, як об'єктивація духу або ж його попередній ступінь, охоплюється точніше, ніж з точки зору другого, коли дух виступає вищою формою буття матерії. Але монізм не може врятувати феномени та якісні ступені існуючого від тлумачення їх з точки зору руху від неорганічного через органічне аж до духовного світу. "Матеріалізм зазнає невдачі через свою незавершеність. Матеріалізм зазнає невдачі через свою незавершеність, ідеалізм також, пропонуючи завжди певну систематичну тотальність, неминуче має у собі дещо невизначене, що й приводить його на шлях блукань. Механізму не вистачає філософії. Тому він теж мимоволі однобічний".

Виходячи з того, що світ складається з окремих частин, реалізм відстоює думку, що вищі ступені життя та свідомого духу не можуть бути пояснені лише зростанням складності нижчих ступенів. Принцип саморозгортання завжди пояснює зростання складності як процес всередині онтологічного ступеня, а не як стрибки нової складної кількості, зокрема стрибок від матерії до життя і від життя до духу. Питання онтології є суттєвими для культури суспільства передусім у двох вимірах. З одного боку, вони окреслюють поняття, у яких суспільство виступає як суб'єктивний, об'єктивний та абсолютний дух, а з другого, саме в межах онтології визначаються відносини таких ступенів існуючого, як духовне, органічне та неорганічне, а також відносини душі і тіла. Те, що культура сприймає саму себе як духовну культуру, стає передумовою для віри в існування духу. З цією обставиною пов'язане також і те, що така культура тлумачить індивіда як суб'єктивний дух, "Я", "самість" (*Sebst*), а не як високоскладну річ.

А матеріалістична теорія дійсності призводить до перевернення реальності, до "заміщення реальності", як це називав Альфред Норт Уайтхед. Тут неживе та неодухотворене набувають теоретико-пізнавальних та онтологічних переваг над життям та духом. А за "реальне" визнається те,

що повсякчасно відновлюється, повторюється, є (у гегелівському сенсі) "просто загальним" (*Schlecht-Allgemeine*) і тому "неістотним" для індивідуального існування. Але вища форма людського пізнання та буття, царина духу здається для матеріалізму якоюсь нереальною, не здатною до узагальнень і тому ідіосинкретичною функцією. Духовне постулюється як неопосередкована і неперевірювана ірраціональність, а тому лише матеріалістичний "базис" має властивості реальної дійсності.

Матеріалізм веде до мінімалізму, що зовсім не сприяє розвитку складної культури. Адже з цієї точки зору, тільки-но емпірично верифікований фактичний стан речей починає претендувати на статус загального, таке загальне та все у суспільстві, що пов'язане з ним, стає позірно матеріальним. Духовне, таким чином, не має публічного та синтезуючого характеру, а є лише "приватним" та безсилим, у той час як матеріальне виступає силою, що творить спільність та публічність.

б) Одухотворення матерії – наочність функціонального

У технічному розвитку сучасності, у новій техніці дедалі помітнішими повсякчасно стають тенденції, спрямовані проти емпіризму та матеріалізму. Наука і техніка завжди були "необразними", "функціональними" та "штучними". А наука сьогодні вагається між ультрареалізмом та функціональністю. З одного боку, вона скиляється до екстремального реалізму, де теорія прирівнюється до дійсності та актуалізуються старі спроби посилити референтність науки. З другого боку, наука дедалі більше користується вигадкою, симуляцією як методом та посилює свій функціоналізм. Теорії більше не відшукуються, а вигадуються та конструюються. У природничих науках відбувається "дематеріалізація" досліджень, під час якої контакт з матеріалом здійснюється за допомогою надскладних вимірювальних приладів, а не шляхом чуттєво спостережних вимірювань та зважувань. Дедалі більшу роль відіграє момент фікції, створення нових моделей та їх застосування дослідниками.

Старі ознаки, за якими відрізняються науки від фікцій та мистецтва, не можуть бути застосовані у строгому розумін-

ні. Ці ознаки можуть застосовуватися лише до понять, що мають аналоги у дійсності, відповідності у світі речей. Завдяки проникненню конструктивістських положень у науку, вона дедалі більше перетворюється на певну фіктивну, штучно створену річ. Проникнення цих тенденцій у науку та техніку свідчить про збільшення моменту фіктивного та гаданого у дослідженнях. Водночас царина чудових ілюзій, фікцій та вигадок – мистецтво – відповідає на цю конкуренцію з боку науки тим, що стає на властивий раніше лише науці шлях заглиблення у навколишній світ. Мистецтво ставить своїм завданням створення нефіктивних чуттєво-постережних речей та зростання у них елементів природного. Коли Йозеф Бейс намагався зобразити кількість як те, що безпосередньо сприймається, він використовував методи емпіричної науки та її відносини з навколишнім світом. Наш час характеризується дедалі зростаючим "творенням" дійсності у засобах масової інформації, функціональним підходом до конструювання соціальної дійсності та світу праці і позбавлення досвіду його чуттєвого виміру. Наука, техніка та мистецтво помінялися місцями. Комп'ютери створюють мистецтво, мистецтво повертається назад до того, що можна відчутти, до чого можна доторкнутися. Таким чином, виявляється, що мистецтво і техніка мають спільне походження – це спосіб вивільнення та примусової появи.

Повторюваність та зворотність (*Reversibilität*) – це характерні риси технічного розвитку. Дійсність знову і знову відтворюється у мистецтві, повертається у ньому до своєї вихідної точки. Фільми, віттори комп'ютерів і подібні речі повсякчасно зникають у тій чи іншій тені та створюють безліч можливих світів. Це універсальне творення "світів" робить значно важчою спробу розрізнити можливий і справжній світи. Лаура Андерсон: "Одного разу я довго йшла вулицею, сподіваючись, що хто-небудь, впізнавши, покличе мене". Означене симулювання світу не залежить від простору і часу. Сучасне мистецтво, виступаючи проти симулювання дійсності, звертається до того, що насправді є неповторним, єдиним і унікальним. По-справжньому адалий твір – це аура унікального, і тому він не може бути скопійованим. Нетиражованість, неповторність у наш час, час масового виробництва – суттєва ознака справжньої цінності творів мистецтва.

А розвиток іншої частини сучасного мистецтва призводить до наочності фіктивного та уявного, сучасна техніка робить функціональними аналогічні теорії конструкції. Причому сконструйовані речі дедалі менше зумовлюються будівельними матеріалами та природними умовами, тому що створення штучних матеріалів та технічні можливості того, що конструюється, дають набагато більшу, ніж раніше, свободу як від матеріалу, так і від умов будівництва. Та ж обставина, що врахування контексту виступає тепер певною культурною метою, зумовлюється не лише матеріалом, з якого щось будується, навколишнім світом (*Umwelt*), і відбувається свідомо, виступаючи певним обмеженням власне технічних можливостей свободи конструювання. Це своєрідна етико-естетична проблема – самообмеження контекстом техніки та її конструкцій. Тепер конструктор, маючи значно менші технічні обмеження своєї діяльності, повинен приборкувати свою конструюючу силу, зумовлювати її контекстом. Інакше кажучи, це означає, наприклад, те, що вулиця не перетинає ландшафт, а проходить по ньому, а міст повинен не руйнувати контекст, а лише поглиблювати його та створювати нові зв'язки.

Відносини між матерією і духом у сучасній техніці та у мистецтві підкоряються однаковим, взаємопов'язаним тенденціям. Мистецтво акцентує увагу на матеріалі функціонального, а техніка – на духовних вимірах матерії. Технічний розвиток має внутрішню тенденцію до одухотворення матерії, до дедалі зростаючого взаємопроникнення духу та матерії. Мікроелектроніка та штучний інтелект – машини, "у яких присутній дух". Розширення досягнень людської свідомості у мікроелектроніці та нова парадигма континууму людина – машина ставлять (у межах техніки) під сумнів грубий матеріалізм. Чи можна чекати (як результату розвитку цієї тенденції) подолання матеріалізму або картезіанського протиставлення духу та матерії, душі і тіла – сьогодні це ще відкрите питання. Найбільш очевидно "одухотворення" матерії спостерігається у нових формах біотехнології (особливо якщо брати до уваги біоінформатику), на відміну від дуалізму інформації та її матеріально-енергетичних еквівалентів, що пронизував застарілу техніку силових машин. Протилежність "твердого" та "м'якого" виникає не з дуалізму душі і тіла, адже інформатика сама дуалістична.

І все ж означена протилежність у її застосуванні до генетики та біоінформатики все-таки свідчить, що "тверде" є одночасно і "м'яким", і лише в лоні матерії стають дійсними спроектовані та вигадані образи та форми. Тіло людини (*software*) саме є м'яким, а не просто твердим як неживе фізичне тіло (*hardware*). Тілесне – це третій вимір дійсності поруч з матеріальним та нематеріальним. Воно є не просто запереченням матеріального та протилежністю нематеріального. Технократичний погляд на світ, який відокремлює інформацію від її матеріального носія, не враховує того, що у царині людського діалогу зміст та його форма, повідомлення та його носій не можуть бути відокремлені одне від одного. Вираз носія інформації теж є змістовним. Жести та міміка відіграють значну виразну роль у людській комунікації. Редукція змісту до альтернативи "так – ні" (як це відбувається у межах чистої техніки інформації) призводить, зрештою, до тієї однозначності, у якій не враховується барвистість людської мови та комунікації. Означений підхід сприяє появі лише ілюзії визначеності та втраті розуміння. Власне культура і має своїм завданням включити все багатство людських повідомлень у душі та тіла людей, а також протистояти спрощеному інформаційно-технократичному підходові до пізнання та розуміння.

Власне, тіло – це межа для технократичного симулювання розуміння. Адже тілесне не можна симулювати. А діалог є дещо більше, ніж відповіді типу: "Так чи ні". Він – предмет розмови, де порівнюються сили співрозмовників. Сенса переживань виходить за межі мовних об'єктиваций, повідомлень чи інформації. Тілесність людини та фізична тілесність речей трансцендентує інформаційно-технічні стосунки між тими, хто сприймає інформацію, та її носіями. Досвід дійсності, який дає діалог, набагато ширший та відкритіший за досвід простого повідомлення. За Мерло-Понті, всі символи завдячують своєю появою тілесним та міжтілесним взаєминам.

Баудримард вважає, що у наш час проникнення засобів масової інформації у всі щілини буття, за необмеженого наближення зображення всіх соціальних подій завдяки телебаченню, відбувається втрата тілесного як царини людського самовираження. Ні індивідуальне, ні соціальне "тіло" більше неспроможні "втілювати" чуттєві та тілесні

значення та їх сенс. Завдяки тій же необмеженості доступу телебачення до кожної з подій та театральності політики, влада як арена політичних пристрастей повністю втрачає таємничість. Надмірність видимого руйнує його, позбавляє властивості бути об'єктивацією політичного світу. Соціальне тіло більше не має жодної таємниці та глибини, жодної чудової події та сцени для самовираження.

Стала прозорість (*Transparenz*) діяльності позбавляє її тілесного виміру. Коли ж тіло втрачає свою здатність до виразності, просторовість та сценічну силу до інсценізації та гри, воно втрачає також те, що відрізняє його від інших тіл, як щось зайве, що стає на перешкоді передачі інформації. Безтілесність та банальність політичного та соціального життя з'являється там, де більше немає таємниці комунікації.

Ворожість до тілесного, що виникає з тотального симулювання світу, особливо проявляється у її патологічній пристрасті до комп'ютерів. Саме у такій "мозаїчній, розірваній культурі" можна констатувати виразну ненависть до себе і антипатію до свого власного тіла. Тут відокремлені одне від одного чуттєвість і наука, плоть і машина. Вміння розпоряджатися машинами є набагато суттєвішим, ніж вміння розпоряджатися людьми. Воно породжує, завдяки великим можливостям машин, почуття влади та переваги. Світ машин здається вагомішим за світ тілесний. Сучасна мозаїчна культура – це культура нечуттєвості. Щось складне може бути бажаним лише у комп'ютерних програмах, а не у людських взаєминах. Самі ці взаємини пізнаються лише за допомогою інформаційно-технічних понять.

Проникнення технічних категорій мислення у культуру та життєвий світ суспільства, особливо після впровадження мікроелектроніки, можна показати на прикладі проникнення технічних категорій у повсякденну мову та у процес сприймання людиною самої себе, а також виходячи з того, що соціальні взаємини творяться за зразками технічного розвитку. Про проникнення технічної термінології у мову особистого досвіду людини засвідчують, наприклад, такі вислови, як: "Це мені підходить" (використання у розмовній мові технічних зворотів); "Я дуже навантажений" (застосування фізичної лексики) тощо. Між іншим, цей процес, описаний Гансом Фраєром ще раніше, у 1960 році, посилює

завдяки комп'ютерам та комп'ютерним іграм. Саме тоді, коли комп'ютер зміг взяти на себе певну частину духовних операцій і став своєрідною інтелектуальною машиною, це привело тих, хто користується комп'ютерами, до спокуси інтерпретувати себе (у процесі обміну з комп'ютерами та іншими машинами) теж як інтелектуальну машину.

Але це сприйняття людиною самої себе інтелектуальною машиною спричинило появу ряду проблем, при вирішенні яких людські конфлікти та навантаження не можуть бути розв'язані технічними засобами – ідеться про такі царини, як людське співбуття (*Mitseins*), а також про граничні ситуації: народження (штучне запліднення), шлюб (пошуки та вибір партнера) та смерть (штучне підтримання життя). Випадковість та екзистенціальний вибір не можна подолати технічними засобами. Саме тому технічне мислення і намагається усунути обидва згадані феномени зі свого світу. Випадковість не вдається усунути через технічне панування над навколишнім світом, позаяк прояви цього світу нескінченні. Однак техніка переслідує випадковості, намагаючись опанувати ними за допомогою своїх рішень. Для технократичного мислення істотними є або необхідність, що спричиняє щось (по-іншому просто не може бути), або технічна і, відповідно, людська відмова від дії. Випадковість щастя або нещастя цей стиль мислення просто неспроможний осягнути поняттєво. У технократичному баченні світу екзистенціальний вибір усувається шляхом калькуляції оптимальних зусиль для досягнення мети та врахування параметрів навколишнього світу. Таким чином, теоретична калькуляція, комп'ютерний пошук мають замінити унікальний екзистенціальний вибір. Але тут знову вириває випадковість, вириває із неможливості повної калькуляції і одночасно зі спроб не звертати увагу на етичні виміри самого прагнення правильного вибору, на рішучість цього екзистенціального вибору.

Перенесення технічного поводження з комп'ютерами на ставлення до людей призводить до небезпечної ілюзії влади. Ця обставина пов'язана з тим, що влада над обчисленнями, відповіді за принципом "стимул – реакція" переносяться на взаємини з людьми. А потім ми маємо сумнівний зворотний вплив однозначного ідеалу комп'ютеризованої інтерпретації мислення та інформації на соціальні взаємини,

коли відбувається відмова від полівалентності та глибини співбуття (*Mitseins*) на користь інформаційно-технічної прозорості. З розвитку інформаційної техніки виникає також сумніва ілюзія того, що мислення людини можна замінити мисленням машини. Особливо популярною є така схема: слідом за заміною фізичної праці людини енергоперетворюючими машинами мусить відбутися така ж заміна духовної праці інформаційно-перетворюючими машинами.

Мозаїчна, розірвана культура життєвого світу і така ж повсякденна культура, що пристосовується до комп'ютера та підкоряється йому – це патологія культури з усіма її патологічними ознаками. Небезпека криється передусім у тому, що елементи цієї культури стають загальним благом, яке проникає у нашу культуру взагалі, у наше повсякденне буття, а виховання та самоусвідомлення сучасної культури не стають на заваді технізації нашої свідомості та інформаційно-технічному звуженню нашої здатності до самовираження та взаєморозуміння. Особливо має уникати надмірної комп'ютеризації школа, позаяк комп'ютери сприяють надзвичайній здатності дітей до створення ілюзій.

У культурному плані комп'ютери мають і корисний вплив. Його можна пояснити тією стандартизацією, яка проникає у наш життєвий світ та у світ нашої праці. Комп'ютер спроможний взяти на себе частину неминучої стандартизації і таким чином звільнити життєвий світ для власне людської діяльності. Світ, у якому ми живемо і працюємо, має ряд недоліків, від яких нас може позбавити комп'ютер.

с) Позбавлення тілесності

Поруч з матеріалізмом, картезіанський дуалізм душі та тіла є другим із можливих помилкових шляхів розвитку онтології модерну. Грубий матеріалізм доповнюється гностичним дуалізмом матерії та духу. Картезіанський дуалізм, як і міфологічний гнозис, не визнає жодного принципу – посередника між тілесним та духовним, нічого такого, що б опосередковувало перехід до тілесного або ж до органічного. Дух, не маючи певного місця у протяжному просторі, дедалі більше набуває безтілесності та невагомості, перетворюючись на якийсь привод у машині.

У такому переверненому баченні дійсності її вищий ступінь духовно деградує до простої фікції, а картезіанський непримиренний дуалізм тіла та душі призводить до фатального розколу між бездуховним матеріалізмом та безсилим, безтілесним ідеалізмом. Обидва, чистий матеріалізм і чистий ідеалізм, – лише дві сторони однієї медалі. Несподівані взаємні перетворення матеріалізму та ідеалізму без опосередкування їх за допомогою реалізму – характерна риса модерну. Бездуховний матеріалізм та безсилий ідеалізм – це дволикий Янус "нинішнього гермафродитизму духу, хронічної антитези ангела та чорта, відриву душі від тіла. У колориті навколишнього світу існує лише якась абстракція духу, що втілюється у диких тваринах – лебедях та буйволах, вовкулаках, кровопивцях..., або ж це просто бідний одинокий дух, ув'язнений своїми власними витворами".

Визнання тілесного начала (*Liebes*) як такого, що спроможне пов'язати тіло (*Körper*) та дух, неорганічне та духовне – це наслідок сучасного дуалізму. Саме під впливом протистояння матеріалізму та спиритуалізму з'являється феномен, що опосередковує зв'язок душі і тіла. Він називається надзвичайно просто: любов, сексуальність, ерос. Справа в тому, що у часи модерну кохання дедалі більше втрачало своє значення сексуального, матеріально-тілесного начала, яке є водночас і способом виразу душі людини, переходом до неї. Воно перетворювалося на переважно духовне поривання абстрактного, безтілесного, натхненного характеру. І як наслідок цього – статева любов втратила свою здатність бути містком між тілом та духом, творити як реальне, так і ідеальне в інтенціях еросу та тіла.

Характерним є те, що нова самокритика сучасної філософії у Фуко знову тематизувала проблему взаємин аскези та сексуальності, проблему піклування про себе як піклування про власне тіло. Реабілітація Фуко аскези як піклування про себе – це і є самокритика спрямованого на емансипацію мислення модерну, що має дуже велике значення для самоусвідомлення постмодерну. У той час як в епоху модерну емансипація здебільшого переслідувала межю свободи вибору сексуального задоволення, у постмодерні стає дедалі більш очевидним, що емансипація, як скасування обмежень та розширення можливостей сексу-

ального вибору, зовсім не означає вивільнення справжнього еросу, справжнього кохання, та й навіть в розтавній формі.

Проте нові дослідження з цього питання свідчать про різну зміну міркувань із питань сексуальної революції. І наслідки сексуальної емансипації оцінюються сьогодні (на відміну від 60-х – 70-х років) американцями віком від 15 до 40 років, тобто поколінням учасників студентського руху, переважно негативно. Необхідно відзначити, що причина означеної зміни в оцінці значною мірою пов'язана із загрозю СНДу: СНД продемонстрував, що, як і стверджував Модера, природу не можна обдурювати безкарно.

Щоправда не можна обійти увагою нарцисичні форми культури тіла в епоху постмодерну. "Нові тілесні відчуття" призводять до тілесного егоцентризму, у межах якого трансцендентність тіла більше пов'язується з духовним, а культура перетворюється на культуру тренування. Тіло стає самоціллю. Буття тіла зникає у тому, що існує лише тіло. Означена самозакоханість "культури" тіла вагається між неприємними відчуттями іпохондричного характеру та "позитивним насолоди від гри тіла, доглянутого та довершеного за допомогою сучасної техніки".

Подолання дуалізму ангела та диявола, характерного для епохи модерну, у постмодерні здійснюється за допомогою синтезу відомих сторін старої альтернативи: затамування усіх прagnень та їх емансипація. У той час, коли модерн вважав, що стримування пристрастей призводить до жорстокості та садизму, а сексуальна емансипація – до гуманних та дбайливих взаємин між людьми, досвід постмодерну свідчить, що садизм та жорстокість існують і після такої емансипації. Проте сублимація сексуальності може проявитись не лише як жорстокість, але і як можливість самоіднесення та самореалізації. Що ж сьогодні радять використовувати як засіб проти насильства? Емансипацію? За Джоном Каде, наприклад, єдиним таким засобом є самодисципліна, подолання себе, але Фуко звертається до античної етики як теорії економії поривань та етики стриманого життя. Причому самовладання не є, як це вважає рух за емансипацію, насильством над собою, це радше практична та політична спроможність керувати собою та іншими, будувати своє життя у відповідності з естетичним виміром. Усвідомлення спільності справжнього, спра-

ведливого та прекрасного, єдності етики та естетики починається в античній етиці. Вона відповідає на "етичний вакуум модерну" (Річард Зеннет). Аскеза стає справжньою.

За Фуко, це повернення до усвідомленої аскези є характерним для прохристиянської етики. Але це помилкова точка зору, тому що християнство тоді робиться відповідальним за емансипацію від тіла, за зневагу турботи про нього. А це більш характерно не стільки для християнської, скільки для модерністської точки зору. Розумна аскеза та турбота про благо були і в етиці християнства, яка існує досьогодні. Зміни, які повинні відбуватися з нами, це дуже старі зміни внутрішнього світу людини, її "Я", "дуже старі чесноти", які мусять придатися у нових умовах життя: уміння володіти собою, лагідність, толерантність, справедливість, подолання заздрості – ось те тендітне добро, що має подорожувати з домівки у домівку; готовність допомагати, делікатна культура совісті, глибока пошана до Бога кожної людини зокрема і всіх людей разом, причетність кожної любові до духовного світу – ось що повинно бути не останнім у цьому світі". Проте повернення Фуко до античної етики не є чимось більш вагомим та прогресивним, ніж прохристиянська етика – це просто відновлення християнсько-античної етики. Визначення цієї етики як прохристиянської свідчить про те, що проєкт модерну як проєкт емансипації від етики самообмеження зазнав невдачі і тому необхідно повернутися до цієї етики, яка у згадуваному проєкті характеризувалася як застаріла та репресивна.

У цій помилковій назві повторюється тенденція, що стає помітною в іншому місці, наприклад, у Карла Америкю, – зробити християнство відповідальним за те, що було викликане не ним, а секуляризацією християнських цінностей у модерні. Інакше кажучи, християнська критика гедоністичного культу тіла аж ніяк не ідентична ні ворожому тілесності гностичному дуалізму, ні ідеології емансипації, адже деміфологізацію світу і природи та пануючі у християнстві погляди про творення світу не можна порівняти із завданням необмеженого та беззастережного панування над природою та її експлуатацією. Дійсно, земля перетворюється на середовище проживання.

Онтології

Модерн	<i>Модерн</i>	Постмодерн
Основні онтологічні моделі	Матеріалізм, а також: дуалістичний матеріалізм чи картезіанський дуалізм	Реалізм
Рівні реальності	Матерія, матерія чи духу або дуалізм	Три складові: матеріальна, духовна, тождество природи та духу.
Відношення "душа – тіло"	"Ангелики – бестілесні" або ідентичність тіла та душі	Тіло, як поле для виявлення душі

У християнстві надзвичайна віра у людину та її свободу пов'язана з дуже високими моральними вимогами до людини. Таким чином, домінуючий характер сумнівних ілюзій автономії та емансипації зумовлюється не стільки християнством, скільки його модерною секуляризацією. Проти дуалізму духовного та тілесного, знову піднесеного на щит у проєктах модерну, християнство виступало з часів своїх суперечок з гнозисом (що був ворожим до тілесності), підкреслюючи при цьому особливу гідність тіла та значення турботи про нього.

Питання онтології вагомі не лише для теорії духу та розуміння природи духовного, але також і для теорії людського "Я". Засадничі положення щодо природи реальності визначають не лише бачення зовнішнього світу, але й уявлення про "Я" та внутрішній світ людини (Innerlichkeit). Вплив онтології на усвідомлення людиною свого "Я" став на часі набагато раніше, ніж її вплив на уявлення про тіло. Ще більше, ніж на теорію духу та тіло, впливає онтологія на теорію конституції самості, а потому і на теорію суспільства. Таким чином, онтологічні питання матеріалізму або ж реалізму можна віднести не лише до суто філософських зацікавлень. Вони мають загальне та засадниче значення для саморозуміння буття та суб'єктивності.

1.3. ТЕОРІЯ ТА КУЛЬТУРА "Я": ВНУТРІШНІЙ СВІТ ЛЮДИНИ У ПОСТМОДЕРНІ

Культура – це самотлумачення суспільства та тлумачення людської суб'єктивності. Кожна культура має у своєму розпорядженні певне тлумачення людського "Я", тлумачення, яке є більш-менш життєздатним та, у свою чергу, визначає образ цього "Я". Поняття "самотлумачення людини" більше вживане у культурі (про це свідчать факти), ніж поняття "образ людини", позаяк воно здатне змалювати своєрідність "образу" "Я" людського суб'єкта та схопити момент відносності "Я", а також сенс проєкту людського "Я" у культурі. Образ людини неповний, коли людина тлумачить себе, не рахуючись з цим образом. Але ця обставина теж входить в образ людини. До того ж останній не може бути зовнішнім та фіксованим щодо людини, позаяк кожна окрема людина ставить перед собою завдання в самотлумаченні та в самореалізації суб'єктивувати об'єктивний дух. Як індивідуальне "Я" не залишається постійно ідентичним, а весь час змінюється, здійснюючи ці зміни свідомо, так само і культурне "Я" змінюється, відновлюється та трансформується.

а) Субстанційні теорії "я" проти його релятивних теорій

Постмодерн – це епоха перевідкриття суб'єктивного світу людини, її "Я" після того, як таємниця та трансцендентність людського персонального, особистого центру була загрозливим чином втрачена у всеоб'єктивуючих теоріях "Я" епохи модерну. За Фіште, існує два різновиди людей, один, той, що припускає глибоке, здатне до обов'язку "Я", та інший, що заперечує це. Останній тип людей вважає, що суб'єктивність створюється, тобто повністю зумовлюється соціалізацією та суспільством. Перший тип людей дотримується переконання, що внутрішнє ядро суб'єктивності "Я" завжди існує і повинно бути позбавлене втручання зовнішнього світу, а також, що саме в цьому особистісному центрі полягає особлива гідність людини. Культура (в її

справжньому сенсі як дбайливість) припускає погляд на суб'єктивність як на те, "що існує понад світом" (*Überweltlichkeit*), або трансцендентність. Коли б культура відмовилася від свого наміру сприяти максимальному розгортанню суб'єктивного та об'єктивного духу поза сутнісними зв'язками просто існуючого в світі, то вона б спромоглася бути лише технікою, а не культурою в сенсі дбайливості (*Pflege*). Тому вона не тільки не дбала б про суб'єктивність та душу, але й її уявлення та вплив на них мали б технократичний характер. Суб'єктивний світ має свої безпосередні витoki у самій людині і аж ніяк не є результатом соціалізації чи суспільного впливу. Більше того, без означеної споконвічності та наперед даності (*Vor-Gegebenheit*) особистісного центру залишається незабгненним, як ця висока суб'єктивність могла виникнути шляхом суто механістичного розвитку людини з матерії. Існування такого центру – передумова вивчення мови. Суб'єктивний дух культури та мова можуть бути причетними лише до того, що має в собі внутрішні потенції духовності та можливості духу. Витoki мови мусять знаходитись у душі, яка в принципі не повинна бути глухоноюю, і лише цей внутрішній потяг душі, думки до звучання в слові пояснює опанування людиною мови.

Суб'єктивність людини – це її сутнісна самодіяльність, а не результат становлення у процесі праці в його дарвінівському розумінні. Для модерну суб'єктивність – це суб'єктивність орієнтована на прогрес інтеракціоністської теорії Г. Міда, відповідно до якої "Я" – наслідок взаємовідносин суб'єкта з іншими суб'єктами та навколишнім світом, певне сплетіння його намірів та взаємин. Велика заслуга цієї теорії в тому, що у ній суб'єктивність тлумачилась як наслідок інтеграції внутрішніх мотивів та зовнішніх контактів. При цьому ця теорія все-таки повністю нездійсненна, позаяк вона намагається розчинити суб'єктивність у цих відносинах. Поза означеною відносністю та функціональністю "Я" мусить існувати точка єднання, пневма, яку неможливо охопити натуралістичним баченням. Суб'єктивність людини не зводиться до множинності її відносин зі світом, це є понадвідносна субстанція, що у своїх взаємовідносинах з буттям – об'єктом (*Objekt-Sein*) та у стосунках з іншими людьми (*Mitsein*) мусить здійснювати свою суб'єктивну ентелехію та свій індивідуальний закон. Аксиоми

модерну: "відносини визначають субстанцію та суб'єктивність" пост-модерна культура протиставляє своє тлумачення суб'єктивного світу людини: "суб'єктивність – це неподільна та першоосновна субстанція".

Протилежність між метафізично-субстанціональним тлумаченням суб'єктивності у постмодерні та функціонально-релятивним її тлумаченням у модерні – зовсім не другорядне філософське питання. Теорія суб'єктивності стоїть у серці кожної культури та кожної людини. Вона визначає не лише, як вважав Едуард Шпрангер, ту чи іншу концепцію виховання, але й загальне тлумачення буття культури. Якщо ядро особи є самодіяльною, особливою субстанцією, тоді й виховання – не просто засвоєння чужого або соціалізація, а лише допомога, сократичне мистецтво досягнення життєздатності самодіяльності. Культура та дух – не речі та майно, а передусім – життя та самодіяльність. ґрунтовне та особистісне (інтимне) входження в культуру – не просто формування та соціалізація, а вільне засвоєння культури та самодіяльність в її межах. Вивчення культури – це, як показав Фіхте, передусім духовне творення. Світ знання та культури повинен бути знову породжений кожною людиною. Саме самодіяльність "Я", – в чому переконане християнство, всі великі релігії та – на чому ґрунтуються значні філософські концепції, – спричиняє можливість того, що людське життя є частиною вічної самодіяльності Божого "Я". У гностичній традиції християнства людське "Я", пневма – це те, що може бути порівняне з субстанцією Божого "Я": пневми. Засвоєння культури та виховання мусять проникати аж до витоків життєвого пориву та руху, до тієї точки в людині, де народжується любов до ідеї. ідея ж, за Фіхте, означає вічну появу Божого життя у кожному новому житті. Часткова причетність до Божого життя – ядро людського "Я" та центр будь-якої життєздатної культури. Віднайдення можливості та причетності у кожній людині – ось що повинно бути справжньою метою виховання.

Культура взагалі можлива лише завдяки загальній здатності охоплювати ідею та завдяки самодіяльності духу. Але надмірне захоплення цією можливістю не сприяє зміцненню культури, дотриманню її загальних рис. При цьому необхідно підкреслити, що "узагальнення культури" не може

бути лише вимогою того, що "володіння культурою" стало суспільною властивістю. Таке володіння, власне кажучи, неможливе, позаяк його не можна застосувати до живої культури. На такому шляху стає недосяжною власна мета культури – її самодіяльний, дедалі зростаючий розвиток. "Право всіх громадян на освіту", згідно з яким проста можливість вільного та для всіх рівного входження в ситуацію освіти приведе до реального здійснення цієї загальної освіти, виходить із помилкової точки зору про всесилля культури та освіти. Тобто, коли громадянське право на освіту супроводжує вимога права на освічене буття, то це лише приховане бажання благополучного життя. "Коли людина, яка опановує культуру, хоче дуже швидко все вичити та всім користуватися, то вона мусить, сумуючи, віддати все краще іншим, що повинні це створити за неї, як у часи середньовіччя інші молились та співали за великого пана". Після необхідного узагальнюючого підходу до інституцій культури та освіти, мусить все-таки прийти фаза якісного розширення культурної самодіяльності, що знову призведе до дедалі більшої диференціації результатів цієї самодіяльності, які вимагатимуть більше талантів, ніж пересічностей. Арифметично – лінійна порівнюваність та справедливості не мають сенсу щодо наукових та мистецьких талантів, адже означений підхід передбачає те, що більший талант потребує більше зусиль для розкриття своїх задатків. Та господарські інвестиції теж не можуть просто порівнюватись у тих чи інших проектах, адже очікувані результати далеко не прямопропорційні. Не можна рівномірно розподілити і потенціал духовної діяльності. Тому однакова оцінка здібностей на першому екзамені у вищій школі не дуже справедлива: після цього з кожного потрібно вимагати індивідуально.

б) Розкол та примирення суб'єктивного світу

Теорія суб'єктивності, про яку тут ідеться, зумовлює не лише теорію виховання, але й теорію суспільства та відносин між індивідом та суспільством. Теорія суб'єктивності, у якій особа тлумачиться як те, що ґрунтується на її взаєминах та відносинах з суспільством, по суті виходить з того, що

визнає єдиною можливим той стан, у якому індивід повністю залежить від своїх відносин із суспільством. З цієї точки зору такий стан речей повинен постійно відновлюватись та бути метою технічних змін у тому суспільстві, де обставини складаються інакше. Означена технократична теорія суспільства та суб'єктивності має один недолік: вона не може пояснити, чому індивід взагалі спроможний вирізняти себе із суспільства, навіть тоді, коли задоволені його основні матеріальні потреби. Якщо суб'єктивний світ людини конституюється часто зовнішніми відносинами, то як може статися так, що людина нудьгує, відчуває страх, порожнечу, меланхолію навіть тоді, коли задоволені її психологічні потреби, усунуті природні причини душевного неспокою? Та обставина, що суб'єктивність не розчиняється у її ставленні до суспільства, є як її гідністю, так і причиною її розладу з суспільством.

Лівогегельянська та марксистська теорії ґрунтуються на наступній тезі: відсторонення людини від суспільства – це історичний, тимчасовий феномен відчуження, що може бути усунутий звичайною реорганізацією виробничих відносин і передусім знищенням приватної власності на засоби виробництва. Сьогодні здається просто фантастичним, що теорія, яка дає розв'язок однієї з найбільш фундаментальних антропологічних проблем, однією з яких є проблема розриву суб'єктивного світу людини та суспільства, не може запропонувати нічого, крім усупільнення засобів виробництва, змогла так поширитися у світі. Наприкінці епохи модерну, після того, як вулкани марксизму втратили свою силу, ми змогли дізнатися, що запропоновані ним економічні засоби не відповідають складності проблеми. Розлад духовного світу людини, що існує поза відносинами людини з суспільством – це не економічна чи соціологічна, а антропологічна та метафізична проблема.

Суб'єктивність людини ніколи повністю не зводиться до її відносин зі світом та суспільством. Постмодерн знову повертається саме до такого розуміння суб'єктивності у релігії та філософії, після утопічних спроб у межах світу розв'язати проблему внутрішнього розладу "Я" і в такий спосіб знищити його. Постмодерна теорія суб'єктивності визначає її (на протигагу відносним та функціоналістським теоріям "Я") як ентелехальну монаду. Людина – це монада: її сутністю є єдність (*Einheit*), а також унікальність (*Allein-*

heit). Цю унікальність, єдність існування людини та розкол її суб'єктивності ніколи не можна знищити повністю, позаяк людина – це та сутність, що виходить за межі світу, людина – не тільки бажана, але й чужа у цьому світі, тому їй не вистачає одного зовнішнього світу. Серце людини та її суб'єктивність завжди виходять за межі світу. Бо для них недостатньо світу, у якому ми працюємо. Погляд на такий стан речей, як на історичний та минулий – помилка утопій епохи модерну. Після вичерпності утопії виявилось, що для нас недостатньо зовнішнього світу навіть після втілення утопії у певній соціальній державі, де усувається зовнішня необхідність. Таким чином, зовнішній світ не має достатнього значення у житті людини для того, щоб бути спроможним примирити розлад в її душі. Не тільки виснаження (*Erschöpfung*) утопічної енергії, але й втілення соціалістичної утопії в соціальній державі та духовна неспроможність цієї утопії – ось справжня драма модерну, причина її апокаліпсису та нігілізму.

Означений досвід недостатності зовнішнього світу для людської душі є одночасно і шансом для нового початку культури по той бік утопії. Утопія заступає шлях до культури тим, хто внутрішню турботу (*Sorge*) та дбайливість (*Pflege*) душі і спільності виставляє назовні та розчиняє у самій природі дух утопії – утопії для кожного. Кінець утопії приводить до нової щирості, до нового повернення до самого себе. Щирість, глибина, як турбота душі про саму себе, за своєю природою антиутопічні, позаяк мета та абсолют – внутрішнє "Я" (хоч іноді і в недосконалій формі) вже наявні тут. Таким чином, абсолют, божественне "Я" опиняється у центрі людського "Я", міститься у ньому. Після "розчинення" суб'єктивності в теоріях антигуманізму останніх років, того "розчинення", з яким виступили структуристські, марксистські та системно-теоретичні версії антигуманізму, відбувається нове відкриття глибини та інтимності людської суб'єктивності, зіткнення зі стражданнями та самотністю "Я" (*Einsamkeit*).

Для утопічного бачення світу страждання – це лише той плінний стан, який буде подолано при здійсненні утопії. У перехідний період проблема людського страждання, так само як і проблема смерті індивіда, витискається, перетворюється на проблему справедливого розподілу страждання. Але як бути тоді, коли страждання зовсім не є тією

проблемою, яка пов'язана з розподілом матеріальних благ? І чи можливо взагалі справедливо розподіляти страждання? Адже насправді, як твердить Майстер Екхарт, "страждання – це найпрудкіший звір, який може принести Вам досконалість". Глузування проекту модерну з інтимності суб'єктивного світу – це, передусім, нерозуміння тих внутрішніх змін, яких зазнає цей світ. Більше того, цей глум є, кінцем кінцем, таємною ворожістю щодо довершеності, якої прагне суб'єктивність, і тому – потаємною ворожістю до добра. Хоча зовнішнього світу і недостатньо для такого внутрішнього життя, а все-таки ми мусимо виснажувати себе роботою над ним. Ми повинні пройти крізь нього через страждання на шляху становлення своєї суб'єктивності, щоб досягти її вершин. Те, що світу замало для нас, і що світ, за Фіхте, все-таки є цариною нашого обов'язку – ось головна таємниця та парадокс становлення суб'єктивності.

Робота суб'єктивності над світом у формах культури, науки, філософії, мистецтва та господарства приводить до об'єктивного бачення світу очима окремої людини. Об'єктивність культури має зворотний вплив на наш внутрішній світ, на те, якими є наші цінності та емоції. Про взаємозв'язок подій у природі та існуючих передусім у духовному світі переживань та самоусвідомлень характеру з неперевершеною ясністю свідчить те, що можна охарактеризувати як "об'єктивність життєвих конституцій". Означена об'єктивність та досвід суб'єктивності дають можливість подолати просту партикулярність відчуттів, ідіосинкразію переваг, "ніяковість" та помилковість перебігу думок. Чим більше "Я" людини віддається об'єктивності, тим більше схиляє її на свій бік.

Хоча світ і не має вирішального значення для духовності людини, та все-таки значення суб'єктивності та світу не може виходити лише з "Я", з самої людини. Парадокс становлення суб'єктивності полягає саме в тому, що про силу "Я" ми можемо довідатися лише тоді, коли відмовимося від нього, саме через таку відмову суб'єктивність і виявляє свою силу. Спроби суб'єктивності зміст та сенс конкретного буття людини черпати з самої себе наштовхнулися б на певну внутрішню межу. Але, з другого боку, коли духовний світ людини та культура її суб'єктивності, не здатні, не визначаючи об'єктивності, знову повернутися до

себе, вони залишаються пустими. Тобто, коли людина, як у своєму внутрішньому, так і в зовнішньому світі покладається лише на саму себе, то вона нагадує компас, який складається лише з одного магніту: його стрілка показує лише в один бік.

Індивідуальна суб'єктивність та завдання віднайти її у такому швидкоплинному соціальному та природному навколишньому світі – ось головна тема сучасної культури, і увелення про це завдання простягається від необмеженої та безтурботної "стратегії втілення суб'єктивності" до серйозних пошуків злагодності та "дружби з самим собою". Означена тенденція знаходить свій вияв також у спробах втілення філософських проєктів справедливого життя. Хоча пряма допомога будь-якої з означених форм – релігійної, психологічної та філософської – досить проблематична. Вона може здійснюватись як ритуал, коли психотерапія та власний досвід групи практикуються як новий культ, що прийшов на місце релігійного. Ознаки культу – символічні дії для досягнення якоїсь надприродної мети, тлумачення сенсу цієї події; спільність та закономірність культової дії можна віднайти у багатьох формах психотерапії. Навіть різні форми ерзац-культур мають певний сенс у межах культури, адже культура завжди пов'язана з культом.

Будь-яка духовна подія має потребу в культурі, щоб мати сенс та стати реальною у соціальному аспекті, тому й вона знаходить свою зовнішню репрезентацію у певному культі. Адже у культі реалізується просторова цілісність людського буття завдяки цілісності місця, яке посідає культ. Наприклад, середньовічний кафедральний собор символізує цілісність світу. Але в часовому вимірі культ – це повернення до ритмів свят та громадських зібрань. Часова ритміка, постійність місця та ритуалу – ось головні умови культу. Але модерне суспільство, відхиляючи позірну пустоту культу та пов'язаного з ним ритуалу, усуваючи цей ритуал, позбавило себе центрального життєвого принципу культури – розумної культової практики – і тим самим припустилося помилки. А тимчасом ритуал повертається знову у змінений та духовно збіднений формі. Ритми олімпіад та всесвітніх змагань, їх урочисто-святковий та об'єднуючий всіх людей характер, вказують на йону ритуальну природу. Ритміка, постійні та загальні ознаки телеба-

чення виконують ритуальну функцію, посилюють особисту та культурну ідентичність. Ця ж обставина зумовлює небезпеку того, що ритуали сучасного суспільства мають незначний внутрішній сенс для окремої людини. Проте у справжньому обряді потрібно знаходитись органічно. Його учасник мусить відчувати, наприклад, присутність Бога більше, ніж свою власну.

Ритуали засобів масової інформації – це частіше за все явища, які нічого не означають, репрезентація символів, позбавлених будь-якого змісту. Романо Гвардіні, посилаючись на значення для античності такого культового міста, як Дельфи, та на культурний вплив монастирів та церкви у добу середньовіччя, дійшов слушної думки: "Наш час не має більше жодного загальновизнаного культурного центру. Виходячи з цього, ті наслідки, які давало сяйво релігії як для життя суспільства в цілому, так і для життя окремої людини, просто неможливо оцінити". У першій половині XIX століття функцію культурного центру виконував німецький університет, оскільки філософія і наука за своїм впливом на життєвий процес дорівнювали впливові абсолютного духу. Німецький ідеалізм вбачав у науці цілісний організм, безперервний процес духовного творення та пізнання дійсності та Бога. Університет, таким чином, перетворювався на важливе для Бога місце саморозгортання абсолютного духу. Ненадійність означених спроб внутрішнього взаємодоповнення науки, спекуляції та релігії тут не диктувалась. Завдяки трансформації протестантської релігії з її служінням Богові у служінні науці, німецькі університети, і передусім Берлінський університет часів Гегеля, стали культовими місцями з надзвичайним впливом. Але сучасні університети з їх однобічним спрямуванням на досягнення професійної кваліфікації більше не можуть претендувати на роль впливових духовних центрів. Це сталося передусім тому, що вони втратили метафізичну впевненість у тому, що найбільш розвинені форми науки дійсно впливають на створення, органічне становлення навколишнього світу.

в) Філософсько-релігійна турбота про себе та культура турботи про сутність буття

Культура суб'єктивності та турбота про неї – це, насамперед, завдання не об'єктивного та емпіричного знання, а тих форм знання, які включають суб'єктивний світ мислення та вільне його застосування. Саме такими необ'єктивуючими способами пізнання та віднайдення суб'єктивності є релігія та філософія. Держава епохи модерну, не визнаючи визначальної ролі релігійної практики (розуміючи її передусім як діяльність церкви) у своїй культурній політиці, все-таки мала потребу у філософії як культурі пізнання та віднайдення суб'єктивності. Чому ж сучасна держава також повинна бути зацікавлена у філософсько-релігійній культурі суб'єктивності? Вона повинна мати таку зацікавленість тому, що філософія та релігія показують, що означає для громадянина чинити свідомо та відповідально. В епоху модерну вимога громадянами турботи про людське буття (*Daselbversorge*), вимога, з якою вони звертаються до держави, може виконуватися лише тоді, коли громадяни зі свого боку свідомо культивують таку турботу на відповідний життєвий устрій.

На означені культурні передумови державної турботи про людей дивиться крізь пальці лише технократично орієнтована модерна соціальна політика. Адже вона вважає чимось самозрозумілим існування культурних передумов всеохоплюючих гарантій людського буття, а саме: дбайливого та відповідального способу життя. Хоча насправді ці передумови не здійснюються автоматично, а впливають з культури життєвого устрою, а також повинні культивуватися суб'єктом та бути бажаними для нього. Але система суспільного страхування, яка, як і дуже поширена система примусового страхування, є культурною передумовою держави, а також вимогою відповідально влаштувати своє життя та турбуватися про себе, не звертає уваги на зазначене вище і не потребує культивування. Ця система, незважаючи на фінансові труднощі та "культурний дефіцит", сягає вершин страхової та соціальної досконалості. Інакше кажучи, держава система загального страхування на примусових за-

садах послаблює культурну та сенсову функції піклування через те, що повністю забирає його з рук самих громадян. Примусова система вкладів при повному їх збереженні та поступовому збільшенні наявних внесків не приводить до самостійності при створенні капіталу для себе та для дітей, а також більше не сприяє суспільній, "контекстуальній" актуалізації турботи про оточуючих людей.

Турбота про старих також виходить за межі царини власної відповідальності. Слідом за цим і сама людина зводиться до простого керованого об'єкта, до дитини, якою мусять піклуватися. Результатом цього є інфантилізація німецького населення через поширення ідеї вирощування фруктових садів за містом. Спростування турботи та усунення старих з середовища працюючих людей призводить до того, що одне з перших місць у житті починає займати не лише турбота про старих, але також відповідальність за своє власне життя і за життя в цілому. Таким чином, на перше місце в житті висувається інтерес до спорту, альпінізму, вітрильників та пошуки екзотики і дедалі менше місця залишається для власного життя та життя сім'ї.

Але ця втрата особистої відповідальності через колективне повне страхування усуває необхідність згадати застереження Солопа, згідно з яким, за висловом Геродота, не можна сказати, щаслива людина чи ні, доки її життя не скінчилося. Загальне страхування робить такий цілісний погляд на життя зайвим. Та й старі люди не є вже старими у традиційному духовному сенсі цього слова, що Хайдеггер характеризував як "поступ до смерті" (*Vorlauf zum Tode*). Те ж саме страхування стоїть на перешкоді індивідуального поштовху до турботи про себе. Таким чином, страхування усуває не лише економічну необхідність того, що загальна культура турботи про людське буття мусять бути притаманна самим громадянам. Адже ми повинні розрізнати означені засоби досягнення гарантій людського існування (*Daseinssicherung*). "Поступ до смерті" з точки зору турботи означає, що життя може опинитися на такому своєму етапі, коли його можна в цілому назвати вдалим. Інакше кажучи, чи вдалося життя людині, чи воно щасливе, можна сказати лише оцінюючи його в цілому.

Філософська етика та культура життя – це передбачення та репрезентація всіх фаз життя у вирішальній єдності його

подій та форм (*Lebensform*). Філософська культура – це "вчення про правильне або щасливе життя" (Р.Шнаеманн), обговорення питання про те, яким чином можна досягти вищого блага, і що є кінцевою метою людського життя. Філософія у практичному розумінні є "мудрістю світу", орієнтацією діяльності у цілому, спрямуванням усіх знань та суттєвих намірів розуму" (І.Кант). Практична філософія прагне пізнання цих суттєвих намірів, а не перших-ліпших із них щодо їх інтеграції в розумне ціле. Як досягнення цілісності життя філософія є не лише засобом для досягнення чогось іншого, інакше кажучи, їхній вплив не є чимось зовнішнім та чужим щодо того, на що вона впливає. Вона власне і немає впливу (*Einfluss*) у звичному для нас розумінні цього слова. Та й чим можна допомогти у тому, щоб життя вдалося? Який зовнішній вплив може мати щасливе життя попри себе самого? і філософська культура є сама по собі і засобом і метою, і першопричиною, і впливом. Вона є самодостатньою і самовпливовою. Означені якості виявляються найбільшою мірою тому, що філософія культури нікого не кличе собі на підмогу, а повертається весь час до себе як до мети та причини. Адже можна жити, не зважаючи на те, чи правильним було наше життя. Можливо, навіть дуже добре жити безжурним, безтурботним життям. Адже турбота душі про себе, піклування про неї та культивування її та способу життя є одночасно і неважливим і найважливішим, зайвим і необхідним. Свідоме життя має свій сенс у тому, що творить свою гідність та характер своїх остаточних намірів, вирізняє їх з цілої системи засобів та намірів, нескінченної кількості людських потреб та способів їх задоволення.

Основне питання філософської культури – це питання про волю людського життя взагалі. Під час обговорення питання про те, чи потрібне вчення про розумний, помірний спосіб життя та свідоме філософське обґрунтування організації життя, що виходить з уявлень про духовну сутність людини, чи все це є зайвим і відбувається на суб'єктивних засадах, на перший план висувається питання про людську турботу та досконалість. Чи нестатки та потреба породжують достаток та завершеність, чи навпаки – достаток породжує потребу? Потреба виникає лише тоді, коли людина вже має уявлення про те, чого вона хоче. Коли б нестатки були першопричиною і ми мали лише просту низку потреб, "що

рухалися б уперед завдяки палкому бажанню весь час мати щось нове" (Гоббс), а задоволення першочергових потреб було б лише створенням нових, то не могло б бути вдалого життя, жодної справжньої дійсно варті людини потреби чи наміру. Ми мали б просто більш чи менш врівноважене благополучне існування і не могли б вести мову про справжні наміри людини.

Всі видатні філософи були переконані у власному впливові на душу людини та на суспільний устрій. Усіх великих філософів історії об'єднує платонівське положення про вивільняючу силу філософського мислення. Причому вплив філософії та філософської культури (*philosophischen Kultur*) – це не просто потреба чи сила. Філософія впливає не як панівне знання (*Herrschaftswissen*), що більш властиве науці, а як формуюче знання (*Bildungswissen*). Незважаючи на те, що філософське знання не є безсилим, воно не є і реалізацією сили. Будь-якій подібній реалізації має передувати вміння володіти собою, інакше це спричиняє небезпеку. Причому самовладання не означає насильства над собою, а свідчить лише про те, що індивід живе у згоді з самим собою, і саме філософія здатна в цьому випадку вплинути на людину з метою навчити її жити у згоді з собою. Але бажання злагоди мусить формуватися передусім не з випадкової, зовнішньої терапії, а з розважливості та згоди. Таким чином, можна твердити, що філософська культура – це мета та шлях, намір у межах способу його досягнення, намір у собі самому. Це самозвільнюючий момент істини, що виростає із реальності взаємозумовлюючих намірів та способів її досягнення.

Філософія, як спосіб примирення людини з собою, є величезною силою, адже справжній владі передують розуміння та розважливість. Одночасно філософія є надто безсилою, позаяк вона не може здійснювати свій вплив через зовнішні чинники. Це насамперед пов'язано з тим, що вона може впливати лише на окрему людину. У казці Гете про лілею говориться, що над світом панують три речі: мудрість, чудові ілюзії та насильство. Мудрість є однією з наймогутніших сил, позаяк вона не панує у звичному сенсі цього слова і не обдурює, а лише формує світ. Означена здатність мудрості пов'язана з тим, що вона, утримуючись від влади прекрасного та від влади насильства, здатна їх

зрозуміти і, водночас, перевершити владу їх обох. Саме мудрість дає найбільшу можливість вижити. Якби тільки філософія впливала на людей, то значно збільшилась би їхня життєздатність. Адже філософське пізнання, за Платоном, і королівське знання, спроможні включати в себе інші форми знання, які лише разом можуть наблизитися до філософського пізнання світу.

Філософія – це відповідь на турботу людини про себе. Причому ця турбота не виникає, і як це часто стверджує здоровий глузд, заперечуючи значення філософії, – з неясності та меланхолії філософської вдачі. Інакше кажучи, турбота – це одне з головних визначень людської екзистенції (*Existenz*). Лише завдяки турботі людина спрямована в майбутнє. Вона передбачає, що завтра могла б жити зовсім інакше, і турбується про це. із турботи може впливати страх, але вона спроможна його подолати. Саме страх перед майбутньою старістю, хворобою чи втратою роботи спонукає людей до індивідуального та колективного страхування. Недаремно говорять, що страх – кращий учитель. З другого боку, страх дуже амбівалентний. Він є, як стверджує К'єркегор, найбільш потаємною рисою характеру (*das Selbstische am Menschen*). Страх зберігає ту частину суб'єктивності, що іноді переважає її саму. Саме він є спробою перемогти трансценденцію і одночасно виявом страхітливої турботи про своє власне збереження, існування свого власного маленького "Я". Страх є, водночас, чимось аж надто властивим людині, позаяк він уперше робить відчутною нашу суб'єктивність. Найістотнішим у людині є те, що робить збереження її суб'єктивності головним в усіх її думках та вчинках.

Амбівалентність страху проявляється саме тоді, коли людина прагне постійної безпеки і, водночас, скиляється перед культивуванням та переживанням особистого страху. У моральному плані турбота та страх пов'язані між собою як добро і зло. Таким чином, відчайдушність – це те, що не має страху, тут страх не потрібний. Де робиться непотрібною мужність, там панують ворожнеча та легкодухість. У християнстві велика увага свідомо приділяється проблемі амбівалентності страху та турботи, прагненню до безпеки. Виходячи із зазначеної точки зору, саме стурбований смуток передує турботі, викликає її. Ми повинні, з

одного боку, як лілеї у полі, не працювати, не прости і все-таки одягатись, а з другого, не занедбувати свій талант, дати можливість йому бурхливо розвиватися, турбуючись про збільшення свого капіталу у майбутньому. Інакше кажучи, християнське вчення про господарські турботи є діалектичним, як є діалектичним за своєю сутністю самі страх і турбота. Хоча в цілому Євангеліє словенне пересторог проти обмежувачого впливу турботи та смутку. Новий завіт оцінює ту небезпеку, що несуть з собою страх людини за саму себе та турбота про себе, і роблять її сумною та легкодухою, як значно більшу за ту, що могла б принести людська безтурботність. Ми не повинні так самовіддано прагнути безпеки та журитися, бо можемо загубити трансценденцію теперішнього часу у турботах про своє майбутнє. Адже не випадково в Євангелії від Луки (12, 25–26) мовиться: "Хто з вас, працюючи, може додати до свого віку хоча б один лікоть? Коли, отже, і це найменше вам не під силу, чому клопочетеся про інше?".

Те, що страх та клопіт міцно пов'язані між собою, спадає на думку, коли ми пригадуємо комплекс упевненості. "Саме впевненість була найбільшим ворогом людини у всі часи", – писав у "Макбеті" В.Шекспір. Те, що наша безпека та впевненість можуть бути нашими ворогами, звучить парадоксально. Цей парадокс свідчить насамперед про те, що наше прагнення впевненого спокою є не лише корисним, але й шкідливим, позаяк часто стоїть на шляху необхідних новацій. Потреба захиститися від небезпеки може побороти в людині все велике та мужнє, все те, що дає їй можливість позбутися власної нікчемності та легкодухості. Саме ця потреба може перешкодити появі нового.

Окреслене усвідомлення неоднозначності турботи та безпеки має супроводжувати роздуми про турботу щодо людського буття та щодо соціального страхування. Адже дуже часто у своїх соціально-політичних міркуваннях ми забуваємо, що багато разів цитований заклик: "Захищайтеся від великих інстинктів життя, позаяк ми не здатні знищити смерть, хвороби та старість, а здатні лише пом'якшити їх перебіг". До того ж, ми забуваємо про те, що надійність існування досягається завдяки свободі, запровадженню інновацій та спонтанності. Це ми повинні обов'язково враховувати.

Соціальна доктрина християнства приділяла постійну увагу прагненню людини до певності: з одного боку, у цій доктрині йшлося про необхідність піклування про хворих та бідних, а з другого, були застереження проти фарисейства у цій турботі у разі здійснення її з певним розрахунком.

Таким чином, релігія та філософія дещо сторожко ставляться до державного піклування про людське існування, позаяк саме вони достатньо обізнані щодо неоднозначності такої впевненості людини в її існуванні у світі. При цьому вони також остерігаються власної відповідальності, тобто абсолютно індивідуальних форм піклування про своє існування, в межах якого кожен мусив би турбуватися сам про себе і утамував би таким чином свою власну добродійність. Людина не є аж надто сильною, як це вважає індивідуалізм, щоб турбуватися сама про себе, ні аж надто доброю щодо ближніх, щоб їй вистачило б своєї власної, заснованої на свободі волі, добродійності. Згідно з Августином, ми не наслідуюмося бажати жодного здійснення державного піклування про благо людей, позаяк таким чином ми позбавляємо себе важливої нагоди для вияву власної добродійності. Такий стан справ стосується і держави. Хоча невідомо, чи вистачило б нашій благодійності без збереження потреби у державній турботі про людське благополуччя. Але, з другого боку, державне піклування про існування людей не повинно заходити аж так далеко, щоб не залишилося простору як для здійснення, так і для прийняття благодійності.

д) Розширення можливостей для вибору та суб'єктивний страх (*die Angst des Selbst*)

Наша повсякденна культура знаходиться між двома полюсами: між цілковитою безтурботністю хіпі, з одного боку, та культивуванням страху перед кінцем світу в різних апокаліптичних теоріях, з другого боку. Таким чином, у цій культурі не залишається місця для розумної турботи. Страх індивіда перед майбутнім та перед пов'язаним з ним рішенням весь час збільшується внаслідок втрати культурного контексту через наступ науково-технічної цивілізації. Техніка, як було показано вище, це той контекст, який не

можна назвати привабливим. Вона вбачає свою силу в машинах, верстатах та в їх точному функціонуванні, а не в полісемічності контекстів, що властиве саме культурі. Але страх, власне, і є реакцією на втрату контексту. Збереження суб'єктивності неможливе без культурного контексту, а для прийняття тих чи інших рішень людині необхідні вже випробувані зразки. Таким чином, страх – це омана свободи, яка виникає тоді, коли дух намагається досягти синтезу, а свобода лише розчарується у своїх можливостях. Але, водночас, страх є тим, що передусім належить до суб'єктивності і жодна конкретна об'єктивація свободи не є більш значимою за її можливість. Страх приховує у собі нескінченність можливостей, котрі є не такими спокусливими, як вибір, але поєднують страх зі солодкою невизначеністю його причини. Адже саме у свободі вибору та множинності вибору на людину очікує страх.

У сучасних умовах перестають бути самі собою зрозумілими культурні зразки для прийняття тих чи інших рішень. Техніка ж не може допомагати людині у виборі одного з двох намірів, позаяк за своєю сутністю вона може використовувати перший-ліпший із шеругу намірів людини. Саме від техніки суб'єктивний світ людини отримує найменшу допомогу у культурній селекції явищ навколишнього світу. Культура не може та й не повинна знімати з плечей людини тягар вибору, але вона повинна допомогти їй у цьому. Лякає саме нескінченність можливостей, адже індивід не завжди може зорієнтуватися у цій нескінченності. Обрана можливість вбиває всі інші можливі рішення, які здаються завжди "кращими" за те, що є.

Інакше кажучи, культура мусить допомогти людині прийняти те чи інше рішення, не обмежуючи при цьому її свободи. Епоха модерну визначає свободу як можливість будь-якого вибору. Модерність як суспільна програма націлює на розширення обсягу, освоєння нових просторів для людської діяльності та на автономію окремої людини. Розуміння діяльності людини в епоху модерну керувалося думками про свободу вибору та її розширення. При цьому у процесі діяльності також повинна посилюватися "необхідність стати чимось іншим". Таке розуміння діяльності демонструє нам, завдяки своїй амбівалентності, суперечливий, неоднозначний характер модерного, системно-теоретичного

поняття свободи: чим більше я маю можливостей для вибору, тим більше я вільний. Інакше кажучи, я найбільш вільний тоді, коли маю якнайбільше можливостей, сприятливих для моєї діяльності, а все, до чого я доторкнуся, перетворюється на щось інше, принаймні може бути чимось іншим. Тут також стає очевидним, що означене поняття не може бути головним визначенням свободи. Адже свобода – це насамперед використання тієї можливості, яка є найсуттєвішою саме для мене. Свобода аж ніяк не є ідентичній свободі вибору, а я не обов'язково почуватиму себе значно вільнішим, якщо я матиму більше можливостей для вибору. Саме тут виникає перед нами проблема віднайдення правильного розв'язку, дисонансів у наших настроях та проблема віднайдення власної ідентичності.

Таким чином, з одного боку, коли я не маю свободи вибору, мені важко чинити "вільно". З другого боку, цілком очевидно, що аж ніяк немає простих лінійних відносин між розширенням можливостей вибору та відчуттям свободи. У певній точці безмежне розширення можливостей вибору стає негативним. Ігнорування цієї обставини і пов'язане з цим спотворене розуміння свободи – причина кризи концепції модернізму та модернізації. Адже здебільшого саме необмежене поняття свободи і покладено в основу концепції модернізації та самої програми модерну. А мова йде передусім про те, які можливості для людини є суттєвими, а як – ні, а не лише про їхню кількість. Ось простий приклад: запропоноване у хорошому ресторані меню складається здебільшого з невеликої кількості хороших страв, водночас у поганому ресторані вам запропонують дуже багато поганих страв із схожими або й ідентичними назвами. Зазначене стосується і тих суспільних програм, які пропонуються сучасними системними теоріями: це великий вибір можливостей, які залишають байдужими людину, позаяк не сягають ядра її особистості та її ідентичності.

Таким чином, можна сказати, що свобода – це передусім особистий вибір, рішення, пов'язане з суб'єктивним світом особистостей, що знаходяться між загальним та особливим, загальністю людської природи та особливістю індивідуальності. Розширення можливостей одночасного вибору може бути лише засобом у досягненні принципової можливості свободи, але ніколи не буде цілком тотожним

самій свободі. Для людини завжди є суттєвим, як вважав Ангелус Силезіус, не просто зовнішнє розширення можливостей для вибору, а слідування одній із них, необхідній та істинній саме для цього суб'єкта. Таким чином, найбільш суттєвими для вибору є ті концепції, які виходять за межі ідеї епохи модерну.

1.4. ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА ЇЇ ПЕРЕТВОРЕННЯ

Культура мусить творити контекст, основу сенсу, з яким може бути пов'язане прийняття індивідуального рішення. Арістотель називає поезію та міф способами інтеграції подій у якусь усвідомлену історію. Культура – це шерег історій, як індивідуальних, так і суспільних. Вона мусить бути спроможною здійснювати інтеграцію подій особистого вибору в історію особистого життя та інтеграцію цієї історії в історію взагалі. Для цього необхідно, щоб історії та розповіді знаходили своє підтвердження у культурі, тобто нитка історичного розвитку не повинна обірватися раніше, ніж людина зможе прив'язати до неї свою власну історію. Втрата культурного контексту в забудованому просторі міст, який зазнав суттєвих змін за останні десятиліття, стала нестерпною для ідентичності життєвих історій індивіда. Те саме стосується і змін у ландшафті. Національна освіта, учбові плани якої також зазнали суттєвих змін, за останні десятиліття, тепер не знає класиків, тому також не може бути основою для усвідомлення історії... Батьки не розуміють дітей, позаяк діти спираються на іншу "життєву мудрість", ніж батьки.

Для окремої людини майже неможливо орієнтуватися у світі, якщо культура більше не утворює єдиної усвідомленої історії, а досвід та події життя людини не можуть влитися в одне цілісне, пов'язане спільним сенсом річизце культури. Втрата культурою свого контексту та втрата індивідом своєї ідентичності тісно пов'язані між собою, позаяк та єдність намірів та внутрішня цілісність, якою є індивід, може реалізуватися лише у тісному зв'язку з надіндивідуальною системою сенсів культури. З часів Ніцше у німецькій культурі виникла тенденція відриву розвитку індивіда від загальних культурних сенсів. Означена теорія суб'єктивності – це лише

нидале протиставлення іншій екстремальній позиції у німецькій духовній історії, пов'язаній з іменами Фейєрбаха та Маркса, котрі розчиняли розвиток індивіда у розвитку об'єктивних закономірностей культури, тобто у діалектиці історії.

Контекст культури, цілісність сенсу та життєвого світу повинні змінюватися, підкоряючи собі зміни суб'єктивного світу. Ці зміни не обов'язково мусять набирати форми лінійної прогресії чи простих кількісних перетворень у царині техніки, вони повинні мати вигляд органічних метаморфоз. Органічний культурний розвиток – це цілісний розвиток усіх складових частин культури у їх часовій та просторовій гармонії від периферії до центру. Інакше кажучи, повинен розвиватися спільний контекст. Технічне вдосконалення – це лише один вид прогресії в її окремому розв'язку та певному напрямку. Його основна модель – це лінійна прогресія. Технічне вдосконалення зацікавлене не стільки в інтеграційних процесах, скільки у розширенні можливостей для здійснення одного або декількох своїх намірів незалежно від культурного контексту. Таким чином, саме модель лінійної прогресії – це модель технічного розвитку від його центру до периферії у будь-якому напрямку. Це цілком певний досвід, який за допомогою ізольованого методу вирізняє із цілісності світу свої наміри та сприяє їх здійсненню, не беручи до уваги тотальність світу та його взаємозв'язки. Це є зайвим свідченням того, що інтеграція ізольованих намірів та взаємозв'язків при застосуванні технічних методів та моделей лише призводить до нових труднощів. Бо взаємозв'язок – це не просто органічна інтеграція, а живий культурний контекст. Не просто відлучинок, передусім, і самоусвідомлююча та змінююча техніка символів, культурних утворень, навичок, способу життя та поведінки.

Втрата культурного контексту особливо відчувається сьогодні, коли утворюються нові культурно орієнтовані соціальні рухи. Тобто сучасність (*Zeitalter*) хоче створити нову систему духовних цінностей, якою б керувалися всі люди доброї волі, сучасні творці чогось нового. Саме означена "система" і виступає ідеалом для життєздатного культурного контексту, тим ідеалом, який раніше мав технократичний характер. Ця технократична спрямованість виявила небезпеку того, що культурна парадигма, культурний контекст може замінюватися технічними, частковими цінностями.

Тобто модель технократичних цінностей навряд чи може бути прийнятною моделлю культурного контексту. З позицій цих цінностей не можна досягнути всі зміни культурних зв'язків, особливо якщо пояснювати культуру з каузально-аналітичної точки зору. Але думка про те, що культуру можна досягнути лише тоді, коли пізнаєш всі її варіанти, об'єктивується у наступному дуже тривіальному положенні: "якщо... то": якщо все відомо, то все можна пояснити. До того часу, коли ми ще не все знаємо, таке твердження неприпустиме, – а втім, неприпустимим є і твердження, що все можна пояснити. Таким чином, проти уявлень про культуру як про певну систему може бути дієвим наступне онтологічне заперечення: коли йдеться про контекст у царині культури, то ми мусимо його визначати не як певну технічну систему, а, передусім, як живий дух. Але формування культури (індивідуальної – через виховання, а суспільної – через політику та господарювання), мусить брати до уваги означену своєрідність духу та культурного контексту. Осмислення культури мусить орієнтуватися на модель життя та модель органічного та інтеграційного розвитку як периферії, так і центру, а не на технічну модель простої прогресії. Лише таким чином можна забезпечити органічний розвиток культури.

Але ідентичність зберігається лише завдяки метаморфозам, змінам "Я". Так і культурна ідентичність не може бути простим збереженням ідентичності, це мусить бути динамічна, здатна до змін ідентичність. У протилежному випадку в силу вступає "ідентифікуючий примус загального" (Т.Адорно), або ж ідентичність, до якої примушує одноголосна згода. Прогресивна західна культура відрізняється від архаїчних, ранніх високорозвинутих та комуністичних культур тим, що демонструє таку ідентичність, яка не є примусовою для її членів. Ця ідентичність полягає, насамперед, у тому, що окрема людина може розгортати в її межах свою власну суб'єктивність. Культура західного суспільства, позаяк вона вже є постмодерною, рахується з величезною диференціацією людського "Я". Це аж ніяк не полегшує комунікацію між людьми. Але призводить, у свою чергу, до вишуканості форм людської комунікації, до розширення її "культивованості". Диференціацію суб'єктивності потрібно пояснювати, виходячи не з внутрішньої, душевної

динаміки індивіда та поглиблення його внутрішнього світу. Означений процес зумовлюється, передусім, розширенням розподілу праці та суспільною диференціацією. Значною мірою такої диференціації сприяє також множинність тих ситуацій діяльності, у яких опиняється сучасна людина. Збережених навичок та способів діяльності здебільшого бракує через те, що оновилися раніше невідомі самі ситуації діяльності. Саме в епоху постмодерну зросла необхідність відповідальних етичних рішень. А це в свою чергу вимагає диференціації людської суб'єктивності, розширення уважності, здатності як приймати рішення, так і враховувати інтереси інших. Етичний дефіцит епохи модерну полягає якраз у тому, що модерн вважав, ніби можна реалізувати зростання соціальної та індивідуальної диференціації та розширення ситуації вибору без відповідного зростання моральної культури етичного розв'язку.

1.5. НОВІ СОЦІАЛЬНІ РУХИ, ОРІЄНТОВАНІ НА КУЛЬТУРУ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ

Ідентичність та внутрішня злагода – це те, що необхідне для створення уявлень людини про саму себе та інших людей про неї, а також при намаганнях формувати свою власну життєву ситуацію, спроможну бути досить незалежною від навколишнього світу. Та обставина, що ідентичність твориться з необхідності у процесі важких інтеграційних зусиль, випадає з поля зору "орієнтованих на ідентичність" соціальних рухів, що покладаються як на основу на синтетичні концепції ідентичності... Крайні праві наполягають на примусовому характері ідентичності нації, соціального класу, родових ролей, незалежно від бажань окремої людини. Адже це може і не відповідати її суб'єктивності та її життєвій ситуації в цьому дуже мобільному та поінформованому світі. Для політично лівих, навпаки, характерна та концепція ідентичності, що виходить із плинності та лояльності ідентичності "Я" і вбачає головну мету в постійній емансипації від ідентифікуючого тиску ролевих алгоритмів. Саме ці алгоритми виснажують ідентичність, хоча вони не повинні накладати жодних обмежень на емансипацію суб'єктивності. Індивід завжди повинен мати можливість вільного вибору –

саме на цьому наполягає Гальгунг у своїй моделі плюралізму. Та означена ідеологія емансипації випускає зі свого поля зору цілу низку труднощів: логічні труднощі, пов'язані з тим, що вибір однієї альтернативи обмежує можливість інших. Згадаймо висловлювання Спінози: *Omnis determinatio est negatio*. Означена обставина дійсно супроводжує більшість альтернативних рішень людини, зокрема онтологічні труднощі полягають у тому, що розкриття однієї можливості призводить до зниження інших і цієї ситуації аж ніяк не можливо уникнути простим намаганням бути ідентичним; екзистенційні труднощі (*existenziale Schwierigkeit*) передбачають, що життєвий час людини дуже обмежений і може сприяти здійсненню лише небагатьох її намірів.

Концепції ідентичності "зелених" та "нових соціальних рухів" – це суміш статичного розуміння ідентичності крайніми правими та лівою ідеології емансипації. Саме втрата ідентичності у світі сучасної технічної цивілізації є головною темою нових соціальних рухів. Сучасні екологічні та феміністичні рухи, рух за мир, проти застосування атомної зброї характеризуються й Рашке таким чином: Вони зорієнтовані не на владу (як старий робітничий рух), а на культуру, хоча при цьому іноді в межах означених рухів можуть бути напрями, які орієнтуються як на владу та культуру, так і виключно на культуру. Але все-таки метою нових соціальних рухів є не досягнення передусім політико-економічної влади, а збереження певних форм та способу життя, охорона культурної ідентичності та збереження вільного простору для альтернативного способу життя. Таким чином, саме ідентичність виступає у межах означених рухів центральним поняттям, що простягається від збереження "ідентичності", ландшафту до впровадження особистої, чоловічої чи жіночої, ідентичності.

В одному застосуванні ідентичність означає не що інше, як охорону певної контекстуальності та виявляє невдоволення наслідками модернізації і збігається, таким чином, з консервативним топосом. З іншої точки зору, коли ідентичність мислиться як здійснення власної суб'єктивності, досягнення цілковитої згоди із самим собою та збереження постійної можливості для перетворення себе у щось інше, таке розуміння збігається з топосом старої ідеології емансипації. Таким чином, концепції ідентичності нових со-

ціальних рухів – це точка дотику та співпраці консервативних партій та консервативних сил нових соціальних рухів. При всій їх суперечливості, нові соціальні рухи мають все-таки досить виразну післямодерну форму, навіть і тоді, коли в них не дуже сильні елементи ідеології емансипації. По суті – це суміш модернізму та антимодернізму.

Нові соціальні рухи – це реакція на кризу епохи модерну та пов'язану з нею втрату культурної контекстуальності. Основні поняття модерну, постійно зростаюче панування над природою, розширення господарської діяльності, емансипація від обов'язкових соціальних зв'язків та сучасне здійснення особистої ідентичності призвели до втрати культурного контексту і, внаслідок цього, до втрати ідентичності індивіда. Таким чином, у сучасний післямодерний час стала особливо ясною обмеженість модерністських програм (*modernistischen Programs*).

а) Криза ідеї зростання: вичерпність можливостей розвитку

Криза домінуючого образу простого кількісного господарського зростання – це причина нових соціальних рухів. Саме соціальні наслідки розвитку господарства, збитки, заподіяні навколишньому світові, та як результат, виникнення поганих умов для життя – мають набагато більший вплив, ніж наукові доповіді про межі впливу на природу. Інакше кажучи, у багатьох індустріальних виробництвах, наприклад, в ядерній енергетиці, шкода, яку завдає ця галузь, набагато перевищує ту користь, яку можуть дати виготовлені за її допомогою матеріальні цінності. Для майбутнього демократії життєво важливим є питання про те, чи здатна вона зробити вибір між звільненням кількості товарів шляхом розширення господарської діяльності та відмовою від цього розширення на користь збереження наявних природних та соціальних структур.

Було б фатально, коли б утворився постійний та некритичний "виробничий союз", який би протистояв так само некритичному фундаментальному консервативному союзові та, коли б вони обидва ухвалювали більшість соціальних правил простою більшістю голосів. Та оскільки

людина мусить щось виробляти і взагалі віддає перевагу матеріальним благам перед нематеріальними, тому й орієнтована на вимогу господарського зростання, то більшість напевно все-таки переборє консервативну точку зору. Тому й означена більшість повинна з особливою дбайливістю звертати увагу на безпосередній вплив інтенсивної господарської діяльності на культурний та природний контекст, на навколишній світ взагалі, і приймати на ті рішення, які б не призвели до надмірної експансії споживання речей.

Теорія позитивних благ Хірша утарувати шлях сучасному "радикалізмові середнього класу".

Здешевлення та спрощення предметів споживання позбавило підстав думати про класову боротьбу. На певну перешкоду наштовхнулося саме задоволення прагнень до позитивних цінностей. Подорожчали земельні ділянки, в той час як змагання за кар'єру стало більш напруженим, частішим стало і розчарування в ньому. А критика ринку та конкурентної демократії перемістилася від виробничої марксистської критики до консервативної критики зелених та альтернативних рухів. Ринок та конкурентна демократія призводять до переворотів у структурі виробництва та структурі політичної більшості. Зміни попиту та форм виробництва, зміни у культурі та у політичних уподобаннях зумовлюють соціальні зміни. Саме ринок та демократія вимушені постійно змінювати заляклу ідентичність традиційних способів життя, "парадигми способів життя" (Й.Рашке). Вони призводять до змін у ефективності виробництва та переворотів у способі життя. Сьогодні соціальні перетворення за допомогою змагання відчуються сильніше, ніж у зв'язку з будь-якими іншими навантаженнями. А соціальна критика "нових соціальних рухів" знову повертається до критики процесу модернізації ремісниками та дрібними буржуа. Згідно з цією критикою людина отримує не те, що вона бажає мати, а саме: добротні та змістовні товари, а лише зростаючу кількість тривіальних товарів споживання. Таким чином, новий радикалізм середнього класу вказує, незважаючи на всю слабкість політичного аналізу, на проблеми виробництва товарів та соціальні межі його зростання.

Радикалізм середнього класу – це також і реакція на індивідуалізацію життєвих шансів у ринковому суспільстві епохи модерну. Саме на зміну солідарності класової належ-

ності, характерної для робітничого руху, приходять більш індивідуальні рухи, які демонструють не такий щільний взаємозв'язок та незначний ступінь централізованої організації порівняно зі старими ремісничими та робітничими рухами.

Ринкове суспільство інституалізує змагання та кооперацію як основні репрезентативні моделі на рівні індивіда, а не на рівні групи чи сім'ї. Причому означеній індивідуалізації соціального членства та форм кооперації, тобто того, що Гегель називав "атомізацією" індивідів у буржуазному суспільстві, слід було б чекати. Новітні соціологічні дослідження зафіксували те, що спостерігалось емпірично. Вони стверджують кінець солідарності, характерної для трудових спільнот, починаючи з 70-х років, а також звертають увагу на виникнення сільського та пролетарського середовища та індивідуалізацію життєвих шансів, котрі визначались не стільки класовим станом, скільки були результатом змагання.

б) Суперечність між автономією та ідентичністю

"Життя – автономія – ідентичність" – це ті культурні принципи, які уособлюють собою нові соціальні рухи, їхнє бачення світу та наміри. Ці принципи є не просто дискурсивними формами виразу цих рухів. Вони настільки суперечать один одному, що несуть відповідальність за внутрішню суперечливість цих соціальних рухів та зміни у сучасному усвідомленні культури. Життя і автономія протилежні одне одному, тому що життя не є автономним, воно органічно пов'язане з іншим життям. У той час як ідентичність, як проста постійність незмінного життя, знаходиться з життям у напружених стосунках, котре є постійною зміною, переходом в інше буття, поєднанням внутрішніх та зовнішніх проявів. Ідентичність також дуже нелегко поєднати з автономією. Коли йдеться про ерозію життєвого світу та втрату ідентичності стилю життя та культури, досить сумнівно, чи спроможна автономія суб'єкта стати на перешкоді цій "колонізації життєвого світу".

Автономія наполягає на дотриманні своїх власних законмірностей. Але коли кожен індивід має власний закон своєї культурної ідентичності, тоді жодна спільна культурна ідентичність неможлива. Коли я абсолютно автономний, то

я не ідентичний навіть самому собі, через свою нездатність до неперервності. Виникнення особистості можливе лише за умови взаємодії трьох факторів: існуючого буття, його очікуваних подій та творення власного "Я". Конституювання особистості – це наслідок не автономії, а інтеграції. Автономія є суперечливою сама по собі.

Коли кожен є законом для себе, тоді закон вже не є законом у власному сенсі цього слова, а лише окремим, випадковим рішенням; якщо кожен все-таки є автономним у сенсі абсолютної свободи, то метафора закону тут більше непотрібна. Між принципом автономії як самовизначення і принципом "лише один закон може дати Вам свободу" необхідно віднайти такий шлях для особистості, який не був би ні автономією, ні звичайною покірливістю перед законом. Саме на такому шляху особистість покликана підкорятися лише власному закону, але це зовсім не означає, що вона самостійно мусить творити цей закон. Вже саме поняття "індивідуальний закон" є суперечливим, тому що в царині самовизначення особи інтеграція є такою необхідною.

Відносини між автономією та ідентичністю, які існують у царині конституювання суб'єктивності, в царині матеріального забезпечення людського існування, виступають у вигляді діалектики між автономією та господарською відповідальністю за своє "Я", його підтримкою. Помилкове тлумачення поняття автономії через зовнішні умови буття особистості відтворюються в царині господарства як протилежність між допомогою самому собі та державною підтримкою. Автономні групи чи форми життя повинні бути самостійними і в господарському сенсі. Автономія не може ґрунтуватися на державних субсидіях. Фінансова підтримка автономних груп державою суперечить принципам власної відповідальності та автономії. Цілковита автономія означає повну відповідальність за наслідки своєї діяльності.

в) Культура творення особистості, зворотність науково-технічного світу і незворотність життєвого часу

Автономія як творення свого власного закону без врахування соціального та культурного контекстів – це со-

ліпісизм, самообмеженість. У ідентичності теж криється небезпека. Тому культура мусить віднайти такий шлях між утопією автономії та тиском статичної ідентичності, який відкривав би можливість для розвитку індивідуальних форм життя, забезпечував соціальні зв'язки та спроможність відповідального творення власного життя. Принцип матеріальної підтримки робить можливою реалізацію цих намірів. Це є принцип координації відповідальності за себе, свою групу чи сім'ю та отримання державної підтримки свого буття. Як координуючий принцип, він мусить вписуватися у домінуючі уявлення про суспільство. Саме вони виступають основою для формування особистості, субсидують його, бо в цьому процесі поєднуються уявлення про культуру особистості, її відповідальність та формування. Формування означає здійснення ідеї. Але формування особистості вимагає реалізації власної ідеї та індивідуального закону, індивідуального і одночасно загальнолюдуського образу. Отже, це – спроба примирення міркувань про індивідуальну унікальність людини з намаганням побачити сутність за аристотелівською традицією, спроба здійснення, втілення загальної ідеї в окремій людині.

Суспільство, яке хоче "здійснитися" за будь-яку ціну, все-таки не досягає своєї мети, тому що в ньому особистість відривається від світу, а світ стає неприступним для неї. Особистість починається з необхідності її здійснення, сходи спрямовується її екзистенція. Людський час завжди звужується, стає вбогим у технічному світі, позаяк його тут завжди намагаються використовувати інтенсивно, втискуючи його "здійснення" у певні вузькі рамки. Науково-технічна цивілізація завжди звужує справжній, життєвоважливий для особистості час, минулі та майбутні горизонти культури. Адже минуле не має для техніки жодного сенсу, тому що її критерієм є сьогоднішня, а саме: ефективність та простота, а її структури – позаісторичні, вони не потребують для себе контексту. Ефективність – це сьогоднішня дія, а не дія в значному часовому просторі. Взагалі часовий горизонт технічної цивілізації небезпечно звузився. Сучасну думку та культуру більше визначають не головні поняття життя та органічного, незворотнього зростання, а поняття циркуляції та акумуляції з метою постійного використання того, що існує для тих чи інших потреб. На індивідуальному та колек-

тивному розумінні особистості позначається не загально-індивідуалізуючий та загальнопомножуючий принцип часу, а принцип зворотності законів природи, їх необмежене та незалежне від контексту застосування. Вічна постійність закону природи суперечить історичному характерові життя.

Зворотність та постійність усіх процесів – основний принцип механічної техніки. Він є діаметрально протилежним основному принципіві екзистенції, що наполягає на неповторності кожної миті життя. Сучасна техніка ставить під сумнів принцип зворотності: випромінювання атомного реактора незворотне. Часові горизонти атомної техніки переходять від року до тисячоліття. Втрата ідентичності є ознакою зворотності процесу. Епоха зворотності мусить боятися незворотності розпаду ядра і того, що про її цивілізацію можуть залишатися свідчення лише у вигляді атомних реакторів. Чи може залишатися ще й собори? Наша техніка зважає тільки на вічність, думає про неї, незважаючи на свій вплив на навколишнє середовище, культура мусить думати і про кожен день зокрема. Це надзвичайно важливо, що ми залишимо після себе. Ми хотіли б, щоб від нашого часу та його культури залишилося більше, ніж радіоактивні технічні руїни.

Теорія та культура особистості

Модерн	Постмодерн	
Конститування особистості	Відносне: "Я" як функція суспільства	Субстанційне: "Я" як "Решта"
Піклування про своє буття	Соціально-політичне управління	Культура піклування про себе
Здійснення свободи	"Автономія"	Відповідальне творення свого "Я"
Концепція ідентичності	Екзистенція від зв'язків і взаємозалежна ідентичність	Перетворення особистості
Модель часу та розвитку	Акцентування уваги на зворотності	Акцентування уваги на незворотності

Річард Рорті

Американський професор Річард Рорті – одна з найпомітніших постатей серед тих філософських авторитетів нашого часу, які своє завдання вбачали в істотному оновленні розуміння філософії, її концептуальних положень та проблематики. Рорті – яскравий представник радикального напрямку постмодерністського філософського дискурсу, мета якого – здійснити “деструктивне” заперечення всієї попередньої філософії, раз і назавжди покінчивши з “відпрацьованими” метафізичними претензіями на раціональне освіянення реальності, “пізнання істини”, подолати філософський фундаменталізм. Урочисто проголосивши “смерть” філософської традиції, започаткованої Декартом, Локком і Кантом, автор твору “Філософія і дзеркало природи” визначає головним об’єктом “деструктивної” критики “епістемологічно зцентровану філософію”, її “привілейовані” принципи і методи, ідеї і поняття.

Критичне спростування філософської метафізики, трансценденталізму, репрезентативізму, сциєнтизму і “системності” здійснюється у книзі з позицій “елімінативного матеріалізму” та “текстуалізму” за допомогою модернізованого прагматизму, ідей нейрофізіології. Почесне місце у його концепції посідає герменевтика, положення про визначеність змісту понять та інтерпретаційних схем доволію образно “термінологією”. Історія наукового пізнання, за Рорті, виступає як історія мов або термінів, історія виникнення метафор і звички ними користуватися. І не випадково автор пояснює своє переосмислення всієї філософської проблематики саме за допомогою метафори дзеркальних уявлень, визнаючи, що він взагалі “більш охоче” вдається до метафор, ніж до сформульованих пропозицій і узагальнень.

У критичному викритті типового для традиційної філософії тлумачення розуму як великого дзеркала, у якому відбивається реальність, протиставленні йому “Філософії без Дзеркал” особливе навантаження припадає на Вступ, у якому автор знайомить майбутнього читача з генезою своїх уявлень і пропонує їм загальну характеристику. Четвертий розділ, який Рорті вважає “центральним”, і восьмий розділ у підсумково-альтернативний спосіб репрезентують уявлення про сутність і мету філософського дослідження: “почальна філософія”. Цей заключний розділ, до речі, акумулює ті гуманістичні інтенції, які трохи згодом Рорті викладає у розгорнутому вигляді у своєму черговому бестселері – книзі “Випадковість, іронія і солідарність” (1989). Ідеться про нові підходи до такої давньої проблеми, як сутність і “образ” людини, її самоствердження у контексті культури.

Цей гуманістичний аспект книги репрезентують такі сюжети, як з’ясування творчої, а не “дзеркальної” сутності людини, здатної до постійного “самостворення”, проблема “морального вибору”,

"можливість поетичності людського життя" тощо. Безумовна цінність творів Рорті полягає у тому, що в них виразно й переконливо репрезентовано такі актуалітети сучасної філософської думки, як комунологічна орієнтація, соціоцентризм, людська солідарність. Гуманістичним забареленням позначена і теза Рорті щодо філософії як "голосу у перемовинах людства". Праця "Філософія і Дзеркало природи" досить показова і в цьому відношенні.

Авторитет фундаментального дослідження відзначається також і тими співрозмовниками, яких автор запрошує на сторінки своєї книги. Ми зустрінаємо тут поряд із класиками, до яких Рорті, до речі, ставиться без звичайного пієтету, таких законодавців сучасної філософської моди, як Вітгенштейн, Хайдеггер, Дьйої, Гадамер, Селларс, Куайн, Девідсон, Деррида. Перед читачем розгортається майстерно вимальшована панорама тих філософських думок, які характеризують специфіку духовного осягнення світу на порозі нового тисячоліття. "Філософія і Дзеркало Природи", у свою чергу, віддзеркалює новітні філософські парадигми, здобутки і проблеми сучасного філософського мислення. Ці проблеми, звичайно, висвітлюються у книзі професора із Вірджинії. Навіть той "вибірковий" матеріал, з яким читач може ознайомитися, дає уявлення про суперечливу ситуацію, в яку потрапляє навіть талановитий борець проти "систематичної" філософії, переконаний автор антитеоретичних stance. Рішуче заперечуючи саму ідею утворення "завершеної", "закритої" концепції, Рорті сам не уникає спокуси утворити власну визначену програму філософського релятивізму і нігілізму. У його численних опонентів є досить підстав, щоб вказати на спірні і неконструктивні положення книги. Втім, безперечною заслугою будь-якого мислителя-заангардиста, – а Рорті саме такий, – у тому, щоб стимулювати думку мислячої людини, сприяти формуванню особистості, яка для свого самоутвердження потребує не абсолютистських авторитетів, а духовної свободи.

ФІЛОСОФІЯ І ДЗЕРКАЛО ПРИРОДИ*

Відколи я почав займатися філософією, на мене велике враження справило те, як саме виникали, зникали або змінювалися філософські проблеми внаслідок появи певних нових гіпотез або нової термінології. Від Річарда Мак Кеона та Роберта Брамбаху я засвоїв погляд на історію філософії не як на шерег альтернативних розв'язань тих самих проб-

* Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, New Jersey, 1980.

© Rorty R., 1979

© Переклад В.С.Паценка, 1996.

лем, а як на сукупність абсолютно різних проблем. Від Рудольфа Карнапа та Карла Хемпела я дізнався, як можна по-новому викрити псевдопроблеми як такі, застосувавши формальний спосіб викладу. У Чарлі Хартшорна та Поля Вейса я навчився розуміти, яким чином ці псевдопроблеми себе виявили, коли вони були викладені в уайтхедівських та гегелівських термінах. Мені поталанило мати своїми вчителями саме цих людей, але, на щастя, чи ні, я вважав, що вони стверджують ту саму думку: "філософська проблема" є продукт підсвідомого прийняття гіпотез, закладених у термінах, у яких ця проблема була сформульована, гіпотез, які самі потребували з'ясування до того, як ця проблема ставала предметом серйозного аналізу.

Дещо пізніше я почав читати твори Уілфреда Селларса. Гостра критика Селларсом Міфу Даного, як мені здавалося, породжувала сумніви щодо гіпотез усієї сучасної філософії. Ще пізніше я почав серйозно сприймати скептичний підхід Куайна до розрізнення "мова – факт" та намагався поєднати точку зору Куайна з поглядами Селларса. З того часу я прагнув виділити більшість гіпотез, які є проблематичними у сучасній філософії, плекаючи надію узагальнити критику Селларсом та Куайном традиційного емпіризму і поширити її. Повертаючись до цих гіпотез і з'ясувавши, що вони є довірливими, я вважав, що має бути застосована "терапевтика", аналогічна "терапевтиці" за методом Карнапа, який здійснив оригінальний перегляд стандартних навчальних підходів. Ця книга є наслідком цієї спроби.

Вона важко народжувалася. Принстонський університет виявив справжню великодушність, надавши мені час для дослідницької роботи та річну відпустку. Я мушу визнати, що без подальшої допомоги Американської ради освітніх товариств (APOT) та Гуттенхеймівського меморіального фонду я б ніколи її не написав. Обмірковувати сюжет цієї книги я почав у той час, коли отримав стипендію APOT у 1969–1970 рр., а написав основну частину плану, коли одержував стипендію Гуттенхейма в 1973–1974 рр. Висловлюю цим трьом інституціям якнайглибшу подяку за їхню допомогу.

Багато людей – студенти в Принстоні та в інших місцях, слухачі моїх доповідей на різних конференціях, колеги та друзі – читали чи слухали різні уривки з різних розділів цієї

книги. Я зробив чимало виправлень як щодо змісту, так і щодо стилю книги у відповідності до їхніх зауважень, і дуже їм вдячний. Шкода, що моя пам'ять надто коротка, щоб перелічити навіть найважливіші приклади такої допомоги, але сподіваюся, що читачі впізнають плідні результати їхніх власних коментарів.

ВСТУП

Філософи звичайно вважають, що їхня дисципліна досліджує нев'янучі, вічні проблеми, проблеми, які виникають мірою усвідомлення їх. Деякі з них стосуються відмінностей між людством та іншими істотами і кристалізуються у запитаннях про взаємини духу та тіла. Інші проблеми пов'язані з легітимністю потреби пізнати і фокусуються у запитаннях щодо "підвалин" знання. Дослідити підвалини знання – це розповісти щось про наш розум і навпаки. Таким чином, філософія як дисципліна розглядає себе як спробу гарантувати чи спростувати право на знання, на що претендують наука, мораль, мистецтво та релігія. Вона намагається зробити це на підставі свого специфічного розуміння природи знання та розуму. Філософія здатна бути фундаментальною щодо інших галузей культури, позаяк культура є зібранням таких вимог до пізнання, а філософія оцінює такі вимоги і виносить їм вирок. Вона здатна здійснювати таку функцію, тому що розуміє самі підвалини знання, виявляє їх шляхом вивчення людини як особи-що-пізнає, чи то завдяки "розумовому процесу", чи то за допомогою "діяльності відображення" (*activity of representation*), що уможливають пізнання. Знати – це адекватно репрезентувати те, що перебуває поза свідомістю і, таким чином, зрозуміти спосіб, у який свідомість здатна відтворити таке відображення. Головне завдання філософії – бути загальною теорією відображення, теорією, яка поділяє культуру на різновиди, частина з яких точно репрезентує реальність, інша робить це менш точно, а ще інша – зовсім її не репрезентує (незважаючи на претензії це здійснити).

Поняттям "теорія знання", заснованого на розумінні "ментальних процесів", ми зобов'язані сімнадцятому століттю і насамперед Локку. Саме цьому часові й особливо

Декарту ми зобов'язані поняттям "розум" (*the mind*) як окремій реальності, у якій відбуваються "процеси". Вісімнадцятому століттю і передусім Канту ми зобов'язані поняттям філософії як арбітру чистого розуму (*pure reason*). Але це кантівське поняття заздалегідь припускає загальну згоду з локківським розумінням ментального процесу та картезіанським поняттям ментальної субстанції. У дев'ятнадцятому столітті розуміння філософії як фундаментальної дисципліни, яка "обґрунтовує" вимоги до знання, було концентровано викладено у творах неокантіанців. Окремі протести проти такої концепції культури, яка потребує обґрунтування, та проти претензії теорії пізнання на те, що вона здатна розв'язати це завдання (наприклад, у Ніцше та Уільяма Джеймса), що лунали час від часу, залишалися переважно непоміченими. "Філософія" стала для інтелектуалів заміником релігії. Вона була цариною культури, де людина стикалася з глибинами буття, де обґрунтовувалася термінологія та укладалися угоди, які дозволяли пояснити та виправдати діяльність особи як інтелектуальну і відповідно визначити сенс її життя.

На початку нашого століття ця вимога була підтверджена філософами (особливо Расселом та Гуссерлем), які вважали за потрібне зберігати філософію "точною" та "науковою". Але в їхніх голосах відчувалася нотка відчаю, бо до цього часу триумф світськості щодо вимог релігії майже завершився. Таким чином, філософ більше не міг розглядати себе представником інтелектуального авангарду або особою, яка захищає людей від релігійних забобонів. Далі зазначимо, що впродовж дев'ятнадцятого століття виникла нова форма культури – культура людини слова, інтелектуала, людини, яка писала поеми, романи та політичні трактати, та культура критики поем, романів і трактатів, що їх писали інші. Декарт, Локк та Кант творили в період, коли секуляризація культури забезпечувалася успіхами природничих наук. Але на самому початку двадцятого століття вчені, як і теологи, відсторонилися від більшості інтелектуалів. Поети і романісти як моральні наставники молоді зайняли місце і проповідників, і філософів. Внаслідок цього, чим більш "науковою" та "точною" ставала філософія, тим менше спільного вона мала з іншими галузями культури та більш абсурдними здавалися її традиційні претензії. Спроби

як аналітичних філософів, так і феноменологів "обгрунтовувати" ці претензії чи "піддавати їх критиці" були скептично зустрінуті тими, діяльність яких якраз обгрунтовувалася або критикувалася. Філософія у цілому була відкинута тими, хто віддавав перевагу ідеології або самовираженню.

Саме на цьому тлі перед нами постає теоретична діяльність трьох найвидатніших філософів нашого століття – Віттгенштейна, Хайдеггера та Дьйої. Кожний з них на початку своєї творчості намагався знайти новий шлях, йдучи яким можливо було зробити філософію "фундаментальною", – новий шлях до формулювання абсолютного контексту думки. Віттгенштейн прагнув сконструювати нову теорію відображення, яка б не мала нічого спільного з менталізмом. Хайдеггер – розробити нові філософські категорії, які б не мали нічого спільного з наукою, епістемологією або картезіанським пошуком вірогідності, а Дьйої – запропонувати натуралізовану версію гегелівського бачення історії. Кожний із нас з часом оцінював свої ранні зусилля як самообман, як спробу зберегти певну концепцію філософії після того, як ідеї, які заряджали ці концепції сенсом (поняття знання та розуму сімнадцятого століття), були відкинута. Кожний з трьох у своїх останніх працях вивільнявся від кантівської концепції філософії як фундаментальної та витрачав свій час для того, щоб застерегти нас від тих спокус, яким він сам колись піддався. Ось чому їхні останні праці є радше терапевтичними, ніж конструктивними, радше повчальними (*edifying*), ніж систематичними, розрахованими на те, щоб читач міг з'ясувати власні мотиви філософування, а не на те, щоб запропонувати йому нову філософську програму.

Віттгенштейн, Хайдеггер та Дьйої згодні в тому, що від ідеї знання як адекватного відображення, що забезпечується спеціальними ментальними процесами, та зрозумілої саме завдяки загальній теорії відображення, слід відмовитися. Всі троє відкидають поняття "підвалини знання" та філософії як такі, що обертаються навколо картезіанського намагання дати відповідь епістемологічному скептику. Згодом вони відмовилися від поняття "розум", що його поділяли Декарт, Локк та Кант, – як специфічний предмет вивчення, що розташований у внутрішньому просторі і містить у собі елементи чи процеси, які уможливають одержання

знання. Однак це аж ніяк не означає, що вони мали альтернативну "теорію знання" чи "філософію розуму". Вони відкинули епістемологію та метафізику як можливі дисципліни. Я говорю "відкинули", а не "заперечували", оскільки їхнє ставлення до традиційної проблематики аналогічне ставленню філософів сімнадцятого століття до схоластичної проблематики. Вони не присягали собі тому, щоб викрити фальшиві судження або непереконливі аргументи, що містилися у працях їхніх попередників (хоча інколи вони до цього вдавалися). Радше вони кинули побіжний погляд на можливість форми інтелектуального життя, в якому словник філософської рефлексії, успадкований від сімнадцятого століття, міг сприйматися так само безглуздом, як філософський словник тринадцятого століття сприймався Просвітництвом. Для того, щоб стверджувати можливості посткантіанської культури, такої, для якої не існує всеосяжної дисципліни, що легітимує чи обґрунтовує інші, не потрібно заперечувати яку-небудь конкретну кантівську доктрину, досить побіжно заторкнуту можливості культури, в якій релігія або не існує, або не має зв'язків з наукою чи політикою; необхідно заперечити тезу-вимогу Аквіната про те, що існування Бога можна довести природними причинами. Вітгенштейн, Хайдеггер та Дьоль ввели нас в період "революційної філософії" (якщо скористатися розумінням смислу "революційної" філософії, запропонованої Куном) шляхом запровадження нових карт території (тобто суцільної панорами людської діяльності), які просто не враховували ті "особливі ознаки", які, здавалося, раніше домінували.

Ця книга є оглядом деяких течій у філософії, передусім в аналітичній філософії, з точки зору антикартезіанської та антикантіанської революції, яку я щойно змалював. Мета книги полягає в тому, щоб зруйнувати впевненість читача в "розумі" як чомусь, про що він повинен мати "філософське" уявлення, а також думку, що "знання" є те, про що має бути "теорія" і що має "підвалини", та впевненість у "філософії", як її розуміли з часів Канта. Таким чином, читач, який шукає нової теорії у будь-якому питанні, що дискутується, буде розчарований. Хоча я розглядаю розв'язання проблеми "душа – тіло", але не для того, щоб запропонувати такий розв'язок, а з метою показати, чому не вважаю, що така проблема існує. І ще. Незважаючи на те, що я обговорюю

"теорію співвідносності" в свою чергу, я не пропоную жодної, але лише висловлюю припущення, чому пошук такої теорії є помилковим. Книга, подібно до творів філософів, яких я найбільше поважаю, є радше терапевтичною, аніж конструктивною. Запропонована терапія, разом з тим, шкідлива щодо конструктивних зусиль саме аналітичних філософів, чії концепції відносин я намагаюся обговорити. Тому більшість конкретних критичних зауважень щодо традицій, які я висловлюю, запозичені у таких філософів-систематиків, як Селларс, Куайн, Девідсон, Ріл, Малколм, Кун та Путнем.

Я дуже зобов'язаний цим філософам за засоби, які я використовував, досліджуючи Вітгенштейна, Хайдеггера і Дьюї відповідно до цілей, які забезпечуються цими засобами. Сподіваюся переконати читача в тому, що діалектична особливість аналітичної філософії, які супроводжує філософію розуму від Брода до Смarta, філософію мови від Фреджа до Девідсона, епістемологію від Рассела до Селларса та філософію науки від Карнапа до Куна, потребує подальшого поступу. Ці додаткові кроки мають, як на мене, забезпечити нам позицію критика самого поняття "аналітична філософія", більше того, "філософії" взагалі, як розуміли це поняття з часів Канта.

Виходячи з цієї точки зору, яку я свалюю, різниця між "аналітичною" та іншими різновидами філософії є відносно незначною – вона радше стає справою стилю та традиції, ніж відмінністю "методу" чи визначального принципу. Причина, чому ця книга значною мірою написана із застосуванням термінології сучасної аналітичної філософії та з посиланням на проблеми, які дискутуються в аналітичній літературі, є просто автобіографічною. Це зумовлено термінологією та літературою, з якими я найбільш обізнаний і які зумовили моє ставлення до філософських питань. Якби я рівною мірою був ознайомлений з іншими сучасними стилями викладу філософії, то книга могла б бути значно кращою і кориснішою, хоча і більшою за обсягом. Як я це розумію, той тип філософії, що походить від Рассела та Фреджа, є, як і класична феноменологія Гуссерля, нічим іншим, як ще однією спробою забезпечити філософії ту позицію, про яку мріяв Кант, а саме: давати оцінку іншим

галузям культури на тій підставі, що вона має спеціальні знання про йїні "підвалини".

"Аналітична" філософія є ще одним варіантом кантівської філософії, варіантом позначеного принципівістю міркування про відображення як переважно лінгвістичній, а не ментальні поняття, та про філософію радше як "трансцендентальну критику" чи психологію, ніж дисципліну, що демонструє "підвалини знання". Цей наголос на мові істотно не змінює картезіансько-кантіанську проблематику та не надає на ділі філософії нового самовиразу. Адже аналітична філософія все ще зосереджується на утворенні й конструюванні постійної нейтральної структури (*framework*) для дослідження і, таким чином, для всієї культури.

Сутність цієї ідеї полягає в тому, що людська діяльність (дослідницька, зокрема пошук знання) міститься у структурі, яка може первинно та ізольовано передувати висновкам дослідження – низці передумов (*presupposition*), що забезпечують цю первинність. Саме ця ідея поєднує сучасну філософію з традицією Декарта – Локка – Канта. Адже твердження, що така структура існує, має сенс лише тоді, коли ми думаємо про неї як про таку, що породжується природою пізнавального суб'єкта, природою його здібностей, або природою медуа, в межах яких він діє. Сама ідея "філософії" як чогось, що відрізняється від "науки", матиме мало сенсу, якщо не буде враховано картезіанське твердження про те, що шляхом занурення ми здатні знайти непохитну істину, та кантівське твердження, що саме ця істина визначає межі можливих результатів емпіричного дослідження. Ідея, що має існувати така річ, як "підвалини знання" (усього знання в кожній галузі: в минулому, теперішньому і майбутньому) або "теорія відображення" (всього відображення, в знайомій термінології та навіть у такій, про яку ми ще не маємо уявлення), залежить від припущення, що така апіорна примусова вимога існує.

Якщо ми поділяємо концепцію знання Дьюї, то в такому разі не повинні вважати, що існують незмінні обов'язкові правила, які визначають, які саме можна вважати знанням, оскільки ми сприймаємо "виправдання" (*justification*) радше як соціальний феномен, ніж взаємодію (*transaction*) "пізнавального суб'єкта" (*the knowing subject*) та "реальності". У разі, коли ми сприймаємо вітгенштейнівське розуміння мови

радше як знаряддя, ніж як дзеркала, ми не шукатимемо умов лінгвістичної репрезентації. Якщо ми виходимо з хайдеггерівської концепції філософії, ми перетворюємо на свідків спроби видати природу пізнавального суб'єкта за джерело необхідних істин, ще однієї самообманної спроби замінити "технічне" та детерміноване питання на відкритість до невідомого, що споконвічно спокушає нас до розмірковування.

Один із способів з'ясувати, як аналітична філософія відповідає традиційному картезіансько-кантианському духові, полягає в тому, щоб подивитися на традиційну філософію як на спробу втекти від історії, прагнення відшукати позачасові умови будь-якого можливого історичного розвитку. Відштовхуючись від цієї перспективи, зауважимо, що загальна теза Вітгенштейна, Дьоя та Хайдеггера є історичною. Кожний з трьох нагадує нам, що дослідження підвалин знання або моралі, чи мови та суспільства може обернутися звичною апологетикою і спробою увічнити певну сучасну мовну гру, соціальну практику чи власний імідж. Мораль цієї книги також є даниною історицизму, і три її частини мають на меті відповідно представити поняття "розум", "знання" та "філософія" саме в історичній перспективі. У частині I йдеться про філософію розуму. В першому розділі я прагну показати, що так звані інтуїції, приховані у картезіанському дуалізмі, належать до таких, які мають історичне походження. У другому розділі я намагаюся показати, як ці інтуїції можуть бути змінені, якщо психологічні методи поступляться місцем фізіологічним методам передбачення та контролю.

Частина II присвячена епістемології та недавнім спробам знайти для епістемології "спадкоємні суб'єкти". Розділ третій описує генезу поняття "епістемологія" в сімнадцятому столітті та його зв'язки з картезіанським поняттям "розуму", що розглядається у першому розділі. Він подає "теорію знання", як ідею, що базується на змішуванні процедури виправдання знання-вимоги (*knowledge-claims*) та їх каузального пояснення, інакше кажучи, змішування соціальної практики та постульованих психологічних процесів. Розділ четвертий є центральним, в ньому пояснюються ідеї, які спонукали до написання цієї книги. Йдеться про ідеї Селларса та Куайна. В цьому розділі я інтерпретую гостру критику Селларсом "даності" (*givenness*) та Куайном "не-

обхідності" як вирішальний крок у справі руйнування можливостей "теорії знання". Притаманні обом філософам колізизм та прагматизм – в цьому вони погоджуються з пізнім Вітгенштейном – утворюють визначальні напрями думки у межах аналітичної філософії, яку я хотів би поширити. Я доводжу, що, розвинуті певним чином, ці положення дозволяють нам побачити істину такою, якою її сформулював Джеймс. А саме: істина – це радше "віра в те, що є кращим для нас", аніж "адекватне відбиття дійсності". Або, якщо поставити питання менш провокаційно, положення показують нам, що поняття "адекватне відбиття" є нічим іншим, як традиційним і легковажним компліментом, який висловлюється на адресу тих переконань, які успішно допомагають нам робити те, що ми бажаємо зробити.

У розділах п'ятому та шостому я розглядаю та піддаю критиці те, що мені здається реакційною спробою тлумачити емпіричну психологію або філософію мови як "успадковані суб'єкти" (*successor subjects*) для епістемології. Я доводжу, що лише поняття знання як "точного відображення" переконує нас у тому, що вивчення психологічних процесів або мови – *qua media* відображення – може здійснити те, чого не спромоглася зробити епістемологія. Мораль другої частини загалом полягає в тому, щоб показати, що ідея знання як сукупності адекватних відображень є довільною (*optional*) і може бути замінені прагматичною концепцією знання, яка елімінує типовий для греків контраст між розмірковуванням та дією, репрезентацією світу та його копіюванням. Історична епоха панування грецьких научних метафор, як на мене, може вважатися плідною лише за умов, якщо філософський словник, який містить ці метафори, тепер здається нам таким же примхливим і дивовижним, як і анімістичний словник докласичних часів.

У частині III я розглядаю ідею філософії більш ретельно. Розділ сьомий інтерпретує традиційне розрізнення між пошуком "об'єктивного знання" та іншими менш упривілейованими царинами людської діяльності як просту відмінність між "нормальним дискурсом" та "аномальним дискурсом". Нормальним дискурсом (узагальнення кунівського поняття "нормальна наука") є будь-який дискурс (науковий, політичний, теологічний або ще якийсь), що використовує для досягнення угоди узгоджені критерії, проте аномальний дискурс

позбавлений такого критерію. Я доводжу, що спроба (яку відстоює традиційна філософія) визначати "раціональність та об'єктивність" у термінах умов точного відображення, є самообманне зусилля, спрямоване на увічнення нормального дискурсу сьогодення, і що, починаючи з греків, філософський самообраз завдяки цьому став домінуючим. У розділі восьмому я використовую деякі ідеї, що походять від Гадамера та Сартра, для того, щоб виявити контраст між "систематичною" та "повчальною" (*edifying*) філософією та показати, чи існує спорідненість між "аномальною" філософією, що не відповідає картезіансько-кантіанському зразку, і "нормальною філософією". Я презентую Віттгенштейна, Хайдеггера та Дьоя як філософів, мета яких полягала радше в тому, щоб повчати і тим самим допомагати читачам або всьому суспільству невимушено позбутися, спрацьованої термінології та упереджень, аніж у тому, щоб забезпечувати "обґрунтування" для інтуїції та звичаїв теперішнього часу.

Я сподіваюсь на те, що загальний перебіг моїх міркувань пояснює, чому я назвав свою книгу "Філософія і дзеркало природи". Вона являє собою радше картину, ніж пропозиції, вдається до метафор більш охоче, ніж до заяв, що підривають більшість наших філософських переконань. Картина, що характерна для традиційної філософії і яка досі тримає нас у полоні, зображує розум як велике дзеркало, що відбиває різні образи, як точні, так і неточні, дзеркало, що його можна вивчати за допомогою невмпіричних методів. Саме тлумачення розуму як дзеркала уможливило ідею знання як правильного відображення. Інакше ця ідея, як і вся стратегія, спільна для Декарта та Канта, а саме – прагнення отримати більш точне відображення, використовуючи, так би мовити, засоби перевірки, ремонту та шліфування дзеркала, – не матиме сенсу.

Поза цим стратегічним тлумаченням розуму, всі нещодавні заяви про те, що філософія може складатися з "концептуального аналізу" чи "феноменологічного аналізу" або "тлумачення значень" і дослідження "логіки нашої мови", або "структури конститууючої діяльності свідомості" позбавлені сенсу. Це якраз ті заяви, які Віттгенштейн висміяв у "Філософських дослідженнях", супроводжуючи зауваженням, що аналітична філософія прямує до "постпозитивістських" стансів, які набувають широкого розповсюдження.

Але віттгенштейнівська здібність демонструвати згадану картину, що зачарувала нас, потребує доповнення історичним усвідомленням джерела всіх цих дзеркальних витворів і щодо цього, як мені здається, найбільша заслуга належить Хайдеггеру. Хайдеггерівський спосіб ретельного висвітлення історії філософії дозволяє нам побачити як те, що картезіанська образність укорінена у традиціях греків, так і ті метаморфози, що їх пережила ця образність упродовж останніх трьох сторіч. Він, таким чином, дозволяє нам самим "дистанцюватися" від традиції. Проте ані Хайдеггер, ані Віттгенштейн не дозволяють нам бачити історичний феномен дзеркальних образів, історію панування розуму Заходу за допомогою наочних метафор у межах соціальної перспективи. Їх більше цікавить не суспільство, а малознаний індивід. Вони сподіваються уникнути банального самообману, який є типовим для останніх днів вмираючої традиції. Дьюї, з іншого боку, хоча і не відзначався ані віттгенштейнівським діалектично гострим зором, ані хайдеггерівською історичною обізнаністю, писав свої полемічні твори проти традиційного дзеркального уявлення, нехтуючи баченням нового типу суспільства. У його ідеальному суспільстві культура набуває домінуючого становища не завдяки ідеалу об'єктивного пізнання, а за рахунок посилення естетичного начала. В цій культурі, як він наголошував, мистецтва та науки мають бути "ненасильницькими квітами життя". Я сподіваюся, що ми зараз перебуваємо у становищі, яке допомагає оцінювати звинувачення у "релятивізмі" та "ірраціоналізмі", свого часу висунуті проти Дьюї, як відверто безглузді звинувачення рефлексії тієї філософської традиції, яку він піддав гострій критиці. Такі звинувачення не мають ваги, якщо серйозно сприймати критику дзеркальних образів, яку він, Віттгенштейн та Хайдеггер здійснювали. Ця книга мало що додає до цієї критики, але я сподіваюся, що вона репрезентує деякі аспекти критики у такий спосіб, який допоможе зламати заскоружлу шкаралулу філософської умовності, яку хвалювано обіцяв розтрощити Дьюї.

IV. ПРИВЛЕЙОВАНІ ОБРАЗИ

1. ДОСТОВІРНА ІСТИНА, ПРИВЛЕЙОВАНІ ОБРАЗИ ТА АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Наприкінці дев'ятнадцятого століття філософи були справді заклопотані майбутнім їхньої дисципліни. Актуалізація емпіричної психології, з одного боку, спричинила появу запитання: "Що необхідно нам знати про знання таке, чого нам не може повідомити психологія"? Онтологія визначалася епістемологією, відколи Декарт спробував гарантувати світові ясні й визначені ідеї, а Кант – забезпечити його синтетичними апріорними істинами. Таким чином, "натуралізація" епістемології за допомогою психології передбачала, що спрощений і ослаблений фізикалізм може бути тим єдиним різновидом онтологічного погляду, якого ми потребуємо. З другого боку, традиція німецького ідеалізму – в Англії й Америці – занепала, перетворилася на те, що було добре схарактеризоване як "продовження протестантизму іншими засобами". Здавалося, ідеалізм означав спробу збереження "духовних цінностей", котрі фізикалізм нібито ігнорував, скориставшись закликами Берклі позбутися матеріальної субстанції і доказами Гегеля, спрямованими на заперечення особистого еґо (водночас повністю ігноруючи історизм Гегеля). Але кількість тих, хто серйозно сприйняв ці високорозумні докази, була незначною. Хіба що щирий редукціонізм Бейна і Мілля і так само щирий романтизм Ройса спокусили таких глузів, як Джеймс і Бредлі разом із соціальними реформаторами типу юного Дьюї, проголосити нерéalність традиційних епістемологічних проблем і рішень. Концепції "істини як відповідності" та "знання як адекватного відображення" спровокували тої радикальний критицизм та гостру критику кантівського розуміння філософії як метакритицизму спеціальних дисциплін. Одночасно такі різні філософи, як Ніцше, Бергсон і Дільтей, також брали під сумнів деякі з цих кантівських припущень. Часом це виглядало так, нібито філософія раз і назавжди відвернулася від епістемології, від пошуку вірогідності, структури, суворого

ригоризму та від спроби перетворитися на арбітра причинності.

Дух легковажності, який, здавалося, проник у філософію ще в 1900 році, занепав у зародку. Оскільки математика надихала Платона винаходити "філософське мислення", серйозні філософи звернулися до математичної логіки з тим, щоб врятуватися від нестримної сатири своїх критиків. Парадигмальними постатями у цій спробі відновити математичний дух були Гуссерль та Рассел. Гуссерль вбачав у філософії пастку між "натуралізмом" та "історицизмом" як методами, що не пропонували тих "достовірних істин", володіння якими, за запевненням Канта, було природженим правом філософів. Рассел приєднався до Гуссерля у викритті психологізму, який вплинув на філософію математики, і проголосив, що саме логіка є сутністю філософії. Керуючись потребою відшукати щось схоже на достовірність, Рассел відкрив "логічну форму", а Гуссерль – "сутності", "суто формальні" аспекти світу, які залишаються сталими, коли "згадується" неформальне. Відкриття цих привілейованих образів знову покликало до життя пошук серйозності, чистоти та вимогливості шукання, який тривав майже п'ятдесят років. Врешті-решт, еретичні послідовники Гуссерля (Сартр і Хайдеггер) і еретичні послідовники Рассела (Селларс і Куайн) порушили ті ж запитання щодо можливості аподиктичної істини, які свого часу Гегель ставив Канту. Феноменологія поступово почала перетворюватися на те, що Гуссерль у розпачі назвав "просто антропологією" і "аналітичною" епістемологією (тобто "філософією науки"). Вона поступово почала посилювати історицизм і послаблювати "логічність" (як це було у Бенсона, Куна, Харре і Хессе). Отже, через сімдесят років після гуссерлівської "Філософії як серйозної науки" і расселівської "Логіки як сутності філософії" ми повернулися назад з тими самими удаваними побоюваннями, з якими мали справу автори згаданих маніфестів: якщо філософія перетворюється на надто натуралістичну, "уперт" позитивні дисципліни можуть відштовхнути її, якщо ж вона перетворюється на надто історичну дисципліну, тоді інтелектуальна історія, літературна критика і подібна до цього "гуманітаристика" проковтне її.

Історія феноменології та аналітичної філософії, словнена блиску і злиднів, виходить далеко за рамки даної книги. У

цьому розділі я хочу просто розповісти історію про те, яким чином поняття двох видів уявлень – інтуїції та концепції – набуло сумнівної репутації в останні дні аналітичного руху. Я вже зауважував, що кантівська картина ідей та інтуїцій, які у єдності утворюють знання, потрібна для того, щоб надати сенсу ідеї "теорії знання" як специфічній філософській дисципліні, відмінній від психології. Ніби ми заявили, що якщо не вдалося збагнути відмінності між тим, що є "дане" і що "додане розумом", або що відрізняє "випадковість" (спричинену даним) від "необхідності" (що цілком міститься "в" розумі і перебуває під його контролем), то тоді ми не здатні зрозуміти, що можна вважати "раціональною реконструкцією" нашого знання. Ці дві відмінності з певними інтервалами піддавалися гострій критиці впродовж усієї історії аналітичного руху. Нейрат, наприклад, заперечував карнапівські апеляції до даного. Висловлювалися сумніви щодо Расселівського розуміння "знання через ознайомлення" і льюїсівської "експресивної мови". Проте ці сумніви почали усвідомлюватися на початку п'ятдесятих років з появою вітгенштейнівської праці "Філософські дослідження", глузувань Остіна щодо "онтології чуттєвої різноманітності" і селларівської книги "Емпірицизм і філософія розуму".

Відмінність між необхідністю та випадковістю – оживлена Расселом і Віденським гуртком як відмінність між "істиною завдяки значенню" і "істиною завдяки експерименту" – звичайно не викликали заперечень і створили загальний знаменник аналізу "ідеальної мови" і "звичайної мови". Проте, також на початку п'ятдесятих, "Дві догми емпірицизму" Куайна кинули виклик цій відмінності і тим самим усталеній ідеї (спільній для Канта, Гуссерля і Рассела), що філософія стосується емпіричної науки так, як дослідження структури стосується вивчення змісту. Куайнівські сумніви (посилені аналогічними сумнівами, що містилися у вітгенштейнівських "Дослідженнях") щодо того, як ми висловлюємося, коли реагуємо на примус "мови" радше, ніж на примус "досвіду", означали складність пояснення того, в якому розумінні філософія володіє окремим "формальним" полем дослідження і, відповідно, як одержані результати можуть набути бажаного характеру достовірності. Ці два запитання були викликами самій ідеї "теорії пізнання" і, отже, самій філософії як дисципліні, що вважає таку теорію провідною.

У подальшому викладі я маю обмежити себе розглядом двох радикальних способів критики кантівських основ аналітичної філософії – селларівської біхевіористської критики "усієї конструкції даності" і куайнівського біхевіористського підходу до визначення відмінності між необхідністю та випадковістю. Як на мене, обидва вони є формами холізму. Доти, доки знання сприймається як адекватне уявлення – як Дзеркало Природи – холістичні доктрини Куайна і Селларса здаватимуться беззмістовними у своїй парадоксальності, позаяк така адекватність вимагає теорії привілейованих образів, які автоматично і внутрішньо є адекватними. Отже, недолік селларівського тлумачення даності і куайнівського розуміння аналітичності полягає у тому, що вони "зайшли надто далеко" і дозволили холізму збити їх з ніг і позбавити здорового глузду. Для того, щоб захистити Селларса і Куайна, я спробую довести, що їхній холізм спричинений прихильністю до тези, що виправдання стосується не особливих відносин між ідеями (або словами) і об'єктами, а розмови, соціальної практики. Розмовне виправдання, так би мовити, є холістичним за своєю природою, в той час як поняття виправдання, втілене в епістемологічній традиції, є редуktivним і атомістичним. Я маю намір показати, що Селларс і Куайн звертаються до того самого аргументу, який рівною мірою спрямований як проти відмінності дане – недане, так і проти відмінності необхідне – випадкове. Вирішальний пункт цього аргументу полягає у думці, що розуміння знання виникає тоді, коли ми розуміємо соціальну зумовленість переконання і, таким чином, не маємо потреби сприймати його як точність відображення.

Щойно розмова обертається на конфронтацію, поняття розуму як Дзеркала Природи може бути відкинута. Але тоді поняття філософії як дисципліни, яка прагне привілейованих образів серед тих, що утворюють Дзеркало, стає невиразним. Високодисциплінований холізм не стикається з поняттям філософії як "концептуальної", "достовірної", власне такої, що виявляє "підвалини" всього іншого знання і пояснює уявлення про "безпосередні дані" або "суто концептуальні дані", він радше презентує "канонічні позначення", ніж емпіричне відкриття, або ж відокремлені "трансконструктивні евристичні категорії". Якщо ми розглядаємо знання як

предмет розмови і соціальної практики, а не як спробу віддзеркалення природи, ми не намагатимемося розглядати метапрактику, котра виступала б критиком усіх можливих форм соціальної практики. Отже, хочіам продукує, як це Куайн доводить детально, а Селларс побіжно, таку концепцію філософії, яка не має нічого спільного з дослідженням незаперечності.

Втім ні Куайн, ні Селларс детально не розвинули нову концепцію філософії. Куайн після заяви, що не існує жодної демаркаційної лінії, яка відокремлює науку від філософії, почав висловлювати припущення, що тим самим він показав, що наука може замінити філософію. Але не зрозуміло, яку роль, на його думку, відіграє в цьому наука. Також не ясно, чому саме природнична наука, а не, скажімо, мистецтво, політика чи релігія, має посісти це вакантне місце. Далі, куайнівська концепція науки все ще є наадивовижу інструменталістською. Вона базується на відмінності між "стимулами" та "постулатами", і це, здається, сприяє існуванню старої проблеми відмінності між інтуїцією та ідеєю. Куайн трансцендентує обидві відмінності, припускаючи, що стимулювання органів почуттів є такою ж мірою "позитивним", як і будь-що інше. Так, ніби Куайн, відмовившись визнавати концептуально-емпіричні, аналітично-синтетичні і мовно-фактуальні відмінності, все ще не наважується відкинути відмінності між даним та постульованим.

Селларс, навпаки, долаючи останні зазначені відмінності, не може зректися попереднього "шерегу" цих відмінностей. Незважаючи на ввічливе визнання перемоги Куайна над аналітичністю, тексти Селларса все ще рясніють "даними аналізу" різних термінів або речень, позначені мислимим використанням відмінностей між необхідністю і випадковістю, структуральним та емпіричним, філософським та науковим. Кожен із двох авторів намагається здійснити постійне, неофіційне, мислене евристичне використання відмінностей, які один з них нібито осягнув. Ніби аналітична філософія не була б викладена без використання принаймні однієї з двох великих кантівських відмінностей, ніби ні Куайн, ні Селларс не хотіли розірвати останні зв'язки, які поєднували їх з Расселом, Карнапом і "логікою як сутністю філософії".

Я припускаю, що аналітичну філософію не можливо написати, не спираючись хоча б на одну з цих відмінностей. Адже, якщо не існують ні інтуїція, яка містить ідеї (в дусі Leibnau), ні внутрішні зв'язки ідей, які забезпечують можливість здійснити "граматичні відкриття" (у дусі "оксфордської філософії"), тоді дійсно важко уявити, чим може бути "аналіз". Тільки деякі аналітичні філософи все ще намагаються розсудливо пояснити, що означає "запропонувати аналіз". Хоча велика кількість метафілософської літератури, що з'явилася під егідою Рассела і Карнапа у 30-40-ві роки, та новий потік такої літератури у 50-ті роки, були орієнтовані як на парадигму, на філософські дослідження, викладені у "Філософських дослідженнях" та у "Концепції розуму", наразі спостерігається слабка спроба запровадити "аналітичну філософію" у самосвідомість шляхом роз'яснення того, як відрізнити вдалий аналіз від невдалого. Теперішній брак метафізичної рефлексії в межах аналітичного потоку є, на мою думку, симптоматичним соціологічним фактом, який свідчить, що аналітична філософія зараз у деяких країнах є тією школою мислення, яка "перебуває в окопах". У цих країнах все, що роблять філософи, використовуючи зазначений стиль або згадані сюжети, це лише продовження роботи, розпочатої Расселом і Карнапом. З того часу, як радикальний рух взяв гору над істеблішментом, проти якого він повстав, потреба в методологічному самоусвідомленні, самокритицизмі або відчутті визначеності в діалектичному просторі чи історичному часі істотно зменшилась.

Я не думаю, що існує дещо, що можна ідентифікувати як "аналітичну філософію", за винятком того, що існує в зазначеному або стилістичному соціологічному вигляді. Але це не є зневажливою ремаркою, як у тому випадку, коли певні законні очікування виявилися марними. Аналітичний рух у філософії (подібно до будь-якого руху в будь-якій дисципліні) розробив діалектичну значущість низки припущень і відтепер мало на що здатний. Той тип оптимістичної віри, яку Рассел і Карнап поділяли з Кантом, – що філософія, її сутність і істинний метод нарешті з'ясовані і стали на утворений шлях науки, – не є чимось таким, що заслуговує на висміювання або оплакування. Такий оптимізм можливий лише для людей з нестримною уявою і великою відвагою – героїв нашого часу.

2. ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ БІХЕВІОРИЗМ

... Найпростіший спосіб змалювати загальні риси критики Куайном і Селларсом логічного емпіризму полягає в тому, щоб заявити, що вони обидва поставили питання щодо епістемологічних привілеїв, які логічний емпірицизм вимагав для певних припущень і які свідчать про привілейовані образи. Куайн запитував, як антрополог здатний ігнорувати речення, яким примітивні племена незмінно і щиросердно дозволяли перетворюватися на випадкову емпіричну тривіальність, з одного боку, і набувати якості необхідної концептуальної істини, з другого. Селларс, у свою чергу, цікавився, як авторитетність повідомлень від "першої особи" щодо того, наприклад, якими здаються нам речі, що завдають нам страждань, і думок, які відтепер виступають у нашій свідомості, відрізняється від висловлювань авторитетних експертів щодо напруги металу, поведінки птахів або кольорів фізичних об'єктів. Ми об'єднуємо обидва ці питання і власне запитуємо: "Як нам вдасться дізнатися, яке з наших припущень втілюється в нашому слові, а яке вимагає подальшого підтвердження?" Здається, для тубільців цілком достатньо знати, які фрази є безумовно істинними, без того, щоб знати, які з них істинні "завдяки сенсу мови". Здається, що для людей нашого рівня досить повірити, що немає кращого шляху виявлення наших внутрішніх спонукань, ніж той, що базується на власних повідомленнях, без усвідомлення, як це зробити. Здається також, що для нас цілком досить знати, що люди нашого кола дотримуються цієї покірливої позиції...

4. "ІДЕЯ" ІДЕЇ

Погоджуючись з тим, що гостра критика Селларсом міфу про Дане є сполучною з чуйним ставленням до дітей та тварин і, таким чином, із загальною моральною свідомістю, я тепер хочу довести, що критика Куайном "ідеї ідеї" та відмінність між мовою і фактом є сполучними з інтелектуальною респектабельністю "науки про дух". Куайнівська доктрина "індетермінації перекладу" і "загадковості

посилання" дозволила йому зробити висновок, що не існує "реальної дійсності", яка б зумовлювала приписування значень – висловам, переконань – людям і прагнень – культурам. Я вважаю, що у даному випадку знову мають бути з'ясовані деякі відмінності щодо гаданих антиінтуїтивних наслідків епістемологічного біхевіоризму, що дозволяє нам радше вбачати у цьому розчищення шляху до підвалин моралі і високої культури, аніж звільнення їх від "об'єктивної істини".

Те, що Куайн називає "ідеєю ідей", є поглядом, згідно з яким мова виступає виразником чогось "внутрішнього", що має бути встановлене до того, як ми зможемо це зробити засобами речення або інтерпретувати лінгвістичну поведінку висловлювань (тобто атрибутивних переконань, бажань і культур). Відмовитися від цієї ідеї означає відразу відмовитися від логіко-емпіричного поняття "істини завдяки значенню" та від поняття "концептуальної істини", оскільки не існує знань або ідей, з яких істина може бути "вичитана". Таке ставлення до концепції "ідей" уможливує подолання кантівського розрізнення необхідних істин (які можуть бути детерміновані тільки шляхом споглядання ідей (аналітична істина), або виключно чистих ідей і чистих форм інтуїції (синтетична апіорна істина) та випадкових істин (котрі вимагають посилання на емпіричні інтуїції). Але Куайн розглядає ідеї і значення як один із різновидів інтуїції і вважає за потрібне ігнорувати будь-які інтенції. Отже, визнаючи, що, наприклад, "засоби", "переконання" і "бажання" не мають біхевіористського еквіваленту (що також намагалися зробити Brentano і Chisholm у своєму бажанні зберегти певну часточку істини у традиційному дуалізмі розум – тіло), Куайн приходять до висновку, що поняття "переконання" і "бажання" є (для "наукових" цілей) такими ж невизначеними, як "ідея" та "інтуїція". "Брентанівську" тезу можна сприйняти або як таку, що демонструє незаперечність навмисних ідіом і важливість автономної науки намірів, або як таку, що показує необґрунтованість ідіом намірів і порожнечу науки намірів. На відміну від Brentano, я оскільки до другого варіанту відповіді). Погодитись з умисним використанням поняття цінності означає, як ми бачили, визнавати відношення перекладу як щось об'єктивно життєве, хоча в принципі індетерміноване до загальної мовної диспозиції. Таке постулювання мало чого

варті у науковому відношенні, якщо не існує для нього кращої підстави, ніж передбачувані трансляційні відносини заздалегідь, зумовлені загальноновизнаним характером семантики і наміру.

Куайн вважає, що цей антиінтенціоналізм є складовою його полеміки проти аналітичності. Але це не так. Автор "Двох догм емпіризму" повинен визнати, що ідеї і значення є нешкідливими, якщо використовуються для пояснення нашої поведінки, і стають шкідливими лише тоді, коли розглядаються як джерело особливого виду істини і особливий різновид авторитету для певних тверджень. Зокрема, ми маємо очікувати від нього заяви, що пояснення нормально надані для перекладу мов саме у такий, а не в інший спосіб (або для приписування певного набору переконань і бажань, а не дивних альтернатив, котрі можуть провіщати таку ж саму лінгвістичну поведінку), є виправданими лише завдяки їхній внутрішній когеренції, і що така практика, як переклад і приписування заяв про наміри виправдані їхньою соціальною характеристикою. Куайн схвалює корисність, але при цьому вважає, що з філософської точки зору важливо наполягати на тому, що той різновид істини, який пропонується у зауваженнях на зразок: "Hund" є німецьким еквівалентом слова "собака", або "Робінсон вірить у Бога" не є тим видом істини, що демонструє "реальну дійсність". Інакше кажучи, цим він радше пропонує відмінність між істиною зручності та істиною кореспонденції, ніж стару позитивістську відмінність між істиною зручності та істиною, що підтверджується чуттєвим досвідом. Істини щодо значень, переконань і пропозицій є інколи не справжніми істинами у певному сенсі цього терміна, а просто тим, про що позитивісти звичайно говорили, що необхідні істини не були в дійсності істинами "про світ".

Здається, холізм і прагматизм у "Двох догмах" роблять цю відмінність між двома різновидами істини такими ж складними для підтримки, як і ті старі розрізнення, котрі Куайн мав намір піддати гострій критиці. Багато критиків Куайна відзначали саме це і характеризували його наполягання на цьому поділі як пережиток традиційного емпіризму. Я погоджуюсь з більшістю цих критиків і не збираюсь підсумовувати або узагальнювати їх (хіба що зауважу, що вони збігаються в думці, що будь-який різ-

новид "індетермінізму", який ми можемо виявити у перекладі, не завдасть шкоди природничим наукам). Але досліджуючи поняття "загадковості референції", ми можемо певною мірою зрозуміти "емпірицистську" інтуїцію, яка примушує Куайна бути наполегливим у розмові про "відповідність" і утримує його від застосування у гегелівському дусі його власних біхевіоризму і холізму.

Куайн підсумовує висновок його "Онтологічного релятивізму" у такий спосіб: те, що дійсно має сенс, полягає у тому, щоб сказати не те, чим є об'єкти теорії, а те, яким чином одна теорія об'єктів інтерпретується або переінтерпретується в іншу... Наші нинішні рефлексії, що ведуть нас до оцінювання, є яратами, крізь які ми бачимо речі догори ногами або ж у додаткових кольорах, мають сприйматися серйозно і широко застосовуватися. Сутність релятивістської тези, до якої ми приходимо, полягає, повторюю, ось у чому: немає ніякого сенсу говорити про те, що собою являють об'єкти теорії, крім того, як слід інтерпретувати або переінтерпретувати цю теорію в іншу... Розмова про субординацію теорій та їхню онтологію має сенс лише тоді, коли вона співвідноситься з базовою теорією, з її власною первинно прийнятою і безумовно незбагненою онтологією.

Можна подумати, що ця релятивістська теза є природним і вдалим результатом наближення до знання і науки, досягнення якого Куайн поділяє з Селларсом, якби не ця фраза, що насторожує: "первинно прийнята і безумовно незбагненна онтологія". З точки зору повнокровного холістичного розуміння, запитання "Чи ми дійсно посилаємося на кроликів, або на кроликів-самців? Формула, або числа Геделя?" не можуть вважатися ні безглуздими, ні змістовними доти, доки не будуть співвіднесені з базовою мовою. Це нагадує лінгвістичну ситуацію, коли ми запитуємо: "Чи дійсно ми говоримо про нації, або про групи індивідуальних особистостей?" Або "Чи дійсно ми говоримо про відьом, чи про галюцинаційні психічні ввища?" Останні запитання набувають сенсу лише тоді, коли ми їм його надаємо, – тобто, якщо те, що впливає зі сказаного, залежить від відповіді. Неважко уявити ситуацію, в якій їм може бути наданий такий сенс.

Важче, але не є неможливим це зробити у випадку, коли розглядаємо приклад типу: "кролик – versus – кролик-самець". Але Куайн уникає запитання, яким чином ми отримуємо уявлення про сенс. Його твердження щодо індетермінації і незбагненності не пов'язані з потребами науки чи практики. Визнаючи, що лінгвісти ніколи не мріяли скористатися перевагою індетермінації для перетворення коротких загальнозрозумілих речень у разі, коли кролики виявляються різновидом "кролика-самця". Куайн говорить: "Точна максима, яка визначає його (лінгвіста) вибір "кролика"... полягає у тому, що цей тривкий і відносно гомогенний об'єкт, що рухається як ціле на контрастному тлі, є ймовірним референтом для короткого вислову... Його максимой є його власне накладання з метою визначення, що є об'єктивно індетермінованим. Це дуже відчутне накладання, і я нікому його не рекомендую... Але я визначаю на цьому прикладі "філософську позицію".

Як мінімум, "філософська позиція" в цьому сенсі є такою, яка не стосується розв'язку питання, яким є світ. Куайн вагається між старим позитивістським визнанням того, що такі позиції є ганебно "метафізичними", і між оксоніанським поглядом на філософію-як-терапію, суть якого полягає в тому, що така специфічна позиція слугує протипотрутою положенню про "ідею ідеї". Проте ми можемо прийняти цю особливу філософську позицію як таку, що пропонує протипотруту поняттям "онтологія" та "посилання". Тобто, ми можемо відступити до більш застарілого погляду, який є біхевіористським підходом до "істини завдяки значенню", як це подано у "Двох догмах", і який позбавляє нас розуміння, як врятувати положення про "ідентичності значення", зберігаючи (за висловом Гартмана), загальновідому і, з точки зору філософії, нецікаву ситуацію, коли висловлювання "Президент відбув до В'єтнаму" і "Джонсон вирушив до В'єтнаму" означає одне й те саме. Отже, біхевіористське наближення до "онтології", представлене в "Онтологічному релятивізмі", залишає нас без з'ясування "однаковості посилання", що врятовує загальноприйнятій і нецікавий з точки зору філософії пункт, у якому розмова про кролика і кролика-самця є розмовою про ту саму річ (але здійснювану у різний спосіб). Філософське поняття "посилання" здається Куайну таким, що суперечить значен-

но. Він пояснює: посилення, розповсюдження є твердими речами; значення, наміри – пластичними. Індетермінація перекладу, що тепер постала перед нами, одночасно кладе край поширенню і обмежує наміри. Терміни "кролик", "невіддільна частина кролика" або "кролик-самець" відрізняються не лише значенням; вони є істиною різних речей. Посилення забезпечує невизначеність поведінки.

Але ця відносна стійкість виявляється простим витвором куайнівської заяви, що наміри, для яких не існує критерію ідентичності, більш слабкі сутності, ніж обсяг поняття, якому вони слугували. Проблема "ідентичність – умова для намірів" стиснулася, вважає Куайн, до з'ясування, як "два незмінних речення можуть бути впорядковані таким чином, щоб "p" і "q" підходили для них, щоб ми мали право заявити, що p є радше тим самим твердженням, що і q. Але думати, що на це питання можна відповісти, означає вважати, говорить Куайн, що існує певне синонімічне відношення, яке забезпечує адекватний переклад речення з однієї мови на іншу.

Проте тепер ми маємо замкнене коло. Надійність посилення забезпечується завдяки тому, що існує уявний контраст з ненадійністю значення. Але ця ненадійність наведена лише тоді, коли переклад є індетермінований не так, як у фізиці. Отже, якщо ми сприймаємо стандартний критицизм "подвійної" індетермінації перекладу Куайна (в тому розумінні детермінації, яке відрізняється від її розуміння у фізичній теорії, тобто у тому розумінні, що у даному випадку це не є "реальною дійсністю", як у попередньому прикладі), тоді ми не маємо підстав лякатися посилення на те, що буде "не кращим". У цьому випадку немає також підстав думати, що біхевіоральна загадковість посилення рятують такі висновки, як "тим гірше для посилення", або "кролики-самці і кролики є просто тією ж річчю". Оскільки "посилення" у даному випадку означає специфічне філософське поняття, незбагненність якого є також специфічним філософським положенням, яке зумовлюється таким розрізненням кроликів і кроликів-самців, якого не потребує ні наука, ні практика. У такому разі ми можемо відчувати право на таке ж байдуже ставлення до цієї незбагненності, що його застосовує Куайн щодо специфічного філософсь-

кого поняття синонімічності і щодо брентанівської тези про неперетворюваність навмисного.

Ми маємо насправді прийняти таке ставлення, але лише після того, як придивимось уважніше до куайнівських вагань з приводу суб'єкта онтології. Сказати, що філософське поняття посилання є таким, без якого ми можемо обійтися, з чим Куайн має погодитися, означає сказати, що це стосується онтології. Виходячи з того розуміння онтології, яке зумовило серйозне ставлення Куайна до посилання, ми можемо зрозуміти, як йому важко погодити це розуміння з власною холистичною заявою щодо відсутності "первинної філософії", вищої і пріоритетної для звичайного наукового дослідження. Цей погляд, здається, має схилити його до точки зору Селларса, яка полягає у твердженні, що "наука є мірою речей, існуючих – у тому, що вони існують, і неіснуючих – у тому, що вони не існують". Що б там не було, Куайн твердить, що практична незаперечність навмисності не повинна затьмарювати той факт, що коли ми описуємо істину і безумовну структуру реальності, канонічною схемою для нас є проста схема, яка не визнає жодного цитування, крім прямого, і жодних зумисних стосунків, крім тієї що тих, що стосуються фізичного складу і поведінки організмів.

Цей проект, як він твердить, збігається з науковим. Це відбувається тому, що кожне усунення невиразних деталей або понять, що його нам вдалося здійснити шляхом перефразування у більш прозорі елементи, є проясненням концептуальної схеми науки. Ті ж мотиви, які спонукають вчених до пошуку дедалі простіших і ясніших теорій, адекватних суб'єктові спеціальних наук, є мотивами для спрощення і пояснення більш розгалужених схем, властивих усім наукам... Пошук найпростішого, найвиразнішого загального зразка канонічного значення не означає відсторонення від пошуку абсолютних категорій, які описують найзагальніші риси реальності. Не слід вдаватися до дотепної відповіді, що такі деталі є умовними, але не зумовленими реальністю, адже такого ми не скажемо про фізичну теорію. Істина є природою реальності, до якої одна фізична теорія дозволяє нам підійти ближче, ніж інша, але у спосіб, придатний для канонічних позначень.

Пастка, до речі, прихована у самому розумінні того, чим є "невиразність" і "ясність". Науки про дух, вважає Куайн,

використовують поняття, які є такими неявними, що ми повинні лише відкинути їх, коли змальовуємо структуру реальності. Проте ясно, що у фізичних науках їх врятує те, що вони волають до чисел, функцій, властивостей і подібних речей, у яких ми можемо інтерпретувати їх як комплект, як інтерпретацію, до якої вчений фізик може ставитися з гордовитою байдужістю. Але невизначеність "переконань", "значень", висловів типу "перекладається як..." і подібних їм роблять їх безнадійними, адже не існує якогось іншого набору теорій, якими їх можна замінити. Вони можуть виживати лише на ґрунті практичної зручності.

Проте, чому фрази "вірити в..." та "перекладається як..." любов'язані необхідності практики більшою мірою, ніж такі речення, як "є таким же еkleктиком, як..." і "є такий же набір, як..."? Чому природничі науки змальовують реальність, водночас як гуманітарні науки лише надають нам можливість копіювати її? Чим вони відрізняються, демонструючи, що ми більше не думаємо про певний різновид заяви як такий, що має привілейований епістемологічний статус, але ми сприймаємо всі положення такими, що спільно працюють на благо просування у процесі поступового холістичного регулювання, який став відомим завдяки "Двом догмам емпіризму"? Чому весь блок емпіричного дослідження не може бути всією культурою (включаючи як природничі, так і гуманітарні науки), а не всією фізичною наукою?

Намагання відповісти на ці риторичні запитання веде нас до виявлення справжньої концепції Куайна. Вона найбільш виразно виступає в уривку, в якому він прагне довести, що практичний диктат перекладу не має епістемологічного використання. "Збереження логічної істини є конвенціональною процедурою завдяки індетермінації перекладу... Саме бажання детермінації заохочує до прихильності стосовно цього твердого і простого правила як до часткового детермінанта... "Збереження логічної істини" є водночас і угодою і мудрістю. І ми бачимо також, що це не надає логічній істині жодного епістемологічного статусу, відмінного від того, який мають будь-які незаперечні істини так званого фактуального виду. Але якщо умовність залежить від спеціальної індетермінованості перекладу, тоді ми не можемо сказати, як це робить Куайн у наведеному уривку,

що фізична теорія є "умовною справою, яка не визначена реальністю". Якщо незмінність логічної істини є радше простим правилом практики, ніж інтуїтивним розумінням природи реальності, якщо фізична теорія є такою інтуїцією, вона також не може бути практичним правилом.

Щоб підсумувати його вагання, зауважимо, що Куайн бажає довести таке:

1. Існує така річ, як онтологія, яка керується "сумнівами щодо того, що можна привласнити" і яка ґрунтується на відмінності між "безвідповідальним оречевленням та його опозицією".

2. Не існує особливого епістемологічного статусу, властивого будь-якому реченню, відокремленого від його ролі в утворенні того "силового поля", яким є людське знання, і тими реченнями, мета яких полягає у копіюванні за допомогою чуттєвих променів.

3. Отже, не існує такої речі, як безпосереднє знайомство з чуттєвими даними або значеннями, які надають недоторканості їхній відповідності реальності поза їхньою роллю у загальній схемі переконання.

4. Таким чином, епістемологія і онтологія ніколи не зустрінуться, оскільки наші сумніви щодо того, які об'єкти сприймати, не були зумовлені нашим ознайомленням з універсаліями чи з окремішностями.

5. Але що б там не було, має бути встановлена відмінність між тими частинами переконання, які відбивають реальну дійсність, і тими, які цього не роблять. Онтологія запевняє, що ми можемо виявити цю відмінність.

Якщо Куайн доведе слушність п'ятої позиції, як і позицій 1 – 4, він повинен визнати сенс відмінності між "реальною дійсністю" і "угодою", яка не має зв'язків із звичайним інструментально-феноменологічним розрізненням, – між тим, з чим ми ознайомлені, що ми "стверджуємо" для скопіювання. Наскільки я розумію, єдиний спосіб здійснення цього – врешті-решт визнати елементарні частки сучасної фізики парадигматичними і реально існуючими та пояснити, що сенс твердження щодо непричетності цієї дійсності до визначення значень і переконань полягає у з'ясуванні того, що різні речі стосовно змісту речень або людських переконань не потребують врахування руху цих часток. Ця тактика визначає перевагу, яку він віддає фізиці

порівняно з психологією, і, отже, його ставлення до "безвідповідального оречевлення", яке є суто естетичним. Але це не спрацьовує. Адже виходить, що альтернативна біохімія, так само, як альтернативні психологічні теорії, сполучатиметься з тими ж рухами тих самих часток. Доти і доки існує справжнє виведення всіх істинних номологічних суджень із законів фізики (на що ніхто серйозно не розраховує), не буде такого незадоволення щодо намірів, якого не можна було б висунути щодо митохондрії.

Я вважаю, що Куайна спонукає до цих ускладнень спроба зберегти точку зору, яку він, як і Селларс, успадкував від Карнапа і, безумовно, від вітгенштейнівського "Трактату": точку зору, що світ може бути "повністю змальований" засобами екстенціональної мови. Зведення суті справи до розмови про частки є лише приводом для розмови про "істинний функціональний" дискурс. Справа не в частках, а в логічних формах. Брак чітко окреслених ідентичностей-умов для намірів є катастрофою не тому, що існує гностицизм, а тому, що це робить певні речення неекстенціональними. Але в цьому разі ми можемо досягти куайнівських цілей, не вдаючись до його засобів. Ми можемо зробити це за допомогою припущення, що світ може бути всебічно змальований за допомогою істинної функціональної мови, водночас допускаючи, що окремі його сегменти можуть бути змальовані засобами інтенціональної мови і при цьому просто утримуватися від образливих порівнянь цих засобів зображення. Сказати, що світ може бути всебічно змальований, означає використати поняття завершеності у термінах просторово-часового обсягу, а не у термінах пояснювальної сили або практичної зручності. Якщо ми можемо не посила-тися на наміри, ми можемо зіткнутися із складностями нашого копіювання світу. Але ми повинні, – якщо це того варте, – все ще бути здатними змалювати кожен частку його і навіть зробити точне передбачення щодо змісту будь-якої ділянки в просторі й часі у будь-яку бажану хвилину.

Спосіб застосування цього положення до словника переконань та бажань був продемонстрований Девідсоном, який розглядав проблему термінів відмінностей між гомонімічними та гетеронімічними генералізаціями: з одного боку, існують генералізації, позитивні приклади яких дають нам підстави вірити, що генералізація сама може

бути вдосконалена за рахунок додаткових умов і тих умов, які сформульовані у загальнономовному словнику, як і оригінальні генералізації. Така генералізація вказує на форму і словниковий склад завершеного закону; ми можемо сказати, що це є гомономічною генералізацією. З другого боку, існують генералізації, котрі, працюючи, можуть дати нам привід повірити, що існує точний чинний закон, але такий, який може бути виявлений лише через переведення до іншого термінологічного складу. Ми можемо назвати таку генералізацію гетерономічною.

Я вважаю, що здебільшого наше практичне знання (і науки) є гетерономічним. Адже можна сподіватися, що закон може бути точним, визначеним і, наскільки можливо, безвинятковим, якщо він запозичає свої поняття із сучасної всебічної теорії.

Упевненість, що заява є гомономічною, відповідає її власній концептуальній сутності і потребує виведення своїх ідей з теорії із сильними конститууючими елементами... Тільки в разі нашої нездатності чітко визначити обсяг будь-якої всебічної теорії об'єктів такого роду ми можемо запропонувати чіткі пропозиційні установки агентові лише у межах життєздатної теорії його переконань, бажань, намірів і рішень.

Девідсон розвиває думку, говорячи, що всі змістові психофізичні закони подібні до речення "Всі смарагди зелені". Ці закони комбінують терміни, запозичені з різних термінологічних систем. Ми можемо говорити про корунди і сірий колір, або про смарагди і зелений колір, але не про дві речі одночасно (принаймні, якщо ми прагнемо до створення корисної всебічної теорії). Ми можемо також говорити про дії та переконання, про рухи і нейрони, але не про обох одночасно. Але є очевидний сенс у попередньому прикладі, де йдеться про ті ж самі речі, які б предикати ми не обирали. Відмінність у виборі термінів не є ні ознакою відмінності між реальним і онтологічно сумнівним, ні між фактичним та містичним. Але в усіх випадках йдеться про відмінність між розмовою про діяльність націй-як-таких і розмовою про діяльність міністрів і генералів, або різницю між розмовою про мітохондрії як такі і розмовою про елементарні частки, з яких вони складаються. Ми можемо правдиво і з користю говорити щось на зразок: "Якщо містер А. залишиться прем'єр-міністром, Англія постраж-

дає", або "Якщо б тут було трохи більше нейронів, то мітохондрії не витримали б". Або: "Якби ми встромили електрод у відповідне місце кори головного мозку, ми ніколи не дізналися б, що ця особа була Наполеоном". Але ми не можемо (принаймні, спираючись на наші теперішні знання) розгорнути такі гетерономічні зауваження в закони, які є складовою завершених теорій.

Ми не маємо підстав також сприймати такі гетерономічні зауваження як лінію розмежування між онтологічними реаліями – зокрема, реаліями фактуального і реаліями нефактуального. На думку Девідсона стосовно взаємодії між різними пояснювальними термінами, не має жодних підстав думати, що ці терміни, що забезпечують "істинні функціональні" формулювання, "відтворюють істину і кінцеву структуру реальності" у спосіб, який не використовують інтенціональні словники. Відмінність між екстенціональним і інтенціональним, як виявляється, становить філософський інтерес не більше і не менше, ніж відмінність між націями і людьми: вона здатна спонукати редукційні емоції, але не здатна забезпечити спеціального обґрунтування для здійснення редукційних проектів.

Відмінність, про яку говорив Девідсон, дозволяє нам побачити, що інтенціональний словник є врешті-решт ще одним словником для розмови про частини світу, який, втім, може бути повністю змальований і без його допомоги. Ми можемо поділяти інтуїтивні передбачення Карнапа, що будь-який рух можна провістити на підставі руху елементарних часток, і якби ми спромоглися простежити за всіма цими частками, ми могли б простежити (не пояснюючи) все, що існує, не обговорюючи при цьому з Куайном питання про безґрунтовність інтенціональних ідіом, беззмістовність "науки інтенцій". Єдиний словник – словник фізики часток, – може працювати на пояснення кожної частки всесвіту, у той час як розмови про мітохондрії, смарагди, кабінет міністрів і наміри виникають повсюдно. Але відмінність між універсальним і специфічним не є відмінністю між фактуальним і "порожнім", і ще меншою мірою – між реальним і очевидним, або між природним і звичайним.

Проте Девідсон пов'язує власний проект з проектом Куайна, коли говорить, що "гетерономічний характер за-

гальних суджень зв'язує проблему розумового і фізичного з центральною роллю перекладу у змалюванні всіх позиційних позицій стосовно проблеми індетермінації перекладу. При цьому він цитує зауваження Куайна, що "брентанівська теза про неперетворюваність інтенціональних ідіом є свідченням індетермінованості перекладу". Обидва зауваження породжують думку, що відносини між судженнями, які пропонують переклади і зразки поведінки, певною мірою є специфічними на відміну від відносин між судженнями про мітохондрії і тими, що мають справу з елементарними частками. Обидва ці зауваження стосуються дивовижної куайнівської доктрини "подвійної" індетермінації перекладу. Але якщо те, про що я говорив, правильне, то неперетворюваність завжди є просто неперетворюваністю і ніколи не може бути ключем до "онтологічних" відмінностей. У мові існує багато термінів, за допомогою яких можна сподіватися отримати вичерпну теорію, відбиту в гомонімічних узагальненнях (генералізаціях), а також у науці, політичній теорії, літературній критиці, і останні можуть з Божою допомогою утворювати щоразу нові подібні терміни. Відмовитись від думки, що філософія є дисципліною, яка застерігає проти "безвідповідального оречевлення" і систематизує наші "сумніви щодо того, які об'єкти можна привласнювати", означає сприйняти неперетворюваність як певне досягнення і, таким чином, оцінювати кожний такий термін, базуючись на прагматичних або естетичних засадах. Куайнівське засудження карнапівської спроби відділення філософії від науки є саме тим, чого ми потребуємо для розуміння того, що гуманітарні науки не можуть перетворитися на більш наукові, або більш онтологічно респектабельні, якщо виявиться, що Brentano і Dilthey не мають рації щодо їх неперетворюваності... На жаль, куайнівська тверда впевненість, що символічна логіка повинна мати хоч якусь "причетність до онтології", змушує його надавати перекладові, прагненню та "ідеї ідеї" значно більшого значення, ніж це потрібно.

Я присвятив цей великий розділ доведенню того, що гостра критика Куайном положення "до істини через значення" як пояснення удавано необхідних істин не повинна бути сплутана з його критикою "значень як ідей розуму, ідей, які зумовлюють точність перекладу у спосіб, недо-

ступний лінгвістичній поведінці". Наведена думка є насправді псевдопоясненням, адже завдяки холістичним чинникам, згаданим у "Двох догмах", привілейованих образів не існує. Але куайнівські сумніви щодо привілейованих образів призвели його як до підозри стосовно всіх уявлень, так і до сумніву щодо самої "ідеї ідеї." Але ідеї розуму не більш і не менш ганебні, ніж нейрони мозку, мітохондрії у клітинах, пристрасті у душі і моральний прогрес в історії. Шкода, завдана "ідеєю ідеї" сучасній філософії, була заповнена псевдопоясненням авторитетності епістемології через поняття "безпосереднього знайомства" за допомогою "Ока Розуму" з його розумовими сутностями, такими, як чуттєві дані і значення. Але це епістемологічна, а не онтологічна шкода. Якщо я маю рацію у критиці Куайна, то тим самим я виробляю (у загальній лінії, яку я проводжу в цій книзі) наступну тезу: єдиний спосіб, за допомогою якого можна завдати онтологічної шкоди, полягає у блокуванні шляхів дослідження, через відстоювання поганої застарілої теорії за рахунок доброякісної нової теорії.

Можна заявити, що інтроспекціоністська психологія дев'ятнадцятого століття вже дещо зробила в цьому відношенні. Але навіть якщо це так, ми не можемо стверджувати, що гуманітарні науки не надають можливості ясного бачення реальностей, або що з їхньою сумнівною онтологією можна погоджуватись заради практичних результатів. Урок епістемологічного біхевіоризму полягає в тому, що не можна створювати "філософського питання" із проблеми перекладу чи інтенціональності, як і з будь-якого іншого "онтологічного" суб'єкта. Краще визнати, що це допомагає нам бачити, що пояснювальна сила є там, де ми її знаходимо, і що філософська спроба з'ясувати відмінність між "науковими" і "ненауковими" поясненнями є непотрібною справою.

VIII. ФІЛОСОФІЯ БЕЗ ДЗЕРКАЛ

1. ГЕРМЕНЕВТИКА ТА ПОВЧАННЯ

Наші сучасні уявлення про те, що значить бути філософом, так тісно пов'язані з кантівською спробою представити всі вимоги до знання як спільномірні, що навіть важко уявити, як ця філософія може обійтися без епістемології. Загалом важко уявити, що будь-яка діяльність може дістати назву "філософія", якщо вона не має нічого спільного зі знанням, якщо вона не буде у певному розумінні теорією знання або методом здобуття знань, або, принаймні, натяком на те, де саме можна відшукати якийсь важливий різновид знання. Ці труднощі породжуються ідеєю, яку поділяли платоністи, кантіанці та позитивісти, ідеєю про те, що людина має сутність або, інакше кажучи, мусить розкривати сутність. Положення, яке поділяли Демокрит та Декарт і згідно з яким наше головне завдання адекватного віддзеркалення, відповідно до нашої Дзеркальної Сутності, всесвіту навколо нас зводиться до запевнення, що світ складається з дуже простих, зрозумілих речей, які чітко визнаються і пізнання яких забезпечує вдосконалена термінологія, за допомогою якої можлива спільномірність усіх дискурсів.

Для того, щоб позбутися епістемологічно зцентрованої філософії, нам потрібно насамперед позбутися саме класичного образу людини. "Герменевтика" як полемічний термін у сучасній філософії є назвою саме такої спроби. Можливості використання цього терміна для здійснення зазначеної спроби ми великою мірою зобов'язані одній книзі – твору Гадамера "Істина і метод". У ній Гадамер доводить, що герменевтика не є "методом здобуття істини", тобто методом, що відповідає типовому класичному образу людини: "Феномен герменевтики є переважно зовсім не проблемою методу".

Дещо спрощено узагальнюючи авторську позицію, можна сказати, що Гадамера передусім цікавить те, які висновки можна зробити з того факту, що ми маємо здій-

сновати герменевтичну практику, з "феномену герменевтики" як факту людського існування, факту, що його намагалася ігнорувати епістемологічна традиція. "Герменевтика, яку я розвиваю", говорить він, не є "методологією гуманітарних наук, а є спробою зрозуміти, що насправді вони собою являють, нехтуючи при цьому їхнім методологічним самоусвідомленням, а також тим, що пов'язує їх із загальним нашим досвідом пізнання світу". Книга Гадамера є переписом людини, намаганням вмістити класичний образ людини у ширші рамки і, таким чином, не пропонувати якісь нові рішення усталеної філософської проблематики, а радше "дистанціюватися" від неї.

У контексті моїх теперішніх намірів важливість гадамерівської книги полягає в тому, що у ній він спромігся відокремити одну з трьох ниток – романтичний погляд на людину як на творця самої себе (*self-creative*), у філософському розумінні "духу", від двох інших ниток, з якими вона відтепер не сплутана. Гадамер (як і Хайдеггер, якому він завдячує деякими своїми працями) не зв'язує себе ні з картезіанським дуалізмом, ні з поняттям "трансцендентальної конституції", що у будь-якому розумінні виступає як ідеалістична інтерпретація. Він, таким чином, допомагає узгодити "натуралістичний" пункт з нашою "екзистенціалістською інтуїцією", сенс якої полягає в тому, що наше власне переосмислення є найважливішим завданням, яке мусимо виконати. Він робить це за допомогою заміни поняття *Bildung* ("освіта", "самотворення") поняттям "знання" як мети мислення. Сказати, що ми стаємо відмінними один від одного, що ми "перетворюємо" (*re-make*) себе, якщо більше читаємо, більше розмовляємо і більше пишемо, є ніщо інше як вдатися до мелодраматичного засобу запевнення, що сентенції, які сповіщають про добротність такої діяльності, є для нас важливішими, ніж сентенції, які відбивають такі дії, як більше пити, більше заробляти тощо. Події, які спонукають нашу здатність повідомляти щодо себе нові та цікаві речі саме в неметафізичному розумінні, для нас більш "суттєві" (принаймні, для відносно розбещених свободою інтелектуалів, які населяють стабільну і процвітаючу частину світу), ніж події, які змінюють звичний ритм або стандарти життя ("перетворюють" нас у менш "духовний" спосіб). Гадамер розвиває своє поняття історичної свідомості (різ-

новид свідомості минулого, що змінює нас) для характеристики відношення (*attitude*), що нас цікавить. Таким чином, нас не стільки цікавить те, чого немає у світі, або те, що колись трапилося в історії, скільки те, що ми можемо отримати від природи та історії для нашого власного використання. У цьому відношенні одержання вірогідних фактів (скажімо, про атоми чи порожнини, або про історію Європи) є звичайним пропедевтичним засобом віднайдення нового і більш цікавого способу самовираження і, відповідно, скопювання світу. Згідно з освітньою точкою зору, як протилежної епістемологічній або технологічній, спосіб говорити про речі є більш важливим, ніж володіння істинами.

Оскільки освіта (*education*) звучить трохи банально, а *Bildung* трохи незвично, для віднайдення нового, кращого, цікавішого, більш плідного способу викладу я вживатиму термін "повчання" (*edification*). Спроба повчати (себе чи інших) може полягати у герменевтичній діяльності щодо встановлення зв'язків між нашою власною культурою і певною екзотичною культурою або з історичним періодом, чи між нашим власним знанням та іншим знанням, які, здається, переслідують неспільномірні цілі у неспільномірних термінах. Але це може також втілюватися у "поетичному" способі розмірковування про такі нові цілі, нові слова або нові галузі знання, які їх супроводжують, інакше кажучи, в інверсії герменевтики: спробі переінтерпретації нашого звичайного оточення у незнайомих термінах наших нових винаходів. У будь-якому разі діяльність (незважаючи на етимологічні зв'язки між двома словами) є повчанням, яке не претендує на конструктивність, принаймні, якщо "конструктивність" означає тип кооперування у виконанні дослідницьких програм. Процедура повчання виходить із припущення, що дискурс має бути аномальним. Тільки в такому разі він силою незвичності позбавить нас нашої застарілої самості, спонукає нас перетворитися на нових істот.

Контраст між бажанням повчати і бажанням дійти істини для Гадамера не є вираженням напруги, що потребує розв'язання або компромісу. Якщо й існує конфлікт, то це конфлікт між платонівсько-аристотелівською тезою про те, що єдиний шлях до повчання полягає у пізнанні наслідків, тобто здатності відобразити факти (адекватно реалізувати нашу сутність на тій підставі, що ми її пізнали), та думкою

про те, що пошук істини є просто одним з багатьох шляхів, які забезпечують повчання. Гадамер справді завдячує Хайдеггеру тим, що він розглядав пошук об'єктивного знання (вперше розвинутий греками, які використовували математичні моделі) як один із можливих людських проєктів. Проте суть справи більш виразно представлена Сартром, який у спробі отримати об'єктивні знання про світ і, відповідно, про себе вбачав прагнення уникнути відповідальності за вибір певного проєкту. За Сартром, стверджувати це не означає, що бажання об'єктивного пізнання природи, історії та ще чогось приречене на невдачу або обов'язково обернеться на самообман. Ні, це просто означає, що це бажання є спокусою самообману настільки, наскільки ми думасмо, що пізнання того, як опис у межах даного набору нормативного дискурсу, який застосовується щодо нас, дозволяє нам відповідно пізнати самих себе. Для Хайдеггера, Сартра і Гадамера об'єктивне дослідження цілком можливе і часто є актуальним. Єдине, що можна заперечити, це те, що дослідження забезпечує лише деякі серед багатьох способів самоопису і що деякі з них можуть інвалювати процес повчання.

Підсумовуючи сказане про "екзистенціалістський" погляд на об'єктивність, зауважимо: об'єктивність має розглядатися як конформістське ставлення до норм виправдання (для прилучень та для дій) щодо нас. Такий конформізм стає сумнівним і є самообманним лише тоді, коли ми вбачасмо в ньому щось більше, ніж, скажімо, спосіб діятися до чогось, що є "підґрунтям" поточного застосування виправдання відносно чогось іншого. Здається, таке "підґрунтя" не потребує виправдання, адже воно виглядає настільки ясно і чітко визначеним, що може вважатися "філософським обґрунтуванням". Це є самообманом не просто завдяки загальній абсурдності безумовного виправдання, що ґрунтується на невиправданості, але завдяки ще більш конкретній абсурдності думки, що терміни, які використовує сучасна наука, мораль або щось подібне, мають привілейовану приналежність до реальності, яка робить його більш ніж ще одним додатковим набором правил опису. Втім, погоджуючись з натуралістами у тому, що перепис не означає "зміни сутності", треба водночас відмовитися від поняття "сутність". Але стандартна філо-

софська стратегія більшості натуралістичних учень полягає у пошуку певного способу показати, що наша власна культура дійсно усвідомила сутність людини – і тому перетворює всі нові і неспільномірні терміни на просте "нонкогнітивне" оздоблення. Корисність "екзистенціалістського" погляду полягає в тому, що, проголошуючи тезу про відсутність нашої сутності, вона дозволяє нам бачити опис самих себе як такий, що дорівнює різним альтернативним зображенням, які пропонують поети, романісти, психоаналітики, скульптори, антропологи та містики. Всі ці спроби не є привілейованими образами, враховуючи той факт, що у даний час у науках спостерігається більше консенсусу, ніж у мистецтві. Вони є просто складовою того значного резерву, який є у нашому розпорядженні.

Цей висновок також може бути зрозумілим як екстраполяція загального положення, що людина не може вважатися освіченою (*gebildet*), якщо вона ознайоmlена лише з результатами досліджень сучасних природничих наук. Гадамер розпочинає свій твір "Істина та метод" із з'ясування ролі гуманістичної традиції, надаючи поняттю освіта (*Bildung*) сенсу як чогось, що "поза собою не має мети". Щоб надати сенсу такому твердженню, ми повинні зрозуміти сенс відносності описової термінології щодо часу, традицій або історичних випадковостей. Саме це здійснює гуманістична традиція в освіті, чого не здатні реалізувати природничі науки. Надаючи такого значення релятивності, ми не можемо сприймати серйозно і поняття "сутність", і поняття призначення людини як такої, що є точним відображенням сутностей. Природничі науки самі по собі переконують нас у тому, що ми знаємо, хто ми є, так само, як і те, ким ми можемо бути, – тобто не тільки як передбачити і контролювати нашу поведінку, але й як визначати межі цієї поведінки (і, зокрема, межі нашої значущої мови). Спроба Гадамера заперечити вимогу (спільну для Мілля та Карнапа) до об'єктивності у науках про дух є спробою не допустити зведення освіти до рівня навчання на основі стандартного дослідження. Якщо узагальнити, це є спробою захистити аномальне дослідження від того, щоб його сприймали з підозрою тільки тому, що воно є аномальним.

Ця "екзистенціалістська" спроба вмістити об'єктивність, раціональність та стандартне дослідження в рамки більш

об'ємної картини нашої потреби в освіті та повчанні нерідко заперечується "позитивістським" намаганням відокремити факти, що досліджуються (*learning facts*), від цінностей, яких ми потребуємо. З позитивістської точки зору, гадамерівське тлумачення свідомості може здаватися чимось значно меншим, ніж простим повторенням загальновідомого твердження, що навіть коли ми знаємо всі об'єктивно істинні зображення себе, ми все ж не знаємо, що нам із собою робити. Згідно з цим Істина та Метод є не що інше, як просто надмірно перебільшена драматизація факту, що цілковите незадоволення всіма вимогами виправдання, яке пропонує стандартне дослідження, може все ж залишати нас вільними для того, щоб робити власні моральні висновки із припущень, які у такий спосіб доводяться. Але за Гадамером, Хайдеггером та Сартром, проблеми з розрізненням фактів та цінностей полягають у тому, що вони вигадані аби затьмарити факт, що альтернативні описи можливі як доповнення до тих, які пропонують результати нормальних досліджень. Це передбачає, що інколи "всі зібрані факти" нічого не залишають, крім "нонкогнітивного" сприйняття "відношення – вибір", яке не піддається раціональному обговоренню. Це маскує той факт, що використання однієї низки істинних речень для самоопису вже є вибором ставлення до себе, тоді як використання іншої низки істинних суджень є сприйняттям протилежного ставлення. Позитивістське розрізнення фактів і цінностей, переконань і відношень виглядає правдивим лише у разі допущення існування термінології, позбавленої ціннісних суджень (*value-free vocabulary*), термінології, яка робить ці низки "фактуальних" заяв порівняльними. Але філософська вигадка про те, що така термінологія ось-ось зірветься з нашого язика, є, з освітньої точки зору, небезпечною. Вона змушує нас претендувати на здатність поділити себе на знавців істинних суджень, з одного боку, і на тих, хто вибирає життя або дії чи твори мистецтва, з другого. Ці штучні припущення не дають можливості поставити поняття повчання в центр нашої уваги. Більше того, вони спокушають нас думати про повчання як таке, що не має нічого спільного з раціональними здібностями, які використовуються у нормальному дискурсі.

Отже, гадамерівські намагання позбутися класичного образу людини як істинного знавця сутностей є, крім усього, намаганням позбутися відмінності між фактом і цінністю і, таким чином, дозволити нам думати про "відкриття фактів" як про один з проектів повчання. Ось чому Гадамер приділяє так багато часу тому, щоб відкинути ті відмінності, за допомогою яких Кант розрізняв пізнання, мораль і естетику. На мою думку, спосіб розв'язання питання: чи дотримуватися цієї кантівської схеми, чи відкинути її, не існує. Не існує нормального філософського дискурсу, який би створив загальну основу для спільномірності для тих, хто сприймає науку і повчання як відповідно "раціональне" та "ірраціональне", і для тих, хто сприймає дослідження об'єктивності, як одне з можливих в історичній свідомості. Якщо такої спільної основи не існує, все, що ми можемо зробити, це показати, як інша сторона виглядає з нашої точки зору. Тобто все, що ми можемо зробити, це виступити проти опозиції як герменевтики, прагнучи показати, як ті ексцентричні, парадоксальні чи навіть образливі речі, що вони говорять, стикається з тим, що вони хотіли сказати, і як те, що вони говорять, виглядає, коли передається нашими власними альтернативними висловлюваннями. Такий різновид герменевтики з полемічними намірами властивий спробам Хайдеггера та Деррида здійснити руйнування традицій.

2. СИСТЕМАТИЧНА ФІЛОСОФІЯ ТА ПОВЧАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Герменевтичний погляд, згідно з яким надбання істини не є такою вже важливою справою і виглядає радше компонентом освіти, можливий лише у тому разі, коли дотримуватися, як це було вище, іншої думки. Освіта має починатися з акультурації. Тобто дослідження об'єктивності та самосвідомої впевненості соціальної практики, у яку втілюється об'єктивність, є першими необхідними кроками у становленні освіченості. Ми повинні насамперед поглянути на себе як на *en-soi*^{*}, як на описаних тими формулюваннями, які є об'єктивно істинними у судженні нашого

* В собі (фр.) Прим. перекл.

рівня, тобто до того, як виникає потреба дивитися на себе як *pour-soi*^{*}.

Так само ми не можемо здобути освіту, поки не винайдемо інструмент, за допомогою якого можливо описати світ, інструмент, який нам пропонує наша культура (тобто узагальнення результатів природничих наук). З часом, можливо, ми не наділятимемо ціннісними властивостями те, що "перебуває у контактi з реальністю", але ми можемо дозволити це лише після того, як пройдемо стадії неявного, а потім явного та самосвідомого конформізму з нормами того дискурсу, що ведеться навколо.

Я порушив це банальне питання, а саме, що освіта, навіть освіта революціонера чи проповідника, потребує того, щоб її починати з акультурації та конформізму лише для того, щоб висловити стриманий комплімент "екзистенціалістському" формулюванню про те, що нормальна участь у нормальному дискурсі є нічим іншим, як одним з проєктів, одним із засобів існування у світі. Втім, заради перестороги, попередимо, що аномальний та "екзистенціальний" дискурси завжди паразитують на нормальному дискурсі, що здібності герменевтики завжди живляться можливостями (і, можливо, актуальністю) епістемології, і що повчання завжди використовує матеріали, які надає сучасна культура. Спроба використання аномального дискурсу *de novo*^{**}, без можливості пізнати нашу власну аномальність є безумством у найбільш літературному та жакхливому розумінні цього слова. Наполягати на герменевтиці там, де спрацьовує епістемологія, означає зробитися нездатними здійснювати нормальний дискурс в умовах його власних мотивів та здатними оцінювати його лише у межах нашого власного аномального дискурсу – не є безумством, а лише свідчить про брак освіченості. Прийняття "екзистенціалістського" ставлення до об'єктивності і здорового глузду, притаманні Сартру, Хайдеггеру та Гадамеру, набуває сенсу тільки за умови, що при цьому ми свідомо уникаємо добре зрозумілих норм. "Екзистенціалізм" є внутрішньо (*intrinsically*) реактивний рух думки, зрозумілий лише в її опозиції до традиції. У зв'язку з цим, хочу узагальнити різницю між філософами, праці яких є конструктивними за суттю, і тими, чії праці є суттєво

* Для себе. Прим. перекл.

** Знову. Прим. перекл.

реактивними. Але передусім слід пояснити, чим філософія, яка фокусується в епістемології, відрізняється від філософії, яка прагне уникнути звинувачень у тому, що вона претендує бути епістемологією. Йдеться про різницю між "систематичною" та "повчальною" філософією.

В кожній культурі, яка є достатньою мірою рефлексивною, завжди є ті, хто визначає для себе певний кут дослідження обраного об'єкта, визначає комплекс вправ і розглядає їх як зразок людської діяльності. Далі вони прагнуть показати, що виграє від цього вся культура. У фарватері традицій західної філософії таким зразком виступало пізнання (*knowing*) – оволодіння виправданим глибоким переконанням або, що ліпше, переконанням настільки внутрішньо переконливим, а тому не потребує жодного виправдання. В річищі цього фарватеру відбувалися успішні філософські революції, здійснені філософами, яких надихали нові пізнавальні можливості (*feats*), тобто пере-відкриття Арістотеля, галілейської механіки, розвиток самоусвідомлюючої історіографії у дев'ятнадцятому столітті, дарвінівська біологія, математична логіка. Використання Фомаю Арістотеля з метою примирення батьків церкви, декартівська та гоббсівська критика схоластики, ідея Просвітництва, яка переконувала, що читання Ньютона природно веде до знищення тиранів, спенсерівський еволюціонізм, карналівські спроби логікою подолати метафізику – все це є численними намаганнями пристосувати решту культури до останніх досягнень теорії пізнання. Західний філософ, що працює у річищі такого "фарватеру", звичайно говорить: тепер, коли ось така і ось така лінія дослідження мають ось такі надзвичайні здобутки, давайте реформуємо усі дослідження та всю культуру згідно з нею, тобто дозволимо об'єктивності та здоровому глузду домінувати у царинах, які раніше були затемнені умовностями, забобонами та браком епістемологічного розуміння людської здібності адекватно репрезентувати природу.

На периферії історії сучасної філософії можна виявити осіб, які, не формуючи "традиції", сходяться у руйнуванні поняття, що людська сутність полягає в тому, щоб бути знавцем сутності. Такими особами були Гете, К'еркегор, Сантояна, Уільям Джеймс, Дьюї, пізній Вітгенштейн та пізній Хайдеггер. Всіх їх частенько звинувачували у релятивізмі

та цинізмі. Всі вони висловлювали сумніви щодо прогресу та особливо щодо проголошуваних останнім часом заяв, ніби ось така дисципліна, нарешті, настільки виразно виявила природу людського знання, що здоровий глузд (*reason*) тепер повинен поширюватися на всю іншу людську діяльність. Ці автори підтримують припущення, що навіть тоді, коли ми виправдали глибоке переконання щодо всього, що ми бажали знати, ми маємо не більше, ніж конформізм щодо норм сьогодення. Вони підтримували історичистичні заповнення у тому, що "забобони" (*supersitition*) цього століття були останнім свідченням тріумфу розуму так само, як і релятивістської тези, згідно з якою новітні терміни, появу яких спричинили результати останніх наукових досягнень, мають сприйматися не як привілейовані образи сутностей, а лише як ще одне свідчення безмежного потенціалу термінів, в яких може бути описаний світ.

"Філософи фарватеру" є філософами, яких я іменуватиму "системними", а периферійні філософи – це ті, яких я іменуватиму "повчальними". Ці периферійні, прагматичні філософи з самого початку скептично ставилися до систематичної філософії, до всього проекту універсальної відповідності (*commensuration*). У наш час видатними повчальними периферійними мислителями є Дьюї, Віттгенштейн та Хайдеггер. Усі троє роблять все можливе, аби їхні думки не сприймалися, як вираження поглядів на традиційні філософські проблеми як конструктивні пропозиції для філософії, як кооперативної та прогресивної дисципліни. Вони висміюють класичний образ людини, образ, що містить систематичну філософію, пошук універсальної відповідності в остаточному (*final*) словнику. Вони енергійно відкидають як холистичну тезу твердження, що слова запозичають своє значення радше від інших слів, ніж завдяки властивостям свого представницького характеру, як і висновок, що словники радше запозичають свої привілеї від людей, котрі використовують їх, ніж від їхнього ясного бачення цієї реальності.

Різниця між систематичними та повчальними філософами не є такою ж, як відмінність між філософами-традиціоналістами і філософами-революціонерами. Остання відмінність ставить Гуссерля, Рассела та пізніх Віттгенштейна і Хайдеггера в один (революційний) шеренг. Мета моїх роз-

міркувань вимагає з'ясування відмінностей між двома типами революційних філософів. З одного боку, революційні філософи – це ті, хто засновує нові школи, в межах яких може існувати традиційна професійна філософія, ті, хто сприймає неспільномірність власних нових термінів зі старими як тимчасову незручність. Провину вони вбачають у короткозорості своїх попередників, незручність, яку можна подолати шляхом інституалізації запропонованих ними власних термінів. З другого боку, є видатні філософи, яких лякає думка, що їхні писання можуть розглядатися як сполучні з традицією. Гуссерль і Рассел (подібно до Декарта і Канта) є представниками першого типу. Пізній Вітгенштейн та пізній Хайдеггер (подібно до К'єркегора та Ніцше) є представниками другого типу. Видатні систематичні філософи є конструктивними і пропонують докази. Видатні повчальні філософи є реактивними і пропонують сатиру, пародії, афоризми. Вони знають, що з плином часу, проти якого вони повставали, їхні твори втрачать сенс. Одна з причин цієї майстерності полягала в тому, що вони заперечували твердження, згідно з яким, коли ми щось промовляємо, то обов'язково висловлюємо свою точку зору на предмет розмови. Але ми можемо просто щось говорити, беручи участь у розмові, і при цьому не сприяти дослідженню. Очевидно, говорити про речі – не завжди визначати те, якими вони є. Можливо, навіть, коли ми щось називаємо, це зовсім не дає підстави для того, щоб сказати, чим це є насправді.

Обидва автори висловлюють припущення, що спостереження співрозмовників, які обговорюють якісь речі, добрі чи погані, не дають підстав стверджувати, що ми сприймаємо їх такими, котрі об'єктивують внутрішні образи реальності. Але це лише їхній перший крок у поясненні суті справи. Наступний полягає в тому, що в такому разі ми не повинні сприймати себе як спостерігачів. Це без того, щоб водночас бачити себе такими, що бачать ще щось. Ми маємо разом з цим очистити нашу мову від наочних, зокрема дзеркальних метафор. Щоб уникнути цього, ми повинні зрозуміти, що мова не тільки не є об'єктивуванням внутрішніх образів, але не є відображенням взагалі. Ми маємо визнати, що поняття відповідності не стосується речень, так само, як і думок, і погодитися з тим, що речення радше пов'язані з іншими реченнями, ніж зі світом реальностей.

Ми повинні ставитися до терміна "відповідає сутності речей" радше як до автоматично виголошеного компліменту на адресу успішно завершеного нормального дискурсу, ніж до відношення, яке має бути досліджене і яке має надихати протягом усього подальшого дискурсу. Спроба поширити цей комплімент на всі особливості (*feat*) аномального дискурсу нагадує похвалу судді за його мудре рішення залишити собі смачний кусень: це є свідченням браку смаку. Думати про Віттгенштейна та Хайдеггера як про філософів, що розуміли, якими речі є насправді, не означає, що ми помиляємося стосовно самих речей: це свідчить про поганий смак. Це ставить їх у становище, в якому вони аж ніяк не хотіли опинитися і в якому вони виглядають кумедно.

Але, мабуть, вони і мали так виглядати. Постає питання, яким чином ми дізнаємося, коли досить зайняти тактичну позицію, а коли наполягати на тому, що дотримання певного погляду є моральним обов'язком? Це дуже схоже на наступне запитання: як дізнатися, в якому випадку чиюсь відмову від прийняття наших норм (наприклад, норм соціальної організації, сексуальної практики або манери розмовляти) оцінювати як моральну образу, а коли як позицію, яку ми повинні (принаймні, тимчасово) поважати. Ми не можемо відповісти на це запитання, апелюючи до загальних принципів. Наприклад, ми не знаємо заздалегідь, як нам чинити в разі, якщо певне висловлювання, чи певний вчинок зумовлять небажані наслідки – чи припинити розмову, чи перервати особисті стосунки. Все залежить від того, до чого це може призвести. Повчальні філософи мають сприйматися як партнери, що спілкуються між собою, а не як особи, які дотримуються певного погляду на предмет спільної уваги. Погляд на мудрість, як на щось, що ми любимо, не є доказом того, що це дійсно так. І справа зовсім не в тому, щоб віднайти правильні терміни для визначення сутності мудрості. Ми маємо сприймати її як практичну мудрість, необхідну для того, щоб брати участь у розмові. Погляд на повчальних філософів як на любомудрів полягає в тому, щоб розуміти цю мудрість як спробу застерегти від перетворення розмови на дослідження, на дослідницьку програму. Повчальні філософи ніколи не

покінчать з філософією, але вони в змозі запобігти її переходу на уторований шлях науки.

3. ПОВЧАННЯ, РЕЛЯТИВИЗМ ТА ОБ'ЄКТИВНА ІСТИНА

Тепер я хочу посилити тезу про те, що мета повчальної філософії полягає у продовженні розмови, а не у відкритті істини за рахунок відповіді на знайоме звинувачення у "релятивізм", яке незмінно виникає у разі спроби з'ясувати відносини між повчанням та істиною. Я маю проголосити, що відмінність між розмовою та дослідженням подібна до сартрівського розрізнення міркувань про себе як *pour-soi* та як *en-soi*, і, отже, сказати, що культурна роль повчального філософа полягає у тому, щоб допомогти нам уникнути самообману, який базується на переконанні, що, пізнаючи певні об'єктивні факти, ми пізнаємо й самих себе. У наступній частині я намагатимусь висловити протилежну точку зору. Тут я хочу сказати, що ширий біхевіоризм, натуралізм та фізикалізм допомагають нам уникнути самообману, нібито нам притаманна глибока, прихована, метафізично значуща природа, яка робить нас "якісно відмінними" від чорнильниці або атомів.

Філософи, які висловлюють сумнів щодо традиційної епістемології, нерідко думають, що їх запитують про те, чи дійсно у більшості випадків одна із несумісних конкуруючих теорій є істинною. Однак насправді важко відшукати того, хто дійсно так ставить питання. Коли, наприклад, мовиться, що когерентна або прагматична "теорії істини" припускають можливість того, що багато несумісних теорій можуть задовольнити умови, яких потребує істина, когерентист або прагматик, звичайно, відповідає, що це просто означає, що ми не маємо підстав вибирати серед цих кандидатів на "істину". Мораль, яку вони хочуть притягти, не у запропонованому ними недосконалому аналізі "істини", а в існуванні деяких термінів, наприклад, "істинна теорія", "належа річ", які є з інтуїтивною і граматичною точок зору, унікальними. Їм не можна запропонувати жодних необхідних чи задовільних умов, які забезпечать виявлення унікального референта. На їхню думку, цей факт, не повинен дивувати.

Ніхто не вважає, що існують необхідні чи задовільні умови, які, наприклад, забезпечать виявлення унікального референта "найкращого, що людина має зробити, коли потрапить у сумнівну ситуацію", хоча ймовірні умови, які скоротять список конкуруючих несумісних кандидатів, мають бути запроновані. Як це відрізняється від ситуації, коли ми намагаємося відшукати референта суджень. "що вона має зробити в цій жахливій моральній дилемі", або "божественне життя людини", або "з чого насправді зроблено світ"?

Щоб помітити релятивізм, прихований у кожній спробі визначити умови для істини, реальності чи добра, спробі, яка, втім, не є намаганням забезпечити унікальні індивідуалізовані умови, ми маємо сприйняти "платонівське" розуміння трансцендентальних термінів. Ми повинні думати про істинного референта цих термінів (Істина, Реальність, Божественність) як такого, що не має ніяких зв'язків з практикою виправдовування, якої ми дотримуємося. Утворена цією платонівською гіпотезою дилема полягає у тому, що, з одного боку, філософ повинен спробувати віднайти критерії для виявлення цих унікальних референтів і, з другого боку, водночас врахувати, що єдиний натяк на те, яким має бути цей критерій, забезпечується практикою сьогодення (наприклад, найвищими досягненнями моральної та наукової думки). Тим самим філософи прирікають себе на сизифову працю, оскільки вважають трансцендентальні терміни досконалішими за ті, які позначені печаткою "натуралістичної помилки", змішуванням сутності та явища. Я вважаю, що ми отримали ключ до з'ясування причин тієї саморуйнівної одержимості, яка ґрунтується на визнанні того, що навіть ті філософи, котрі визнають інтуїтивну неможливість визначення умов "діяти правильно" як причину заперечення "об'єктивних цінностей", не схильні сприймати неможливість визначення специфічних умов для єдиної істинної теорії світу як підставу для заперечення "об'єктивної фізичної реальності". До того ж вони мають зважати на формальну тотожність двох понять. Причини за і проти прийняття "співвідносного" підходу до моральної істини є такими ж, як і причини, що стосуються істини про фізичний світ. Я вважаю, що це з'ясовується, коли ми приходимо до висновку, що звичайне вибачення за образу пояснюється тим, що ми керуємося не цінностями, а впливом фізичної реальності.

Виникає ще одне запитання. Що спільного мають ці дії з об'єктивністю, точним відображенням або співвідношенням? Я вважаю, що нічого, доки ми сплутуємо контакт з реальністю (каузальний, невимушений, неописово-відносний зв'язок) із з'ясуванням взаємин з реальністю (її зображення, пояснення, передбачення, модифікація – все те, що здійснюємо в ході процедури опису). Розуміння сенсу фізичної реальності як "вторинності" (за Пірсом), безпосереднього тиску, нічого спільного не має з розумінням цього сенсу як "єдино правильного" з-поміж багатьох інших способів зображення або копіювання фізичної реальності. Недоліки посередництва у даному випадку підмінюються питанням про точність цього посередництва. Відсутність опису сплутується з перевагами, які надаються певному типові опису. Лише таким чином нездатність запропонувати індивідуальні умови для єдино істинного опису матеріальних речей може бути сплутана з відсутністю чуттєвого сприйняття "впертості" речей.

Сартр допомагає нам пояснити, чому подібне сплутування набуло досить широкого розповсюдження, чому наслідком цього є виникнення такої непохитної моральної переконаності. За Сартром, поняття "єдино правильного способу опису та пояснення реальності", що, гадаю, є притаманним нашому "інтуїтивному" розумінню "істини", є звичайним поняттям способу опису та пояснення, яке нав'язується нам у такий же брутальний спосіб, як, скажімо, каміння падає на наші ноги. Або, якщо вдатися до наочної метафори, йдеться про поняття "незавуальшованої реальності", яку ми бачимо не крізь тьмяне дзеркало, а такою, якою вона постає з неймовірною безпосередністю, що робить зайвими дискурс та опис. Якби ми могли перетворювати знання з певного дискурсу, досягнутого за рахунок постійного узгодження ідей чи слів, у щось неминуче, то заціпеніли б, втративши мову від побаченого, і тоді позбулися б відповідальності за вибір ідей та слів, теорій та термінів, що змагаються між собою.

Таку спробу позбутися відповідальності Сартр характеризує як намагання перетворити когось на річ, на *etre-en-soi*. У світлі епістемології це інкогерентне поняття набуває форми бачення процесу опанування істиною як питання необхідності, байдуже, чи йдеться про "логічну" необхід-

ність трансценденталіста, чи про "фізичну" необхідність еволюційного "натуралізованого" епістемолога. Згідно з сартрівською точкою зору, потреба виявити таку необхідність є потребою позбутися чийсь свободи заради побудови помилкової, проте альтернативної теорії або термінології. Наслідком є те, що повчальний філософ, який вказує на неузгодженість цих спонукальних мотивів, сприймається як "релятивіст", як морально нестійка людина, оскільки він не поділяє спільної для всіх людей надії, що кожному вдасться уникнути тягара вибору. Подібно до того, як морального філософа, що розумів добротність як аристотелівське самовдосконалення, вважали людиною, яку зовсім не обходить життя її товаришів, так і епістемолога, який є звичайним біхевіористом, вважали людиною, що не поділяє універсального людського прагнення до об'єктивної істини.

Сартрівські додатки до нашого розуміння наочних уявлень, що спричинили цілу низку проблем західної філософії, допомагають нам збагнути, чому ці уявлення завжди намагаються трансцендентувати себе. Поняття незатьмареного Дзеркала Природи є поняттям дзеркала, невіддільного від того, що воно віддзеркалює, і в такому разі воно зовсім не є дзеркалом. Поняття істоти, чий розум уподібнюється незатьмареному дзеркалу, істоти, що усвідомлює це, є, як зауважує Сартр, образом Бога, а не людини. Така істота не конфронтує з чимось стороннім, що примушує визначитися у ставленні до нього або ж до його опису. Вона не потребує вибору, не здатна здійснити вибір дій або описів. Якщо мати на увазі переваги такої ситуації, що істоту можна назвати "Богом", а беручи до уваги її вади – "звичайною машиною". Виходячи з цієї точки зору, шукати спільномірності замість того, щоб просто продовжувати розмову, означає, що шукати шлях подальшої розробки методів перепису не потрібно, адже існує можливість винайдення способів зведення усіх можливих описів до єдиного. Адже це є намаганням уникнути гуманності. Відмовитися від думки, ніби філософія має продемонструвати, що всі можливі дискурси зводяться до консенсусу, як відбувається у традиційному дослідженні, означає відмовитися від надії стати чимось більшим, ніж просто людиною. Це, відповідно, означає відмову від платонівського розуміння Істини, Реальності та Божественності як сутностей, що не можуть

бути навіть тьмяно віддзеркалені сучасними звичаями та переконаннями, та повернення до "релятивізму", згідно з яким наші єдині корисні поняття "істина", "реальність" та "добро" екстраполюються з цих звичаїв та переконань.

І, нарешті, я дійшов висновку, що сенс повчальної філософії радше в тому, щоб підтримувати розмову, ніж шукати об'єктивну істину. Така істина, згідно з поглядом, якого я дотримуюсь, є нормальним результатом нормального дискурсу. Повчальна філософія є не аномальною, а реактивною, такою, що має сенс лише як протест проти спроби припинити розмову, пропонуючи для цього універсальну спільномірність завдяки гіпостатизації деяких привілейованих правил опису. Загроза, якої намагається уникнути повчальна філософія, полягає у роз'ясненні того, що деякі з існуючих термінів, деякі способи, за допомогою яких люди можуть зрозуміти самих себе, вводять їх в оману, прищеплюючи їм хибну думку, наче відтепер будь-який дискурс може або повинен бути нормальним дискурсом. Наслідком подібного "замороження" культури буде, вважають філософи, дегуманізація людини. Отже, повчальні філософи погоджуються з думкою Лессінга, що вибір на користь невизначеного прагнення до істини значно важливіший за вибір "усієї істини". Для повчального філософа сама думка, нібито він уособлює "вою істину", здається абсурдною, тому що абсурдним є і платонівське поняття Істини. Воно абсурдне і тоді, коли йдеться про таку істину стосовно реальності, яка не є істиною, про "реальність при певному її описі", і тоді, коли поняття істини про реальність подано в термінах деяких привілейованих описів, що робить всі інші описи зайвими, адже воно спільномірне з кожним з них.

Вбачати у підтриманні розмови гідну мету філософії, вважати, що мудрість полягає у спроможності підтримувати розмову, означає ставитися до людини як до творця нових описів, а не як до особи, єдиною надією якої є здатність до точного опису. Вбачати мету філософії у здобутті істини, точніше істини про терміни, що забезпечують безумовну спільномірність усіх людських досліджень та дій, є ніщо інше, як вбачати у людській істоті не суб'єкт, а радше об'єкт, як існуюче *en-soi*, а не як наявне водночас *pour-soi* та *en-soi*: водночас об'єкт, який описується, і суб'єкт, що здійснює цей опис. Вважати, що філософія дозволить нам

вбачати у суб'єкті, що описує, певний прояв об'єкта, що відображається, означає думати, що всі можливі описи можуть перетворюватися на спільномірність з метою одержання єдиної описової термінології, тобто бути самою філософією. Адже ми здатні ідентифікувати "людину-за-певними-описами" з людською "сутністю", лише якщо у нашому розпорядженні є таке поняття універсального опису. Тільки таке поняття надає сенс твердженню, що людина має сутність. При цьому байдуже, чи вважається ця сутність пізнанням сутності речей, чи ні. Ми не можемо стверджувати, що "ухопили" нашу сутність навіть тоді, коли визнаємо, що людина такою ж мірою є суб'єктом, як і об'єктом, *pour-soi*, як і *en-soi*. Ми не відходимо від платонізму, стверджуючи, що "наша сутність у тому, що ми не маємо сутності", якщо ми потім намагаємося використати цю інтуїцію як основу для конструктивної і систематизуючої спроби відшукати подальші істини щодо людини.

Ось чому "екзистенціалізм" (або, більш узагальнено, повчальна філософія) може бути лише реактивним, тому він і вдається до самообману у будь-якій спробі зробити більше, ніж надати розмові нового спрямування. Можливо, такі нові напрями здатні породжувати нові нормативні дискурси, нові галузі науки, нові філософські дослідницькі програми і, відповідно, нові об'єктивні істини. Але вони є лише випадковим побічним продуктом, а не метою повчальної філософії. Сутність залишається тією ж – виконання соціальної функції, яку Дьюї називав "руйнування коркового шару умовності для застереження людини від самообману відносно того, що вона пізнає себе або щось ще інакше, ніж явищами необов'язкових описів".

4. ПОВЧАННЯ ТА НАТУРАЛІЗМ

Було б добре, якби можна було подолати відмінність між духом і природою, що ми розуміємо як різницю між людьми та іншими речами, або як відмінність між двома складовими людини, відповідно до того, як долається відмінність між герменевтикою та епістемологією. Я хочу знов порушити цю проблему для того, щоб наголосити на сумісності "екзистенціалістської" доктрини з біхевіоризмом і ма-

теріалізмом. Філософи, які бажають бути і систематизуючими й повчальними водночас, часто сприймають ці доктрини як несумісні і тому пропонують спосіб, за допомогою якого можна перетворити на питання філософського суб'єкта з'ясування нашого саморозуміння як *you-soi*, як осіб здатних до рефлексії, спроможних вибирати із альтернативних термінів.

Чимало шкіл сучасної філософії – під егідою "феноменології" або "герменевтики", або обох одночасно – бавилися цією злочасною ідеєю. Хабермас та Апель, наприклад, запропонували способи утворення нового трансцендентального постулату (*standpoint*), який допоможе нам зробити щось подібне до того, чого домагався Кант, і при цьому не поринути ані в сцієнтизм, ані в історицизм. Знову й знову ті філософи, які ставляться до Маркса і Фрейда як до постатей, які мають перебувати у "фарватері" філософії, прагнули розвинути квазіепістемологічні системи, центром яких був феномен, за допомогою якого і Маркс, і Фрейд спростили справу. А саме: феномен зміни поведінки, зумовлений змінами у самоописі. Такі філософи розглядають епістемологію як дисципліну, пов'язану з "об'єктивізацією" людей. І вони сподіваються відшукати такого суб'єкта, якого уладкує епістемологія і який допоможе здійснити у "відображенні" те, що здійснила традиція в "об'єктивізації знання".

Я наполягаю на тому, що ми повинні не вишукувати для епістемології суб'єкта-спадкоємця, а радше намагатися позбутися думки, що філософія має концентруватися навколо проблеми відкриття незмінної структури, потрібної для дослідження. Зокрема ми маємо позбутися уявлення, що філософія може пояснити те, чого не здатна пояснити наука. З моєї точки зору, спроба розвинути "універсальну програму" чи "трансцендентальну герменевтику" викликає велику підозру. Адже вона, здається, обіцяє те, про що Сартр писав, що ми його не збираємося мати – спосіб сприймати свободу як природу (або, висловлюючись менш загадково, як спосіб розглядати наші творчі здібності утворювати терміни, а також вибирати з-поміж них потрібні, застосовуючи ту ж "нормальну" процедуру, до якої ми вдаємося, коли намагаємося побачити себе в одному із цих термінів). Такі спроби розпочинаються з перегляду пошуку об'єктивного знання у процесі нормального дискурсу, як я

пропонував його розглянути, тобто розуміти цей спосіб як один з елементів у процесі повчання. Але вони нерідко вдаються до більш амбіційних вимог. Прикладом може слугувати наступний уривок з твору Хабермаса: "...функції знання в універсальному контексті практичного життя можуть бути успішно досліджені лише в структурі переосмислення трансцендентальної філософії. Це у даному випадку не супроводжується емпіричною критикою претензії на абсолютну істину. Доки когнітивні інтереси можуть бути ідентифіковані та проаналізовані за допомогою рефлексії, що їх забезпечує логіка дослідження в природничих та культурологічних науках, доти вони можуть знову вимагати "трансцендентального" статусу. Вони привласнюють собі "емпіричний" статус мірою того, як піддаються аналізу в термінах культурної антропології, тобто розглядаються як наслідок природничої історії".

Навпаки, я хочу заявити, що спроба відшукати загальний синоптичний спосіб "аналізу" того, якими є "функції знання в універсальному контексті практичного життя", позбавлена сенсу і що все, чого ми потребуємо, – це лише культурної антропології (у широкому розумінні, що включає й інтелектуальну історію).

Хабермас та інші автори, натонені тими ж спонуканнями, в емпіричному дослідженні вбачають спокусу "об'єктивістської ілюзії". Вони прагнуть сприймати прагматизм Дьюї та "науковий реалізм" Селларса та Фейєрабенда як прояви неадекватної епістемології. На мою думку, велика заслуга Дьюї, Селларса та Фейєрабенда полягає в тому, що вони вказали шлях до неепістемологічної філософії і тим самим покінчили з надією на "трансцендентальне". Хабермас зазначає, що теорія, для того, щоб "обґрунтувати себе трансцендентально", має бути призвичаєною до шерегу необхідних суб'єктивних умов, які роблять теорію можливою, водночас обмежуючи її, і що цей різновид трансцендентального підтвердження прагне завжди критикувати надмірно самовпевнене саморозуміння. Дьюї, Віттгенштейн, Селларс, Кун та інші герої цієї книги – всі мають власний спосіб розвінчувати "істинність у відношенні до реальності у тому розумінні, що його постулює філософський реалізм", і жоден з них не думав, що це слід здійснювати шляхом

"аналізу категоріальної структури об'єктів можливого експерименту".

Ідея, що ми можемо наблизитися до надто самовпевненого філософського реалізму і позитивістського редукціонізму лише завдяки чомусь подібному до кантівської трансцендентальної точки зору, видається мені головною помилкою таких програм, як хабермасівська (так само, як і гуссерлівське поняття "феноменології життєвого світу", яке має описувати людей деякою мірою "первинно" щодо того, як це пропонує наука). Те, що потрібно, щоб задовольнити ці похвальні наміри, так це не кантівська "епістемологічна" відмінність між трансцендентальними та емпіричними точками зору, але радше його "екзистенціалістське розрізнення людей" як емпіричних осіб та моральних агентів. Нормальний науковий дискурс завжди можливо спостерігати у двох різних ракурсах: як вдалий пошук об'єктивної істини або як один з дискурсів, один з багатьох проєктів, до яких ми залучені. Перша точка зору спростовується нормальною практикою нормальної науки.

Питання морального вибору або повчання у даному разі не виникають, адже їм передують мовчазне і самовпевнене зобов'язання відшукувати об'єктивну істину щодо суб'єкта, про який ідеться. Друга точка зору, своєю чергою, потребує з'ясування цілої низки запитань. Зокрема: "Що саме ми розуміємо під точкою зору?" "Які моральні висновки впливають з нашого знання про те, якими є ми, решта природи, праця?" Або "Що ми маємо робити тепер, коли знаємо закони нашої власної поведінки?"

Головна помилка систематичної філософії полягала у твердженні, що відповіді на це запитання можливо за допомогою деяких нових ("метафізичних" або "трансцендентальних") дескриптивних або пояснюючих дискурсів (які, наприклад, займаються вивченням "людини", "духу" або "мови"). Ця спроба дати відповідь на запитання щодо виправдання шляхом відкриття нових об'єктивних істин, спроба задовольнити потреби морального агента у виправданні з описами привілейованої царини є нічим іншим, як специфічним філософським зразком недобросовісності – специфічним способом заміщення морального вибору псевдопізнанням. Велич Канта полягала у вмінні дивитися крізь "метафізичну оболонку" цієї спроби, у зруйнуванні

традиційної концепції причини з метою утворити простір для морального переконання. Кант залишив нам спосіб бачення наукової істини як чогось, що ніколи не відповідає нашим потребам з'ясування ідеї, виправдання, впевненості у тому, що наші моральні рішення про те, що ми маємо робити, ґрунтуються на знанні природи світу. На жаль, Кант виклав свій діагноз науки у термінах відкриття "неминучих суб'єктивних умов", що з'ясовуються у процесі наукового дослідження методом рефлексії. До того ж, він вважав, що процедура розв'язання моральних дилем дійсно існує (хоча вона і ґрунтується на знанні, оскільки прийнятий нами категоричний імператив не є знанням). Тому він витворив нові форми недобросовісності у філософії, замінивши "трансцендентальні" спроби виявити чиюсь істинну самість "метафізичними" спробами відшукати світ десь поза нами. Подумки ідентифікуючи морального агента з трансцендентальною самістю, що конститується, він утворив можливість для більш складних посткантіанських спроб перетворення свободи на природу, вибору на знання, *raison* на *en-soi*. Саме такі можливості я намагаюся блокувати на рахунок перегляду позаісторичних та сталих уявлень про відмінності між природою та духом, "об'єктивізуючою наукою" та рефлексією, епістемологією та герменевтикою, використовуючи терміни історичних та тимчасових відмінностей між знайомим та незнайомим, нормальним та аномальним. Заради цього способу розгляду зазначених відмінностей, дозвольте розуміти їх не як такі, що розмежовують дві царини дослідження, як відмінності між дослідженням і чимось таким, що не є дослідженням, а радше попереднім дізнанням, виходячи з якого нові нормальні дискурси можуть виникати чи не виникати.

Якщо висловити цю думку в інший спосіб, який допоможе виявити її зв'язок з натуралізмом, то зауважимо, що позитивісти мали рацію, вважаючи, що їхнім обов'язком є викорінення "метафізики", якщо метафізикою вважалася спроба запропонувати таке знання, якого неспроможна була дати наука. Моя спроба полягає у тому, щоб знайти дискурс, котрий поєднає переваги відповідності нормі з можливостями аномальності – поєднати інтерсуб'єктивну безпеку об'єктивної істини з повчальним характером моральної вимоги, яка є безумовною, хоча і неможливою для

виправдання. Прагнення перевести філософію на надійні рейки науки є намаганням поєднати платонівський проект морального вибору виокремлення об'єктивної істини про специфічний об'єкт (ідея Бога) з певним типом інтер-суб'єктивної і демократичної угоди щодо об'єктів, відкритих нормальною наукою. Філософія, яка була абсолютно не повчальною, абсолютно байдужою до такого морального вибору, як вірити чи не вірити у Бога, може вважатися певним специфічним різновидом науки, але аж ніяк не філософією. Мірою того, як програма переведу філософії на надійні рейки науки досягає мети, вона просто перетворює філософію на занудливу академічну дисципліну. Систематична філософія існує за рахунок того, що постійно існує нетривкий проміжок між описом та виправданням, пізнанням та вибором, точним сприйняттям фактів та розповіддю, як нам належить жити.

Оскільки цю точку зору висвітлено, ми можемо чіткіше уявити, чому саме епістемологія виникла як вираз сутності систематичної філософії. З точки зору епістемології, це є спробою сприймати модель виправдання у межах нормального дискурсу як дещо більше, ніж просто модель. Це є спробою уявляти її такою, що міцно пов'язана з предметом, який потребує морального зобов'язання, – Реальністю, Істиною, Об'єктивністю, Причиною. Навпаки, бути біхевіористом в епістемології означає розглядати нормальний науковий дискурс сьогодення з двох точок зору: як моделі, застосовні до різних історичних причин, і як досягнення об'єктивної істини, де "об'єктивна істина" є щонайменше найкращою ідеєю, яка є нині в нашому розпорядженні, а полягає вона у тому: як пояснити, що зараз відбувається.

З точки зору епістемологічного біхевіоризму, істинним у заяві Хабермаса про те, що наукове дослідження уможливується і обмежується "обов'язковими суб'єктивними умовами" є те, що таке дослідження можливе за умови прийняття порядку виправдання, і що такий порядок має реальні альтернативи. Але такі "суб'єктивні умови" жодному разі не є "неминучими", бо відкриваються "рефлексією логіки дослідження". Вони є просто фактами, щодо яких дане суспільство, фахові або інші групи становлять міцну основу для тверджень певного типу. Такі дисциплінарні матриці вивчаються звичайними емпірико-герменевтичними

методами "культурної антропології". З погляду групи ці суб'єктивні умови є комбінаціями загальноновизначених практичних імперативів (таких, як племінні табу, методи Мілля) зі стандартами сучасної теорії суб'єкта. З точки зору історика ідей або антрополога, вони є емпіричними фактами, що стосуються вірувань, переконань, бажань та практики певних груп людей. Ці точки зору є несумісними в тому розумінні, що ми не можемо одночасно їх поділяти. Але немає жодної причини і потреби їх об'єднувати у вищому синтезі. Група, про яку йдеться, сама може дрейфувати від однієї точки зору до іншої (і таким чином "об'єктивувати" своє минуле істове завдяки процесу "рефлексії" та утворення нових істинних речень, які пояснюють їхню теперішню сутність). Але це не є загадковим процесом, котрий вимагає нового розуміння людського знання. Широковизнаним є факт, що люди можуть поглиблювати сумніви щодо своїх дій та внаслідок цього починають розмірковувати у спосіб, несумісний з тим, який вони використовували раніше.

Це також стосується найбільш ефектних та вражаючих нових дискурсів. Коли такі повчальні філософи, як Маркс, Фрейд та Сартр, пропонують нові пояснення звичайних форм виправдання наших дій та намірів, та коли ці пояснення сприймаються та інтегруються у наше життя, ми маємо надзвичайні приклади феномену зміни термінології та поведінки. Але цей феномен не потребує жодного нового розуміння процесу утворення теорії-конструкції чи теорії-підтвердження. Правильним буде сказати, що інтерналізуємо новий самоопис (використовуючи такі терміни, як "буржуазна інтелігенція", "саморуйнування" або "самообман"), ми самі зазнаємо змін. Але це жахає нас не більше, ніж факт, що завдяки гібридизації люди змінили ботанічні ознаки, а це, своєю чергою, було зумовлено можливостями теорії ботаніки або тим, що винаходом бомб та вакцин вони змінили власне життя. Розмірковування щодо можливостей подібних змін, як і читання наукової фантастики, допомагає нам долати самовпевненість "філософського реалізму". Але таке розмірковування не потребує підкріплення трансцендентальною відповідальністю природи рефлексії. Все, чого ми потребуємо, це врахування того, що повчальне заклинання, що впливає з факту або з можливостей аномальних дискурсів, які підривають нашу надію на знання,

існують об'єктивно істинні або помилкові відповіді на кожне запитання. Нас цікавить, що цінність людини має визначатися знанням істин, і людські чесноти мають бути просто виправдані істинним переконанням. Це є загрозливим, оскільки виключає можливість існування чогось нового під сонцем, можливість людського життя як поетичного, а не просто споглядального.

Але загроза аномального дискурсу не спричинена наукою чи натуралістичною філософією. Вона спричинена браком їжі та секретними службами. Втім, дозвілля, бібліотеки та розмова, яку розпочав Платон, не повинні завершитися самооб'єктивацією. І не тому, що світ у своїх проявах або людина намагаються не перетворитися на об'єкти наукового дослідження, а тільки тому, що невимушена розмова на дозвіллі продукує аномальний дискурс, нагадуючи яскраві жаринки, що злітають угору.

5. ФІЛОСОФІЯ У РОЗМОВІ ЛЮДСТВА

Я завершую цю книгу посиланням на назву славнозвісної праці Мішеля Оакешота, тому що у ній скоплено загальну атмосферу, в якій, я вважаю, має обговорюватися філософія. Багато того, про що я писав щодо епістемології та її можливих наслідків, є спробою зробити деякі висновки з доктрини Селларса, яка стверджує, що характеризуючи епізод або державу як предмет пізнання, ми не одержуємо емпіричного опису цього епізоду чи держави, ми вміщуємо це у логічний простір причин, виправдань і можливості виправдати те, про що йдеться.

Якщо ми розуміємо пізнання не як опанування сутністю описаною вченими чи філософами, а радше як правильне, згідне з поточними стандартами переконання, то тоді ми міцно стали на шлях розуміння розмови як безумовного контексту, в межах якого можна досягнути знання. Фокус нашої уваги зміщується із стосунків між людьми та об'єктами їхнього дослідження до стосунків між альтернативними стандартами виправдання і, отже, до дійсних змін у тих стандартах, що утворюють інтелектуальну історію. Це змушує нас погодитись з тим, як Селларс здійснює власний опис свого міфного героя Джона, людини, яка

винайшла Дзеркало Природи і таким чином уможливила сучасну філософію...

У цій книзі я запропонував також тип пролегоменів до історії епістемології зцентрованої філософії, епізод в історії європейської культури. Така філософія повертається до греків і прямує до всіх різновидів нефілософських дисциплін, котрі час від часу пропонують себе як замітники епістемології, а отже, філософії. Тобто епізод, про який ідеться, не можна просто ідентифікувати з "сучасною філософією", в тому її розумінні, в якому вона викладена у звичайних підручниках послідовників видатних філософів від Декарта до Рассела і Гуссерля. Просто цей шерег є таким, де пошук обґрунтувань науки є найбільш виразним. Ось чому мої спроби демонструвати образ Дзеркала Природи переважно стосуються саме цих філософів. Я намагався показати, яким чином їхнє прагнення прорватися за допомогою дискурсу в орду ґрунтується на прагненні сприймати соціальні практичні виправдання у значенні більшому, ніж просто застосування їх. Втім, я зосереджував свою увагу на тому, яка наполегливість виявляється у сучасній аналітичній філософії. Отже наслідок цього аналізу слід розглядати не більше як пролегомени. Належний історичний аналіз потребує такої обізнаності і майстерності, яких мені бракує. Але я сподіваюся, що ці пролегомени є достатніми для того, щоб надати можливість бачити сучасні філософські проблеми як події на певній стадії розмови – розмови, яка у минулому не мала ніякого уявлення про ці проблеми і знов-таки не знає про них нічого.

Той факт, що ми спроможні продовжувати розпочату Платоном розмову, не торкаючись при цьому тих сюжетів, які Платон хотів обговорити, ілюструє відмінність між розумінням філософії як голосу у розмові і розумінням її як суб'єкта, як фах, як галузь фахового дослідження. До розмови, залюбовленої Платоном, долучилося значно більше голосів, ніж він розраховував почути, відповідно з'явилося чимало проблем, про які він нічого не знав. Будь-який "суб'єкт" – астрологія, фізика, класична філософія, дизайн меблів – здатний відчувати революційні зміни, але власний імідж він виробляє на основі свого сучасного стану. Його історія обов'язково написана по-вігоськи, як свідчення поступового визрівання. Це, до речі, найбільш поширений

спосіб написання історії філософії, і я можу заявити, що особисто не зміг повністю уникнути цього стилю в написанні історичних нарисів, які потребували написання. Але я сподіваюся, що мені вдалося показати, яким чином ми можемо сприймати ті питання, які хвилюють філософів у даний час і з якими вони сприймають філософію як результат історичної випадковості, як свідоцтво зміни напрямку розмови. Ця зміна тривала досить довго, але вона може рушити у тому чи іншому напрямку і тоді, коли люди начебто не позбавились свого розуміння причин, не розірвали зв'язки "з реальними проблемами".

Розмовний інтерес філософії як суб'єкта або окремого геніального філософа змінюється, і зміни ці триватимуть у непередбачений спосіб залежно від випадковостей. Ці випадковості перебувають у діапазоні від того, що відбувається у фізиці, до того, що трапляється в політиці. Демаркаційні лінії, що відокремлюють різні дисципліни, будуть тьмяніти та зміщуватися, виникатимуть нові дисципліни, подібно до того, як у сімнадцятому столітті Галілей здійснив успішну спробу створення "суто наукових питань". Поняття "філософське значення" та "суто філософське питання" у сучасному розумінні набули сенсу лише за часів Канта. Наш посткантівський сенс, згідно з яким центром філософії є епістемологія або інший суб'єкт – її спадкоємець, і що, наприклад, моральна філософія, естетика і соціальна філософія є певною мірою похідними. Це є відбиттям того факту, що самообраз професійного філософа залежить від його професійної схильності щодо образу Дзеркала Природи. Без кантівського припущення, що філософ може вирішувати правові питання стосовно вимог решти культури, цей самообраз зазнає краху. Це припущення спирається на ідею, що існує така річ, як розуміння сутності знання, а цього, на думку Селларса, ми не повинні робити.

Відкидати думку про філософа як про особу, що знає про знання щось таке, чого не знає ніхто, означало б відкинути вимоги на увагу з боку інших учасників розмови. Щось таке, що, як правило, залишається непоміченим... Це також означає покінчити з ідеєю, згідно з якою існує дещо таке, що інколи зветься "філософським методом" або "філософською точкою зору". А це надає професійному філософові можливість мати цікаву точку зору щодо, скажімо,

респектабельності психоаналізу, легітимності певних сумнівних законів, розв'язання моральних дилем, "здорового глузду" шкіл історіографії або літературної критики тощо. Філософи дійсно досить часто цікавляться такими проблемами і їхня фахова підготовка як філософів часто є необхідною умовою для обстоювання власних поглядів. Але це не означає, що філософи володіють особливим різновидом знання про знання (або про щось інше), з якого вони роблять відповідні висновки. Корисні, хоча і нав'язливі поради, які вони можуть запропонувати щодо різних щойно згаданих мною сюжетів, зумовлені їхньою обізнаністю з історичним тлом аргументів стосовно цих сюжетів і, що найважливіше, тим фактом, що аргументи відносно згаданих тем виділяються стійким філософським кліше, на яке наштовхуються під час читання інші учасники, але щодо якого професійні філософи достеменно знають всі доводи за і проти. Неокантіанський образ філософії як фаху в такому разі пов'язаний з образами "розуму" чи "мови" власне таких, що віддзеркалюють природу. У такому разі може здатися, що епістемологічний біхевіоризм і відповідне заперечення дзеркальних уявлень викликає сумнів щодо того, чи має існувати такий фах, чи ні. Але такий висновок здається штучним. Фах здатний переживати парадигми, які його породили. У будь-якому випадку потреба у вчителях, які викладають думки вже померлих видатних філософів минулого, цілком достатньо доводить, що філософські факультети мають існувати доти, доки існують університети.

Реальні наслідки розповсюдження втрати віри у дзеркальні образи полягають у тому, що проблеми, породжені у певні історичні періоди цими образами, будуть просто-таки "закапсульовані". Я не впевнений, чи ми насправді усвідомлюємо факт завершення епохи. Це залежатиме, на мою думку, від того, чи будуть сприйняті серцем Дької, Вітгенштейн та Хайдеггер. Цілком можливо, що проблема "дзеркальних образів" та "фарватеру" систематичної філософії завдяки діяльності певних революційних геніїв набуває іншого життя. Проте може статися таке, що образ філософа, запропонований Кантом, почне змінюватися у бік середньовічного образу проповідника. Якщо це станеться, навіть самі філософи не сприйматимуть серйозно поняття філософії як дисципліни, що забезпечує "обґрунту-

вання" або "виправдання" решти культури, або як судді щодо відповідних царин інших дисциплін.

Проте, що б там не сталося, загрози "кінця філософії" не існує. Релігія не закінчилася в епоху Просвітництва, а живопис – у добу імпресіонізму. Навіть якщо період від Платона до Ніцше буде "закапсульований" та "відокремлений" у той спосіб, який пропонував Хайдеггер, і навіть якщо філософія двадцятого століття здаватиметься незграбною перехідною підтримкою і наповненням (як нині сприймається нами філософія шістнадцятого століття), на іншому боці цього переходу існуватиме щось, що матиме назву "філософія". Якщо проблеми репрезентації виглядатимуть для наших читачів такими ж застарілими, якою для нас є проблема гіломорфізму, люди і далі читатимуть Платона, Арістотеля, Декарта, Канта, Гегеля, Вітгенштейна і Хайдеггера. Яку роль ці імена відіграватимуть у розмові наших нащадків, не знає ніхто. Також ніхто не має жодного уявлення про те, чи збережеться відмінність між систематичною та повчальною філософією. Можливо, філософія стане суто систематичною та повчальною філософією. Можливо, філософія стане суто повчальною і таким чином спроба самоідентифікації філософа здійснюватиметься радше за допомогою термінів книг, що читаються та обговорюються, ніж термінів проблем, які нам хотілося б розв'язати. Можливо, буде знайдено нову форму систематичної філософії, яка не матиме нічого спільного з епістемологією, але яка, щоб там не було, зробить можливим нормальне філософське дослідження. Всі ці міркування є довільними, і все, що я говорив, не робить жодне із цих припущень більш вірогідним, ніж інше. Єдиний пункт, на якому я наполягатиму, це те, що моральна турбота філософа має бути радше пов'язана з продовженням розмови Заходу, ніж з наполяганням визначити місце у цій розмові для традиційних проблем сучасної філософії.

Карл-Отто Апель

Карл-Отто Апель (нар. у 1922 р.) – провідний німецький філософ, професор філософії університету Франкфурта-на-Майні, один з представників трансцендентальної прагматики (або комунікативної філософії). У своїй концепції філософії поєднує класичну трансцендентальну філософію Канта і Фіхте, феноменологію Гуссерля, концепції мовленнєвих ігор Вітгенштейна та інтерпретативної спільноти Д.Ройса, аналітичну філософію мовлення, герменевтику. Відстоюючи дьйетейвську ідею трансформації філософії, він намагається переробити класичний трансценденталізм свідомості Канта і Фіхте на трансценденталізм необмеженої спільноти комунікації, яка повинна будуватися згідно з універсальними етичними нормами. Цим самим він приєднується до тієї традиції філософії, представники котрої намагалися порушувати й вирішувати в філософії проблему остаточного обґрунтування. У Апеля таким остаточним обґрунтуванням стає трансценденталізм універсальних етичних норм у необмеженій спільноті комунікації. Філософ рішуче виступає проти різних течій ірраціоналізму, що намагався довести суб'єктивний характер норм, які приймаються, свавілля у світі цінностей, які стають необов'язковими для людства в цілому. Апель доводить суто раціональний характер етичних норм, котрі повинні бути саме такими загальними, як і наукова раціональність каузального аналізу, технічна цілораціональність, або герменевтична раціональність розуміння. Та в порівнянні з іншими типами раціональності, етична мусить стверджуватися нормативно, а не через дедукцію, або логіко-математичне доведення. Тут мислитель згоден з класичним трансценденталізмом, де стверджується нормативний характер трансцендентальних положень. Проте на відміну від Канта, в якого такими положеннями були синтетичні судження апіорі, Апель вбачає їх у всезагальності етичних норм у необмеженій спільноті комунікації. Тому свою концепцію трансцендентальної прагматики він оцінює як евристичну і нормативну.

Праця К.-О. Апеля "Апіорі спільноти комунікації та основи етики" завершує збірку його досліджень, що вийшла друком у 1973 р. під загальною назвою "Трансформація філософії". По праву її можна вважати підсумковою в тому розумінні, що в ній у повному обсязі міститься зміст трансформації філософії, яку автор досліджує в інших працях стосовно окремих аспектів цього процесу, тобто трансформації лінгвістичної філософії, герменевтики, аналітичної філософії, прагматики. У світлі наступних праць автора, перелік яких зайняв би чимало друкованих аркушів, можна стверджувати, що "Апіорі спільноти комунікації" є найважливішою своєю його творчого шляху. Увесь нинішній доробок – то прояснення та поглиблення ґрунтовних поло-

жень даного трактату, критикосміслові протистояння існуючим та можливим запереченням викладені тут філософської позиції автора.

Більш докладний аналіз концепції автора і трансцендентальної прагматики взагалі див.: Ермоленко А.Н., Ситиченко Л.А. Коммунологическая тенденция: методологический и социально-исторический аспекты // *Личность в буржуазном обществе: тенденции 80-х годов*. – Киев, 1988; Ермоленко А.Н. Предварительные замечания о трансцендентальной прагматике // *Философская и социологическая мысль*. – 1992. – 2; Хёсле В. Трансцендентальная прагматика как фиктивство intersубъективности// Там же; Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека. – Киев, 1994.

АПРІОРИ СПІЛЬНОТИ КОМУНІКАЦІЇ ТА ОСНОВИ ЕТИКИ. ДО ПРОБЛЕМИ РАЦІОНАЛЬНОГО ОБГРУНТУВАННЯ ЕТИКИ ЗА ДОБИ НАУКИ*

1. ПАРАДОКС ПРОБЛЕМНОЇ СИТУАЦІЇ

1.1. Той, хто замислюється над відношеннями науки та етики в сучасному, такому, що охоплює всю планету, індустріальному суспільстві, на мою думку, потрапляє в парадоксальну ситуацію. З одного боку, це – потреба в універсальній, тобто суголосній вимогам всього людства етиці, яка ніколи ще не була настільки нагальною, як за наших часів, коли здійснюється розбудова єдиної планетарної цивілізації. З іншого – ще ніколи філософська справа раціонального обґрунтування всезагальної етики не була такою складною, ба навіть безнадійною, як за доби науки: хоча саме наукою і було безпосередньо передбачено ідею intersуб'єктивної значущості: а саме, через сциентистську ідею нормативно нейтральної або вільної від цінностей об'єктивності.

* Apel K.-O., *Transformation der Philosophie*, 1973.

© Apel K.-O., 1973

© Переклад з німецької В.Купліна, 1996.

Розглянемо перший аспект цієї парадоксальної ситуації: нагальну потребу в універсальній етиці (або: макроетиці людства на обмеженому просторі земної кулі). Технологічні наслідки науки надали сьогодні людській діяльності – у сукупності з її бездіяльністю – таких розмаху і сили, що годі вже задовольнитися лише моральними нормами, котрі регулюють спільне життя людей в малих групах, залишаючи відносини між останніми боротьбі за життя у дарвінівському розумінні. Якщо відповідає дійсності припущення етологів стосовно того, що канібалізм первісних людей слід розуміти саме як наслідок винаходу кулачної бійки, тобто конститутивного для *homo faber*⁴ порушення рівноваги між зовнішніми органами агресії і – аналогічними моралі – інстинктивними гальмування, то завдяки сучасному розвитку системи виховання, дана невірноваженість незмірно збільшилась. І сьогодні ми отримуємо ситуацію, коли вкорінена переважно в архаїчних інституціях і традиціях групова мораль більше не в змозі компенсувати це конститутивне для *homo faber* порушення. Не існує більш характерного прикладу "неодночасовості" (*Ungleichzeitigkeit*) різних секторів культури, ніж цілковита відсутність відношень між експансією диферентістсько-технічних можливостей і усталеними тенденціями специфічно-групової моралі.

Уводячи розрізнення стосовно можливих наслідків людської діяльності між мікросферою (сім'я, шлюб, сусідство), мезосферою (царина національної політики) та макросферою (доля людства), можна легко показати, що чинні для всіх народів моральні норми концентруються переважно в інтимній сфері (особливо в регулюванні сексуальних відносин). У мезосфері національної політики вони значною мірою зводяться вже до архаїчних імпульсів групового егізму та групової ідентифікації, а власне політичні рішення набувають значущості як проблеми морально нейтрального "політичного розуму" (*Staatsrason*); а тому, як впливає на життєві інтереси людини макросфера, приділяється порівняно менше уваги. Цій ситуації, що має місце в консервативному моральному секторі, віднедавна протистоїть інша тенденція: враховуючи результати планетарної експансії та інтернаціональне сплетіння науково-технічної цивілізації, локалізувати наслідки людської діяльності й особливо її

⁴ Людина діюча (лат.) Прим. перекл. http://uk.wikipedia.org/wiki/Гомо_фабер

ризик (скажімо, в самому індустріальному виробництві) в макросфері загальних життєвих інтересів людства.

Етично релевантний бік цього феномена стає найрозумілішим за умови розгляду ризику діяльності як безпосередньої загрози для життя людства. Якщо до недавнього часу війну можна було інтерпретувати як інструмент біологічного відбору, а водночас як просторову експансію людської раси через витіснення слабших на незалюднені території, то з винаходом атомної бомби таке уявлення остаточно застаріло: ризик можливих наслідків руйнування під час воєнних дій вже не обмежується мікро- або мезосферами, а постає загрозою існуванню людству в цілому. Аналогічний стан справ сьогодні й щодо наслідків і побічних результатів функціонування індустріальної техніки. Цілковито зрозумілим це стало останніми роками з виявленням дедалі більшого забруднення навколишнього середовища. Ця екологічна проблематика побічних наслідків технічної цивілізації порушує, крім того, питання: а чи не потрібно заради врятування людської екосфери докорінно переглянути існуючі економіко-технологічні уявлення про розвиток конкуруючих держав?

Цих незначних зауваг, сподіваюсь, досить для того, аби з'ясувати, що результати науки постають сьогодні для людства моральним викликом. Науково-технічна цивілізація веде всі народи, раси та культури, незалежно від їх специфічно-групових, культурно-релятивних моралі і традиції, до конфронтації з усезагальною етичною проблематикою. Уперше в історії людського роду люди опинилися перед завданням прийняття солідарної відповідальності за наслідки їхніх дій у планетарному масштабі. Слід збагнути, що цій вимозі повинна відповідати інтерсуб'єктивна значущість норм або, принаймні, засадничих принципів етики відповідальності. Ось чому перший аспект проблемної ситуації подано для розгляду як тему: "Етика за доби науки".

Другий аспект проблемної ситуації, котрий призводить до зазначеного парадокса, звернений саме до професійного філософа, якщо той бере до уваги теоретичний або, краще, метатеоретичний стан відношень науки та етики. Характерним для нього є притаманне відчайдушним і чесним філософам дедалі впливовіше переконання в тому, що можливість інтерсуб'єктивної значущості аргументів спів-

вченою за обсягом із можливістю наукової об'єктивності в галузі формальних логіко-математичних і емпірико-аналітичних наук про реальність (*Realwissenschaftler*). Та оскільки це не може бути доведене ні через формалізм логіко-математичних висновків, ні через індуктивний висновок із фактів існування будь-яких норм або ціннісних суджень, то ідея наукової об'єктивності та значущості цих норм або суджень виштовхується у сферу безпосередньої суб'єктивності. Імпліцитно або експліцитно представлені в ідеологічно-світоглядному контексті цінності (*Geltungsansprüche*) етики постають – як виявляється – зведеними або до ірраціональних, емоційних реакцій, або до емоційних невмотивованих рішень. Раціонально обґрунтованими стають, таким чином, не власне етичні норми, а лише вільні від цінностей описи фактично застосовуваних моральних норм, тобто каузальні чи статистичні пояснення реалізації моральних норм або систем цінностей через так звані емпіричні соціальні науки.

Зі свого боку ці науки, до яких у даному контексті зараховують історію і культур-антропологію, так само як і соціологію та психологію, додають ще один емпіричний аргумент на користь науково постульованої суб'єктивності й раціональності моральних норм і цінностей: вони – як можна часто почути – доходять об'єктивних суджень про факти, згідно з якими моральні норми, що їх визнають або що їх практично дотримуються, є вищою мірою релятивними стосовно культури та епохи, а тому – суб'єктивними.

Тому виглядає лише дотриманням консеквентності те, що врешті-решт професійна філософія, котра вважає себе науковою, відмовляється від справи етики, осмисленої як неопосередковане обґрунтування етичних норм та їхнього кінцевого принципу. Із традиційної етики як практичної філософії ми отримуємо тоді аналітичну "метаетику", що сприймає себе загально вільним від цінностей науково-теоретичним описом застосування мови або логічних правил, так званого "морального дискурсу" (*moral discourse*). Кожна філософія, яка не узгоджується з цією трансформацією, тобто намагається усунути "тезу про нейтральність" аналітичної метаетики на користь обґрунтування моральних норм, опиняється перед необхідністю виводити норми із фактів і тим самим виступити проти юмівського принципу чіткого розрізнення того, що є, і того, що належить бути.

Тому кожна нормативна етика розцінюється тут як логічно подолана. Її підвалини як такі, що перебувають у "натуральному праві", відкинуті "науковою філософією" за догматичність і ідеологічність, а її претензії на значущість затавровані як ілюзія, що втрачає цінність, або ж як авторитарна репресія і небезпека для свободи людства. (Безумовно цікавим здається тут квазіморальний ангажемент "наукової" філософії, яка намагається від імені лібералізму бути критикою ідеології. До цього ми ще повернемося).

Розглянемо – попередньо – другий аспект парадоксальної ситуації, з яким у нас конфронтує питання про взаємовідношення науки й етики. Універсальна, тобто інтерсуб'єктивно визнана етика солідарної відповідальності постає, згідно з ним, водночас і необхідною, і неможливою.

Це парадоксальне підґрунтя наявної проблемної ситуації призводить в остаточному підсумку до загострення суперечностей у розумінні гегелівської діалектики: тобто воно виступає рвальним антагонізмом двох філософських тенденцій сьогодення і може бути охарактеризоване як рушій діалектики, що надає евристично корисну ілюстрацію та експлікацію нашої проблеми. Якими ж є ці практично дійові тенденції сучасної філософії, що репрезентують зазначений антагонізм не тільки в академічному розумінні.

1.2. Виходячи з викладеної тут точки зору, для мене здається безперечним, що марксизм у будь-яких його версіях є позитивним, ясна річ, більш чи менш догматичним боком вказаного антагонізму. Він репрезентує і послідовно розгортає в класичній формі точку зору, згідно з якою людство стоїть перед завданням подолання його природної (*naturnwuchstige*) "передісторії"; або інакше: партикулярних групових і класових інтересів, котрі, будучи втіленими в квазіприродні сили історії, перешкоджають прозорості та ефективному самоконтролю людської діяльності й унеможливають прийняття людством солідарної відповідальності за історію. В очікуваній марксизмом ері, де історія будуватиметься усупільненими людьми, солідарно спланована та відповідальна практика обов'язково має прийти на зміну ілюзорній свободі суперечливих одна одній дій окремих індивідів (*Einzelnen*) та груп.

Проте, чи в змозі марксизм, беручи до уваги відзначені тут труднощі, виробити етичні засади, а разом з тим і умови

можливості солідарної та відповідальної практики? Як діалектична (в гегелівському розумінні) філософія, марксизм визнає юнівське розрізнення між тим, що є, та тим, що повинно бути, але не як нездоланне розмежування між науково пізнаваними фактами і суб'єктивно закріплюваними нормами. Радше він дотримується – принаймні у своєму ортодоксальному родовиді – більш-менш класичного аристотелівсько-томістського постулату теологічної онтології, згідно з яким суще, правильно збагнуте, ідентичне з добром, точніше кажучи: в розумінні діалектико-історичної трансформації класичної онтології він, разом з Гегелем, розуміє історично дійсне як розумне і розумне як дійсне. Тут він сягає значно далі Гегеля, коли намагається зрозуміти єдність історичних дій та конкретних заперечень їх, що повинні створювати діалектико-історичну єдність розумної дійсності не лише *ex post spekulativ*,¹ але прагне зробити її предметом об'єктивно-матеріалістичного аналізу – шляхом упровадження цієї єдності через "критику" та "революційну практику" в уявлене майбутнє. У будь-якому разі, незважаючи на Марксову оцінку – в "Тезах про Фейербаха" – відкритої німецьким ідеалізмом "суб'єктивної практики", таке домагання було висунуте "ортодоксальним" марксизмом.

Із приводу того, що критично ангажовану суб'єктивну практику революціонерів було інтегровано таким чином в діалектичному понятті об'єктивно пізнаваної дійсності (історії), складається враження, що марксизму вже не потрібне етичне обґрунтування цієї партійної (*Parteiergreifenden*) суб'єктивної практики. Діалектичний аналіз і синтез необхідного перебігу історії як розумно збагнутої дійсності цілком усуває юнівську дистинкцію між тим, що є, і тим, що повинно бути.

Стає зрозумілим, що саме таке діалектичне поняття дійсності як об'єктивно необхідного перебігу історії суперечить як сучасній ідеї наукової об'єктивності, так і сучасній ідеї вільного, морального рішення сумління.

Тим не менше, ми можемо разом з Уайтхедом заперечити Юму і всій наступній аналітичній філософії, що вони (в аналізі причинності, так само як і в розрізненні фактів і норм) залишають поза увагою конкретну дійсність часового світового процесу, відриваючи (через абстрактну побудову

¹ Із засад очевидності (лат.). Прим. перекл.

понять) минуле – як таке, що "для нас" фактичне, а тому об'єктивно дане, від майбутнього – як такого, що "для нас" не визначене, а значить суб'єктивно дане.

Саме ця заувага "спекулятивної рефлексії" стосовно сучасної емпірико-аналітичної ідеї об'єктивної реальності свідчить водночас, що піддаваний критиці розрив "конкретного" процесу дійсності – так само, як і розрізнення трьох суб'єктивних "екстазувань часу" (*Zeit-Ekstasen*)⁸ – має за свій необхідний початок ситуацію діючої людини; точніше, ситуації людини, яка мусить пов'язати свій досвід з недійсним і невизначеним майбутнім, допускаючи при цьому принцип діяльності, який неможливо вивести з досвіду. Спекулятивно-діалектичне поняття "конкретної" дійсності як часового реального процесу (*Prozess-Realitet*), яке є спільним для Гегеля, Маркса та пізнього Уайтхеда, виявляється, таким чином, неспроможним "зняти" практично й етично релевантне розрізнення між тим, що є, і тим, що повинно бути. Праота Уайтхеда стосовно абстрактно-аналітичного розрізнення Юма полягає в тому, що рефлексія відносно цілісного (що нами спільно формується) процесу дійсності (*Prozesswirklichkeit*) насамперед спонукає нас до того, аби реальне усунення (*Aufhebung*) зазначених розрізнь осмислити як діалектичну суперечність, тобто постулювати його. Це означає, що усунення розрізнення може бути надане лише діючій людині: інакше кажучи, не існує ніякої супернауки, котра з допомогою об'єктивного аналізу гарантувала б єдність теорії і практики. А тому потрібна етика даватиме в конкретній історичній ситуації нормативні принципи опосередкування (*Vermittlung*) теорії та практики.

Щойно сказане не на користь можливості виключно об'єктивно-наукового усунення практично релевантного розрізнення між існуючим і належним (*Sein und Sollen*), фактами й нормами, можна застосувати стосовно ідеї тотального опосередкування діалектичною супернаукою об'єктивності та суб'єктивності. Тут також вимога опосередкування як результат радикальної теоретико-пізнавальної рефлексії відносно стану гуманітарних наук є взагалі виправданою: те, що в розумінні "герменевтики" стає зрозумілим, тобто за принципом створення понять науки відбувається у спільній для суб'єкта й об'єкта мовленнєвій грі, вже має бути впроваджено як діалектичне опосередкування

суб'єктивності й об'єктивності. У цьому розумінні вимога діалектико-критичної соціології щодо включення наукової практики складовою частиною аналізованої соціальної дійсності "суб'єкт-об'єкта" (Е.Блох) виправдана доти, доки ця практика не стає "тотальним опосередкуванням" – за Гегелем – або, в крайньому разі, доки гегелівське спекулятивне домагання тотального опосередкування цілком не здійсниться з (уявно обгрунтованою Марксом) можливістю емпірико-об'єктивної історичної науки. Саме це домагання водночас діалектичного і сциєнтичного подолання теоретично-пізнавальної суб'єкт-об'єктної протилежності висувається ортодоксальним і неортодоксальним марксизмом. Тому, наприклад, питання про підвалини суб'єктивної пролетарської солідарності (*Parteiergreifung*) з посиланням на об'єктивні результати наукового соціалізму робить розуміння та прийняття цих результатів залежними від обраної стосовно пролетаріату позиції. Постульоване Гегелем у понятті спекулятивної екс-пост-рефлексії тотальне опосередкування об'єктивності й суб'єктивності представлено тут як вислід сциєнтистсько-об'єктивного аналізу.

Замість відкритого герменевтичного кола випробуваного практико-етичного ангажементу та гіпотетичної реконструкції історичного процесу, що впливає з упровадженого вже в "розумінні" опосередкування об'єктивності й суб'єктивності, продукується закрите логічне коло передумов, котре тому, хто стоїть за його межами, – тобто вже невірному – унеможливило будь-яку критичну дискусію з ортодоксальним марксизмом.

За цією передумовою, марксистська ідея опосередкування теорії і практики, науки й етики виявляється догматичною відмовою від духу і науки, і вільної етичної відповідальності. Як діалектико-історична трансформація телеологічної онтології, марксизм – через майбутню практику – ще більшою мірою, ніж догматизм традиційної метафізики, набуває вигляду пророцтва. Як науковий соціалізм він несе у собі через критиковані К.Р.Поппером безумовні прогнози "історизму" обумовлені прогнози емпірико-аналітичної (природничої) науки. З іншого боку, як науковий соціалізм він має етичне обгрунтування соціального ангажементу через посилання на історичну необхідність і корумптус, таким чином, – знов-таки за Поппером – з допо-

могою "етичного футуризму" етичну відповідальність за сучасну ситуацію. Залишається безперечним, що ця критика ортодоксальної теорії через аналіз ортодоксальної практики набуває чимраз ширшого розмаху: стає очевидним, що вимога солідарного прийняття відповідальності за історичну практику людства у сфері панування ортодоксії призводить до безумовного захоплення влади тим класом партійних функціонерів, які ще з часів Леніна монополізували право на правильне розуміння необхідності історичного процесу, а разом з тим і керування правильною взаємодією теорії і практики. Етична відповідальність кожного індивіда тут уже не поширюється на його політичну відповідальність, а відчутно обмежується сферою світоглядних рішень, завдяки яким сучасний лібералізм домогся авторитетного визнання з боку церкви та держави.

На цьому підґрунті стає нарешті зрозуміло, що сучасна філософія в традиціях західної ліберальної демократії бере на себе (ідеологічну) функцію антитези щодо марксистської концепції діалектичного опосередкування теорії і практики та науки й етики. Ця функція, своєю чергою, стає зрозумілою, якщо ми з позицій нашої евристики ґрунтовного парадокса проблемної ситуації розглянемо диференціацію між так званою "аналітичною філософією" та "екзистенціалізмом", яка, зазвичай, вважається на Заході найглибшою суперечністю в сучасній філософії. У світлі даної перспективи виявляється, що аналітична філософія та екзистенціалізм у притаманних їм ідеологічних функціях взагалі не суперечать, а радше доповнюють одна одну: кожна з них стверджує іншу через розподіл діяльності, де вони взаємокоординують і галузь об'єктивно-наукового пізнання, і галузь суб'єктивно-етичних рішень.

Уже С.К'єркегор висловлював думку, що "об'єктивність" у значенні універсальної, інтерсуб'єктивної значущості пізнання є привілеєм вільної від цінностей науки. Це переконання було, по суті, передумовою його тези про те, що етичні обов'язки розкривають себе лише "мисленню одинака" (*Einzelnen*), суб'єктивно зацікавленому в тім, що пізніше отримало назву "граничної ситуації" останнього рішення віри. Згідно з к'єркегорівською точкою зору, суб'єктивно зацікавлене мислення – це "суттєве мислення", а об'єктивність науки екзистенційно ірелевантна, а тому

несуттєва. Саме це екзистенціалістське акцентування відношень взаємодоповнювальних галузей виказує себе як імпліцитне допущення також і в одного з духовних батьків сучасного неопозитивізму Людвіга Вітгенштейна в його "Логіко-філософському трактаті". Після того, як урешті-решт обмеживши можливість осмислених висловів галуззю природничих наук, Вітгенштейн у кінці "Трактату" вказує: "Тому неможливі ніякі висловлювання етики. Вони не в змозі передати величне. А в листі до Людвіга фон Фікера від 1919 р. Вітгенштейн дає таку характеристику "Трактату": "Сенс книги етичний. Я хотів якось зазначити в передмові, що... мій твір складається з двох частин: із наявної та всього того, про що я не написав. Ця друга частина і становить власне важливість. Етичне моєї книги обмежене, таким чином, внутрішнім; і я переконаний, що ... воно тільки так і має бути обмеженим. Коротше кажучи, все те, про що сьогодні багато хто чого говорить, я вже навів у моїй книзі, ні словом про це не обмовившись."

Поєднання містицизму та екзистенційного суб'єктивізму або "трансцендентального соліпсизму" в нотатках Вітгенштейна про етичне узгоджується з характерною проблемою сучасного екзистенціалізму, починаючи з к'єркегорівського методу "непрямого повідомлення" (*Indirekten Mitteilung*) і закінчуючи ясперівським "екзистенційним осяянням." Складність повсякчас полягає тут ось у чому: яким чином взагалі з претензією на інтерсуб'єктивну значущість теоретична філософія може казати про те, що *per definitionem*¹ є суб'єктивним і сингулярним? Один із аспектів цієї проблеми висвітлюється також в аналітичній метаетиці, де ставиться запитання: звідки об'єктивно описова метаетика, котра вважає себе за ціннісно нейтральну науку, бере критерії для визначення морально релевантного застосування мови, яке в жодному разі не може бути вичитане з об'єктивно описової граматичної мовної структури. Перед тим, як приступити до детальнішого рефлектування відносно вказаного апоретичного пов'язування офіційної комплементарності між екзистенціалізмом і ецієнтизмом, звернімо увагу на ідеологічну функцію даних систем при взаємодії теорії та практики в західному світі.

¹ За визначенням (лат.). Прим. перекл.

1.3. Комплементарність між вільним від цінностей об'єктивізмом науки – з одного боку, та екзистенційним суб'єктивізмом релігійних актів вірування і етичних рішень – з іншого, стає сучасним філософсько-ідеологічним відображенням ліберального розколу між громадською (*öffentliche*) та приватною сферами буття, який формувався водночас із розколом між державою та церквою. Власне, в ім'я цього розколу і, так би мовити, з допомогою секуляризованої державної влади західний лібералізм поступово обмежував обов'язковість релігійних вірувань, а разом з тим і моральних норм, сферою приватних рішень сумління. Цей процес триває і сьогодні – саме через віддалення моральних аргументів і принципів від основ права. У цілому можна стверджувати, що в усіх царинах соціального буття західних індустріальних суспільств моральні обґрунтування практики чиняться з допомогою прагматичних аргументів, котрі можуть бути надані "експертами", виходячи зі сциєнтистсько-технологічних правил, що об'єктивуються.

У такий спосіб насправді окремий сектор людської практики може стати об'єктивованим згідно з вільним від цінностей стандартом науки: інструментально-технічна і стратегічна частини практики можуть бути обґрунтовані через об'єктивні "якщо-то-правила", які можуть набувати вигляду логічної трансформації із законів наукових знань.

В історико-соціологічному аспекті ця частина опосередкування теорії і практики з допомогою поняття "раціональності" соціальної сфери західних індустріальних суспільств, торгівлі і виробництва, як і бюрократичного державного врядування, була вперше глибоко проаналізована М.Вебером; за наших часів завдяки кібернетичі цей аналіз та його об'єктивація дедалі більше поглиблюються й узагальнюються через функціоналістську системну теорію суспільства. З філософського боку, набуваючи вигляду парадигми практичного розуму, сциєнтистсько-технологічна частина опосередкування теорії та практики, що об'єктивується, була вперше висунута представниками американського прагматизму-інструменталізму, зокрема Дж.Дьюї. У наш час прагматизм-інструменталізм став складовою частиною аналітичної філософії і, разом з тим, соціально діючою думкою в широкому розумінні. Прагматизм є – так би мовити – функціонуючою філософією соціального буття західних індустріальних суспільств.

Тож вищою мірою характерним є те, що показова для Заходу філософія К. Р.Поппера висвітлила досі тільки інструменталістськи об'єктивовану частину пропегованого нею раціонального опосередкування теорії і практики: лише як *real social engineering*⁴.

Відповідно, в потрібному для цього аналізі умов реалізації та очікуваних наслідках політичних проєктів ще й досі вбачається попперівською школою парадигма раціонального опосередкування теорії і практики, тоді як імпліцитно існуючі теорії і практики: герменевтичні (ідеологокритичні й етичні) засади та критерії ангажованої філософії (еволюції) "відкритого суспільства" набрали свого вираження лише в понятті "граничного" (*Grenzbegriff*) "критичного конвенціоналізму": В цьому обмеження ідеї методичної раціоналізації вільною від цінностей об'єктивованістю плюс конвенцією можливо й окреслюються сьогодні обриси ідеї недоматичного розуму.

Ясна річ, що вільні від цінностей об'єктивовані правила інструментальної і стратегічної раціоналізації технічної частини практики містять у собі рішення стосовно цілей людської практики. Самі по собі вони не здійснюють ніякої раціоналізації вибору цілей; точніше, вони роблять важливий внесок у раціоналізацію цілепокладання тією мірою, якою обмежують можливості розумних цілепокладань, демонструючи технічні можливості реалізації й можливі результати та побічні наслідки; але самі вони не в змозі запропонувати якісь позитивні критерії стосовно бажаності (*Wunschbarkeit*) цілей. А от чому тут взагалі виникає етична проблема, на яку вказує Дж.Дьокі в обстоюваній ним "розумній (*intelligente*) взаємодії цілей і засобів", допомагають зрозуміти такі, далеко нерідкісні сьогодні ситуації, в яких вбачається прагнення сциєнтистсько-технічним – і стверджуваним переважно з економічного боку – очікуванням ефективності (*Machtbarkeit*) впровадити раціонально обгрунтовану протидію.

Очевидно, що в даному разі уже неможливо залишити поза увагою етичну проблематику розумного цілепокладання. Але саме тут і виявляються межі сциєнтистсько-технологічного поняття вільної від цінностей об'єктивованої раціональності.

⁴ Повстанні соціальні перебудови (англ.). Прим. перекл.

На протипагу інструменталісту Дьюї, який взагалі піддавав сумніву питання щодо практичної необхідності останніх цілей, близький до неокантіанства Макс Вебер убачав межі прагматичної раціоналізації саме в політиці, де людина опиняється віч-на-віч з "граничною", як її охарактеризував учень М.Вебера К.Ясперс, ситуацією відповідального рішення. Проте Вебер зумів, виходячи з цього пункту, слідувати лише логіці зробленого ним нарису комплементарної системи і віднести оцінки цілей у сфері останніх суб'єктивних рішень до проблем етики. На відміну від неокантіанців, які ґрунтувалися лише на ідеї формальної ціннісно-раціональної аргументації, Вебер убачав серед останніх ціннісних переваг і знов стверджувану істину античного політеїзму: кожний індивід у ситуації відповідального рішення повинен самостійно обрати свого Бога.

Навряд чи є потреба казати, що так звана екзистенціалістська ситуативна етика (*Situationsethik*) (наприклад, у раннього Сартра) та політичний децизіонізм* (як у К.Шмітта) суголосні даній логіці. Це є логіка альтернативи об'єктивної науки та суб'єктивного ціннісного рішення, яка ще й сьогодні великою мірою визначає ідеологічну структуру взаємодії теорії і практики на Заході. Згідно з її ліберально-демократичною версією, соціальна частина життєвої практики в ідеалі має регулюватися вільною від цінностей раціональністю, як вона в широкому розумінні тлумачиться "аналітичною філософією". Те, що з огляду на цю раціональність, не може бути вирішене – проблема останніх ціннісних та ціле-преваг – припадає основним чином на долю приватної сфери суб'єктивних рішень совісті, як це яскраво представлено в "екзистенціалізмі". Так звана аналітична "метаетика", котру завдяки Д.Е.Муру та Вітгенштейну було розвинуто в англосаксонських країнах, лише підтверджує цю ситуацію "тезою про нейтральність": вона, за пізнім Вітгенштейном, "дозволяє все те, що є".

1.4. А що ж постає за цими, ескізно показаними передумовами необхідності прийняття моральної відповідальності за результати та побічні наслідки людської практики за доби всеохоплюючої індустріальної техніки? Наскільки можна зрозуміти, вільна від цінностей сцієнтистсько-технологічна взаємодія теорії і практики не здатна взяти на себе такої

* *Decisio* – угода, погодження. Прим. перекл.

відповідальності: вона хіба що може давати в чесьь розпорядження "інформацію" щодо її несення. Проте, хто в змозі взяти на себе цю відповідальність і на основі яких принципів? Філософське підґрунтя західних взаємодоповнюючих систем може відповідати лише за моральні зобов'язання окремих рішень совісті окремих персон. Але як ці рішення совісті окремих персон узгодити відповідно до нормативних правил таким чином, щоб солідарна відповідальність могла бути прийнятою соціальною практикою?

Мабуть, тут слід згадати про суспільне волевиявлення через "конвенцію" (згоду), з допомогою якої у сфері ліберальної демократії здійснюється ідея обґрунтування як позитивного права, так і політики. Через конвенцію, як здається, опосередковані нею суб'єктивні рішення совісті стають також суб'єктивними вимогами кожного, якщо відповідальне рішення волі приймає кожен за всіх, навіть, коли це компромісне рішення голосування; і отримані таким чином "рішення" лише тією мірою стають основою всіх інтерсуб'єктивно обов'язкових норм, якою вони можуть претендувати на значущість у соціальному життєвому просторі. Це і стає відповіддю, яку можна отримати з філософських передумов західних комплементарних систем; вона робить зайвим філософське обґрунтування універсально завершеної етики. (Саме так, як і в аналітичній теорії науки, конвенціоналізм у царині практичного розуму здатний вказати на підвалини суб'єктивно-інтерсуб'єктивних рішень, які можуть і повинні відповідати об'єктивним критеріям раціоналізації – логіці та емпіричній інформації, – аби прагматично конституювати інтерсуб'єктивну значущість у галузях як теоретичного пізнання, так і практичних норм. Реальна конвенція, як здається, справді може створювати нормативно релевантний синтез між сферою приватних (екзистенційних) рішень та сферою об'єктивної значущості.

Важко переоцінити практичну значущість чистого механізму конвенції (qua згоди) як критерію демократичної свободи. І все ж, із розглядом можливостей "конвенції" наша проблема, на мій погляд, швидше вуалюється, ніж проявляється. Власне етично релевантне питання щодо конвенції є таким: чи можна назвати і виправдати фундаментальну етичну норму, яка б робила для кожної людини обов'язковими принципово в усіх практичних ситуаціях прагнення

дійти згоди з іншими людьми і подальшого її дотримання, а якщо це неможливо, то, в крайньому разі, дії в душі передбачуваної згоди? Така вимога ніколи не може бути обґрунтована або ж виконувана лише через свідчення про стан справ у конвенції. У випадку, коли здійснюється фактична конвенція між існуючими передумовами західної комплементарної системи (відносно ціннісно-нейтральної об'єктивності та інтерсуб'єктивно необов'язкової приватної моралі), можлива лише її інтерпретація в душі теорії угоди Томаса Гоббса: як цілераціональної розумної організації індивідів. Сама ж по собі вона справді не передбачає жодної інтерсуб'єктивно значущої моральної норми; але як захід стратегічної розумності, вона, на мій погляд, неспроможна обґрунтувати і будь-який моральний обов'язок щодо конвенції. (У цьому розумінні, скажімо, "позитивне право" без замовчувано припущеної етики нормативно необов'язкове, але в більшості випадків ефективне. Це переконливо доводить, що система права, втрачаючи в суспільстві свій моральний кредит, надовго позбувається і своєї ефективності.)

Зазначений аргумент спрямований, як мені здається, проти всіх різновидів лібералістської договірної теорії права і моралі, котрі намагалися обґрунтувати інтерсуб'єктивну значущість норм у душі методичного індивідуалізму або соліпсизму, й зокрема на основі емпіричного поєднання окремих інтересів і довільних рішень, чи сприяння їм: якщо немає ніякого етичного принципу і нормативно обов'язкового, і інтерсуб'єктивного водночас, етична відповідальність не може фундаментально трансцендувати приватну сферу. Це свідчить не лише про те, що формальні для кожної демократії фундаментальні конвенції (державні договори, конституції, закони тощо) не мають ніяких моральних обов'язків, а й про те, що матеріальні, регульовані без прояву їх у згоді, моральні рішення окремих індивідів (у повсякденних і екзистенційно граничних ситуаціях) не беруть на себе обов'язків дотримуватись вимоги про солідарну відповідальність людства. (На практиці моральні рішення кожного індивіда у звільнених від архаїчних та релігійних зв'язків сучасних масових суспільствах (*Massengesellschaft*) рідко мають змогу трансцендувати горизонт солідарності малої групи (*Intimgruppe*).

Коли ж, як це має місце в ідеї суто суб'єктивної приватної моралі, так звані, "вільні" рішення совісті окремих індивідів апріорі ізольовані одне від одного, і якщо вони, відповідно до цього, також і практично не враховують ніяких норм солідарної відповідальності, тоді в них майже не лишається надій на успіх у тім світі публічно-соціальної (*öffentlich-gesellschaftlicher*) практики, з якого виходять сьогодні макроди. Чи не перетворюється у зв'язку з цими припущеннями ідея людської свободи (яка через лібералізм пов'язується з приватизацією моралі як світогляду) на ілюзію, як це стверджувалося в марксизмі? (На практиці ця апорія збігається зі старими труднощами тієї лютерівсько-кантівської етики "внутрішнього" (*Innerlichkeit*), що вважає за обов'язкове лише засвідчувати про бездоганність (*Integrität*) доброї волі або чистого способу мислення, вважаючи, однак, за необхідне віддавати успіх у політичному житті ціннісно нейтральній грі державних сил). Після вказаного вище припущення зовсім не дивно, що "одинокі маса" в західних індустріальних суспільствах дедалі менше вдається до постульованої виключно ідеологічними системами можливості екзистенційного рішення совісті, оскільки воно більше не слугує ані "внутрішнім", ані "зовнішнім" поводителем, або – користуючись іншим соціологічним терміном – спонукає до "маніпулювання" у так званій екзистенційній сфері приватного життя, подібного до "маніпулювання" відносин споживачів.

Це дає змогу з'ясувати, що за умови правильності наведеного тут соціологічного аналізу, цілісна система комплементарності західної ідеології саморуйнується. Позаяк у такому разі приватна сфера уявних екзистенційних рішень совісті виявляється розмитою, вона підпадає під чимраз більшу і більшу детермінованість комплементарної стосовно неї царини так званого "об'єктивного стану речей", яка *per definitionem* не може прийняти на себе жодної моральної відповідальності (це було б, за Шельським, реалізацією точки зору "технократії". Але навіть тоді, коли це й не заходить так далеко, важко побачити наскільки саме західний тип науково-технічної цивілізації, при наявності схематично наданих тут передумов ідеологічної комплементарної системи, спроможний прийняти на себе впровад-

ження постульованої моральної відповідальності за умов дії індустріальної техніки.

Чи є необхідність нагадувати, що рух так званих "нових лівих", який знайшов відгук серед юної генерації всього світу, виходив з міркувань, подібних до щойно висловлених. І мені б хотілося погодитись із їхньою критикою західної системи принаймні в тім, що, за викладених тут передумов ідеологічної системи комплементарності, шанси "макроетики сучасного індустріального суспільства" вкрай мізерні. Водночас я би підкреслив, що в умовах східної "системи інтеграції", а саме, за догматичної передумови того, що еліта партійних філософів на основі діалектичної "наднауки" гарантує єдність наукового пізнання й моралі, про етику солідарної відповідальності вже йтися не може. Різниця між західними і східними ідеологічними апоріями полягає, на мій погляд, в такій обставині: у першому випадку постулюється моральне рішення совісті всіх індивідів, та при цьому неможливо обґрунтувати інтерсуб'єктивну значущість етичних норм, а отже, й моральну солідарність; в останньому – солідарність моральної відповідальності постулюється суспільством, проте вона не може ні теоретично, ні політико-практично бути опосередкованою через рішення совісті кожного зокрема: у своїй основі індивіди стають зайвими і практично усуненими в приватну сферу, так само, як і в західній системі комплементарності.

Повернімося знову до діалектики проблемної ситуації взаємовідношень науки й етики в сучасних індустріальних суспільствах. Надалі я волів би висловити лише деякі міркування щодо можливості усунення показаних складнощів.

2. МІРКУВАННЯ ЩОДО РОЗВ'ЯЗАННЯ ПАРАДОКСА

2.1. Як уже було сказано вище, існують декілька фундаментальних передумов сучасної аналітичної філософії, котрі вказують на те, що обґрунтування нормативної етики є навряд чи можливим. Спробуймо показати найважливіші з них.

1. Неможливо вивести будь-які норми з фактів (або: із дескриптивних речень неможливе виведення будь-яких прескриптивних речень, а разом з тим і ніяких "ціннісних

суджень"). Для скорочення: назвімо цю тезу принципом Юма або юмівської дистинкцією.

2. Наука, оскільки вона дає змістовне знання, свідчить про факти: звідси наукове обґрунтування нормативної етики - неможливе.

3. Тільки наука дає об'єктивне знання; об'єктивність ідентична з інтерсуб'єктивною значущістю, тому інтерсуб'єктивно значуще обґрунтування нормативної етики взагалі - неможливе.

Якщо стає за необхідне вказати на можливість раціонального обґрунтування нормативної етики, тоді, відповідно до всього раніше сказаного, слід піддати сумніву, принаймні, одну з наведених передумов. На двох стратегіях аргументації, на мій погляд, треба наголосити особливо.

1. Для вирішення нашої проблеми можна взяти під сумнів релевантність юмівської дистинкції (а разом з тим і першої передумови): якщо неможливо логічним шляхом вивести норми з фактів, то стає занадто сумнівним, чи всі науки, які мають емпіричний зміст, є, тим самим, чистими, тобто в нашому випадку: морально звільненими від оцінок науками про факти. Адже може статися, що лише природничі, а не емпіричні гуманітарні науки або філософська "метаетика", в змозі конституювати їх феноменальний предмет взагалі без будь-якої моральної оцінки.

2. Друга стратегія аргументації відмовляється від того, щоб піддавати сумніву ціннісну нейтральність науки й філософської метаетики: безперечним для неї є також і релевантність для нашої теми юмівської дистинкції, поданої тут. Натомість вона ставить запитання, чи можна саме філософськи усвідомити об'єктивність ціннісно-нейтральної науки, не передбачаючи при цьому інтерсуб'єктивної значущості моральних норм. Ця аргументація, таким чином, безпосередньо бере під сумнів значущість третьої передумови.

Далі я спробую довести, що обидва ці положення аргументації виправдані і можуть бути розглянуті як такі, що доповнюють одне одного. Перше положення, навіть якщо воно досягає своєї мети, не може довести можливість раціонального обґрунтування етики; це вказує на те, що його результати стосовно нашої теми стають релевантними

тільки за передумови, що друге положення здатне довести можливість раціонального обґрунтування етики.

2.2. Як уже було відзначено, перша стратегія аргументації спроможна виходити з того, що – розглянуті феноменологічно – предмети гуманітарних наук годі конституювати без певної моральної оцінки. Хоча, саме з передумовою принципового зречення комунікативного розуміння та оцінювання як відношень, котрі відповідають або суперечать нормі, як "буття речей, що створюють закономірні взаємодії" (Кант), сучасне експериментальне й теоретичне природознавство спромоглося конституювати власний предмет. Феноменально-конститутивна вихідна відмова від розуміння і цінності відповідає тут пізнавальному інтересу до можливого оволодіння каузально-закономірним процесом як засобом на службі людських цілепокладань. Як визнавав уже Френсіс Бекон, саме наука, чії результати експериментально перевіряються і настільки ж принципово технічно оцінюються, робить можливою відмову від телеологічної оцінки природничих процесів. (Оскільки тут мають місце такі епістемологічні суб'єкт-об'єктні відносини, в яких світ постає як сукупність вільних від цінностей фактів, то поняття – буття – на противагу аристотелівській телеологічній онтології – більше не імплікує поняття доброго або належного (*Gesollten*). Щоправда, у Галілея конституювання предметів також здійснюється лише з передумовою ідеалізації. Але вона не вказує на будь-які цілі або норми відношень між природними тілами (щодо яких у сфері земних речей вони взагалі менш виправдані, ніж у мізковій сфері (*Sphäre der Gestirne*), а означає виключно методичні норми для природознавців, чий розум – від самого початку в розумінні *adequato ad intellectum divinum** – приписує природі формальні закони. Розуміння цілей і норм відношень стосується в даному випадку певного методологічного саморозуміння природознавців).

Та, незважаючи на всі очікування редукціоністського сциєнтизму, гуманітарні науки так досі й не зреагували на цей виклик до феноменально-конститутивного вихідного зречення ціннісного розуміння.

Точніше кажучи: в процесі стилізації феноменів (*Phänomenstilisierung*) так звані "емпірико-аналітичні" соціальні

* Адекватність божественному інтелекту (лат.). Прим. перекл.

науки можуть доти симулювати вільне від цінностей конститування предмета природничих наук, доки залишаються можливими абстрагування від інтерсуб'єктивних відносин комунікації та експериментальне й технологічне маніпулювання людським "об'єктом". Оскільки в соціальних науках затверджується конститутивна для експериментального природознавства передумова взаємозв'язку вільного від цінностей поняття досвіду та його можливої технологічної оцінки. Отже: сциентистсько-технологічна стилізація гуманітарних наук вже передбачає евристичне інвестування ціннісного розуміння нормоправових або відмінних від них відносин, бо інакше мають бути надані їм мотиви, котрі, звичайно, діятимуть як квазіпричини. Проте в гуманітарних науках загалом, там, де йдеться не про можливе технологічно використовуване надання фактів квазізакономірної дії, а про розумну реконструкцію людських вчинків, справ та інституцій, тобто: про саморозуміння людської життєвої практики та її історії, там уже стає неможливим осмислене усунення оцінюючої характеристики з первісного конститування предмета (*Gegenstandskonstitution*).

... Другий приклад, що характеризує складнощі послідовного редукування дійсності людських учинків до вільно від цінностей описуваних фактів наглядку, наведемо з уже згадуваної метаетики, котра приймає "тезу про нейтральність". У своїй ґрунтовній праці Ганс Ленк зміг показати, що "всі три мети" мовленнєво-аналітичної метаетики – "збереження нейтралітету метаетики, послідовне застосування аналізу, що описує повсякденне мовлення, та чітке мета-етичне визначення специфічно морального – ... ні попарно, ні тим більше, всі разом не сумісні". Найважливішим у зв'язку з цим є показ того, що голий "опис" висловленого ("речення") не може привести до чіткого позначення нормативного: для цього потрібне тлумачення "висловів" (*Aussagen*) у їхньому прагматичному контексті; але задля здійснення такого тлумачення метаетика не може бути лише нейтральною (не-нормативною): "Хоча метаетика й не накидає ніяких дій, вона диктує, що саме повинно вважатися моральною", ба навіть "морально гарною" дією. Метаетика, так би мовити, є нормативною на вищому рівні. Саме так нормативно-етичні речення залежать від нормативної частини існуючої метаетики; але значення даних у

ній висловлювань, таких як "добре" або "належне", визначені через метаетичні зразки.

На протипагу попперівської школи, якої дотримується Г. Ленк при інтерпретації власних результатів, я, звичайно, не вірю, що обставина неможливості точного визначення морального з допомогою нормативно нейтральної метаетики безпосередньо приводить до того, що "метаетика" також набуває характеру наукової теорії і, як така, мусить уводити нормативні приписання (ідеалізуючі дефініції предмета). Саме на протипагу нормативним приписанням природничих теорій, в метаетиці вони мають бути опосередковані, на чому власне й наполягає Ленк, розумінням її об'єкта – людських висловлювань у прагматичному контексті (вона принципово повинна бути здатною набути застосування в обсязі від людських об'єктів до реконструкції власного саморозуміння). Методологічні труднощі "мовленнєво-аналітичної" метаетики з її тезою про нейтральність врешті-решт... обумовлені, на мій погляд, тим, що йдеться тут не про теорію, предмет якої конституційований як феномен у вільних від цінностей суб'єкт-об'єктних відношеннях, а, радше, про мета-теорію в опосередкованій рефлексії установаці герменевтичної реконструкції. Її первісну предметну конституцію (*Gegenstandskonstitution*) слід визначати не тільки з методико-нормативного, а й із морально-нормативного, комунікативно досягнутого ангажементу...

Усупереч цьому мені б хотілося все ж у душі ненормативно-нейтральної герменевтики наголосити ось на чому: кожний, хто бажає зрозуміти людські дії (включаючи сюди й "мовленнєві акти"), мусить, навіть, якщо це робиться з методичним застереженням наступного відчуження та нейтралізації – принаймні евристично в розумінні співвідповідальності за інтенції дій, взяти на себе комунікативні обов'язки. (Це підтверджується кожним *good reason essay*⁴ цілераціонального розуміння, навіть, якщо при цьому методично інтендується лише оцінка вибору засобів, а не цілей). Кидаючи погляд на інтерпретуючі гуманітарні науки (включаючи й філософію), стає недостатнім лише заперечувати разом з Поппером аналітичній філософії в тім, що релевантні дані (*Dafel*) можуть бути конституційовані як дані тільки у світлі (неметодично-нормативно-нейтраль-

⁴ "Добре обміркований досвід (англ.). Прим. перекл. www.oriental.com.ua

ної) "теорії": згідно з Поппером, це стосується також і звільнено від оцінок встановлюваних даних природознавства, виходячи з цього, необхідно підкреслити, що, так звані "дані", саме у випадку гуманітарних наук набувають властивості суб'єктивних нормовиконань (*Normen-Befolgung*); це свідчить про те, що вони передо всім (навіть із застереженням наступного відчуження й нейтралізації) мають бути конституйовані водночас із комунікативних і саморефлективних, тобто: герменевтичних засад.

Якщо спробувати вивести з цього розгляду послідовність в обґрунтуванні етики, можна перекоонатися, що з допомогою феноменологічного конституювання предметів у нормативно-герменевтичних гуманітарних науках юмівська дистинкція чистих фактів і чистих норм виявляється хоча й не хибною, але епістемологічно іррелевантною, що одразу вказує на знайдений зворотній шлях від ціннісно-нейтральної метаетики до етики. При побіжному огляді передумов ще неможливо, всупереч юмівському вердикту виводити норми із чистих суджень про факти (*Tatsachenerkenntnis*), а тому ми вимушені переважно коригувати і доповнювати його існуючий вже в розумній комунікації нормативний ангажемент морально навікованими діями, працею, трибами життя інших людей та чужих культур. Та й справді, це було – передусім, педагогічно впливове – переконання гуманізму, від італійського ренесансу (якщо не від елліської Стої) через Гумбольдта до Дільтея, що шляхом розуміння всього людського – тобто, в дусі герменевтичного кола: через поширення припустимої в "розумінні гуманітарності" – стане можливим естетично й морально релевантний нормативний процес освіти.

Я не волів би недооцінити або відкинути цю гуманістичну концепцію ще не, або вже не – нейтральних гуманітарних наук, яка за наших часів постала в Х.Г.Гадамера у вигідному світлі зобов'язливого авторитету класичної традиції. Однак я не можу надати їй якогось вирішального слова щодо можливості "раціонального обґрунтування етики за доби науки" і роблю це, виходячи з таких положень:

1. "Герменевтичне коло", утворене "розумінням" і "цінністю", яке в контексті герменевтично-феноменологічної концепції етики має діяти по цей бік юмівської дистинкції, як свого роду середовище (*Veihikel*) раціональності, не

може взяти на себе функцію обґрунтування етики. Цілком можливо, що воно гарантуватиме моральну освіту в розумінні моральної чутливості й отже буде незамінним як засіб проти "засліплення цінністю", за Максом Шелером та Ніколасом Гартманом): але цей засіб моральної освіти є не тільки недостатнім, ба, навіть, морально амбівалентним. Про те, що саме так складаються справи, не в останню чергу свідчить і розвиток гуманітарних наук про дух (*Geisteswissenschaften*) у Німеччині (від Гердера до Дільтея і через нього до наших часів): рафінована герменевтична освіта привела тут в остаточному підсумку – в розумінні нормативної – не тільки до вседолаючого історико-культур-антропологічного релятивізму, а й до паралізації морального судження та морально-політичної відповідальності серед німецької освітньої еліти (*Bildungselite*).

■ (Збентежливий потяг до жажливого спрощення з допомогою псевдобіологічного затвердження останніх цінностей цілком природне постав саме для надсенситивних – декадентських чи тих, що відчувають себе такими – "гуманістів", як екзистенційно діюча "редукція" морального "світowego комплексу", кажучи словами Ніколаса Лумана). На цьому прикладі стає зрозумілим, що герменевтика повинна завжди вже припускати нормативне обґрунтування її етично ціннісного розуміння.

■ 2. Та якщо нормативно-етичне обґрунтування герменевтики і могло б бути припущене, все ж для його герменевтичної аплікації одного лише герменевтичного методу було б недостатньо. Це стає зрозумілим, якщо матеріальні і життєві умови розумних соціокультурних форм розглядати як емпіричні передумови можливих виправдань моральних систем. Герменевтичне розуміння, виходячи з його методології, прагне того, щоб "помістити себе" (*hineinzusetzen*) в чужі та минулі життєві ситуації, і звідти зрозуміти людські вчинки в їхніх історико-ситуативних контекстах; етично релевантним фундаментальним постулатом герменевтики є те, що методична реконструкція контексту ситуації мусить пройти серйозне випробування щодо її зреченості суб'єктивного стану. Разом із тим, саме лише построзуміння (*Nachverstehen*) життєвих ситуацій ще не може надати достатніх передумов для етичної оцінки вчинків та інституцій як відмов від даного стану.

Принциповий погляд на зростаючу прозорість людського світо-саморозуміння, що дорівнює методологічному постулату рефлексивно випереджаючого розуміння, виводить вже герменевтику поза шлеймахерівсько-дільтейвський постулат ідентичного построзуміння в світлі відомої вимоги зрозуміти людей (а отже, культури та суспільства) "краще, ніж вони самі себе розуміють". Якщо таке намагання в тривалій перспективі й повинно мати шанси на успіх, не задовольняючись – як Гадамер – тільки усвідомленням "іншого розуміння", то для цього потрібно, щоб незалежно від етичної основи герменевтики була випробувана, хоча й герменевтично опосередкована, але, водночас, об'єктивно-історична реконструкція матеріальних життєвих умов людського суспільства. Лише така соціально-історична реконструкція умов створення ситуації, що не є продуктом суб'єктивних станів свідомості, може на тривалій час відкинути моральне спонування до "всерозумності" на користь етично релевантної реконструкції історії.

Так, скажімо, вигнання або умертвіння непрацездатних батьків у деяких ескімоських племенах не тільки зрозумілі, а й визнаються сумісними з гуманною кінцевою метою, якщо брати до уваги життєві умови арктичних примітивних культур. Іншим прикладом слугує дух патріотичної боеготовності за доби вже згаданого "макроефекту" воєнних дій у світлі їх загрозливого ризику для існування людства. Ця боеготовність вже не може претендувати на ту високу моральну цінність, що – як свідчить світова література з часів героїчного епосу – по праву була надана їй майже всіма моральними системами (від примітивних мисливських племен і до передодня національно-імперіалістичної планетарної експансії західно-європейської цивілізації), оскільки, як експансивне самоствердження людства в цілому, і навіть прогрес культури, довгий час спонукалася лише "нетовариським спілкуванням" (*ungesellige Geselligkeit*) (Кант) войовничого групового егоїзму. Прищеплення традиційних, особливо релігійних, систем моралі до інстинктивно закріпленого почуття доброзичливості й великодушності та провокуючої загальнолюдської якості "обраності" (*Auslöserqualität*) також уже не може бути достатнім за часів "макроефекту" людської дії. Тому стає необхідним удатися до мобілізації моральних міркувань щодо абстрактної "любви до дальнього".

Наведені тут приклади ілюструють (з нашої теми) вже згадувану раніше "неодночасовість" між занадто консервативною культурно-груповою традиційною мораллю окремих груп і культур та прогресивною перебудовою життєвих умов завдяки науково-технічній єдності цивілізації. Але це зовсім не є феноменом, що пролив би світло на суто герменевтичні зв'язки з традиційною мораллю. Відкривається лише об'єктивуюча реконструкція історії, здатна методично виводити за межі інтерпретації моральної системи, що передається: ми стикаємося тут із етично релевантним аспектом науково-теоретичного аргументу, наведеного останнім часом, і особливо з боку марксистськи інспірованої науки про суспільство та філософії історії, проти тоталізації герменевтичної перспективи і її методів. Чиста герменевтика завбачає, що соціальна реальність, її життя, що проходить в технічній і політико-економічній практиці, не знаходить достатнього, адекватного вираження в "об'єктивному дусі" мовної (в найширшому розумінні) традиції.

Тоді, як мовно не маніфестований аспект соціальної історії та її реальних життєвих обставин методично і свідомо конфронтує з герменевтичним опосередкуванням традиції і виступає її корективом, герменевтично інтерпретований "об'єктивований дух" може і повинен – саме під кутом зору нормативно-етичного ангажементу – бути підданим ідеолого-критичному переосмисленню.

Цим самим "вимога універсальності герменевтики", з огляду на її зв'язок з методом (або методологією) так званих "наук про дух", повинна бути рішуче відхилена. Зрозуміло, що дана "вимога" універсальності герменевтики не набула ще там свого, виробленого Хайдеггером і Гадамером, квазітрансцендентального вигляду. Під цим я розумію тезу, що життєвий світ завжди вже мовно виражений і апіорі повсякденного мовленнєвого взаєморозуміння в контексті життєвого світу – в більш-менш точному смислі кінцевої (*nichtthintergehbare*) умови можливості інтерсуб'єктивної завершеності кожної осмисленої філософської або наукової теоретичної конструкції (а також – у карнапівському розумінні "непрямої", чи в лоренцівському – "прямої" – "реконструкції"): – саме й є мова. Водночас наслідки історико-об'єктивних реконструкцій матеріальних життєвих умов суспільства, а також ідеологічної критики

повинні бути затверджені через порозуміння в їхній значущості; а в цьому вже імпліковано те, що вони принципово мусять міститися в рефлексивній свідомості всіх людей. (Даний регулятивний принцип є дійсним, навіть беручи до уваги тих, хто вже більше не годен давати відповідь, що робить необхідним звертатися до контекстуальної інтерпретації, контрафактично вводячи до контексту сучасності й можливі відповіді авторів, що піддані критиці). Ця трансцендентально-герменевтична теза, у разі правильного її розуміння, має силу й сьогодні. Звичайно, тут передбачається, що трансцендентальний примат повсякденного мовлення, а відповідно й порозуміння не редукується ні онтологічно (або, інакше, історико-буттєво) – до "події", ні, навіть квазібіхевіористично, – до емпіричних фактів мовленнєвої гри. Порозуміння в повсякденному мовленні лише тоді буде кінцевим, коли в ньому і тільки в ньому може бути реалізований нормативний ідеал порозуміння, який завжди мусить бути передбаченим. Саме тому повсякденне порозуміння не слід загалом піддавати сумніву, оскільки, віртуально, воно повинно братися під сумнів у кожному окремому випадку зацікавленості в тільки-но реалізованому ідеалі порозуміння.

Це стає, тим часом, приводом до припущення, що нормативно релевантний прогрес порозуміння в сенсі герменевтики не може бути усвідомлений без того, щоб водночас не осмислити етично релевантний прогрес у соціальному формуванні людства як інтерпретативно-інтерактивної спільноти. Але якщо нормативна герменевтика, розглянута в тривалій перспективі, кращого розуміння (а не лише з точки зору гадамерівської онтології "події" та "гри" істини, що дає "завжди інше розуміння"), є можливою, то вона має, як було сказано, вже передбачати нормативну етику. Це, знов-таки, свідчить про те, що герменевтична феноменологія, яка у зміст "герменевтичного кола" запроваджує юмівську дистинкцію фактів і норм, не може взяти на себе обґрунтування етики. Якби етичні принципи інтерперсонального порозуміння (в найширшому розумінні), а отже й "нормативної герменевтики", могли передбачати опосередкованість традицією, тоді б герменевтика мала змогу сприймати ангажовану критику ідеології і бути методичним засобом (*Vehikel*) змістовного розгортання етики. І тоді

етично ангажовані гуманітарні науки змогли б критично долати різноманітність норм і цінностей, що переживаються, і – комплементарно до сциєнтистсько-технологічної "інформації" про суспільство, – розгортати в "освіті" етично ангажованого суспільства власне практичне відношення. (Навряд чи є необхідним вказувати що "критика", за Полпером, або критика ідеології Т.Гейгера і Е.Толіча вже передбачають нормативну етику. Ангажемент саме неопозитивістських критиків критичних соціальних наук, а можливо й самої етики виразно свідчить про те, що, принаймні імпліцитно, тут інвестовано дещо більше, ніж тільки вільна від цінностей емпірія та формальна логіка. Те, що навіть "критична теорія" Франкфуртського неомарксизму, як і марксизму взагалі, передбачає – експліцитно ще не розвинену – етику (яка може бути експлікована в інтересі недогматичного саморозуміння), чітко висловлена Ю.Хабермасом, який у критичній кооперації з Ерлангенською школою здійснив спробу позитивного обґрунтування етики. До цього ми ще повернемося).

Попередні міркування щодо порушення питання про сциєнтистський принцип свободи від цінностей привели нас до амбівалентного висновку: з одного боку, вони утвердили нас в припущенні, що сучасна диз'юнкція вільної від цінностей об'єктивності науки і суб'єктивної приватної моралі є нетривкою і вже сьогодні спростовується "існуючими гуманітарними" науками; з іншого – стало очевидним, що обґрунтування етики мусить здійснюватися раніше, ніж гуманітарні науки зможуть затвердитись як органон етики. Уже цей вислід вказує на другу, відзначену нами раніше, стратегію аргументації, яка припускається сумніву не стосовно релевантності юмівської дистинкції, а щодо сциєнтистської тези про редукованість всієї інтерсуб'єктивної значущості аргументів до об'єктивної значущості вільних від цінностей висловів. На користь цієї другої стратегії свідчить також і наступне міркування, яке стає спроможним безпосередньо довести релевантність юмівської дистинкції, а, водночас, навіть примат метаетики в розумінні методичної вихідної тези про нейтральність. І хоча з передумовою юмівської дистинкції стає неможливим зробити зрозумілими первісні феноменологічні конститутивні елементи (*Datenkonstitution*) і життєвого світу, і герме-

невтичних гуманітарних наук, є безперечним, що при виправданні значущості гуманітарно-наукових і навіть етичних (наприклад, нормативно-приписуючих речень) повинні бути передбачені вільні від цінностей суб'єкт-об'єктні відносини, а разом з ними і юмівська дистинкція. Аби від самого початку уникнути догматизму, "теоретичний дискурс" філософії (який був започаткований контраверзою *fusei-eisei** греків і в кантівському формулюванні *quæstio juris*** містив своє, критично надане трансцендентально-філософське ставлення до наукового пізнання) мусить бути дистанційованим від "універсуму людських дискурсів", подібно до того, як філософські (метафізичні) передумови теоретичного природознавства дистанційовані відносно універсуму речей або наявних об'єктів. Ця аналогія з теоретичним дистанціюванням свідчить, на мій погляд, про те, що "значущість" речень у подібних "випадках" є "задужкованою" (*eingeklamert*) і, таким чином, підлягає сумніву так само, як за Гуссерлем, *Urdoxa* "існування" речей. У свою чергу значущість моральних норм також (як і значущість домагань щодо належного – в практичних реченнях) має бути принципово так само задужкованою і може піддаватися сумніву, подібно до значущості істини теоретичних речень про факти. При цій спробі піддати сумніву нормативну значущість, фактична екзистенція нормативних вимог значущості може, однак, не бути задужкованою: проблематизована значущість норм повинна, радше у вигляді методичної апробації ставати (на деякий час) редукованою – для виправдання значущості, яка вимагається – до факту домагання значущості. У цьому я вбачаю, в кінцевому підсумку, право метаетичної тези нейтральності. Суть її полягає не у відмові "аналітичної філософії" від нормативної етики, а в радикалізації філософської претензії на недогматичне обґрунтування нормативної етики.

Згадуване дистанціювання "теоретичного дискурсу" філософії від "універсуму людських дискурсів" і є, на мій погляд, підґрунтям наполегливих вимог філософів щодо визначення (метаетичного) критерію (*Terminus*), який, ана-

* Те, що не відповідає сучасній філософській контраверзі "об'єктивно – суб'єктивно", а означає: "те, що існує саме собою" – "те, що існує за взаємоузгодженням". Прим. перекл.

** Питання права (лат.) Прим. перекл.

логічно до предикату істинності теоретичних речень, міг би бути використаним у виправданні практичних речень про належне (*Sollenssetze*). Саме рефлексивно-опосередковане визнання різниці між фактами й нормами спонукає метаетику до того, щоб виправдання домагань належного, так само, як і виправдання – безперечно іншого роду – домагань істинності, обговорювати як проблему рефлексивного, а тому й теоретичного "вбачання". Єдиною альтернативою такого виправдання за аналогією (*Rechtfertigungsanalogie*), яке, на мій погляд, не можна змішувати з інтелектуалістською редукцією доброї волі до правильного знання, могла б бути редукція етичної проблеми виправдання до фактичного визнання норм через людське волевиявлення (*Willküris*). Навпаки, теоретико-філософська єдність проблеми теоретичного та практичного виправдання, а разом з тим, і вимога методичного (а водночас і дослідного) відходу етики від метаетичної тези нейтральності – розглядувана пізнавально-антропологічно – стає обґрунтованою через "ексцентричну позиційність" людини.

Людська думка, якщо вона прагне бути радикальною, застосовує тут конститутивну для неї можливість світо-і-самодистанціювання. Оскільки методологічна позиція августинівсько-картезіанського сумніву, так само, як і неокартезіанська позиція Гуссерля необхідні для етики *qua* метаетики.

Звичайно, радикальне світодистанціювання як думка і водночас аргументація відразу ж стають вплетеними у передбачувану "теоретичним дискурсом" трансцендентальну мовленнєву гру; і в цьому пункті "методичний соліпсизм" картезіанської думки зразу ж спростовується через критико-смыслову позицію відносно передумов теоретичного та практичного дискурсу. На користь теоретичного світодистанціювання свідчить те, що "задужкування" "генеральної тези" щодо екзистенції реального світу йде в ногу з критико-смыслову позицією, позаяк тут водночас стає знятою й екзистенція (в межах мовленнєвої гри) аргументуючого Я, і можливість "реального сумніву" в екзистенції певних речей. Зазначений мовний зворот, типу: "у свідомості", "суто моя мрія тощо" – безперечно вже передбачає трансцендентальну мовленнєву гру з "парадигмою" існування реального світу. Власне дослідницький засіб

взяття під сумнів існування реального світу може, очевидно, мати лише те значення, що через радикальне дистанціювання ми одержуємо недогматичну рефлексивну позицію відносно неусувних умов можливості і значущості "теоретичного дискурсу філософії". Для радикального сумніву в моральних нормах, котрі використовуються з точки зору метаетичних тез нейтральності відносно теоретичного світодистанціювання, необхідно, на мій погляд, виявити таку послідовність: окремі моральні норми або вимоги належного не можуть підлягати сумніву щодо їх можливого виправдання чи невиправдання доти, доки не береться під сумнів значущість моральних вимог цього належного. Трансцендентальна критика смислу також в змозі показати, що передумова значущості моральних норм взагалі є "парадигматичною" умовою можливості мовленнєвої гри, що належить до виправдання норм. Та чи не можна вивести з цієї парадигматичної передумови "теоретичного дискурсу" про значущість норм "моральну ґрунтовну норму" або "принцип етики"?

Тут ми знову повинні стати на ту точку зору, яка вимагає піддавати критиці третю передумову "аналітичної філософії" – сцієнтистську тезу про неможливість інтерсуб'єктивної значущості моральних норм. Проте ця критика буде успішною лише в тому разі, якщо юнівська дистинкція та відповідна їй теза нейтральності сучасної метаетики береться до уваги тільки як методичне вихідне положення. Усупереч ідеологічним очікуванням "західної комплементарної системи", виявляється вкрай неможливим знайти зворотний шлях від метаетичної позиції до нормативної етики. У будь-якому разі, для цього вкрай необхідно пов'язати метод філософської метаетики з методами "емпірико-аналітичних" наук по-сцієнтистськи, а згідно з їхньою характеристикою, вимогою щодо визнання нормативного нейтралітету як висхідного пункту трансцендентальної рефлексії. І здобувши методичну позицію "трансцендентальної рефлексії", можемо здійснити наступний крок, порушивши питання про умови можливості та значущості вільних від цінностей емпірико-аналітичних наук і при цьому беручи до уваги те, що припущена Кантом "діяльність розуму", згідно з "трансцендентальною мовленнєвою грою", може й повинна бути конкретизована як інтерперсонально пов'язана діяль-

ність взаєморозуміння в межах спільноти комунікації вчених. Та чи можливо за даних передумов указувати на умови можливості та значущості вільної від цінностей об'єктивності емпірико-аналітичних висловлювань науки, не передбачаючи при цьому інтерсуб'єктивну значущість моральних норм? Для відповіді на це запитання, розгляньмо наше друге положення аргументації.

2.3. Друге, і, на мій погляд, вирішальне, положення евристично впливає з тези, що "об'єктивність" вільної від цінностей науки вже передбачає інтерсуб'єктивну значущість моральних норм. Досліджуючи наслідки (*Konsequenzen*) цієї тези, сподіваюся врешті-решт підірвати забобони про ірраціональну суб'єктивність усіх моральних норм і значущостей, відкрити шлях до обговорення основних принципів етики за доби науки. Методологічно мені хотілося б розгорнути це положення таким чином, щоб обстоювати його як стратегію аргументації проти можливих зауваг та непорозумінь.

2.3.1. Перша, найближча заувага щодо зазначеної стратегії аргументації може бути зосереджена на тому, що якби й удалося довести, що певні етичні норми, передумовою науки, то й тоді можна було б обґрунтувати, у кращому випадку лише "гіпотетичні", за Кантом, але не "категоричні імперативно", як безумовні ґрунтовні моральні норми.

Тому вирішальне запитання звучало б у даному випадку так: чи є наука чимось таким, чому належить бути? Для відповіді – так можна було б розпочати аргументацію – етиці потрібно знову звернутися до суб'єктивного, ірраціонального рішення. Тоді на цю заувагу можна було б відповісти таким чином: доказ того, що інтерсуб'єктивна значущість моральних норм є умовою можливості і значущості науки, безперечно, може засвідчити, що ідея наукової "об'єктивності" – всупереч поширеному погляду – вже не годна бути принциповим аргументом проти можливості інтерсуб'єктивно завершеної етики. Цього положення було б досить, аби спростувати етично релевантний штиб "сцієнтизму", який можливість чи неможливість етики робить залежними від здатності її форми значущості (*Geltungsform*) "редукуватися" до вільної від цінностей об'єктивності. Саме це дало б змогу відразу показати, що, всупереч передбачуваній досі передумові західної компле-

ментарної системи, нормативно-нейтральна об'єктивність емпірико-аналітичних наук може бути обмислена лише як можлива, якщо водночас прийняти і комплементарну інтерсуб'єктивну значущість етичних норм. Тут спостерігається цікава паралель між етикою та герменевтикою, адже остання також має потенції захищати сьогодні від сцієнтизму власну методологічну спроможність через посилання на те, що об'єктивно описана або каузально чи статистично-прояснювана наука завжди передбачає методичне узгодження смислу (*sinnverwendigung*) в обсязі (трансцендентальної) інтерсуб'єктивності. Щоправда, разом зі спростуванням сцієнтизму в зазначеному розумінні була б доведена не можливість категоричного імперативу, а саме логічна необхідність інтерсуб'єктивної значущості етики за доби науки. Стає можливим показати, що припущені наукою етичні ґрунтовні норми виявляються не тільки "гіпотетичними імперативами", а й здатними відповісти на запитання: чи належить бути науці? Щоб показати це, ми вимушені радикалізувати нашу тезу таким чином, аби вона передбачала передумовою раціональну аргументацію значущості універсальних етичних норм не тільки в кожній науці, а й у розгляді кожної проблеми. Ця теза також захистить і від можливого помилкового розуміння.

2.3.2. Зміст моєї тези полягає не в тому, щоб висунути принцип раціональності, який через виконання логічних правил послідовного мислення репрезентує основу етики. Я цілком згоден з Пірсом, Поппером, Лоренцем у тому, що логіка, особливо логіка науки, є нормативною наукою. Звідси цікавим чином випливає, що сучасна реконструктивна історія точних наук дає приклад не вільних від цінностей (емпірико-аналітичних) наук, а нормативно-герменевтичних, які завжди передбачають принцип нормативної оцінки. Однак даний принцип ще не розкриває (без подальших міркувань) принципу етики.

Про те, що це не є винятком, свідчить, наприклад, спроба подолати межі ціннісно-нейтральної метаетики тільки через те, що вона йде паралельно до нормативної логіки науки. Така спроба навряд чи приведе до програми, яка була б у змозі перевірити наявну систему норм так само, як і наукову теорію на її логічну спроможність та емпіричну надійність. Неважко показати, що в моральній системі, на

відміну від наукової теорії, про її емпіричну надійність йдеться лише тоді, коли – поза логічною консистентністю – мають місце передумови для її етичного масштабу.

З іншого боку, – в контексті досліджуваної проблеми – є безперечним, що разом з не досить визначеними формами "етики логіки" набуває вираження і децю суттєве. Так, приміром, у більш точному розумінні виявляється хибним, коли дехто – з посиланням на Канта – стверджує, що й чорт міг би бути логіком. Хоча й залишається безсумнівним, що логічно правильне застосування розуму можливо використати просто як засіб на службі у злої волі, позаяк логіка як теорія нормативно правильного використання розуму є морально вільною від цінностей технологією (яка – так само, як і інші технології – приживається в системі комплементарності вільної від цінностей об'єктивності та суб'єктивного затвердження цінностей). Разом з тим, безпідставно наголошувати на тому, що логіка імплікує етику логічно. Проте можна стверджувати, що логіка – а разом з нею і всі науки й технології – передбачають етику як умову можливості. Це можна показати шляхом таких міркувань. Логічну значущість аргументів принципово неможливо перевірити без передбачення спільноти мислячих, здатності до інтерсуб'єктивної угоди та досягнення консенсусу. Фактично, навіть самотній мислитель може лише настільки експлікувати та перевіряти власну аргументацію, наскільки він, перебуваючи в критичній "розмові душі із самою собою" (Платон), годен інтерналізувати діалог потенційної спільноти аргументації (*Argumentationsgemeinschaft*). Це свідчить про те, що значущість кожного окремого розуму принципово залежить від виправдання мовного висловлювання в актуальній спільноті аргументації.

Самотній (*Einer allein*) здатен дотримуватися правила і, залишаючись у межах власної мови, досягати значущості своєї думки; вона є принципово відкритою. Приблизно так, у зв'язку з нашою темою, я інтерпретую відому тезу пізнього Вітгенштейна.

Водночас із дійсною спільнотою (*Gemeinschaft*) аргументації логічне виправдання нашого мислення передбачає також і дотримання моральних норм. Хибність, наприклад, зробила б очевидною неможливість діалогу аргументуючих, але вона, і, відповідно, експлікація та виправдання її

аргументів, підлягає забороні з боку критичного розуму. Отже: в спільноті аргументації закладено передумови визнання всіх її членів як рівноправних партнерів дискусії.

Оскільки всі мовленнєві висловлювання, а також всі осмислені вчинки та тілесні прояви людей (тією мірою, якою вони здатні до вербалізації) можуть бути сприйнятими як певні аргументи, то у фундаментальній нормі взаємних визнань партнерів дискусії вони віртуально імплікують "визнання" всіх людей як "персон" в гегелівському розумінні. Інакше кажучи: кожна, здатна до мовної комунікації істота, повинна бути визнана персоною, тому що в усіх власних вчинках і висловах вона стає віртуальним партнером дискусії і при необмеженому виправданні мислення не може відмовити нікому в його можливому сприянні дискусії. Ця вимога взаємного визнання персон як суб'єктів логічної аргументації, а не логічно правильного використання розуму (*Verstandesgebrauch*) кожного зокрема, виправдовує, на мій погляд, розмову про "етику логіки".

Наведене твердження стане зрозумілішим, якщо в душі теорії "мовленнєвих актів" ввести розрізнення між перформативною та пропозиційною складовими частинами людського мовлення. Це свідчить також про те, що у діалозі аргументуючих створюються не тільки ціннісно-нейтральні висловлювання про стан речей, ба навіть і те, що пов'язує ці висловлювання, принаймні імпліцитно, з комунікативними діями, тобто діями, які висувають моральні вимоги до всіх членів спільноти комунікації (*Kommunikationsgemeinschaft*). Саме так кожне висловлювання про факти (*Tatsachen-Aussage*) як таке, що є логічно виправданим, передбачає у своїй глибинній прагматичній підвалі перформативне довершення.

Скажімо, "Я стверджує цим проти кожного можливого опонента, що...", або: "Цим самим я вимагаю від кожного перевірки даного висловлювання". Перформативне довершення до перевірки потрібних висловлювань звучить так: "Я заперечую тобі, що А є хибним", або "Я згоден з тобою, що А є хибним". Власне на цьому підґрунті інтерсуб'єктивного порозуміння щодо сенсу і значущості висловлювань, а зовсім не в площині предметних операцій розуму, і передбачається (згідно з нашою евристичною настановою) певна етика.

Там, де запитання, чи дотримується хто-небудь правил у власних операціях розуму, може бути осмислено поставлене чи відкинуте лише в межах мовленнєвої гри логіка, яка має виправдовувати правила монологічного застосування розуму, мусить ступити на ґрунт діалогу. Аргументи тут уже можна зрозуміти, не абстрагуючись, як у сучасному синтаксично-семантичному численні висловлювань (*Logik-kalkül*), від їхнього прагматичного виміру. А лише враховуючи постійне домагання смисло-значущості, яка здатна бути експлікованою та зваженою тільки за умов інтерперсонального діалогу. З огляду на це і з посиланням на доарістотелівську споконвічну ситуацію логіки, Пауль Лоренцен зумів обґрунтувати смисл і значущість логіки висловлювань саме в площині діалогу і, виходячи звідси, розпочав (із внутрішньою послідовністю) перехід від нормативної логіки до обґрунтування етики. На відміну від положення попперіанців, "етика логіки" намагається, на мій погляд, досягти тут не просто конструктивного паралелізму метаетики з метасцієнтистською "логікою пошуку", а в реконструктивному повороті до трансцендентально-прагматичних умов можливості логіки, а водночас і науки, отримати апіорі спільноти комунікації.

(Консеквентність цього розрізнення для наукової теорії полягає, на мій погляд, у тому, що ціннісно-нейтральні, емпірико-аналітичні науки вже передбачають етику не тому, що прогнозують операції мислення в розумінні нормативної логіки, а через те, що саме ці монологічні операції науки передбачають діалогічне смислорозуміння і виправдання їхньої значущості в спільноті комунікації. Інакше кажучи, нормативна логіка науки (сцієнтистика) прогнозує нормативну герменевтику, а водночас і нормативну етику, оскільки "самотній" не рухає науку, а його людське оточення не може бути редукованим з допомогою приватної логіки до чистого об'єкта "опису" та "пояснення"). Те, що в кінцевому підсумку стає можливим перехід від (нормативної) логіки до (нормативної) етики, на мій погляд, свідчить про подолання "методичного соліпсизму", котре вже було підготовлене П.Лоренценом та пізнім Вітгенштейном.

Внаслідок подолання методичного соліпсизму з'ясується, що передбачувана логікою етика здатна відповісти й на запитання про те, чи належить бути, і чому саме логіці,

а відповідно й науці. Цим, власне, вказується, що припущену в логіці етику аргументації для логічного та емпірико-наукового виправдання думок можна визнати не тільки умовою можливості, а й домаганням кожного з членів спільноти аргументації до всіх інших членів, тобто моральним обов'язком. Етика, яка б робила своїм обов'язком виправдання думок в якомусь іншому розумінні, була б цілком нездатна - *quia* етика аргументації – стати умовою можливості логіки. Припущена логікою етика як умова її можливості, імплікує, таким чином, обов'язок до використання логіки й науки. Та чи не потрапляє ця аргументація в логічне коло? Етика аргументації, яку роблять своїм обов'язком логіка й наука, може бути лише тоді передбачена незалежним чином, коли ми взагалі волітимемо одержати логічну аргументацію. І, фактично, вирішального – цілком незалежного – аргументу на користь "остаточного обґрунтування" логіки разом з передбачуваною нею етикою ми так і не маємо (до цього ми ще повернемося). Поки що можна посилатися лише на те, що система передумов науки, логіки та етики спільноти аргументації повинна бути або збагнута, як щось ціле, або – коли це має сенс – цілком відкинута. (Тут можна ще вказати на паралель з науково-теоретичною тезою комплементарності: емпірико-аналітична (описова та пояснювана) наука передбачає в спільноті аргументації герменевтичне порозуміння людей, що працюють у науці; але це герменевтичне порозуміння імплікує також і використання всієї наявної інформації про факти (*Tatsachen-Informationen*), тобто – за сучасних умов – інформації емпірико-аналітичних наук. Та оскільки герменевтичне порозуміння є домовленістю щодо вимог і цілей, воно передбачає етику й стає – разом з інформацією емпірико-аналітичної науки – обумовленим цією етикою).

Проте, яким же чином це узгоджується з можливістю осмисленої відмови від експлікованої системи передумов науки, логіки, герменевтики та етики? З посиланням на Канта, тут можна ще раз заперечити, що, з інструменталістським застереженням, – наприклад, аби покращити власне мистецтво переконання, чи з метою оволодіння *know how* наукової технології – чорт також здатний брати участь в лоренценівській діалоговій грі обґрунтування логіки і, значить, у спільноті аргументації, не відмовляючись

при цьому від своєї злої волі. Він спроможний, відповідно до Канта, поводити себе "згідно з обов'язком", але не діяти "із обов'язку". Звідси випливає, що навіть звернення до етичних умов можливості логіки, здатне в кращому випадку, пояснити можливість лише "гіпотетичного імперативу", а не принципу етики за Кантом.

Зрештою, на це слід було б відповісти таким чином: кантівське розрізнення не релевантне нашому задуму обґрунтування, якщо буде показано, що встановлена нами ґрунтовна норма "відповідних обов'язку" дій практично не відрізняється від дій "із обов'язку". З цією передумовою релевантною є не кантівська теза, що навіть диявол принципово може поводити себе "згідно з обов'язком", а той аргумент, що навіть той-таки диявол повинен діяти саме так, якщо бажає прилучитися до істини. Лише Ч.С.Пірс звернув увагу на те, що істина, в значенні консенсусного постулату (*Konsenspostulat*) логіки науки, недосяжна для окремого індивіда, і що приналежність до спільноти аргументації вчених включає принципове подолання еґоїзму окремої істоти як своєрідної самопожертви (*Self-surrender*) у дусі "логічного соціалізму". Із цього випливає, що диявол, якби він зажадав бути членом спільноти аргументації, мусив би ставитися до його членів так, мов би він подолав еґоїзм, а водночас і самого себе. Поставлена перед ним інструменталістська умова втрачає в цьому випадку своє значення, позаяк принципово не може бути верифікована. Це вказує на те, що моральна норма, яка припускається із прагнення до істини і, разом з тим, із співприналежності до необмеженої спільноти аргументації, не годна бути "гіпотетичним імперативом" в кантівському розумінні: відповідний гіпотетичний імператив є мотивованим, принаймні, не "підвищеним" (*Pathologischen*) інтересом" доемпіричних цілей, а таким, що має суттєвий зв'язок із практичним інтересом самого теоретичного розуму. Та обставина, що пошук істини, разом з передумовою інтерсуб'єктивного консенсусу, повинен передбачати також і мораль ідеальної спільноти, уможлиблює точніше проведення сучасної аналогії з класичним ученням про "трансцендентальність": те, що класична метафізика передбачала *sub specie aeternitatis*¹ як суще (*seiend*), тобто як ідентич-

¹ З точки зору вічності (лат.). Прим. перекл.

ність *ipsum, bonum, verum**, сучасна філософія повинна подавати перед історично ризикованим опосередкуванням теорії і практики завжди як необхідний критико-смысловий постулат – перед його реалізацією – як “принцип надії”.

2.3.3. Однак тут з нашої попередньої тези щодо подання етики перед логікою виникає вагома заувага щодо можливості раціонального обґрунтування етики. Кожне “обґрунтування” – як виявляється – вже подає значущість логіки; та якщо й вона зі свого боку передбачає значущість етики, тоді унеможливується обґрунтування і етики, і логіки, оскільки кожна така спроба потрапляє або в коло, або в *regressus ad infinitum***.

Останнім часом ця здавна відома проблема стала (особливо в Поппера та Альберта) вихідним положенням “критичного раціоналізму” про неможливість у філософії “останнього обґрунтування”.

Легко побачити, що цей аргумент дійсно піддає сумніву наш намір “обґрунтування етики”, якщо під “остаточним обґрунтуванням” у філософії розуміти дедукцію в межах аксіоматичної системи. Та чи не є це вказівкою на те, що власне логіку як типову передумову “філософського обґрунтування” в значенні трансцендентальної рефлексії – відносно умов можливості та значущості будь-якої аргументації неможливо обґрунтувати, тому що вона повинна вже бути поданою в будь-якій аргументації? Якщо ми в контексті філософської дискусії про обґрунтування обстоюємо, що дещо не може бути обґрунтоване принципово, позаяк воно є умовою можливості будь-якого обґрунтування, то ми не тільки поглиблюємо апорію методу дедукції, але й з’ясовуємо сенс трансцендентальної рефлексії.

Та обставина, що своєрідність та евристична цінність трансцендентальної рефлексії як специфічно філософського методу навряд чи потрапляє в коло міркувань сучасної дискусії про “остаточне обґрунтування”, пов’язана, на мій погляд, з тим, що характерне для аналітичної філософії абстрагування від прагматичного виміру аргументації приводить ось до чого: проблема “остаточного обґрунтування” осмислюється переважно лише як логічна (синтаксико-семантична) передумова речень та висловлювань. Те,

* Єдине, істинне, добре (лат.). Прим. перекл.

** Регрес у безконечність (лат.). Прим. перекл.

що поза цією передумовою – виробленою ще за часів аристотелівського розрізнення між "діалектикою" та "аподейтикою" – будь-яке остаточне не може стати очевидним, що кожне звернення до "очевидності" повинно ставати славильним руйнуванням аргументації – "поверненням до догми" – безсумнівно є тривіальним. Саме з передумови абстрагування від прагматичного виміру знаків (*Zeichendimension*) ліквідується будь-який людський суб'єкт аргументації, а тому й можливість рефлексії відносно завжди передбачуваної нами умови аргументації. Замість цього, ми отримуємо тут безкінечну ієрархію мета-мов, мета-теорій тощо, в яких рефлексивна компетенція людини як суб'єкта аргументації робиться водночас і позначеною, і прихованою. Позначеною вона стає тому, що – як доведено в метаматематичних працях Гьоделя, Чорча, Россера, Клайна – можливість формалізації мислення є принципово обмеженою, а тому звільнення від суперечностей логіко-математичної системи як кінцевого обґрунтування залишається недоумедною. Та власне за цих обставин рефлексивна компетенція виявляється і прихованою, й саме тією мірою, якою, вона стає для себе непримітною: речення – точніше пропозиційні висловлювання (*Propositionen*) – у значенні формалізованих мовлень не можуть бути самовідносними вільно від суперечностей. Про що ми вже знаємо ще з Расселівської "теорії типів". А тому семантична система як формалізоване мовлення, для апіорного звільнення від суперечностей повинна, – як довів Тарський, – бути поділеною на "мовлення про об'єкти" та "метамовлення". Звідси для "теорії доказів" впливає "другий висновок" (*Zweite Horn*) в розумінні обтяженої Поппером та Альбертом "фрізівської трилеми": будь-яка спроба остаточного обґрунтування вплутується у безконечний регрес.

А втім, ми знаємо досить чітко, що наша компетенція рефлексивності, а точніше: така, що апіорно виносяться за дужки синтаксико-семантичної системи саморефлексія людського суб'єкта розумових дій (*Denkoperationen*) – має властивість приховувати себе за апорією безконечного регресу, що уможливує, як скажемо у Гьоделя, обґрунтування неможливості вирішального обґрунтування. Зрештою, саме в затвердженні необ'єктивованості суб'єктивних умов можливості аргументації в синтаксико-семантичній

моделі аргументації постає саморефлексивне знання трансцендентально-прагматичного суб'єкта аргументації. Так, наприклад, засновник тримірної семіотики Ч.Моріс знав, що семантична функція знаків передбачає певне, визначене в прагматичному вимірі, використання цих знаків "інтерпретатора" і що даний "інтерпретатор", на підставі якого, як правило, тільки і стає можливим говорити про знак, що "позначає" певний рід об'єктів або ситуацій, сам здатний бути об'єктом цієї множини. Хоча Моріс і не спромігся скористатися цим трансцендентально-прагматичним розумінням рефлексії (*Reflexions-Wissen*), він здійснив-таки спробу обґрунтувати прагматичну семіотику як біхевіористичну дисципліну. Та чи допустимо просто ігнорувати приналежний аргументації та опосередкованому знаками знанню "прагматичний вимір" так, якби всі існуючі в кожній аргументації і знанні знакові відношення були суто двозначними? Саме це, на мій погляд, робить сучасна *Logic of Science*, коли "прагматичний вимір" аргументації разом з рефлексією відносить до емпіричної психології. Звичайно, в емпіричній психології так само мало чого можна збагнути відносно відзначеної нами рефлексії, як і в метаматематичній теорії доказів; адже, навіть якщо стати на точку зору біхевіоризму, то й тоді емпірична психологія в змозі тематизувати феномен рефлексії лише як безконечний регрес інтроспективних актів-об'єктивацій, але не рефлексію рефлексії як трансцендентальну умову можливості кожного пізнання, а водночас і кожної аргументації.

Те, що тут криється справжня проблема й особливо те, що залишається неможливим вирішити кантівську проблематику в той час, як (синтетичний) апріоризм семантичної системи (і в цьому розумінні імпліцитний апріоризм теорій) набуває значущості, хоча й перебуває поза увагою трансцендентальний суб'єкт знакових відношень, навряд чи було усвідомлено протягом сторіччя (за винятком неогегельянства, котре, щоправда, не мало якогось суттєвого відношення до проблеми обґрунтування сучасної логіки). Останнім часом у сучасній "логіці мовлення" (*Sprachlogik*) навіть затверджується погляд, згідно з яким семантично інтерпретована логіка числення (*Logik-Kalkule*) може фігурувати лише як модель "непрямого" пояснення та контролю нашої прагматичної аргументації в повсякденному (праг-

матичному) мовленні, і було б "абстрагованим помилковим висновком" вважати істину предикатом речень семантичної системи, а не висловлювань, затверджуваних у мовленнєвих актах аргументуючих суб'єктів. Чи не впливає звідси висновок, що й трансцендентально-філософська проблематика "остаточного обґрунтування" не може бути обміркована через абстрактно надану систему речень? Позитивна відповідь на це запитання безумовно імплікувала б те, що повинна містити в собі як можливе "трансцендентальна мовленнєва прагматика", в котрій суб'єкт аргументації намагається рефлектувати відносно завжди передбачуваних у мовленнєвих (а також розумових, як інтерналізованих мовленнєвих) ситуаціях умов можливості та дійсності аргументації. Те, що така рефлексія повинна призвести до суперечності, є, на мій погляд, так само мало доведеним (через показ можливості антиномії) у так званих "закритих" семантичних системах, як і в "інконсистентних природних мовах". Радше слід припустити, що непряме самовіднесення (*Indirekte Selbststruckbezuglichkeit*) аргументації, що лежить у трансцендентально-прагматичній розмові про загальні умови можливості аргументації, лише тоді стає само-суперечливим, коли не збирається відмовляти собі у праві на істину, як це має місце в радикальному скептицизмі, а саме в розмові про принципову непослідовність повсякденного мовлення стосовно істинності мови.

Вартим уваги є те, що попперівська школа, яка неможливість філософського остаточного обґрунтування доводить інакше, ніж це робилося у фрізівській трилемі, і затверджує цю вимогу через віртуально універсальну критичну перевірку, опиняється перед непередбаченою нею проблемою обґрунтування іншого роду: а саме, перед питанням про умови можливості та дійсності самої критичної перевірки. Уже Бартлі визнавав, що логіка "не може належати до тієї цілісності, яка має піддаватися перевірці", оскільки "здійснення критичного розбору і логіка нерозривно пов'язані між собою". Тож він наполягав, що в логіці слід установити "абсолютну передумову мислення". Усупереч зауваженню Ганса Альберта, "він не вбачає, якою мірою ситуація стосовно логіки повинна докорінно відрізнитися від інших", – уточнює Г. Ленк тезу Бартлі про те, "що

меншою мірою, деякі логічні правила не піддаються фундаментальній раціональній перевірці”.

Ленк намагається цілком упорядкувати ці правила, рефлексуючи при цьому, як мені здається, про те, яку саме частину логіки не можна відкинути, уникаючи при цьому її критики, у значенні *petitio tollendi**.

Він доходить висновку, що це є розроблені П.Лоренцем правила “логіки консеквентності” (*Konsequenzlogik*), що були приведені Попплером у відповідність до операційного обґрунтування логіки і які “неможливо одержати з допомогою раціональної критики елімінованих компонентів логіки”.

У цій аргументації мені здається найсуттєвішим те, що – на противагу спробі Альберта пов'язати певним чином логіку завдяки емпіричному *intentio recta*** з універсумом усього критично перевіреного – тут, через характерно відмінну від емпіричної перевірки операцію *рефлексії* відносно умов можливості критичної перевірки, затверджується трансцендентально-прагматична самодостатність (*Nicht-hintzuehbares*). Якщо розглянути під цим кутом зору кантівське бачення проблеми як евристичне положення непрямого філософського остаточного обґрунтування, то виявляється, що власна справа філософського основокладання (*Grundlegung*) повинна полягати у спробі якомога повніше реконструювати необхідні умови людської аргументації. Кантівське положення про органічну або телеологічно-систематичну “природу розуму” вказує на те, що трансцендентальна реконструкція умов можливості і значущості пізнання дуже подібна до функціонального аналізу: як така, вона мусить припускати певну системність (*Systemlosigkeit*) (у Канта це “трансцендентальний синтез аперцепції”), телеологічно визначену як “вищий пункт трансцендентальної дедукції” умов функціонування.

Із цього приводу я хотів би здійснити спробу реконструкції етичних умов можливості і значущості людської аргументації та логіки. Моя позиція відрізняється від класичної трансцендентальної філософії Канта передовсім тим, що “вищим пунктом”, який визначається згідно з трансценден-

* Вимога розумної толерантності до вихідних положень, які не можна ні довести, ні відкинути (лат.). Прим. перекл.

** Прямий (або безпосередній зв'язок) (лат.). Прим. перекл.

тальною рефлексією, тут виступає не "методико-соліпсистично" встановлювана "єдність свідомості предмета та самосвідомості", а "інтерсуб'єктивна єдність інтерпретації" *qua* смислорозуміння і *qua* консенсусу щодо істини (*Wahrheitskonsens*). У необмеженій спільноті аргументуючих, на підґрунті експериментального та інтерактивного досвіду, ця єдність інтерпретації має бути досягнута принципово, якщо аргументація взагалі має сенс. Звідси вихідна настанова – критично-осмислена трансформація трансцендентальної філософії, що виходить із апріорного факту аргументації як далі необґрунтованого квазікартезіанського положення.

Попередньо зміст цієї програми може бути висвітлений через конфронтацію з попперівською настановою "критичного раціоналізму", *Tertium comparationis** виявляється тут легко відкинутим, позаяк у так званому *criticist frame*** раціональної дискусії Поппер висунув ідеал, що має багато спільного з викладеним нами апріорі необмеженої спільноти комунікації; зокрема цей ідеал містить у собі етичну (а також політичну) імплікацію, розгорнута, як відомо, у попперівській філософії "відкритого суспільства". Зрештою, відмінність даної настанови полягає лише в тому, що Поппер, виходячи із своєї відмови від "остаточного обґрунтування", мусить плекати надію на виведення такої консеквентності: з точки зору можливого обґрунтування значущості, принципу *criticist frame* не можна віддати переваги над "ірраціоналізмом". Замість остаточного обґрунтування тут, згідно з Поппером, вирішального значення має набувати "акт вірування", "ірраціональне, моральне рішення" між обома протилежними принципами. За Поппером, у філософській дискусії про основоположення на користь принципу критичної раціональності завжди є вірогідність висунення прагматичного аргументу доцільності, який при цьому може і не "детермінувати" наше рішення: "адже власне ми і є ті, хто приймає рішення".

Тут, на мій погляд, Поппер (так само як і представники скептицизму) вимушений додати, що рішення волі на користь *criticist frame* не в змозі бути "детермінованим". Але це не означає того, що воно не спроможне раціонально

* Третє для порівняння (лат.). Прим. перекл.

** Критичний настрій; критична настанова (англ.). Прим. перекл.

обґрунтовуватися і зовсім не робить рішення "іраціональним" актом вірування. Навіть, якщо принцип *criticist frame* і міг би бути виведеним із принципів, це ще не "детермінувало" б наше рішення волі (навіть з передумовою Поппера!). А тому завдяки практичній реалізації розуму через (добру) волю завжди можна вказати на ангажемент, який залишається непродемонстрованим, а, отже, "іраціональним". Проте дане – додаткове – обмеження "раціоналізму" не ідентичне – як намагаються показати Поппер та Альберт – відмові від раціонального обґрунтування початкового ангажементу щодо розуму. Відмова від раціонального обґрунтування вибору *criticist frame* – а разом з тим, згідно з нашою тезою, і від моральних ґрунтовних норм – буде переконливою лише за умови, якщо, як у Поппера, можливість філософського обґрунтування отожднити з можливістю дедукції і залишити поза увагою трансцендентальну рефлексію або осмислення (у даному розумінні). За таких обставин ми, звісна річ, отримуємо те, що учасники філософської дискусії про основи (*Grundlagen-Diskussion*) і, так би мовити, всі, хто сподівається завдяки (філософському) мисленню знайти відповіді на свої запитання, вже мають імпліцитно визнаними правила гри *criticist frame*. У будь-якому разі, вони постійно висувають вимоги щодо якомога більшого посилення цього визнання; і, отже, справа реалізації розуму у світі надана їхньому вільному ангажементу: постійно оновлюваному рішенням, яке ніхто не в змозі у них відібрати, або до нього примусити. Та все ж вибір *criticist frame* як певної філософської позиції у філософській дискусії не іраціональний акт вірування, а єдино можливе рішення, котре в розумінні раз розпочатої мовленнєвої гри є семантико-прагматично консистентним, – єдиною умовою можливості і значущості дискусії опосередкованою через трансцендентальне осмислення. Той, хто що "гру" не приймає, й особливо той, хто обирає "обскурантизм", той, власне, припиняє дискусію, а тому його рішення для дискусії стають іррелевантними.

Цієї аргументації, на мій погляд, цілком досить, щоб спростувати попперівську тезу про "іраціональний", а, отже, і "моральний" вибір основного принципу критичної дискусії: вибір є "моральним" не через те, що він "іраціональний", а тому що посилює вольовим чином опрацьовані

через рефлексію принципи дискусії. Але мені хотілося б піти трохи далі, аби зіткнутися із зауваженням, що рішучість до вступу в (раціональну) дискусію і, значить, до філософування все ж таки в змозі виразити ірраціональне моральне рішення за Поппером. Та якби це було правильним, то мало б бути можливим і в змісті самої дискусії, – націленої на згоду стосовно гарної та поганої основи, – поставити себе на місце людини, яка ще стоїть перед вступом у цю дискусію. Власне це, як мені здається, і передбачає Поппер у своїй аргументації, показуючи, і досить оригінально, що він – як, звичайно, й майже всі класики філософії за часів Декарта (або, навіть, Августина?) – виходить із фундаментальної передумови "методичного соліпсизму": а саме, з уявлення, що можна щось мислити та осмислено вирішувати ще до того як, принаймні імпліцитно, визнані правила аргументації, дотримувані критичною спільнотою комунікації, або – як впливає звідси, – що можна філософувати з певної позиції іззовні критичної комунікації відносно даної комунікації.

На протизвагу цьому можна – в душі трансцендентально-філософської радикалізації пізнього Вітгенштейна – вказати на те, що кожний, хто діє тільки осмислено, – наприклад, вирішує, за наявності альтернативи, претендувати на саморозуміння – вже передбачає імпліцитно (встановлювані нами) логічні та моральні умови критичної комунікації. Тому, приміром, стає зрозумілим, що – як показав Вітгенштейн – на підґрунті постійної хибності неможлива будь-яка мовленнєва гра, а тому й будь-яка осмислена дія. Таким чином, той, хто приймає обскурантистське рішення за Поппером, незважаючи на це, може зрозуміти її лише за передумови того, що усвідомлює, від чого відмовляється; бо він приймає її, лише перебуваючи в трансцендентальній мовленнєвій грі трансцендентальної спільноти комунікації. А якщо він приймає рішення в радикальному і принциповому розумінні, то разом з цим залишає трансцендентальну спільноту комунікації, відмовляючись від можливості саморозуміння та самоідентифікації (кажучи мовою спекулятивно-теологічних понять, можна було б додати, що диявол може бути незалежним від Бога лише через акти саморуйнування).

Сторінка 404 з 404

2.3.4. Отже, продовжимо дискусію щодо першої зауваги стосовно того, що наша вихідна настанова може, в кращому разі, обґрунтувати лише "гіпотетичний імператив". Тепер вона слухна тією мірою, якою (нами обґрунтована) значущість засадничих моральних норм залежить від волі до аргументації. Водночас ми можемо посилатися на те, що ця раціональна воля повинна і здатна припускатися в кожній філософській дискусії про основи, оскільки дискусія сама по собі не має ніякого сенсу.

З розумінням того, що є аргументація, ми, як філософи, звертаємося до неї не поза нашою волею. Ось чому воля до аргументації не обумовлена емпірично, а постає трансцендентальною умовою можливості кожного аналізу гіпотетично прийнятої емпіричної умови. Додамо до цього, що, позаяк наша дискусія про основи повинна мати сенс незалежним чином – тобто, без звернення до емпіричних умов – ми можемо, тим самим, вказати на імпліковану у волі до аргументації моральну норму незалежно, а, значить, категорично.

Цей аргумент трансцендентальної критики сенсу здається мені подальшою модифікацією першої зауваги. Спираючись на факти, можна вважати, що учасники філософської дискусії про основи імпліцитно вже мають попередню згоду стосовно засадничих моральних норм критичної спільноти комунікації, а тому можуть не обґрунтовувати жодних моральних норм, оскільки із факту (*Tatsache*), а точніше *Factum* наявності згоди, не може бути виведено жодної норми.

Цей аргумент, спрямований проти спроби обґрунтувати моральну обов'язковість норм фактом "вільного визнання", здається мені переконливим. Вільне визнання, опосередковане людським суб'єктом, є лише необхідною, а не достатньою умовою моральної значущості норм. Аморальні норми також можуть помилково – або засновуючись на впевненості, що лише інші (слабкіші) мусять страждати – бути визнаними обов'язковими: прикладами цього, які підкоряють усі соціальні пріоритети, є уявний обов'язок принесення богам людських жертв, чи правова норма вільної гри промислової конкуренції, або ж біологічний вибір сильнішого. І хоча всі угоди, аби бути обов'язковими, містять у собі вільне визнання певних моральних норм між

тими, хто їх укладає, все ж моральна значущість припущених норм не може бути обґрунтованою безпосередньо фактом їхнього визнання (так би мовити, на зразок погодження). У цьому, на мій погляд, полягає вже згадуваний вище хибний висновок "лібералізму". А між тим: чи стосується ця аргументація також нашого звернення до тих моральних норм, які повинні бути визнаними одразу ж і виявленням волі до аргументації?

Проти сформульованого врешті-решт заперечення, що спирається на юмівську дистинкцію, трансцендентальна критика сенсу може показати, що прийняття правил гри критичної спільноти комунікації не є емпіричним фактом, а повинне бути віднесеним до умов можливості і значущості емпірико-наукових тверджень про факти. Виходячи з цього, піддаване сумніву визнання ґрунтовної моральної норми належить, як було зазначено, до умов можливості кожної аргументації і (оскільки методичний соліпсизм можна вважати спростованим) до кожної дійсної самосвідомості. Із цього випливає, що прийняття засадничих моральних норм набуває модального характеру належності (*Sollens*) лише за умови, що питання філософської дискусії про основи, як взагалі й усі інші питання, повинне бути наданим осмислено. Але ця передумова – як ми вже стверджували – не є умовою гіпотетичного імперативу, тому що її в жодному разі не можна спростувати осмислено, якщо не може бути спростованою сама дискусія. Таким чином, прийняття засадничих моральних норм критичної спільноти комунікації, оскільки вони мають бути подані необхідним чином, набуває характеру не юмівського *Factum*, а кантівського "факту розуму" (*Faktums der Vernunft*).

Із цією інтерпретацією, безумовно, пов'язана вимога критично реконструювати кантівське обґрунтування "категоричного імперативу" через "факт (практичного) розуму". На мій погляд, безперечно, що кантівське твердження про "факт розуму" як основи, "категоричного імперативу" – так, як воно було історично подано – наражає на небезпеку юмівську позицію, викладену ним в есе "Природні помилкові висновки" (*Naturalistic Fallacy*). І насамперед, як переконливо довів К.-Г. Ілтінг, кантівське намагання обґрунтувати значущість "категоричного імперативу" – принаймні в "Основположеннях метафізики моральності" – ґрун-

тується на тому, що він – за аналогією з “трансцендентальною дедукцією” теоретичних “основних тверджень” у “Критиці теоретичного розуму” – вважав за можливе дослідити об’єктивну реальність засадничого етичного принципу як синтетичне практичне судження апріорі. При цьому Кант трансформує – перепрацьовуючи й відходячи від власних вихідних інтенцій – питання про моральну значущість “категоричного імперативу” як ґрунтового принципу етики в питанні про “фактичність” необхідного “веління” совісті (*Gewissens-Notigung*). Відповідь на це питання він дає, в остаточному підсумку, по християнсько-платонівському – через метафізику примусу емпіричної волі, що стоїть за умовою осмисленості, через “чисте волевиявлення” “інтелігібельного Я”, яке саме собі закон. Метафізичне уявлення про “реальність” залишається збереженим і в “Критиці практичного розуму”, де висунуте домагання “трансцендентальної дискусії” навколо “категоричного імперативу”, котра повертає нас до необґрунтованого далі *Faktum*, але розрізнення між “категоричним імперативом” та “основними положеннями” теоретичного розуму полягає, за Кантом, у тому, що ці останні виявляються умовою можливості “виникнення” предметів для (осмислено сприймаючої) свідомості, яка постає самовизначенням волі через моральнісний закон, а водночас, і підвалиною існування її “предметів” завдяки каузальності розумної істоти.

Серед критичних умов дискусії, що точиться в сучасному світі, це метафізичне “обґрунтування” або “пояснення” не можна розглядати як відповідь на проблеми виправдовування значущості (*Geltungserfertigung*) – у цьому одностайні всі, хто пройшов через відкрити ще Г.Ф. Муром метаетичну дискусію. Та все ж, метафізична редукція ґрунтовних моральних норм до “моральнісного закону” як “факту розуму” не має такого конфузального характеру, як це має місце при змішуванні норм з емпіричними фактами в юмівському розумінні. Метафізичний – а також міфічний або спекулятивно-теологічний – спосіб зображення проблеми та її “вирішення” може бути сприйнятим саме як спосіб збереження проблематизованої субстанції та “розкриття” справжнього способу розв’язання проблеми, протилежного як її розколу (*Problem-Abspannungen*), так і емпіричній “редук-

ції": притаманна метафізиці мова "поза аналогією" справді може бути виправданою доти, доки не знайдене адекватне формулювання проблеми. Це особливо стосується кантівської метафізики, що постає саме зображенням критико-пізнавального антидогматичного прагнення й усвідомленням, почасти, "аналогового" характеру власного способу мовлення.

Так, на мій погляд, кантівське положення про "факт розуму" можна тлумачити як таку, що не піддається сумніву, сукупність (*Tatbestand*) фактів моральнісного самовизначення (через самопокладений закон самопереборення), що стає наслідком трансцендентального самоосмислення і який дає змогу у зазначеному нами розумінні реконструювати імплікацію апіорності аргументації. Тому кантівське вчення, навіть у його метафізичному вбранні, несе глибоку правоту на противагу не тільки *naturalistic fallacy* в розумінні емпіричної редукції, а й усім децизіоністським обґрунтуванням значущості норм (а заснування нормативної значущості на "вільному визнанні" є також децизіоністським обґрунтуванням!). Властиві діалектиці – і вимушеній самоіронії – сучасні диз'юнкції та комплементарність "фактів" і "рішень" відносно рефлексивного (мета-етичного) судження постають лише фактами доти, доки вони не доведені через трансцендентальне осмислення та критику сенсу (*Sinnkritik*) як *неминучі передрішення аргументуючого розуму*, через що вони й набувають характеру "апіорної довершеності" (*apriorischen Perfekts*). У цьому розумінні "апіорної довершеності" стає можливим реконструювати кантівське вчення про "факти розуму", особливо, якщо взяти до уваги, що практичний розум в Канта доводить "власну реальність і власні поняття саме через факти". Фіхте був першим, хто реалізував цю спробу "самореконструкції розуму" при здійсненні "діло-дії Я" (*Tathandlungen des Ich*), котра обґрунтовує значущість і етики, і "науковчення". Ось як він описував свій метод: "Хід нашої думки завжди такий:

- а) ми здійснюємо щось без вагання, керуючись у цьому здійсненні безпосередньо в нас чинним законом розуму, саме в цій ситуації те, що ми собою являємо, в нашому власному вищому змісті й у чому ми розкриваємося, і є фактичність; потім ми б) досліджуємо і відкриваємо закон,

який у цьому першому здійсненні механічно керує нами. Отже, те, що спочатку безпосередньо спостерігається, стає таким, що вбачається опосередковано, через принцип і основу його так-буття (*Soseins*), тобто так, як воно спливає в генезі власної визначуваності. Лише таким чином, і ми від фактичного розчленування підіймаємося до генетичного; але генетичне під іншим кутом зору знову може ставати фактичним. Із якого ми виривалися, і через зв'язок із цією фактичністю знову підійматися до генетичного. І так доти, доки ми не досягнемо абсолютної генези, генези істини-хібності (*W.-L.*)”

Отож, Фіхте намагався через вбачуване спів-і-після-здійснення знов і знов розчиняти “факт розуму” у їхній чистій фактичності. Привласнюючи і реконструюючи себе в такий спосіб, розум мусить уникнути і догматичного повернення (*Rekurs*) до чисто наявного метафізичного факту, і свавілля необгрунтованого децизіоністського твердження. Проте, виходячи з передумов метафізики (“абсолютного Я” Бога як первісного факту), Фіхте не вдалося це довести; та все ж він був першим, хто проторував шлях “реконструкціоністської” трансцендентальної філософії, яку пізніше було вдосконалено Гуго Дінглером та Паулем Лоренцем. Безумовно, що цей сучасний “реконструктивізм”, бажаючи відкинути метафізичний залишковий догматизм Фіхте, опиняється перед загрозою проблеми початку реконструкції, але вже з боку не метафізичного Faktums, а децизіонізму. Цим самим він віддає позиції трансцендентального (рефлексивно обумовленого) реконструктивізму на користь обумовленого рішенням конструктивізму.

Слід додати, що П.Лоренц, так само як і К.Поппер, вважав, що принципи, на основі яких можуть бути виправдані всі моральні норми, самі не можуть бути виправданими і повинні братися до уваги лише через *act of faith** в розумінні віри в розум. Упевнений у тому, що на ці типові умови сучасної логічної семантики необхідно звертати увагу, і О.Швеммер, який, посилаючись на Фіхте, показав, що моральний принцип може бути розумно побудований саме на основі взяття участі у спільній комунікативній практиці. Підґрунтям заклик до осмисленості, так само, як і виправдання рішень або акту вірування є для нього те, що

* Акт вірування (англ.). Дрим. перекл.

кожний мусить взяти участь у спільній практиці, аби через спільну реконструкцію практичного розуму досягти вбачання значущості моральних принципів.

Таким чином, той, хто порушує цілком осмислене питання про виправдання морального принципу, вже бере участь у дискусії і має можливість – саме через прокладений Лоренценом і Швеммером шлях реконструкції розуму – “вбачати” те, що він “завжди вже” має на увазі як принцип і що він повинен через вольове зусилля прийняти цей принцип як умову можливості і значущості аргументації. Той, хто цього не вбачає і не бере до уваги, залишає дискусію. Але той, хто взагалі не бере участі в останній, не може навіть порушувати питання про виправдання фундаментальних етичних принципів, а тому не варто казати щось про безглуздість його питань і рекомендувати йому рішуче прийняття віри. Те, що в життєвій практиці справді має сенс – закликаючи разом з Фіхте до моральної автономії, до самоствердження Я і (з передумовою подолання “методичного соліпсизму”) взяття участі в комунікативній практиці реконструкції практичного розуму – полягає ось у чому: з одного боку, кожен, хто розмовляє або осмислено діє, відразу ж потрапляє в можливу дискусію, а з іншого – будь-хто – в тому числі й філософ – мусить кожної миті свого життя стверджувати вольовим чином власну участь у трансцендентальній мовленнєвій грі трансцендентальної спільноти комунікації. Це “вольове ствердження”, яке власне й має на увазі П. Лоренцен, зовсім не є таким, що замінює трансцендентальне виправдання ірраціональним актом вірування або актом рішення!

Швеммерівська спроба реконструювати вихідне положення Лоренцена, як реалізацію інтенцій Канта і Фіхте, показує, як мені здається, що вимога виправдання засадничих моральних норм або принципів етики не може вважатися “безглуздою” доти, доки методичний потенціал трансцендентальної рефлексії та осмислення – і, відповідно, рефлексивно-обумовленої реконструкції – ще протистоїть неопозитивістській тезі про залежність кожної філософської аргументації від чітко визначених – через дефініцію, або цілісну “семантичну систему” – передумов. Однак за цією останньою передумовою стає вкрай неможливим – на що вказував Лоренцен – ставити в філософії

проблему звільненого від свавілля початку, не кажучи вже про її вирішення. Для обумовленої рішенням мовної конструкції логічної семантики, яка більше не вважає "трансцендентальну рефлексію" над імпліцитними передрішеннями розуму легітимним шляхом у філософській мовленнєвій грі, з необхідністю постає проблема нефілософськи реконструйованого повсякденного мовлення як останнього мета- або пара-мовлення філософського дискурсу.

Цієї типової ситуації "непрямої" реконструкції мови (*Sprach-Rekonstruktion*) в стилі Карнапа можна, на мій погляд, уникнути лише тоді, коли, прагнучи нормативної реконструкції, з самого початку усвідомлено вступити в "герменевтичне коло" (або "герменевтичну спіраль") нормативної і фактичної реконструкції, чи, інакше кажучи, переданого традицією просвітницького мовлення філософії, повсякденного мовлення та реконструйованого просвітницького мовлення. Це, однак, свідчить, що боротьба Ерлангенської школи проти трансцендентально-герменевтичного принципу "самодостатності мови" (*Nichtinterferierbarkeit der Sprache*) базується на самонепорозумінні, оскільки він намагається спростувати або усунути саме те, що тільки й уможливило його власну основу. Але той, хто прагне звільненого від свавілля реконструкції (практичного й теоретичного) розуму – а не до обумовленої рішенням конструкції парадигматичного фрагменту аксіоматичного розуму, – має всі підстави для того, щоб починати це разом з трансцендентальним осмисленням "факту розуму", який у приналежності до мовленнєвої спільноти "завжди вже" може бути припущеним у розумінні "апріорної завершеності". Дане апріорі здатне реконструюватися, але через нього годі перескочити.

2.3.5. Наприкінці, настав час дати відповідь на останнє запитання, яке в контексті нашої теми є, мабуть, найважливішим: що справді досягнуто трансцендентальною рефлексією моральних норм спільноти комунікації? Чи можна, спираючись на викладені вище передумови, виробити нормативну етику, яка б стала основою солідарного прийняття моральної відповідальності за доби науки?

Тут слід ще раз нагадати, що недостатньо реконструювати ті моральні норми, що передбачаються як "гіпотетичні імперативи" для факту (*Faktum*) науки – хоча доведення цих

норм необхідне, аби зруйнувати паралізуючі чари сциєн-тизму. Те, що етика науки є незадовільною для обґрунтування етики людства за доби науки, можна довести через критичне обміркування концепції Пірса про етику науки: Пірс цілком правильно – на мій погляд – зазначив, що специфічний моральний ангажемент, який імпліцитно передбачається кожним членом спільноти природознавців, полягає в реальному абстрагуванні від кінцевих (індивідуальних) життєвих інтересів. Природознавець, за Пірсом, повинен мати змогу ідентифікувати себе (як замінного члена) з необмеженою спільнотою експериментаторів, значки при цьому, що його власна мета – з'ясування дефінітивної істини – не буде досягнута за його життя. В імплікованому тут способі самопожертви індивідуальності (*Selfsurrender*) Пірс вбачає щось подібне до того, що має виразити парадигма морального способу думок в цілому, в тому він мав нагоду очікувати від екстраполяції етики науки раціоналізації універсуму також і в розумінні етики "еволюціонуючої любові". Проте спроба послідовного здійснювання цієї екстраполяції і формулювання етичного імперативу згідно з пірсівською *Selfsurrender* показує, що тут виникає абсолютизація одиничного життєвого інтересу – потреба в тому, щоб саме його виправдати в "спільноті аргументуючих".

Наведене міркування засвідчує, що дана спільнота не ідентична зі спільнотою науковців, хоча вона й передбачається останньою. Априорі аргументація спонукає до вимоги виправдати не тільки всі "твердження" науки, а й усі людські домагання (включаючи й імпліцитні домагання людей один до одного, що містяться в їхніх діях, а також інституціях). Той, хто аргументує, імпліцитно визнає всі вимоги всіх членів спільноти комунікації, які можуть бути виправданими завдяки розумному аргументу (у протилежному випадку вимога аргументації мусила б сама себе тематично обмежувати); водночас, він зобов'язується виправдати за допомогою аргументу всі власні вимоги до всіх інших. Виходячи з цього, члени спільноти комунікації (тобто, ми, всі мислячі істоти) зобов'язані брати до уваги всі можливі домагання всіх можливих її членів, інакше кажучи, всі людські "потреби" тією мірою, якою вони можуть висувати вимоги до свого людського оточення (*Mitmenschen*). Людські "потреби" як інтерперсонально комуні-

ковані вимоги етично релевантні; вони визнаються остільки, оскільки завдяки аргументам можуть інтерперсонально виправдовуватись. У такій, яка вимагається, готовності до виправдання персональних потреб як інтерперсональних вимог можна вбачати аналогією до тієї, що вимагає Пірс, *Selfsurrender*, як принесення "суб'єктивності" егоїстичних інтересів у жертву "трансуб'єктивності" аргументативного захисту інтересів. Водночас тут має місце й вимога не офірувати без потреби ніяким кінцевим індивідуальним інтересом. Сенс моральної аргументації може бути висловлений в далеко не новому принципі перетворення всіх людських потреб – як можливих вимог – на загальну справу спільноти комунікації, яка на шляху аргументації прагне взаємоузгодження потреб усіх його членів.

Тут, як мені здається, вже визначено ґрунтовний принцип етики комунікації, який водночас репрезентує й основу етики демократичного формування волі через погодження (*Konvention*). Зазначена ґрунтова норма набуває обов'язковості не лише через фактичне визнання того, що вона домагається угоди ("модель договору"), але й тому що з метою солідарного формування волі зобов'язує всіх, хто через процес соціалізації отримує "комунікативну компетенцію", в кожній справі, яка стосується інтересів (можливих вимог) інших, досягати погодження. Тільки ця ґрунтова норма – а зовсім не *Faktum* конкретного погодження – гарантує окремим нормоправовим погодженням моральну обов'язковість. Такі, що вимагаються секуляризованою лібералізмом та екзистенціалізмом християнською традицією, суб'єктивні рішення совісті кожного опосередковані тут вимогою інтерсуб'єктивної значущості ап'юрі таким чином, що кожна окрема публічна аргументація відразу визнається як експлікація всіх можливих критеріїв значущості, а разом з тим і розумних формувань волі. Отже, "методичний соліпсизм" стає подоланим також і у сфері етики.

Крім того, зрозуміти вказаний тут принцип означає і вбачати, що з висуванням принципу ще мало чого здійснено, якщо не вдалося виконати довгострокові завдання, котрі постають разом з принципом: по-перше, розвинути метод моральної дискусії (і взагалі практичного "обговорення"), а по-друге, дійсно інституалізувати цей метод в конкретних кінцевих (*endlichen*) політико-юридичних умо-

вах. Тут, безумовно, стають позначеними і певні межі принципу, що нами викладається.

Розгорнуте досі основоположення етики комунікації виходило з ідеалізованих уявлень, воно принципово не враховувало ту обставину, що до уваги братися повинні не лише інтелектуальні труднощі інституалізації моральних дискусій, а й факт, що цю інституалізацію слід впроваджувати за певних історичних умов, які завжди можуть бути визначені через *конфлікт інтересів*. Дане основоположення, наприклад, залишало поза увагою те, що навіть ті, хто досягнув повного розуміння морального принципу, ще не можуть завдяки цьому без "дальнього члена" необмеженої спільноти бути рівноправними партнерами комунікації, а тому залишаються пов'язаними з їхньою реальною суспільною позицією та ситуацією. Через цей зв'язок вони приречені на те, щоб брати на себе *специфічний моральний обов'язок*, який неможливо визначити завдяки формальному принципу "трансуб'єктивності" в розумінні спільноти аргументації.

Як "експерти" в окремих знаннях та ремеслах, вони мають авторитет, який набуває значущості навіть тоді, коли вони й не визнані суспільством, як у випадку з "біоцидом", що загрожує населенню земної кулі.

Як представники пригнобленого класу або раси, вони, на протипагу соціально привілейованим, апіорі мають *моральний привілей*, право на здобуття рівноправності й ще "по цей бік тих правил гри", які визнаються тільки за наявності реальної рівноправності. Як політики вони, крім того, беруть на себе й обов'язок відповідально зважувати всі шанси, всі результати та побічні наслідки морально оцінюваних (*Wunschenswerten*) цілепокладань. Таким чином, моральний принцип, який ми тут послідовно обстоювали, залишає поза увагою всі ті моральні ситуації, що за межами інституалізованої комунікації підпадають під часову визначеність рішень совісті, але має враховувати при цьому не тільки моральні максими переконань, а – всупереч кантівському твердженню – також можливі та імовірні наслідки. Цю ситуацію М.Вебер висвітлює у своїй тезі про те, що "етика політичної відповідальності" повинна вступати в конфлікт з кожною послідовною (*konsistenten*) "етикою переконань." Так, скажімо, політику – та й не тільки йому, –

зважаючи на його відповідальність за наслідки, часто не можливо дотримуватися фундаментальної вимоги етики комунікації (як, зрештою, і кантівської етики) – заборони неправди. Це стосується також і заборони щодо розглядання людини не як самоцілі, а як засобу. Очевидно, до цього пункту звернена й головна проблема сучасної екзистенціалістської ситуативної етики, де постає запитання, чи залишено тут ще місце ірраціоналізму, або, чи можливо тут вивести, виходячи з нашої настанови, хоча б регулятивний принцип і для ситуативної етики індивідуальних рішень?

Унікаючи недосцінювання тягаря трагічного в граничних ситуаціях людини, мені хотілося б позитивно відповісти на останнє запитання і здійснити спробу прояснити наслідки апріорі спільноти комунікації щодо тривалої стратегічної орієнтації моральної дії.

Звичайно, тут можна було б разом з Ж.-П.Сартром формалізувати категоричний імператив Канта, як і лоренценівський принцип транссуб'єктивності, такою мірою, щоб він був застосовуваний також і в граничних випадках абсолютно неповторного рішення-в-ситуації: однак, за Сартром, навіть у позбавленому комунікації та будь-яких порівнянь становищі, що змушує його переступити майже всі моральні норми, здатний тим не менше згідно з власною інтенцією діяти, беручи на себе відповідальний обов'язок за все людство: він може вибирати людство, вибираючи разом з тим себе. У цьому випадку кожний інший, хто є також спроможним стати на його місце, принципово повинен давати йому на це ще додатково власну згоду і таким чином мати змогу визначити виконання моральних норм спільноти комунікації. Цією вимогою Сартр власне полишає фазу ірраціонального екзистенціалізму свавілля (*Willkur-Existentialismus*) "Мух", щоб перейти до визнання "Екзистенціалізму як гуманізму". Проте, саме ця радикальна формалізація спричиняє і змістовну порожнечу, на що нарікається вже в кантівському категоричному імперативі. Тому тут постає запитання, чи можливо – всупереч Канту – із "факту розуму", якщо його осмислити як *апріорі спільноту комунікації*, вивести змістовну мету, що слугуватиме регулятивним принципом усіх моральних дій. Для більш точного розуміння особливості апріорі спільноти комунікації як критико-сміслової умови можливості і значущості

всєї аргументації, прорефлектуємо її в порівнянні з апіорі традиційної трансцендентальної філософії.

Перше, що тут упадає в вічі, це та обставина, що йдеться не про суто ідеалістичну передумову в значенні апіорі свідомості; безперечно, мовиться й не про суто матеріалістичну передумову – так, нібито кантівська ідеальна й нормативна "свідомість взагалі" мусить встановлюватися через "буття" емпіричного суспільства. На мій погляд, головною особливістю нашого апіорі є радше те, що воно репрезентує принцип діалектики (що діє по цей бік відносин) між ідеалізмом та матеріалізмом: той, хто аргументує, завжди передбачає водночас дві речі: по-перше, реальну спільноту комунікації, членом якої через процес соціалізації виступає він сам, і, по-друге, ідеальну спільноту комунікації, котра принципово має бути здатною адекватно зрозуміти сенс його аргументів і дефінітивно обговорити їхню істинність. Однак унікальність та діалектичність ситуації полягає в тому, що він справді передбачає ідеальну спільноту в реальній саме як реальну можливість реального суспільства, хоча й знає, що (в більшості випадків) реальна спільнота, включаючи й ту, до якої він належить, далека від того, аби бути ототожненою з ідеальною спільнотою комунікації. Та для аргументації, враховуючи її трансцендентальну структуру, не залишається іншого шляху, ніж мати на увазі цю сумнівну і, водночас, обнадійливу ситуацію.

Таким чином, ми з'ясували, що в нашій трансцендентальній передумові міститься "суперечність", але не точна, або наявно формально-логічна, а діалектична. Можливість того, що вона діє як точна формально-логічна суперечність, треба відкинути з самого початку, оскільки наша подвійна (*Zweispaltige*) передумова має чітко осмислений характер і (що очевидно) ні в якому разі не може мати виразу будь-якої логічної послідовності. Більш переконливим є *prima facie* припущення, що йдеться лише про уявну формально-логічну суперечність, яка логічними засобами, а саме, через розрізнення вихідних настанов, може бути завжди вирішена. Можна було б спробувати розділити передумови реальної та ідеальної спільнот комунікації і розуміти першу як передумову здорового глузду (*Commonsense – Voraussetzung*) риторичних прагматиків, що виходять із передумов

* За перевагою (лат.). Прим. перекл.

("передсуджень"), які тут і тепер приймаються, а останню – як регулятивний принцип або ще як чисту фікцію самотнього мислителя, що не має справ з реальною публікою. Можливо, саме такий розкол та послаблення діалектичної напруженості в зазначеному нами апріорі спільноти комунікації відігравали фактично головну роль протягом тисячоліть боротьби, що точаться між філософами та риториками за примат *sapientia*.

Після всього вищесказаного стає зрозумілим, що філософ, який розглядає "методичний соліпсизм" як ілюзію і вбачає в самотньому мисленні дефіцієнтний модус комунікації, не може визнати даного розподілу обох передумов. У самотньому мисленні йому необхідно відразу ж передбачати залежність від реальної дискусії, а також співприналежність себе та свого партнера комунікації до реальної, що виникає соціально-історично, спільноти комунікації і, водночас, компетентність у значенні ідеальної спільноти комунікації. Очевидно, що тут ідеться про "суперечність" не в метафоричному розумінні формальної логіки, а в буквальному значенні нерозв'язуваної діалектики історії – про суперечність, яку – як казав Гегель, – треба витримати. Вирішення цієї суперечності в дусі "діалектики між позиціями Гегеля та Маркса" можна очікувати лише в історичній реалізації ідеальної спільноти комунікації в реальному суспільстві; і саме це історичне розв'язання слід постулювати морально.

З цієї (імпліцитної) вимоги кожної філософської аргументації стає можливим вивести, на мій погляд, два ґрунтовних регулятивних принципи щодо довгострокової стратегії моральної дії кожної людини: в усіх людських вчинках необхідно діяти так, щоб, по-перше, забезпечити виживання людського роду як реальної спільноти комунікації і, по-друге, здійснювати в реальній спільноті комунікації ідеальну. Перша мета є необхідною умовою другої, а друга надає першій її сенс, який вже є передбачуваним (*antizipiert*) у кожному аргументі.

Отже, та стратегія, на якій базується регулятивний принцип забезпечення виживання роду, і повинна пояснити згадуваний спочатку факт, що за доби наукової технології всі різновиди людської активності мають макроефект, котрий загрожує виживанню роду. Саме цій меті мусить

служувати науковий інструментарій, який конче необхідно знайти в функціоналістських системних теоріях сучасної соціології та політології. Тобто: людське суспільство в цілому може, має право і повинне бути проаналізованим в площині стратегії виживання як самостверджуюча система (поряд з луманівською "редукцією комплексності"). Під цим кутом зору, навіть істину ми в змозі, вправі і повинні проінтерпретувати функціоналістськи (нормативно-аналітично): наукова істина, безсумнівно, також виявляється засобом у стратегії виживання людства. Але функціоналістична інтерпретація істини не зводиться до "редукції" в ніцшевському або луманівському розумінні, оскільки цілісна стратегія виживання зберігає в собі, згідно з нашими передумовами, свій зміст лише через (таку, що вимагається аргументацією) стратегію соціальної реалізації ідеальної спільноти комунікації. Саме в ній і здатна панувати істина. Одне слово: стратегія виживання має сенс як довгострокова стратегія емансипації.

Тут, нарешті, виходячи з нашої позиції, стає можливим надати стратегії неортодоксального (не догматично-детерміністського, а гуманітарно-емансипаторського і, певною мірою, гіпотетично-експериментального) марксизму, або краще, неомарксизму, етично обґрунтовану функцію. Певна річ, що вимога побудови ідеальної спільноти комунікації імплікує і вимогу усунення класового суспільства, що теоретико-комунікативно формулюється так: скасування всіх соціально обумовлених асиметрій інтерперсонального діалогу. (Тому, виходячи з нашого філософського апріорі, солідаризація з пролетаріатом мусить бути – за певних обставин – етично виправданою навіть тоді, коли така реальність як "пролетаріат" (*das Proletariat*) в тому значенні, в якому він був охарактеризований Марксом у 1843 році – тобто, з точки зору висунутого тоді "категоричного імперативу" – є фактично чинною. Певна річ, що марксистські "неортодокси" не мають багато чого сказати щодо цього "остаточного обґрунтування", їх задовольняє – уявно конкретно – обґрунтування партійної солідарності (*Parteizugehörigkeit*) в цілому через об'єктивно покладену класову позицію "пролетаріату", яка в подальшому не береться під сумнів. Те, що тут ідеться про парадигматичний випадок розриву в обґрунтуванні через догматичне зведення до основ (за

Поппером та Альбертом), зрозуміло, звичайно, кожному, хто намагається в душі цього покладання конкретизувати власний політичний ангажемент. Навіть якщо стверджувати, що неомарксистська теза про розчинення революційного пролетаріату в розвинутих індустріальних державах була хибною, то й тоді, виникає необхідність припустити, що вона стосується якогось окремого пролетаріату. Інакше кажучи, існує, скажімо, пролетаріат третього світу, якому відповідає Марксів предикат "зубожіння", та навряд чи характерний предикат "носієві продуктивних сил". Разом з цим ми маємо і пролетаріат західних індустріальних держав, якому, хоч і, безперечно, притаманний Марксів предикат "відчуження", причому в економічному значенні, однак навряд чи властивий предикат "зубожіння". Та гіршим тут є ось що: навіть якби цим обом пролетаріатам і можна було приписати революційний потенціал, то в жодному разі не рівні матеріальні інтереси. Така ілюзія спричиняє глузування над будь-яким "матеріалістичним аналізом". Рівні інтереси не можна приписувати відразу й обом "непереможним" пролетаріатам, тобто російському та китайському, і це, на мій погляд, впливає не тільки з економічних засад, але також із огляду на зовнішньополітичну боротьбу за владу та престиж, "боротьбу за визнання до смертного кінця" (що, за Гегелем, характерне діалектиці "пана і раба"), та й взагалі класову боротьбу, яку, згідно з усіма провіщаннями, треба пережити. Єдиний, цілком зрозумілий з даної ілюстрації висновок такий: той, хто справді мислить конкретно й радикально, мусить бути готовим у кожній ситуації обґрунтувати власний соціальний ангажемент саме через філософську етику. І хоча вона не може дедукувати конкретного ситуативного ангажементу, все ж здатна надати масштаб критики, відповідно до якого тільки й може бути визначений даний ангажемент – його успіх або невдача. Ця необхідність відмирає не з "буржуазією", а тоді, коли філософія, через її "здійснення", стає разом з тим "знятою").

Науковим інструментарієм за доби науки повинна бути також і стратегія емансипації. Тут у першу чергу стає необхідним мислити так само, як і в герменевтичних розуміючих науках. (За доби емпірико-аналітичної *science* та "технології" вони в жодному разі не усуваються або сцієнтистськи

редуються: радше, пропорційно до сциентистсько-технологічного прогресу, постійно зростає комплементарне завдання виробництва задовольняючого смислорозуміння та нормативно адекватного цілеузгодження між сциентистсько-технологічними експертами, та між ними і суспільством загалом. Тут я маю на увазі лише нові герменевтичні предмети історії науки й технології та міждисциплінарну "науку про науку". Сьогодні вони (попри певну свою суперечливість) містять – через постулат реалізації ідеальної спільноти комунікації – їхній регулятивний принцип, котрий полягає саме в методологічній та етико-нормативній відмові від суб'єктивно-невизначеного обґрунтування ціннісних суджень. Тож вони слугують емпіричній та нормативній реконструкції історичної ситуації, а, водночас, і "освіті" суспільної думки.

Безумовно, що традиційні гуманітарні науки про дух уже неспроможні бути науковим інструментарієм стратегії емансипації, їхні межі пролягають там, де виникають перешкоди розумінню та взаємоузгодженню в реальній спільноті комунікації: непрозорість або ідеологічна завуальованість матеріальних інтересів, що стоять на шляху реалізації ідеальної спільноти. Саме тут для етично обґрунтованої стратегії емансипації слід створити власний специфічно-науковий інструментарій, щоб на манівцях квазіінтуалістичних "пояснень", уречевлених структур рефлексивної самосвідомості людей провокувати до емансипаторського зруйнування власних меж. Це завдання випадає, як мені здається, на долю критико-емансипаторських соціальних наук: психоаналізу та критики ідеології, які мають взяти всі емпірико- та нормативно-аналітичні соціальні науки, включаючи й економіку, собі на службу.

У зв'язку з цією коротко викладеною стратегією емансипації, виникає вкрай делікатна моральна проблема, що формулюється в запитанні: в яких ситуаціях та на основі яких критеріїв партнери по комунікації мають можливість претендувати на емансипаторську свідомість і привласнювати право виступати соціальними терапевтами? Адже, зрештою, це питання ідентичне із загальною проблемою відповідальної оцінки ситуації та відповідального рішення в ситуації, яку – навіть за передумови нашого регулятивного принципу – нікому ще не вдалося зняти.

"Партійна солідарність" за конкретно-історичних умов завжди містить ризикований ангажемент, котрий не може бути обґрунтованим ні в філософському, ні в науковому знанні. Без солідарного прагнення до емансипації взагалі, – котре (як ми намагалися показати) здатне бути філософськи виправданим, кожен мусить брати на себе необґрунтоване, чи не досить обґрунтоване, "моральне" рішення віри (*Glaubensentscheidung*). Проте й тут одининні (*einsamen*) рішення не мають кращого регулятиву, ніж такий: у власному рефлексивному саморозумінні надавати значущості критиці ідеальної спільноти комунікації. Це і є, на мій погляд, принципом можливої моральної самотрасценденції.

ВСТУП 1

1. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.1. ВСТУП 1

1.2. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.3. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.4. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.5. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.6. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.7. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.8. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.9. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.10. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.11. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.12. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.13. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.14. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.15. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.16. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.17. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.18. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.19. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.20. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.21. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.22. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.23. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.24. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.25. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.26. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.27. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.28. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.29. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.30. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.31. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.32. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.33. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.34. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.35. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.36. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.37. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.38. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.39. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.40. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.41. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.42. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.43. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.44. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.45. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.46. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.47. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.48. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.49. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.50. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.51. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.52. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.53. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.54. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.55. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.56. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.57. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.58. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.59. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.60. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.61. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.62. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.63. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.64. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.65. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.66. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.67. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.68. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.69. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.70. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.71. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.72. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.73. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.74. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.75. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.76. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.77. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.78. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.79. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.80. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.81. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.82. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.83. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.84. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.85. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.86. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.87. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.88. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.89. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.90. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.91. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.92. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.93. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.94. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.95. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.96. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.97. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.98. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.99. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

1.100. АПРІОРІ СПІЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 1

ЗМІСТ

Розділ I.

КЛАСИЧНІ ТЕЧІ СУЧАСНОЇ ЗАРУБІЖНОЇ
ФІЛОСОФІЇ

Макс Шелер	9
СУТНІСТЬ МОРАЛЬНОЇ ОСОБИСТОСТІ.....	10
Вільгельм Дільтей	31
ВИНИКНЕННЯ ГЕРМЕНЕВТИКИ.....	33
ДОДАТКИ З РУКОПИСІВ.....	51
Едмунд Гуссерль	61
КРИЗА ЄВРОПЕЙСЬКОГО ЛЮДСТВА І ФІЛОСОФІЯ.....	62
Отто Фрідріх Бальнов	95
ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ЇЇ МЕТОДИЧНІ ПРИНЦИПИ.....	96
Жан-Поль Сартр	112
БУТТЯ І НИЩО НАРИС ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ ОНТОЛОГІЇ.....	113
ВСТУП	113
У ПОШУКАХ БУТТЯ	113
I. ФЕНОМЕН	113

II. ФЕНОМЕН БУТТЯ І БУТТЯ ФЕНОМЕНА.....	118
III. ДОРЕФЛЕКТИВНЕ COGITO І БУТТЯ PERCIPERE.....	120
V. ОНТОЛОГІЧНЕ ДОВЕДЕННЯ.....	124
VI. БУТТЯ – В – СОБІ.....	127

Частина перша

ПРОБЛЕМА НИЩО	134
----------------------------	-----

I. ПОХОДЖЕННЯ НЕГАЦІЇ	134
1. ЗАПИТАННЯ.....	134
2. НЕГАЦІЇ.....	137
III. ДІАЛЕКТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ НИЩО.....	145
V. ПОХОДЖЕННЯ НИЩО	151

Карл Ясперс	183
--------------------------	-----

ПРО СЕНС ІСТОРІЇ	184
-------------------------------	-----

1. МЕЖІ ІСТОРІЇ. ПРИРОДА Я ІСТОРІЯ	188
2. ЗАСАДНИЧІ СТРУКТУРИ ІСТОРІЇ.....	194
3. СПІЛЬНОСТЬ ІСТОРІЇ	200
ВИСНОВКИ	207

Розділ 2.

ПОСТМОДЕРНІЗМ І ФІЛОСОФІЯ КОМУНІКАЦІЇ

Петер Колювський	213
-------------------------------	-----

ПОСТМОДЕРНА КУЛЬТУРА:

СУСПІЛЬНО-КУЛЬТУРНІ НАСЛІДКИ ТЕХНІЧНОГО РОЗВИТКУ

214

I. ТЕХНІКА І КУЛЬТУРА.....	214
II. ПОНЯТТЯ КУЛЬТУРИ	221
III. ПОСТМОДЕРНІ ОЗНАКИ ЕПОХИ	226
1. ВІД ПРИНЦИПУ ЗБЕРЕЖЕННЯ ДО ПРИНЦИПУ ЕНТРОПІЇ: СТАРІННЯ НОВОГО ЧАСУ	226
2. ГОЛОВНИЙ ПРОЕКТ МОДЕРНУ ТА ПРОЩАННЯ З АВАНГАРДОМ	229

3. ФОРМИ ЗНАННЯ АБСОЛЮТНОГО: ФІЛОСОФІЯ, ТЕОСОФСЬКИЙ ГНОЗИС, ГНОСТИЦИЗМ	230
4. ПОСТМОДЕРН ЯК ВИГРАШ ЧАСУ	234
5. ОСНОВНІ НАПРЯМИ ПОСТМОДЕРНУ	238
6. ПРОТИ ПРИМУСОВОГО ЗАВЕРШЕННЯ МОДЕРНУ	242
IV. АНАЛІЗ САМОУСВІДОМЛЕННЯ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ	245
1. НАУКА, ФІЛОСОФІЯ, ТЕОРІЯ СУСПІЛЬСТВА	248
1.1. КУЛЬТУРА ПІЗНАННЯ: ФОРМИ ПІЗНАННЯ ПРОТИ СЦЕНТИЗМУ	248
1.2. ОНТОЛОГІЯ.....	253
а) Реалізм проти матеріалізму.....	253
б) Одухотворення матерії –наочність функціонального.....	255
с) Позбавлення тілесності.....	261
1.3. ТЕОРІЯ ТА КУЛЬТУРА "Я": ВНУТРІШНІЙ СВІТ ЛЮДИНИ У ПОСТМОДЕРНІ	266
а) Субстанційні теорії "я" проти його релятивних теорій	266
б) Розкол та примирення суб'єктивного світу.....	269
в) Філософсько-релігійна турбота про себе та культура турботи про сутність буття	275
д) Розширення можливостей для вибору та суб'єктивний страх (die Angst des Selbst).....	281
1.4. ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА ЇЇ ПЕРЕТВОРЕННЯ	284
1.5. НОВІ СОЦІАЛЬНІ РУХИ, ОРІЄНТОВАНІ НА КУЛЬТУРУ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ	287
а) Криза ідеї зростання: вичерпність можливостей розвитку.....	289
б) Сперечність між автономією та ідентичністю.....	291
в) Культура творення особистості, зворотність науково-технічного світу і незворотність життєвого часу.....	292
Річард Рорті.....	295
ФІЛОСОФІЯ І ДЗЕРКАЛО ПРИРОДИ.....	296
ВСТУП.....	298
IV. ПРИВІЛЕЙОВАНІ ОБРАЗИ	308
1. ДОСТОВІРНА ІСТИНА, ПРИВІЛЕЙОВАНІ ОБРАЗИ ТА АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ	308
2. ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ БІХЕВІОРИЗМ	314

4. "ІДЕЯ" ІДЕЇ	314
VIII. ФІЛОСОФІЯ БЕЗ ДЗЕРКАЛ	328
1. ГЕРМЕНЕВТИКА ТА ПОВЧАННЯ	328
2. СИСТЕМАТИЧНА ФІЛОСОФІЯ ТА ПОВЧАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ	334
3. ПОВЧАННЯ, РЕЛЯТИВІЗМ ТА ОБ'ЄКТИВНА ІСТИНА	340
4. ПОВЧАННЯ ТА НАТУРАЛІЗМ	345
5. ФІЛОСОФІЯ У РОЗМОВІ ЛЮДСТВА	354

Карл-Отто Апель	359
-----------------------	-----

АПРІОРИ СПІЛЬНОТИ КОМУНІКАЦІЇ ТА ОСНОВИ ЕТИКИ. ДО ПРОБЛЕМИ РАЦІОНАЛЬНОГО ОБГРУНТУВАННЯ ЕТИКИ ЗА ДОБИ НАУКИ	360
--	-----

1. ПАРАДОКС ПРОБЛЕМНОЇ СИТУАЦІЇ	360
2. МІРКУВАННЯ ЩОДО РОЗВ'ЯЗАННЯ ПАРАДОКСА	376

РЕДАКТОРКА

Відповідальний за зміст: проф. д-р Ірина Діброва
 Редактор: д-р Ірина Діброва
 Технічний редактор: д-р Ірина Діброва
 Коректор: А. М. Діброва
 Дизайн: Ірина Діброва

Україна: збірник есеїв / уклад. В.В.Павлюк. Київ: «Ваклер», 1996. – 428 с.

Х-070-542-589-1996

Відповідальний за зміст: В.В.Павлюк. Відповідальний за редакцію: В.В.Павлюк. Відповідальний за дизайн: В.В.Павлюк. Відповідальний за верстку: В.В.Павлюк. Відповідальний за випуск: В.В.Павлюк. Відповідальний за доставку: В.В.Павлюк. Відповідальний за продаж: В.В.Павлюк. Відповідальний за розподіл: В.В.Павлюк. Відповідальний за зберігання: В.В.Павлюк. Відповідальний за архівування: В.В.Павлюк. Відповідальний за реставрацію: В.В.Павлюк. Відповідальний за ліквідацію: В.В.Павлюк.

Здано на складання 01.08.96 р. Підп. до друку 07.10.96 р. Формат 84х108/32. Папір офсет. №1. Гарн. Прагматика. Друк офсет. Ум. друк. арк. 22,36. Зам. № 6-1070

Видавництво «Ваклер», м.Київ, Б.Л.Українки 34.

Головне підприємство РВО «Поліграфонга».
252057, Київ, Довженка, 3

Навчально-методичне видання

СУЧАСНА ЗАРУБІЖНА ФІЛОСОФІЯ

Тені / напрями

ХРЕСТОМАТІЯ

За редакцією завідувача Л.М.Савчука

Сучасна зарубіжна філософія. Тені / напрями. Хрестоматія: Навч. посібник / Упорядники В.В.Лях, В.С.Пазенок. – Київ.: Ваклер, 1996. – 428 с.

ISBN 966-543-070-X

В хрестоматії представлені переклади текстів найвідоміших філософів ХХ століття, що започаткували напрями або тені сучасної західної філософії. Тематично матеріал розподілено на два періоди: перша половина нинішнього століття, в якому заявили про себе філософська антропологія, "філософія життя", герменевтика, екзистенціалізм, та період після 70-х років, коли визначилася постмодерністська філософія, яка характеризується критичним переосмисленням морально-політичного та культурно-просвітницького контексту сучасного буття філософії. Тексти вперше перекладені українською мовою.

Для студентів вищих навчальних закладів, викладачів і тих, хто цікавиться сучасною західною філософією.

ББК 87.6
УДК 141

878 820
141 ХДХ



МІЖНАРОДНИЙ ФОНД "ВІДРОДЖЕННЯ"
ПРОГРАМА "ТРАНСФОРМАЦІЯ ГУМАНІТАРНОЇ ОСВІТИ В УКРАЇНІ"

УГОДА ПІДПИСАНА 29 Листопада 1995 року між Міністерством освіти України та
Міжнародним фондом "Відродження"

СУЧАСНА ЗРУБИЖНА ФІЛОСОФІЯ

ТЕЧІЇ І НАПРЯМИ

ХРЕСТОМАТІЯ

Допущено Міністерством освіти України

*Навчальний посібник для студентів гуманітарних
факультетів вищих навчальних закладів*

ISBN 966-5-13-070-X

КИЇВ
ВАКЛЕР
1996

І. Дімар'єв

ББК 87.6

УДК 141



*Росповсюдження та тиражування без офіційного дозволу
видавництва заборонено*

Упорядники В.В.Лях, В.С.Пазенок
Головний редактор С.Л.Удовік
Науковий редактор О.В.Білий
Редактори І.А.Аніна, С.М.Іващенко, В.Л.Кабак.

ISBN 966-543-070-X

© Ваклер, 1996
© В.В.Лях, В.С.Пазенок –
упорядкування, 1996