

ISBN 978-966-8210-47-1

Михайло Мінаков

# ІСТОРІЯ ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ

Видано коштом Благодійної організації  
“Центр практичної філософії”  
Президент А.В. Толстоухов

Видавець  
Київ – ПАРАПАН – 2007

Київ – 2007

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ»

**М.А. Мінаков**

# **ІСТОРІЯ ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ**

*Монографія*

**Видавець**  
Київ — ПАРАПАН — 2007

УДК 165:1(091)"18/19"  
ББК 83.7  
М61

*Рекомендовано до друку Вченою радою  
Національного університету «Києво-Могилянська академія»  
(протокол № 20 від 12 жовтня 2006 р.)*

Рецензенти:

*Горський В.С.*, професор, доктор філософських наук;  
*Срмоленко А.М.*, професор, доктор філософських наук;  
*Ящук Т.І.*, професор, доктор філософських наук.

**Мінаков М.А.**

М61 Історія поняття досвіду: Монографія. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2007. – 380 с.  
ISBN 978-966-8210-47-1

Цю монографію присвячено історії вивчення досвіду і тих засобів, якими філософія намагалася його описати в ХІХ—ХХ ст. Аналізу піддано еволюцію поняття досвіду в межах західних філософських традицій, зокрема у критичній філософії Канта, філософії абсолюту Гегеля, неокантіанстві, прагматизмі, аналітичній філософії мови, феноменології та герменевтиці.

Аналіз філософського поняття досвіду відбувається із залученням широкого кола матеріалів з історії філософії і науки.

Розрахована на фахівців з історії філософії, історії науки, соціологів, викладачів і студентів вузів.

УДК 165:1(091)"18/19"  
ББК 83.7

**Видано за підтримки Благодійної організації  
“Центр практичної філософії”  
Президент А.В. Толстоухов**

© Мінаков М.А., 2007  
© Видавець ПАРАПАН, 2007  
© Центр практичної філософії, 2007

ISBN 978-966-8210-47-1

## ЗМІСТ

<b>I. ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ ЯК ПРЕДМЕТ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ.....</b>	<b>5</b>
1. Місце історії поняття серед методів історико-філософського дослідження.....	6
2. Поняття досвіду в теорії та метатеорії .....	18
3. Трансцендентально-прагматичний підхід до проблеми досвіду .....	22
4. Топологія і трансцендентально-прагматична дескрипція досвіду .....	24
5. Історія поняття досвіду: попередні зауваги .....	36
<b>II. КОНКРЕТНО-ІСТОРИЧНІ ФОРМИ ВИЯВУ ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ.....</b>	<b>37</b>
1. Початок історії поняття досвіду .....	37
1.1. Передісторія поняття досвіду .....	37
1.2. Рамки історії поняття досвіду: Кант і Гегель .....	56
1.3. Метатеорія і теорія досвіду Імануїла Канта .....	58
1.4. Досвід свідомості у філософії Гегеля .....	68
1.5. Рамки історії поняття досвіду: взаємодоповнюваність концепцій досвіду Канта і Гегеля.....	80
2. Межі і зміст тлумачення досвіду в неокантіанстві .....	82
2.1. Генеза неокантіанського підходу до досвіду .....	82
2.2. Поняття досвіду в марбурзькому неокантіанстві .....	89
2.3. Ціннісний горизонт досвіду в баденському неокантіанстві .....	100
2.4. Прафеномени і розмаїття форм досвіду. Завершення неокантіанського проекту у філософії символічних форм .....	108
2.5. Основні риси неокантіанської топографії досвіду .....	118
3. Опис досвіду у прагматичній філософії .....	122
3.1. Прагматизм Пірса як філософія досвіду .....	123
3.2. Концепція інструментального досвіду у філософії Джона Д'юї .....	141
3.3. Епістемологія і проблема досвіду у Селарса, Квайна та Рорті .....	155
3.4. Прагматична топологія досвіду .....	173
4. Топографія досвіду і аналіз мови .....	177
4.1. Імплікації теорії досвіду у філософії ідеальної мови .....	180
4.2. Логіка досвіду і проект логічної побудови світу у філософії Рудольфа Карнапа .....	199

4.3. Філософія повсякденної мови і проблема досвіду .....	204
4.4. Значення аналітичної філософії мови для топології досвіду .....	226
<b>5. Самоосягнення досвіду в герменевтиці і феноменології .....</b>	<b>231</b>
5.1. Концепція історичного цілісного досвіду Вільгельма Дильтея .....	231
5.2. Феноменологія досвіду Едмунда Гусерля .....	245
5.3. Єдність суб'єктивного та інтерсуб'єктивного у структурах життєвісного досвіду .....	261
5.4. Позасуб'єктивні та передоб'єктивні структури досвіду в онтології Жана-Поля Сартра і Мориса Мерло-Понті .....	278
5.5. Діалектика історичності і фактичності досвіду у філософії Мартіна Гайдегера .....	292
5.6. Горизонт розуміння і відкритість досвіду у герменевтиці Ганса-Георга Гадамера .....	324
5.7. Герменевтична і феноменологічна топологія досвіду .....	330
<b>6. Топологія досвіду і місія філософії у контексті теорії міметичного досвіду Вальтера Беньяміна .....</b>	<b>339</b>
<b>III. ВИСНОВКИ: ГРАНИЦЯ І МЕЖІ ТОПОСУ ДОСВІДУ В ЗАХІДНІЙ ФІЛОСОФІЇ ХІХ–ХХ СТОРІЧ. ....</b>	<b>350</b>
<b>ЛІТЕРАТУРА .....</b>	<b>355</b>

## І. ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ ЯК ПРЕДМЕТ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Філософія як традиція послідовного і неперервного навіть у своїх найрадикальніших і найреволюційніших формах мислення відрізняється від усіх інтелектуальних практик, які зазвичай називають «науковими» чи «академічними». Відмінність полягає у вимозі мислити свої підстави, свою аксіоматику. Усвідомлення цієї вимоги часто називають головною рисою філософського мислення. Однак вимогу цю розуміють по-різному: як настанову дати прарегіону філософії виказати себе таким, яким він є; як вимогу усвідомити межі значущості мови, якою філософія може висловити стан справ як він є; як настанову виявити взаємодію самого розуміння і його передумов тощо. В ряду цих вимог стоїть і вимога історико-філософського стибу: поняття, якими оперує філософ у своєму мисленні, мають бути прозорі, чіткі і зрозумілі — і за змістом, і за походженням. Це є вимога, що уможливує комунікацію філософів — як у межах одної генерації, так і між поколіннями, інколи розділеними тисячоліттями. Власне, послідовність і неперервність філософії забезпечується саме студіями з історії чи еволюції філософських понять.

Історія філософських понять є філософською дисципліною, що займається історичною семантикою філософських понять, і, водночас, безпосередньо процесом еволюції понять. Історія філософських понять розглядає походження і еволюцію поняття як один з визначальних ключів до розуміння сьогоденного і минулих станів філософії, а так — культури і мови. Історія філософських понять є тою дисципліною, що забезпечує постійний зв'язок між історією філософії та власне філософською думкою. Хоча методологічне підґрунтя історії філософських понять можна шукати і в прозріннях Античності, і в екзагезах Середньовіччя, і в ренесансних студіях, і розсудковій метафізиці Нового часу, однак лише трансцендентальна філософія стала тим моментом у розвитку філософії, яка забезпечила формулювання проблеми «поняття» і його регулятивного впливу на мислення філософа. Трансцендентальна філософія — це філософія, що пориває з «метафізикою розсудку» і визначає себе як саморозвиток методичної рефлексії, увага якої прикута, передусім, до «умов можливості» мислення та «відношень» у сфері суб'єктивного. Вже у «Мареннях духовидця, пояснених мареннями метафізика» Кант ставить питання про те, яку небезпеку несуть некритично сприйняті поняття. У «Критиці чистого розуму» на прикладі догматичної метафізики Кант показує як «пустопорожні поняття» з необхідністю приводять до «беззмістовних побудов» метафізики. Цю інтенцію кантівської філософії підтримали філософи наступних поколінь — байдуже, були вони трансценденталістами, чи ні. Гегель, Гусерль, Вітгенштайн, Гайдегер та інші намагалися лаштувати свою філософську позицію разом із переосмислен-

ням адекватності філософського поняттєвого апарату та, як наслідок цього, створенням власних понять. Необхідність критики філософських понять, розкрита трансцендентальною філософією, створила умову для *справжньої* історії понять. Справжня історія філософських понять — це поступ змін у значенні, значущості та узусі філософського поняття, в яких вимірюємо те, звідки походить та як змінювався зміст поняття, а також як процес еволюції поняття регулювався аналізом підстав і меж власного значення та застосування.

Історія філософських понять, що задовольняє збom вимогам, починається в епоху німецької класичної філософії, з моменту прориву до трансцендентальної метапозиції. Цей прорив вів до виникнення нової філософської мови, кшталтування нових чи переосмислення старих понять. Разом з тим, ключові філософські поняття залишилися, зазнавши реконструкції і перевірки на адекватність.

В перевірці адекватності понять особливе місце посіло поняття досвіду. Трансценденталізм приписав досвідові роль *ключового поняття*: не головним, а тим, звідки починаємо аналіз понять загалом в єдності метафізичного, епістемологічного та онтологічного вимірів. Ця настанова у ставленні до досвіду створила рамки історії поняття досвіду в західній філософії XIX—XX століть. Те, як відбувалася ця історія, як розкрився досвід філософському аналізу, перетворивши історію свого дослідження на процес досвіду досвіду, буде розглянуто в цій книзі.

## 1. Місце історії поняття серед методів історико-філософського дослідження

Історія філософії — це філософська дисципліна подвійної ідентичності. З одного боку, вона належить філософії як спосіб утримання єдності й зв'язності філософської думки в часі і просторі. В цьому аспекті історія філософії є інституціолізованою філософською практикою побутування, відтворення й перегляду філософської традиції. З іншого боку, історія філософії — це історична дисципліна. Разом з історією культури, науки, релігії і мистецтва, історія філософії бере участь у формуванні образу певних епох в історії людства. Маючи таку подвійну ідентичність, історія філософії постійно наражається на проблему із визначенням власного методу.

Філософський спадок для історії філософії полягає передусім у тому, що філософія передає своїй історії множинність своїх позицій. Слід погодитися з Теодором Іллічем Ойзерманом, що «філософія існує тільки як філософії, тобто як невизначена множина різних, протилежних одна одній філософських систем» [101, с. 5]. Справді, наявність постійної плюральності філософської думки, чи радше філософських позицій, є фактом, який слід брати до уваги під час аналізу історії філософії.

Вплив історичних наук на історію філософії видно у постійних намаганнях виробити критерій для оцінки, які матеріали стосуються історії філософії, а які — суміжних історій. Ці спроби самовизначення історико-філософської дисципліни виявляються в дискусіях щодо того, чи слід залучати до вивчення тільки філософські тексти, чи можна брати до уваги тексти, що виявляють «науковий дискурс», тобто дають можливість побачити культурне підґрунтя філософських текстів. Чимало дискусій виникають щодо важливості біографії філософа, особистісного виміру у вивченні історії філософії. Фактично, в межах історії філософії ми маємо майже той самий блок проблем, які розглядають методологи історії загалом.

З огляду на впливи і філософських, і історичних дисциплін, маємо всі підстави для висновку про проблематичність історико-філософського методу. Невизначеність історико-філософського методу, з одного боку, є особливістю цієї дисципліни, яка дає можливість постійного пошуку власних методологічних підстав задля оновлення самоусвідомлення філософії, а з іншого — становить загрозу для неї. Чимало дослідників говорили про загрозу цілісності історії філософії. Зокрема, Вілен Сергійович Горський говорить про постійні коливання історії філософії між родиною історичних наук і блоком філософських дисциплін, які іноді виглядають як тяжіння історії філософії до самогубства [38, с. 4]. Про «суїцидальність» пошуків історії філософії говорить і Поль Рікьор [122, с. 57]. Проблема методу історії філософії є спадком від філософії, яка має настанову критики власних засад і методів. Однак як дисципліна, що має справу з текстами та їх взаємодією в різних історико-культурних контекстах, історія філософії має цілком визначений матеріальний предмет вивчення. Особливість, визначальну властивість і методологічну привабливість історії філософії становить напруження між філософською настановою, методичною невизначеністю, частою зміною методик та конкретністю матеріалу вивчення.

Попри зазначену *методологічну* міждисциплінарність історії філософії, слід наголосити на її залежності від філософії як власної матерії. Цей зв'язок філософії та її історії є сильним єднальним імпульсом, який *долає всі небезпеки пошуків історії філософії*. На цей зв'язок вказував уже Г.В.Ф. Гегель в «Історії філософії» — фундаментальній праці, від якої історія *філософії веде свій початок, принаймні у «систематичній» формі*. У своїх лекціях, спрямованих значною мірою проти спроб обґрунтування окремих філософських позицій історико-філософськими аргументами, Гегель за вихідний бере факт наявності відмінних позицій у філософії. Відмінність філософських позицій є таким історичним фактом, який у парадоксальний спосіб приводить до оптимістичного висновку: філософія в своїй історії свідчить про свою розумну природу. Відмінність позицій не є підставою відмовлятися «пізнати істину». «Якими б різними не були філософські вчення, — пише Гегель, — вони все-таки мають

спільне поміж собою, адже всі вони є *філософськими* вченнями» [34, т. 1, с. 83]. Філософські вчення влаштовано у вигляді послідовних, або не дуже послідовних ієрархій, які виходять з простих «продуктів мислення» і ведуть до мислення (формального мислення), потім до поняття (визначеної думки) і, нарешті, до ідеї (тобто цілісної думки в її в-собі та для-себе визначеності). В цих ієрархіях присутній сутнісний вимір філософії: її поступ у поняттях, що відмінні за значенням і наближеністю до цілісної філософської ідеї. Розмаїття філософських позицій Гегель визначив за необхідну умову існування філософії.

Ідея філософії полягає значною мірою у виконанні її мети: філософія має пізнати істину через мислення у філософських поняттях. В різних школах і позиціях Гегель вбачає сам і показує читачеві, розумний розвиток філософії в історії: «В поступові Духу, що мислить, присутній істотний зв'язок, і все в ньому відбувається розумно» [34, т. 1, с. 84]. В цьому поступові філософія має на меті виявити істину як джерело «законів природи, всіх явищ життя і свідомості». Разом зі з'ясуванням сутності цього джерела, філософія має побачити як з нього випливають закони і явища та навчитися розглядати їх в термінах істини.

Цей поступ можна описати в термінах двох абстрактних понять: розвитку і конкретного. Поняття розвитку є визначеною думкою про те, як Дух виходить із себе і розкриває сам себе для себе, і тим самим повертається до себе. Це повернення до себе Гегель визнає «найвищою абсолютною метою» Духа [34, т. 1, с. 87]. Також і розвиток є діяльністю Духа, що спрямована від в-собі-буття до буття-для-себе. Розвиток одразу виявляє себе конкретно визначеним у: конкретності своєї діяльності; конкретності суб'єкта, що виконує діяльність; конкретності змісту розвитку, який є ідеєю. Тому ідея також конкретна в собі. Конкретність ідеї полягає в її природі як «єдності різних визначеностей», яка виявляє її істину як суттєво конкретну: «Якщо істина абстрактна, то вона — не істина» [34, т. 1, с. 88]. Істина — це завжди рух, діяльність, яка, разом з тим, є спокоєм. Тож і поступ філософії є засвідченням того, як в русі істини постають і зникають відмінності, на місці яких постає повна й конкретна єдність. Тому філософія є поступом осягнення розвитку в його конкретних виявах, що відбувається за посередництва понять, а її історія — досвідним переживанням Духу своїх конкретних проявів у формі попередніх позицій. Цей історичний досвід свідчить про телеологічну визначеність філософського процесу.

В термінах історії філософії Гегель описує якість філософського поступу. Пізніша філософія з необхідністю містить елементи попередніх філософських дискусій. Він ототожнює історію змін філософських позицій з поступом логічного висновування. Зокрема він писав: «Я стверджую, що послідовність систем філософії у історії така ж, що й послідовність у виведенні логічних визначень ідеї» [34, т. 1, с. 88]. Гегель поклав в основу своєї системи історії філософії

ідею того, що вона є процесом, який витворює і знаходить логічний вираз категорії розуму. Певною мірою, у Гегеля йдеться про те, що розвиток філософії — це діалектичний процес боротьби та долання відмінностей, в якому підважування відмінностей означає їх збереження. Седиментації підважених досвідів перебувають у постійній єдності в понятті філософії. Тож розвиток філософії — це поступ поняття філософії. Він тотожний розвитку ключових філософських понять в певних філософських формах чи епохах.

Поступ філософії завжди відбувається у конкретних дійсних формах вираження, який, тим не менш, має певну — в ідеалі — досягнути мету. Ця мета, як ми вже зазначали, — досягнення саморозуміння Духу. Завершене саморозуміння Духа — це повне вираження ідеї розуму у вигляді абсолютної систематичної філософії. Тож, хоча Гегель і виступає проти вольфіанців, які намагалися описати історію філософії як підготовку філософського енциклопедичного проекту Вольфа, перший вочевидь веде до застосування історії філософії як аргументу на користь власної абсолютної філософії.

Хоча гегелівські лекції з історії філософії і заснували однойменну дисципліну, головна вада гегелівського підходу очевидна: панлогізм його філософської позиції, попри грандіозність задуму і важливості для розуміння абсолютного ідеалізму, зумовив своєрідну редукацію реального історичного поступу філософії до рівня еволюції певних елементів філософії Абсолюту, в якій втілено філософію як таку. Історико-філософський проект Гегеля слід розглядати не тільки як суто дослідження історичного виміру філософії, але й працю, яка мала доводити положення «Науки логіки» і почасти «Феноменології Духа». Історія філософії у Гегеля мала надто важливу роль доведення вищості «філософського абсолютизму». З огляду на полемічну спрямованість лекцій з історії філософії, філософ наголошував на пов'язаності різних філософських позицій і применшував важливість особливостей кожної окремої позиції. Фактично, історія філософії у Гегеля — це схема поставання філософії Абсолюту. Сильні та далекосяжні тези «Історії філософії» Гегель не зміг довести. І головне, він не довів свого основного припущення, що філософські позиції минулого втілюють лише стадії однієї й тієї ж філософії в процесі її розвитку. Він обмежився зведенням розвитку філософії до іманентно-логічного «саморозвитку поняття філософії».

Попри зазначені вади, слід відзначити, що саме Гегель примусив філософів уважніше приглядатися до діалектичного характеру взаємодії відмінних позицій у філософії. Таким чином було заперечено стару тезу скептиків, що наявність протилежних, іноді взаємовиключних думок у філософії є ознакою її зайвості і безглузості. Важливість суперечностей у філософії після Гегеля стало тим моментом, який покладають в основу історико-філософських студій сьогодення.

Важливим результатом ідей Гегеля стала можливість уявляти філософію як єдиний процес, описати який можна в еволюції її змістів. Слід зауважити, що єдність філософії було проблематизовано ще й до Гегеля. Так, Імануїл Кант ставив питання про єдність філософії. Він питав: «Чи може існувати більше ніж одна філософія?» І давав заперечну відповідь, «оскільки з об'єктивної точки зору може існувати тільки один людський розум, а отже не може існувати і багатьох філософій, тобто можлива тільки одна істинна філософська система» [63, с. 227]. Наприкінці праці «Критика чистого розуму» Кант в кількох тезах зробив спробу описати хід розвитку філософії. В «Історії чистого розуму», заключній главі першої «Критики», він говорить про загальні рамки розвитку філософії за весь час її існування. Їх визначено в трьох питаннях:

- 1) питанні про предмет пізнання;
- 2) питанні про походження пізнання;
- 3) питанні про метод пізнання.

Ці питання детермінували наявність двох основних полюсів, між якими розташовувалися всі філософські позиції. Так, перше питання розрізняло сенсуалістів та інтелектуалістів. Сенсуалісти (Епікур і інші) «стверджували, що дійсні тільки предмети відчуттів, а все інше — плід уяви» [282, с. 881]. Натомість інтелектуалісти (передусім, Платон) вважали, що «відчуття дають тільки видимість, а істинне пізнаємо в розумі», справжні предмети є тільки інтелігібельними і їх пізнають в інтелектуальній інтуїції [282, с. 882]. Інший вимір історії філософії визначено другим питанням, тобто ставленням до походження пізнання. Знання має зазнати визначення як постале або з досвіду, або з розуму. Першу позицію — емпіризм — підтримували Аристотель і Лок, а другу — ноологічну — захищали Платон і Ляйбніц [282, с. 883]. Нарешті, третій вимір постає в напруженні між натуралізмом та науковим систематизмом. Натуралісти вважають, що здоровий глузд без науки може досягти розв'язання найскладніших проблем. Наукові ж систематики, діючи чи то як догматики, чи то як скептики, вірять у наукову послідовність. Цей екскурс у позицію Канта було зроблено для того, щоб дати загальне уявлення про історичний вимір філософії до гегелівської концепції єдиної філософії. Кант, як і його сучасники, бачив філософію розпорошеною в парадоксах і антиноміях. В цьому упередженні філософію розглядали як науку, замкнену на собі і на власних суперечностях. Кантівська філософія здавалася виходом з такого стану, оскільки була єдиною, що давала можливість зробити кілька кроків в тому напрямі, який ще не набув взаємовиключних оцінок. Як підсумував сам Кант, «відкритим залишається тільки критичний шлях» [282, с. 884]. Після того, як Гегель показав, що філософію можна мислити як єдиний процес, до історії філософії почали ставитися як до предмета вивчення, а не як до списку невдалих спроб послідовного мис-

лення. Сталося принаймні те, що історія філософії долучилася до гурту філософських дисциплін і суттєво збільшила можливості для самоусвідомлення філософії.

Єдність філософії в її історичному вимірі було проблематизовано у радикальний спосіб ще раз за півтора сторіччя після Гегеля. Я маю на увазі підхід філософської герменевтики, зокрема той, який поклав в основу свого вчення про історію філософії Поль Рикьор. Французький герменевт загострив питання важливості історії філософії для філософії загалом. Він наполягав, що висхідний факт історії філософії полягає в тому, що «філософія існує і продовжує існувати лише через історію, яку творять філософи, і є для нас доступною тільки через історію, що її розповідають історики філософії» [122, с. 50]. Рикьор розуміє двоїсту природу історії філософії і віддає належне історико-науковій складовій історії філософії. Він зазначав, що «історія філософії виводить на поверхню такі аспекти історії, які без неї ніколи б не з'явилися; вона має потенцію виражати... історичні характеристики історії тією мірою, якою ця остання знаходить своє віддзеркалення в історії філософії, самоусвідомлює себе у формі історії філософії» [122, с. 70]. Він продовжував цю тезу таким твердженням: «Історія філософії відкриває фундаментальний характер будь-якої історії бути водночас подією і структурною лише через власну діяльність, яка пригнічує історію...» [122, с. 84]. Саме цей наголос на «власній діяльності», індивідуальному вимірі, став тим моментом, який дозволив Рикьорові несуперечливо поєднати уявлення про історію взагалі та перебіг філософських, особисто забарвлених дискусій в часі. Його позиція полягала у двох основних тезах. Перша проголошує, що універсальної історії не існує: «Ідея універсальної історії може бути тільки завданням, ідеєю розуму» [122, с. 85]. Друга стосується завдання практично здійснюватися в індивідуальних намаганнях філософів, в «особистих подіях» філософського стибу, спрямованих на розв'язання конкретних філософських проблем. Разом ці два судження дають можливість відбутися історії філософії як самосвідомій кодифікації подій філософії.

На основі цих двох тем і продовжуючи міркування щодо єдності філософії та небезпеки редукації історії філософії тільки до процесу становлення поняття філософії, Рикьор висунув тезу про історико-філософську сингуляризацію. Як ми бачили, він наполягав на важливості особистого виміру у філософії. Основною тенденцією історико-філософського процесу він назвав «сингуляризацію», тобто утворення систем, головною характеристикою яких становить творча індивідуальність їхніх творців. Сингулярність автора, що проявляється в запитаннях, які той ставить, сполучається із сингулярністю самих проблем філософії. Разом з тим, на перше місце Рикьор висуває неповторність філософської індивідуальності мислителя. Поль Рикьор поширює принцип сингулярності також і на історика філософії. Він говорить про історика філософії не тільки як про

історика, але і як про «філософа-історика», тобто філософа, який «дозволяє бути філософії інших, [тобто] іншому своїй філософії» [122, с. 65]. Таким чином, Рикьор начебто здійснює поєднання двох уявлень про філософський процес — кантівського (чи предгегелівського) та власне гегелівського, де єдність окремих позицій забезпечує спільне завдання універсальної історії.

У тій еволюції, якій зазнала історико-філософська дисципліна за період між Гегелем і Рикьором, ми засвідчуємо появу її різних жанрів. Намагання утримувати дисциплінарну цілісність історії філософії справдилося у формуванні великої кількості жанрів історико-філософського дослідження. Ця внутрішня подільність — подільність на філософську біографію, історію філософських проблем, історію тем, історію понять, історію ідей, історію думки, історію дискурсу тощо — є даниною коливанням філософії між цілісністю та єдністю історії в гегелівському дусі та особистим виміром філософії у рикьорівському дусі. Схильність до першого полюсу дає історикові завелику можливість сконцентрувати поступ історії на одному, визначеному за центральний чинник або, за влучним виразом В.С. Горського, «збиває оптику історії філософії» [38, с. 4]. Інший підхід примушує за одиничним не бачити загального. Розмаїття жанрів історії філософії можна зібрати в кілька основних класів. Найпродуктивнішою, здається, є класифікація, яку запропонував В.С. Горський, інтерпретуючи модель Е. Брес. Всі жанри історії філософії можна поділити на три загальні групи: історію філософської думки, історію філософської теорії та історію філософів. Історія філософської думки реконструює філософську культуру, тобто «сукупність філософськи значимих ідей, що реально зароджуються й функціонують як духовна квінтесенція культури певної епохи, народу, регіону» [38, с. 6]. Історія філософської теорії стосується «процесу творчої діяльності, що здійснюється в межах спільноти, специфічно налаштованої на філософський пошук, яка вільно володіє філософською мовою, на ґрунті якої здійснюється комунікація між членами даної спільноти» [38, с. 7]. Нарешті, історія філософів стосується «поля діяльності» окремих філософів [38, с. 8]. Кожна з цих груп стосується історичних контекстів, в яких відбуваються філософські події. Першу групу пов'язано з культурним контекстом, другу — зі спеціальним контекстом, третю — з особистим виміром. Першу групу тісно пов'язано з історією культури і науки, політичною й соціальною історією. Жанри другої групи безпосередньо стосуються взаємодії філософських позицій, проблем, мов і тем. Третя група жанрів стосується біографічного підходу, де події філософії розглядаються крізь події особистого життя філософа чи філософів. Кожен з цих класів має свою цінність і розкриває те чи інше питання з історії філософії.

Визнання рівноцінності кожної групи не означає, що філософський процес однаковою мірою пов'язаний з кожною з них. Не буде перебільшенням ска-

зати, що клас жанрів, який стосується історії філософської теорії, безпосередньо бере участь у спрямуванні розвитку ситуації філософії в кожен момент її історії. Це не применшує значущість інших жанрів, просто їхні впливи мають інші об'єкти та інший характер. Натомість історія філософської теорії відіграє роль динамічного чинника збереження єдності філософії. Окрім інших, ця група історико-філософських жанрів виконує важливу функцію утримувати розуміння єдності філософії в її позиціях і епохах. Це можливо, за визначенням Юрія Сватка, завдяки «усвідомленню досвіду в поняттях з його подальшим втіленням у конкретних настановах», теоріях, системах тощо [128, с. 9]. Справді, жанри історії філософської теорії мають важливе завдання у справі самоусвідомлення філософії.

До центральних жанрів історії філософської теорії належать, на нашу думку, історія проблем, історія тем, історія ідей, історія змін та історія понять. Зазвичай, коли говорять про історію проблем, наводять історико-філософські твори неокантіанців, де еволюція філософії розглядається у термінах проблем, великих питань, відповіді на які шукали філософи певної епохи. В термінах розвитку і зміни філософських тем оперує історія тем, тобто свідомо поставлених завдань та потреб філософії, які визначали питання, відповіді і мову аналізу тощо. Взірєць такої історії можемо знайти в книзі Гайнріха Гаймзюта «Шість великих тем метафізики Заходу» [262]. Історія ідей описує поступ філософії, ставлячи наголос не на питаннях, а відповідях на ці питання з тих чи інших філософських позицій. За приклад такого підходу править книга Жаклін Рюс «Поступ сучасних ідей» [125]. Історія змін, або ще соціологія філософій, є своєрідним обліком подій, що втілюють поступ філософії, який проявляється у змінах структури філософської комунікації і дається взнаки на рівні тем, проблем та ідей. Класичним взірцем дослідження філософії з погляду соціології філософій є праця «Глобальна теорія інтелектуальної зміни» Рендела Колінза [204]. Нарешті, історія понять розглядає процес філософії як перебіг зміни змістів або еволюції самоусвідомлення певних понять, через які можна зрозуміти і весь процес, і окремі його моменти. За класичний взірєць такого підходу можна вважати твір Владислава Татаркевича «Історія шести понять» [137]. Історія філософської теорії не обмежується цими жанрами, однак в останні два століття саме вони перебували в центрі уваги філософів і, зрештою, становили невід'ємну частину самих філософських позицій.

Серед жанрів історії філософської теорії, на нашу думку, особливе місце посідає історія понять як засіб безпосереднього поєднання філософського процесу й історико-філософського дослідження. З огляду на те, що поняття за визначенням є місцем зустрічі різночасових філософських позицій, вивчення історії поняття є водночас історико-філософською роботою і підготовкою філософського аналізу, можливість якого обумовлено визначенням і усвідом-



ленням своєї позиції, а отже й відмінністю цієї позиції від інших, ймовірно суперечливих. Предметом історії філософських понять є історична семантика філософії, зміна змістів понять, що засвідчують переміни і в загальному стані філософії, і в її культурному тілі, і події в особистому вимірі процесу філософії.

Твердження про особливість історії філософських понять, яке я поділяю та підтримую, пов'язано із визнанням того, що є основним топосом філософського мислення. В другій половині ХХ століття розпочалася дискусія щодо того, чи є таким топосом саме філософське поняття. Філософські поняття визначають віхами на шляху філософії, які дозволяють краще зрозуміти еволюцію філософії та її сучасну ситуацію. В цьому плані визначальною стала позиція Ганса-Георга Гадамера, який вважав справжнім предметом філософії. За його формулюванням, поняття є «істинним буттям» та «саморозкриттям мислення саме таким чином, як воно діє в розумінні та поясненні існуючого» [241, т. 2, с. 137]. Водночас історія філософії як історія поняття виявляється здатною сприяти розумінню і культурного, і теоретичного, і особистого виміру завдяки тому, що поняття є тим місцем, де сходяться філософські питання і відповіді щодо буття і пізнання, проблема мови і її зв'язку з філософією та вимовністю світу, буття і мислення. Крім того, через те, що історія поняття є історією предмета філософії, то ця історія має особливе значення в сім'ї філософських дисциплін. Вона має «стежити за процесом розвитку філософії в той момент, коли ця «філософія» ще тільки постає» [241, т. 2, с. 141]. Таким чином, завдяки історії філософських понять, історію філософії можна застосовувати не тільки до минулого і сучасного стану філософії, але й до майбутнього.

Історія понять дозволяє історикові-філософу слідувати за розвитком філософії і бути співучасником цього процесу завдяки залученості до «поняттєвого прояснення» [241, т. 2, с. 145]. В процесі прояснення філософських змістів останні набувають нової форми, а філософія переживає акти самоусвідомлення і самовідтворення. На думку Гадамера, «історія понять має йти вслід мисленню, яке завжди протискається за межі звичайного слововжитку й відокремлює спрямованість значення слів від сфери їхнього первісного застосування в розширенні й обмеженні, порівнянні й розрізненні...» [241, т. 2, с. 151]. Історія понять дозволяє зрозуміти філософію як діяльність, де зміни і еволюції окремих змістів та їхніх словесних форм розглядають без гіпостазування понять і створення метафізичних систем.

Історія понять виступає своєрідним антагоністом щодо інших жанрів історії філософської теорії, головним чином щодо історії проблем. Справа в тому, що історія проблем, яку обстоювали неокантіанці і ті історики філософії ХХ століття, які зазнали значного впливу з боку некантіанської традиції, поклали в основу поступу філософії її проблемну ситуацію, тобто ситуацію нерозуміння. Натомість Гадамер розглядає історію філософії як намагання

досягати розуміння за посередництва понять. Таким чином, Гадамер вступає в дискусію з неокантіанством з приводу сутності історії філософії. Ця дискусія має важливе значення для розуміння переваг історії понять. Тож розглянемо докладніше підстави цієї дискусії.

Неокантіанці вважали історію філософії важливою частиною філософування. Чимало своїх поглядів суто теоретико-філософського штибу Герман Коен, Пауль Наторп і Вільгельм Віндельбанд висловлювали саме в історико-філософських працях. Неокантіанці розглядали історію філософії як своєрідний обов'язковий самоаналіз філософа перед здійсненням суто теоретичного аналізу. Оскільки позиція філософа виринає з попередніх дискусій, то власну ангажованість і потреби філософії, її основні сучасні питання слід зрозуміти в попередніх історико-філософських розвідках. Тут варто зауважити, що історико-філософський аналіз неокантіанців було великою мірою спрямовано на філософські поняття. Так, Коген окремо вивчав поняття досвіду Канта, а Наторп доклав чимало зусиль для дослідження історії поняття ідеї. Чи має Гадамер рацію, коли закидає їм прихильність до історії проблем, що шкодило розумінню важливості історії понять?

Розглянемо позицію неокантіанців на прикладі основних історико-філософських положень Вільгельма Віндельбанда. Цей приклад — репрезентативний, оскільки положення про завдання і методи історії філософії Віндельбанда підсумовували позицію неокантіанців загалом, незважаючи на належність до окремих течій. Свою позицію Віндельбанд виводив з розуміння того, що загальний зв'язок історії філософії полягає в сукупності результатів, яких досягають філософи, попри все розмаїття їхніх завдань і змістів їхніх досліджень, завдяки самій природі їхньої науки. Цей зв'язок ми можемо вивчати саме через «результати», які втілено у філософських поняттях. «Філософія давала свідомі вирази діяльності людського розуму... у формі понять... Історія філософії — це процес розробки європейськими народами і вираження в наукових поняттях їхнього світогляду й ставлення до життя» [27, с. 17]. Водночас історія філософії як дисципліна вивчає те, «як було створено ті поняття, на підставі та за допомогою яких ми судимо і мислимо в повсякденному житті і в сфері спеціальних знань про світ нашого досвіду» [27, с. 18]. З огляду на зазначене, можна було б припустити, що історію філософії Віндельбанд і його колеги мислять у термінах поняття. Однак це не зовсім так. Коли історико-філософський аналіз стосується цілісності філософського поступу, неокантіанці вдаються радше до вивчення суперечності між поняттями і до їхньої проблематизації. Як свідчить Віндельбанд, розвиток понять іде через «постановку питань», через «проблеми». Адже в історії філософії ми постійно натрапляємо на одні й ті ж «тези та постулати», «однакові проблеми і однакові способи їх розв'язання... І саме ця постійність... доводить, що філософські проблеми є

неминучими загадками людського духу» [27, с. 19]. Саме в цьому переключенні з понять на проблеми можна зафіксувати момент, який Гадамер називав «догматизацією». Зазначений догматичний момент полягає в тому, що розуміння проблем постійно спирається на ключові поняття, які застосовують як дані та незмінні. Це порушує можливість зрозуміти філософські проблеми і дискусії певної епохи, оскільки гіпостазує змісти понять, не помічає зміни в змістах понять, відтінків застосування, концептуальної значущості для позиції окремих філософів. Тож слід погодитися з Гадамером щодо того, що в основу історії філософської теорії треба покласти історію поняття, після якої можна вибудувати вірогідну історію філософських проблем.

Для остаточного з'ясування завдань і спрямованості історії понять слід визначити її відмінність від інших сучасних методів саме історичного дослідження. Протягом останніх десятиліть історія понять опинилася в полі зору історичної науки разом з двома іншими спорідненими історичними дисциплінами — історією дискурсу та історією метафор. Ці три методи історичного аналізу постали у відповідь на потреби, які не задовольняла історія ідей, оскільки була байдужою до мовного та дискурсивного виміру. Разом ці методи спрямовано на дослідження змістів і значень мовних виразів, зважаючи на те, що до мов зараховуємо й ідіолекти певних наук та дисциплін, і соціолекти, і «штучні мови» тощо. Тут мова розглядається не тільки як «комунікаційний посередник», але і як головний фактор опрацювання певного досвіду епохи й реконструювання історичної «дійсності». Через дослідження змістів і значень ці три історії приходили до можливості аналізувати стан культури певного періоду.

Три зазначених методи постали приблизно одночасно в межах різних культур. Історія поняття (Begriffsgeschichte) постала на німецькому ґрунті. Її відповідником є англо-американська дисципліна — «концептуальна історія» (conceptual history), яку зосереджено на вивченні змін смислу ключових слів і метафор. У Франції перевагу мав підхід на назву «аналіз дискурсу» (analyse du discours), що вивчає дискурсивні формації в основі тих чи інших практик, в тому числі й інтелектуальних. До їх числа зараховують і філософію. Завдяки цим методам, образ історичного дослідження за останні десятиліття значно змінився.

Серед цих трьох підходів чимало спільного. Однак історія понять постала значною мірою завдяки дискусіям саме історико-філософського характеру, постійно маючи на увазі філософські проблеми. В еволюції історії понять як філософської дисципліни значну роль відіграла підготовка академічного «Історичного словника філософії» (Historisches Wörterbuch der Philosophie, 1980-ті роки), видання (і перевидання) академічного довідника «Історичні основопоняття» (Geschichtlichen Grundbegriffe, 1980—90-ті роки) та видання часопису

«Архів історії поняття» (Archiv für Begriffsgeschichte, з кінця 1960-х і посьогодні). Під впливом переважно філософських досліджень історію понять заклали, окрім уже згаданого Г.Г. Гадамера, філософ Йоахім Ритер, історик Райнгардт Козелек і соціолог Ерих Ротгакер. Завдяки їм, історія поняття витончила свій аналіз, застосовуючи засоби порівняння лексикографії та історичної семантики, розгляд темпоральних структур еволюції понять, розрізнення між еволюцією самосвідомого (або саморефлексивного) поняття і зміною змістів, оформлених певним терміном і спричинених контекстуальними потребами певних філософських позицій.

Знахідки історії понять останніх десятиліть буде застосовано в нашому подальшому дослідженні. Однак слід зауважити, що історико-філософське дослідження в жанрі «історії понять» може відбуватися у вигляді узагальненого аналізу термінології, яка стосується певних понять, що визначають епоху (у нашому випадку, філософську епоху), та у вигляді дослідження історії одного поняття. В останньому випадку проблемою є евристична виправданість обрання одного поняття, що призводить до виникнення двох питань:

1. Навіщо звужувати історико-поняттєве дослідження одним поняттям?
2. Якщо обмежитися одним поняттям, то за яким критерієм обрати це поняття?

На перше питання слід відповісти з урахуванням того факту, що серед сукупності філософських понять є кілька основних, які в певному контексті (скажімо, в межах певної епохи чи певного філософського напрямку, чи філософії в цілому) мають системотворче значення. Саме про такі поняття і говорить Гадамер, визначаючи їх як «істинне буття» та «саморозкриття мислення». Таким чином, через обрання стратегії аналізу певного поняття, яке в певну епоху мало значення основного, уможливають загальне розуміння цієї епохи.

Відповідь на перше питання безпосередньо пов'язано з відповіддю на друге. Критерій визначення поняття, на яке слід спрямувати промінь аналізу, становить проблему подвійного порядку: з одного боку, обране поняття має бути значущим для філософії в певному історичному контексті, а з іншого — бути цікавим для тієї філософської ситуації, в межах якої відбувається історико-філософське дослідження. Задовольнити обидві вимоги можуть тільки ті поняття, що відповідають двом критеріям. По-перше, такі поняття мають перебувати у вжитку в момент дослідження і в досліджуваній епосі. Зв'язок двох моментів в поступі філософії становитиме поле семантичного напруження, структуру якого і має оприятити історико-філософський аналіз. По-друге, це поняття має стосуватися сутнісного осереддя філософії. Гегель мав рацію, коли розглядав історію філософії крізь призму самоусвідомлення розуму в своєму автентичному понятті — понятті філософії. Вада його підходу полягала у виключності центрального поняття, неспроможності дозволити іншим поняттям зали-

шатися значущими. Разом із поняттям філософії в структурі філософських змістів перебували не менш важливі поняття, які лише разом можуть утримувати філософію від завершення, а розум — від припинення поставання його свободи. Досвід «Архіву філософських понять» показує, що цікавими є геть усі поняття, які філософи застосовували в різні моменти незавершеного і незавершеного філософського процесу. Однак серед них є ті, що визначають сам прарегіон, який становить необхідність дії філософії. Своєю чергою, філософія оперує основними поняттями з метою мислити та описати змісти цього прарегіону і його зв'язку з іншими регіонами. Тут основне поняття матиме одночасно характер значення і самої сутності, яку виражено в значенні. З огляду на попередні міркування, я вважаю, що саме такі два критерії необхідні для визначення поняття, яке стане предметом історико-філософського дослідження в жанрі історії поодинокого поняття. Якщо обране поняття відповідає зазначеним критеріям, воно як предмет дослідження поєднує й історичний вимір, і суто теоретичний вимір. Тобто таке поняття не становить загрози релятивізувати дослідження, перетворити його на «гру в бісер», до чого подеколи схильні дослідники в галузі історії філософії.

## 2. Поняття досвіду в теорії та метатеорії

До невеликого числа понять, які насправді можна назвати основними та застосовними для висхідного прарегіону, я зараховую поняття досвіду. В цій частині буде розглянуто підстави такого твердження.

Філософія з'являється в момент звернення думки до самої себе, в акті рефлексивної тематизації себе в термінах власного предмету і проблеми. Таке визначення філософії, звісно, не є повним. Воно не претендує на остаточність. Однак його перевага в тому, що воно не дає підстав для розподілу на історичне і логічне тлумачення філософії. Момент, про який тут йдеться, водночас є й історично-часовою, і трансцендентально-логічною ситуацією, основна властивість якої — засвідчення факту власної наявності. У намаганні зрозуміти себе, якимось визначити диво думки, мислення зустрічається з питанням про власний досвід. Це питання є невід'ємною проблемою будь-якої самосвідомої філософії і первинно виглядає як питання про себе як щось, тобто про свою даність, спосіб цієї даності та можливість свідчити про цю даність.

У намаганні зрозуміти себе — і в аспекті власного поняття, і в аспекті власної історії — філософія наштовхується на питання про досвід як на центральне питання. Філософська думка постійно повертається до нього, оскільки постійно перевіряє те, що є очевидним. Очевидне та дійсність є двома аспектами одного питання досвіду.

У формуванні свого бачення досвіду філософія може дати відповідь, яка стосується теоретичного та метатеоретичного рівнів. Як уже зазначалося, питання про досвід супроводжує будь-яку самосвідому філософію і первинно

виглядає як питання про себе як щось, тобто про свою даність, спосіб цієї даності та можливість свідчити про цю даність. Однак думка, яка починає питати себе щодо цього, на першому запитанні не зупиняється. Вона питає про те, які передумови дозволяють нам формулювати в поняттях набутий досвід. У зорі, що залишається між цими двома способами запитування і стратегіями пошуку відповідей, полягає відмінність філософської і наукової теорії досвіду. Останню цікавить певний досвід, що оформлює настанову кожної окремої науки. Натомість філософію цікавить два питання:

1) про передумови можливості мати досвід (враховуючи і досвід про досвід);

2) про завдання, структуру, передумови та межі значущості теорії досвіду як складової філософських досліджень.

Тобто в кожній конкретній філософській позиції ми щоразу маємо водночас теорію і метатеорію досвіду.

З огляду на зазначене, теорію та метатеорію досвіду слід розглядати в рамках всієї будівлі філософії, а не в окремих її зв'язках із конкретними науками. Такий підхід вимагає від філософії докласти зусиль, аби не обмежуватися теорією досвіду і визначитися з метатеоретичними потребами мислення, тобто розглянути умови можливості концептуалізації та аналізу досвіду. Отже, слід визначити позиції такої метатеорії та опис її зв'язків із іншими розділами філософії: з теорією пізнання, з метафізикою, з онтологією, з філософією науки, із філософією культури, з естетикою тощо.

З огляду на зазначене вище, я хотів би розглянути два пов'язані між собою питання: де пролягають межі філософії як метатеорії досвіду і який статус має бути у категорії метатеорії досвіду аби залишитися узгодженою зі своєю метою.

Розглянемо докладніше питання про відмінність теорії та метатеорії досвіду. Філософська теорія досвіду має зробити зрозумілим у загальнознаючих висловах предметний досвід. Коли ж перед нами під час розгляду історії філософії кілька теорій досвіду, які було сформульовано в межах різних філософських концепцій, ситуація потребує, аби ми пристали на одну з них, або, у разі незгоди з усіма попередниками, створили нову теорію, або ж вдалися до методологічної редукції і вибудували метатеорію досвіду, тобто таку позицію, в межах якої можна було б напрацювати певні критерії, за якими можна було б оцінити значущість і послідовність тієї чи іншої теорії і спробувати підійти до досвіду впритул, враховуючи успіх і невдачі попередніх теоретичних спроб. Критерії для метатеорії можна вивести лише в тому разі, якщо буде проаналізовано передумови цих теорій, основні поняття і припущення, способи аргументації, їхні взаємозв'язки та здатність привести до задовільних результатів, що

матимуть перевагу над можливими варіантами. Така рефлексія над теоріями досвіду і є, власне, метатеорією досвіду.

У своїй фундаментальній праці, присвяченій філософській рефлексії щодо досвіду, Вольфганг Рьод, видатний австро-німецький філософ та історик філософії, запропонував називати метатеорію досвіду «трансцендентальною філософією» [386, с. 24]. На думку Рьода, в трансцендентальній філософії Канта було вперше артикульовано думку про те, що теоретична філософія неодмінно має містити в собі теорію досвіду. Натомість «трансцендентальна філософія... за тему має теорію досвіду, з приводу яких вона рефлектує, які вона експлікує, прояснює природу їхніх понять, обговорює їхні межі та спосіб їхньої значущості» [386, с. 24]. Така позиція спершу може викликати неприйняття, оскільки термін «трансцендентальна філософія» з часів Канта вже досить часто застосовували до часом протилежних систем, а то й несистемних філософських позицій. Однак, якщо повернутися до власного початкового значення цього терміну, а саме: трансцендентальна філософія — це філософія, що досліджує умови можливості і значущості знання, то така інтерпретація стає цілком виправданою, хоча й викликає подив своїм несподіваним зв'язком з історією філософії. Адже, відповідно до зазначеного, метатеорія досвіду як трансцендентальна філософія мусить аналізувати історичний досвід філософії, що закарбовано у різноманітних теоріях досвіду від грецьких філософських підходів й аж до сучасних. Справді, наскільки історична складова важлива для трансцендентальної філософії, в нашому випадку — для метатеорії досвіду? Чи не буде така метатеорія досвіду історично зумовленою?

Для того, щоб відповісти на ці запитання, слід спершу подолати загальноусталене упередження щодо можливості мислити досвід. Загальновідомим є переконання, що, мовляв, у філософських теоріях досвіду відображено наслідки філософської рефлексії над потребами епохи. Приклад такого упередження, скажімо, артикулював Джон Д'юї у лекціях, виданих під назвою «Реконструкція філософії». Зокрема, Д'юї говорить, що поняття досвіду щоразу є таким філософським конструктом, в якому відображено очікування філософів та сучасна їм теоретична ситуація. «Старе поняття досвіду було само по собі продуктом досвіду — єдиним типом досвіду, що на той час був доступний людям. Якщо тепер можлива інша концепція досвіду, то лише тому, що якість досвіду, за якої його тепер можна переживати, зазнала величезних соціальних й інтелектуальних змін у порівнянні з досвідом давніших часів. Поняття досвіду, яке ми знаходимо в Платона і Аристотеля, — це поняття про те, що справді було досвідом у греків» [58, с. 80]. Д'юї пише про залежність поняття досвіду від орієнтації філософії чи філософа в певну епоху. Так, Платон і, меншою мірою, Аристотель у спробі визначити універсальне і доступ до нього у досягненні цієї мети не визнавали важливості досвіду. Таким чином, значення

досвіду у еллінів зводилося до малоцінної сфери конкретності й обмеженості. Натомість у Новий час філософія мала емансипативну мету — зруйнувати «величезний мертвий тягар» традиції, що поневолював мислення людства і обмежував їхню наукову творчість [58, с. 82]. У тій ситуації досвіді відводили роль кінцевого критерію перевірки відмерлих структур. Якщо перешкоди традиції знищити, соціальні структури і наука, вважали просвітники, зазнали б швидкого розвитку. Але з часом змінився і цей підхід. Відповідно до історичних змін, що сталися в XIX столітті, філософія на початку XX століття не мала іншого завдання окрім того, аби створити вже іншу концепцію досвіду — таку, щоб відповідала вимогам нової епохи. Розвиток біології і психології змінили уявлення про досвід в його психологічному аспекті. Тепер досвід, вважає Д'юї, можна застосувати, «щоб запропонувати методи і цілі для розвитку нового і покращеного досвіду» [58, с. 89]. Фактично, у Д'юї йдеться про таку сучасну концепцію досвіду, як знаряддя панування над середовищем, як засіб переорієнтації (покращення) поведінки людини відповідно до умов шляхом зміни самих умов. Як наслідок, «досвід стає конструктивно саморегульовальним» [58, с. 89]. А так, і поняття незалежного і вищого від досвіду розуму набуває зміни. Тепер слід говорити про «експериментальний інтелект», що є джерелом породження емпіричних пропозицій, «які можна застосувати в конструктивній формі для нових цілей» [58, с. 90].

Тут важливо наголосити на тих нюансах, які Д'юї помітив і зартікулював у своїх міркуваннях. Зокрема, він конгеніально наголосив на тому, що всі зміни в уявленні про досвід відбувалися в «справжній природі досвіду, в його змісті і методах, у тому, як його насправді переживають» [58, с. 83]. Оце «насправді», про яке йдеться у Д'юї, визначено прагматичним виміром знання. Так, скажімо, якщо поняття досвіду у Канта примушувало підкорятися розумним принципам і приписам, тобто забезпечувало підкорення суб'єкта досвіду розумові, то на початку XX століття розум стає помітно залежним від приписів досвіду, що, як припускають, приведе до зміни соціального устрою на краще [58, с. 91].

Прагматичний підхід у визначенні змісту понять диктує логіку зв'язку передумов, що містяться в спільноті інтерпретаторів, і логіку змістоутворення поняття. Однак цей зв'язок не є історичним, як про нього говорить Джон Д'юї та, зрештою, і Чарльз Сандерс Пірс, принаймні з огляду на його теорію мелонізації. Пірс вважав, що кожне погодження наукової спільноти щодо істинності того чи іншого знання має обмежений характер. Однак така обмежена істинність не є підставою зупиняти процес мислення. Для того, щоб колись досягти істини, мислення має продовжуватися. Мислителям завжди слід пам'ятати, що остаточна істина є ідеалом, і її можна досягти в ідеально віддаленому часі. Цей принцип, який Пірс називає принципом мелонізації, є

насправді історизацією наукового процесу, створення чи зміни смислів науки. Ми знову повертаємося до старої скептичної тези: історизація прагматичного виміру смислу губить будь-яку цінність визначень мислення (враховуючи філософію та науку), адже за певних умов і через певний час будь-які твердження виявляться хибними. Історичне прочитання прагматичного виміру смислу визначеного поняття знецінює його смисл. Винесення моменту визначення того, чи є той чи інший вислів істинним, у невизначений ідеальний момент в майбутті не може бути аргументом для філософії «тут і тепер». Погодження з такою позицією має логічно завершитися утриманням від суджень, нерозумінням того, як можлива комунікація, та й, зрештою, будь-який вислів взагалі, як про це чесно звітує Вітгенштайн у сьомій останній тезі «Логіко-філософського трактату» [449, с. 85].

Погодитися з відмовою від остаточності суджень важко. Однак на її користь є добрі аргументи. Розв'язати проблему, яку поставлено історико-прагматичним підходом (тобто Пірсом і Д'юї), можна лише у трансцендентально-прагматичний спосіб. Смысл можна артикулювати у певному тлумаченні як: *щось є як щось*. Цей герменевтичний момент «як», момент тлумачного опосередкування, відбувається за допомогою знаків, які мають три семіотичні виміри: синтаксичний, семантичний, прагматичний. З огляду на цей підхід, прагматика займається умовами можливості зрозуміти той чи той смисл, чи порозумітися щодо значущого тлумачення цього смислу. Головною умовою такого розуміння є ідеальна комунікативна спільнота, а не похідна від неї реальна, історично наявна спільнота інтерпретаторів. Це дозволяє зрозуміти можливість комунікації змістів між епохами та одночасну зумовленість смислів історією.

### 3. Трансцендентально-прагматичний підхід до проблеми досвіду

Якщо подивитися на наше попереднє питання про те, чи не зумовлено метатеорію досвіду в її трансцендентально-філософському тлумаченні історією, то можна відповісти: так, зумовлено. Однак ця зумовленість має братися до уваги філософом як обмеженість філософського дослідження, про яку слід постійно пам'ятати. Водночас є надісторичний прагматичний вимір смислу поняття досвіду з яким, власне, і слід мати справу.

Яким же чином ми маємо оформити метатеорію досвіду, аби працювати з досвідом як філософським поняттям, артикуляція смислу якого зазнає значних змін у кожній окремій філософській позиції? На мій погляд, єдиною прийнятною відповіддю може бути така: слід працювати зі смислами, які постають в наявних та можливих філософських теоріях досвіду. Завдяки цьому історія філософії зазнає вирішального вивільнення від минулості позицій і здогадок. Історія філософії має бути не так описом реального процесу появи та зміни

філософських позицій, як дескрипцією філософських позицій (топосів) певного поняття. Таким чином, у послідовному трансцендентально-прагматичному тлумаченні історія філософії має розглядатися як переважно історична топологія філософії, яка можлива у поєднанні історико-поняттєвої настанови та метатеоретичного дослідження.

До важливості історії філософії, з огляду на її можливість створити метатеорію досвіду, приходять і вищезгаданий Вольфганг Рьод. Однак його думка рухається дещо в інший спосіб. Він, зокрема, акцентує увагу на тому, що будь-яке позитивне визначення досвіду у філософії поміщує цей філософський вираз на рівень теорії досвіду. Рівень метатеоретичності філософії утримує тільки тоді, коли вона працює з проблемними виразами, що постають внаслідок порівняння та аналізу теорій досвіду. Рьод говорить, що трансцендентальна філософія (тобто метатеорія досвіду) «має завдання рефлектувати над тими припущеннями, через які визначено предметний досвід як можливий, а також визначено характер значущості таких припущень» [386, с. 161]. У такий спосіб метатеорія досвіду не підтримує якусь певну теорію досвіду як істинну, а розглядає теорію досвіду як проблему, через що Рьод і називає свій підхід «проблематизмом» [386, с. 162].

Попри відмінність шляху обґрунтування метатеорії досвіду Рьода від нашого шляху, вони приводять до одного висновку: метатеорія досвіду можлива лише за умови відмови від дефінітивного та позитивного обґрунтування якоїсь певної теоретико-досвідної позиції. Однак шойно ми визначаємо позицію проблематизму за єдино можливу послідовну метатеорію досвіду, як одразу виникає питання про плідність цієї позиції. Адже небезпідставним буде побоювання, що відмова від позитивних висловлювань призведе до переривання чи завершення мислення: мислити — означає стверджувати.

Вольфганг Рьод звернувся до цієї проблеми, коли готував своє обґрунтування проблематизму трансцендентальної метатеорії досвіду. Він визначив відмову від ствердження як «евристичну невизначеність» проблематистичної метатеорії досвіду. Вихід з цього він бачив у редукації висловів, що містять предикацію існування. Послідовна трансцендентальна філософія (в сенсі метатеорії досвіду), вважає професор Рьод, має утриматися від висловів про існування і Я, і речі, тобто забути і про суб'єкта, і про об'єкта як традиційних реперів побудови теорій досвіду. Таку політику утримання від суджень існування Вольфганг Рьод веде аж до того моменту, коли опиняється перед тим самим питанням: якщо досвід не оперти на бодай примару існуючого предмета, то буде втрачено остаточно і евристичну, і науково-прагматичну складову поняття досвіду. Тому, зрештою, він був змушений говорити про «залишок (Residuum) у досвіді» [386, с. 178]. «Залишок» у досвіді — це те саме невизначене «розмаїття» чуттєвості Канта, а тому, фактично, Рьод — хай

обережніше — продовжує кантіанську традицію теоретизувати з приводу досвіду і тлумачити поняття досвіду як обмежене чуттєвістю, тим самим позбавляючи метатеорію її методологічного значення. У Вольфганга Рьода метатеорія досвіду має загрозу втратити свою проблематистичну чистоту у позитивних висловах про екзистенційні залишки.

На мою думку, можна уникнути безплідності радикального проблемативізму, якщо дотримуватимемося трансцендентально-прагматичного підходу до визначення метатеорії досвіду. Відмова від гіпостазування таких традиційних понять філософської теорії досвіду як Я (чи суб'єкт) та річ (чи предмет, чи об'єкт, чи стан справ) не означає відмову від цих понять. Мало того, відмова від суджень про існування суб'єкта чи об'єкта, водночас означатиме перетворення самої екзистенційної предикації на предмет дослідження в метатеорії досвіду. Евристичне виправдання проблематистичного підходу полягає в тому, що оперування проблематистично артикульованими поняттями дає можливість досягнути до найглибших структур досвіду без того, щоб покладатися на застосування досвідних актів в осягненні досвіду. Тут йдеться про створення топології досвіду, ґрунтованого на топологічному аналізі філософських теорій досвіду минулого як експлікацій поняття досвіду, здійснених у певних історико-культурних та теоретичних контекстах. Саме такий підхід, на мою думку, може надати чіткішого розуміння досвіду як такого і, разом з тим, уникнути недоліків епістемології та історизму в тлумаченні значення поняття досвіду.

Зазначені міркування можна резюмувати в двох висновках.

По-перше, метатеорію досвіду слід розглядати як трансцендентальну філософію, що бере до уваги висновки дискусії між історично-прагматичною та трансцендентально-прагматичною позицією.

По-друге, метатеорія досвіду має ґрунтуватися на історико-філософському аналізі попередніх систем із врахуванням досвіду топологічної дескрипції теоретичних дискурсів. Ці два висновки свідчать про те, що підхід, який поєднує історію поняття із метатеорією досвіду, становить цікаву можливість розглянути поняття досвіду у неепістемологічний та несцієнтичний спосіб, що відкриває нові шляхи до розуміння генези саморефлексивного мислення і філософії, а також пов'язаних з ними життєвими практиками та пізнанням.

#### 4. Топологія і трансцендентально-прагматична дескрипція досвіду

З огляду на зазначене, моя гіпотеза полягає в тому, що трансцендентальний прагматизм може бути тією історико-філософською позицією, в межах якої можливо доповнити проблемативізм Вольфганга Рьода засобами для проведення дескрипції поняття досвіду. Цю гіпотезу слід перевірити в історико-філософському дослідженні, яке спиратиметься на такі положення:

1. Зосередити увагу на дескрипції поняття досвіду в розвитку його самоусвідомлення.

2. Проводити дескрипцію еволюції поняття досвіду в термінах метатеорії досвіду, утримуючи позицію нейтральних висловів про досвід у його розкритті у філософських концепціях.

3. Сумістити історію поняття з топологічним підходом.

Перше положення стосується викладеного у попередніх міркуваннях.

Зміни, яких зазнає поняття, має два рівні:

1. Зміни кількісно-семантичні. Тоді визначення певного стану справ переживає корекцію без втручання у сутність поняття та характер зв'язку виразу і сутності в понятті.

2. Зміни якісні. На цьому рівні поняття, увірвавшись до центру уваги філософії, стає самосвідомим, починає свою еволюцію чи прочитання власного поставання разом із процесом поставання, де зустріч зі своїм минулим поняття робить його засобом просування вперед. З огляду на відмінність цих змін, евристично-виправданим предметом дослідження історії поняття має бути саме еволюція самосвідомого поняття.

Зміни в понятті можна описати у вигляді певної історії поняття, заснованої на певній теорії досвіду. В цьому разі опис матиме характер оцінювального дослідження, спрямованого на верифікацію власної теоретико-досвідної позиції історико-філософськими засобами, що цілком виправдано. Однак якісні зміни в понятті потребують опису, який зміг би редукувати принаймні теоретико-досвідну ангажованість. Це можливо в межах нейтральної метатеоретичної настанови дослідження еволюції поняття, яке одночасно стає і знаряддям саморозуміння досвіду у філософському міркуванні.

Перші два положення неможливо реалізувати в історико-філософському дослідженні без тієї настанови, яку в сучасній філософській та історико-філософській думці називають «топологією».

Перш ніж почати розгляд підстав нашого твердження про те, що топологічна дескрипція є важливим і адекватним підходом до метатеоретичного аналізу досвіду, слід зробити стислий екскурс щодо значення терміну топологія. Топологія як аналітична стратегія має відношення до двох наукових практик: філософської та математичної. Математичну топологію пов'язано з вивченням засобами математичних дисциплін явища неперервності, а також властивостей геометричних об'єктів, що не залежать від способу їхньої заданості. Математична топологія — явище відносно нове, початок якого можна віднести до робіт Ейлера, однак свого розвитку топологія зазнала наприкінці XIX та в XX ст. в працях Мориса Фреше, Георга Кантора, Фелікса Гаусдорфа, Жюля Анрі Пуанкаре та Павла Александрова. В математиці топологія зосереджує увагу на феномені неперервності, що має значення і для філософських досліджень.

Однак я передусім маю на увазі саме філософське чи суспільно-гуманітарне тлумачення топології. Філософська топологія своїм корінням уходить у «Топіки» Аристотеля. Назва «Топіки» походить від *τοπικός* — «місцевий», «просторовий», а в переносному сенсі — «тематичний» та «аргументований», що пов'язано із іншим давньогрецьким словом — *τόπος*, тобто «місце», чи «аргумент». «Топіку» Аристотеля присвячено вивченню топів-топосів, тобто «діалектичних місць» як засобів аргументування. На початку трактату Аристотель визначає завдання топіки так: «Мета цього твору — знайти спосіб, за допомогою якого ми зможемо висновувати з правдоподібного про будь-яку пропоновану проблему і не вводити в суперечність, коли відстоюємо певне положення.» [8, с. 349]. Як бачимо, топіку Аристотеля присвячено «імовірнісній чи діалектичній логіці» — логіці імовірнісного міркування. Висновування тут відбувається за «діалектичною логікою», яка за визначенням Александра Лосева «так само строга та наукова, як і аподиктична логіка, але матеріально не така безумовна, як остання» [81, с. 102]. Діалектичну логіку зв'язано з реальними обставинами лише в імовірності. Це — відхід від діалектики в розумінні Платона, для якого вона є найвищим пізнанням буття. Свою ж діалектику Аристотель спрямовує на вишкіл методологічного мислення, обмін думками між співбесідниками та розвиток здатності розрізняти істинне і хибне [8, с. 351]. Крок, який зробив Аристотель щодо позиції Платона, було пізніше повторено Дельозом у «Логіці смислу», про що поговоримо далі. Зараз же наголосимо, що топіка стосується логіки, оперує діалектичними (чи топологічними) положеннями та умовиводами. «Діалектичний умовивід — це той, який побудовано з правдоподібних [положень]» [8, с. 349]. Своєю чергою, діалектичним засновком Аристотель називає тільки ті ймовірні твердження, що «правдоподібні для всіх, або для більшості людей, або для мудрих... тобто відповідають загальноусталеним» [8, с. 359]. Фактично, Аристотель говорить про визначення способів доведення там, де науки перебувають за межами дії своїх логік. Начала, висхідні первні всіх наук-мистецтв, за Аристотелем, мають імовірнісну природу. В своїх царинах науки мають логіку та необхідність, однак поза своїми межами основні принципи наук — тільки імовірнісні твердження, проблеми, які можна дослідити саме в «Топіці».

Топіка походить від слова «топос», місце. І слід погодитись із А.Ф. Лосевим, який стверджував, що «під цими «місцями» Аристотель розуміє взагалі будь-які різноманітні факти, обставини, події і поняття, що не мають прямого логічного відношення до ймовірнісного силлогізму, але які діалектик застосовує в тому чи іншому сенсі, намагаючись зробити свої положення максимально переконливими...» [81, с. 105]. Топоси — це ті чи інші факти життя і думки, котрі здатні зробити силлогізми переконливими, попри їх матеріальну невідповідність і незрозумілість. Аподиктичний силлогізм, тобто силлогізм, який можна

довести, не потребує топосів, оскільки його єдність полягає тільки у формальній єдності і в узгодженості тез. Імовірнісний чи топологічний силлогізм прагне доводити матеріальну істинність своїх висновків, однак його доведення не є необхідними чи реальними, безвідносними щодо істини і похибки. Топологічний силлогізм не такий самоочевидний і потребує додаткових переконливих аргументів, які не мають відношення до логіки, які, однак, матеріально глибинно пов'язано з наявним. Топологічний силлогізм тяжіє також до істини, але в стані її ймовірності. Топологічна діалектика є неабсолютною, неостаточною. Вона змінюється тільки під впливом епох, які також постають і зникають в діалектичному процесі. Ось ця неабсолютність, вивільненість від диктату логіки і наукової телеології, робить топологію придатною для аналізу таких смислів, що обумовлюють розвиток логіки і науки, а також пов'язують їх з діями людей, подіями історії.

Топоси потрібні таким типам діяльності людини, які не мають претензії на точне відтворення станів справ у своїй мові. Топологія, яку побудовано на такій логіці, стосується ймовірності і можливості, спілкування і комунікації. Діалектичну логіку засновано на випадкових та зовнішніх фактах, які Аристотель називає топосами, фактами місцевого та одиничного значення, які зрозуміліші людям тут і тепер, аніж вічні істини аподиктичного характеру. Тож А.Ф. Лосев має рацію, коли говорить, що топологічна логіка є також логікою, але «не логікою чистого розуму і не логікою аподиктичного силлогізму. Під цією логікою криється щось важливе і навіть в якомусь сенсі обов'язкове, хоча цю обов'язковість далеко не всі розуміють... Це — не що інше, як логіка самого життя, яку, з одного боку, начебто жодним чином не підпорядковано необхідній аподиктичній силлогістиці, а з іншого боку — їй узагалі не підпорядковано, оскільки на кожному кроці заперечує її і приводить до таких несподіваних висновків, про які не знає жоден максимально правильно побудований силлогізм чистого розуму» [81, с. 243]. Звісно ж, логіка такого ґтибу може стати в пригоді для вивчення історії, яку прямо не пов'язано з подіями в науках, проте яка безпосередньо відсилає до підстав структурування і розвитку наук.

Можливості топологічної логіки, які в перших обрисах окреслено в аристотелівській «Топіці», виявилися потрібними в нашу «критичну епоху», яку, за словами Мішеля Фуко, позбавлено основоположної філософії, а отже приречено на перечитування і постійне реінтерпретування минулого, «лаштування дискурсу над дискурсом», з одного боку, а з іншого — здатну зрозуміти складність наукових понять і навіть простих слів, наявність глибин і внутрішніх подвоєнь у смислах, які ще нещодавно здавалися простими і самоочевидними [149, с. 8]. Така особливість конкретно-історичного контексту, в межах якого відбувається самоаналіз наукових практик, до яких слід віднести й історію

філософії, становить можливість застосування топології для вивчення «підсвідомого» понять.

Топологія, як ми її знаємо, сьогодні в межах суспільно-гуманітарних дисциплін має два, не обов'язково суперечливих визначення. Одне належить Мішелю Фуко, інше — Жилеві Дельозу. Топологію Фуко пов'язано передусім із соціального поля аналізом. Топологія соціального поля має на меті визначити структуру, динаміку та генезу цього поля. Цю топологію побудовано на визнанні трьох топосів чи онтологій: онтології знання, онтології влади та онтології Я. В цих термінах ми аналізуємо епохи і їх зміни. Так, кожна епоха має своє поле знання як єдність усіх чинних соціальних практик, де елементи поля є транскурсивними, тобто перебувають в комунікації і водночас уможливають її. Онтологія знання визначає, що ми здатні бачити і висловлювати, а отже визначає і спосіб нашого конституювання об'єктів пізнання. Тож топологічний аналіз, який у Фуко має назву «археології знання», може визначити елементи, страти і структуру їхніх відношень та не-відношень, хоч не може пояснити їх зміну [145, с. 7]. Зміни соціального поля, тобто їх динаміку, уможливлено інстанцією влади. Влада спричиняє зміни в полі знання завдяки своїй дифузності та неформальності, тоді як знання є оформленим. Влада в полі знання є потенцією і стосується можливостей взаємодії і розвитку. Відношення влади іманентні та конститутивні щодо поля знання, де вони переходять зі стану потенційності до стану актуальності і яке вони структурують відповідно до власної структури. Онтологія влади визначає, що ми можемо робити, яким чином нас конститує як суб'єктів впливу на інших. Фактично, влада породжує знання і детермінує його. Однак поле влади теж переживає вплив іншого поля, оскільки неформальне оформлення відношень влади забезпечує суб'єктивізація. Суб'єктивізація — це третій вимір існування соціального поля, котре становить онтологію Я. Онтологія Я визначає, що ми можемо бажати і яким чином нас конститує як етичних суб'єктів. Тут соціальне поле розглянуто як сферу формування ставлення суб'єкта до самого себе, коли не-суб'єкт стає суб'єктом. Разом з тим, відношення суб'єктивізації є іманентною частиною поля влади, через яку онтологія Я впливає і на поле знання. Ці відношення в полі знання існують як подвоєння владних відношень і їхні відтворення, а також як уможливлення перебування елементів знання в часовому вимірі. Всі три виміри соціального поля нерозривно поєднано, і будь-яка зміна цього поля стосується динаміки в кожному онтологічному вимірі і переходу поля з одного конкретно-історичного контексту в інший. Таким чином, топологія соціального поля не зводить три онтології одну до одної і поважає їхні відмінності. Це виливається у вимогу аналізувати всі три виміри для розуміння особливостей тієї чи іншої епохи.

Топологію соціального поля можна виразити у вигляді карти чи діаграми, де визначено топоси-місця, а смисли проаналізовано в просторових термінах. Таким чином, аналіз стосується чогось непорушного, сталого, того, що не знає поверхових змін. Топологія пропонує можливість звернутися до сутнісних моментів смислу життя, де просторові метафори філософських міркувань поступово стають власне термінами аналізу. Топологія завдяки Фуко досягає, що для розуміння історії потрібна не аподиктична логіка з її ієрархічними побудовами, а просторова ймовірнісна уява, яка описує відмінності без встановлення приписів влади, оскільки бачить відношення влади в полі знання, а також подвоєння цієї влади. Розмірковуючи над можливостями топології, Мераб Мамардашвілі писав: «Топос — це щось непорушне... Так от, свідомість, смисл, розум, відчуття — поєднайте всі терміни разом — це є чимось, що стоїть, і тому ми називаємо його місцем. І в той же час ми знаємо, що є топографія, якась карта нашої душі, в якій все розподілено інакше, ніж ми це собі уявляємо. В цій карті немає низького чи високого, принц і жебрак там рівні, робітник рівний аристократові. Я вам говорив, що в цьому місці немає привілеїв. Воно — точка рівності» [82, с. 124]. Мамардашвілі, зокрема, вдало показав, як топологія перекидає місток від Аристотеля до сучасної топології. Він говорить про те, що довести істинність у спільноті — означає продемонструвати доречність висновку («уместность» висновку: в цьому слові Мамардашвілі чітко вказує на зв'язок положення і місця) [82, с. 130]. Істинність висновку визначається топосом, де цей висновок є «уместным», доречним.

Здатності топології соціальних полів М. Фуко продемонстрував на прикладі аналізу культурних практик в «Історії сексуальності», наукових практик у «Народженні клініки», взаємодії наукових та суспільних практик у книжці «Наглядати й карати». Однак топологія філософії та історії філософії стала предметом вивчення іншого мислителя — Жилі Дельоза.

Дельоз називає Ніцше засновником топології у філософії. В «Логіці смислу» вимогу започаткувати топологію у філософії приписано саме йому [48, с. 158]. Для Дельоза ніцшеанська недовіра до руху «вгору», визнання наявності «географії перед історією» становлять можливість до руху площиною мислення, яка потребує своєї географії. «Ніцше не довіряв орієнтації на висоту... Чи не свідчить вона, ще з Сократа, здебільшого про виродження і безвихідні манівці філософії, аніж про вірне виконання останньою своєї справи. Таким чином, Ніцше знов ставить проблему орієнтації думки...» [48, с. 159]. «Екзотична географія» мислителя має орієнтуватися на глибини, а не вершини, вважає Дельоз за урок Ніцше.

Справді, і в «Людському, надто людському», і в «Народженні трагедії», і в багатьох інших творах Ніцше ми знаходимо топологічні метафори. Так, Ніцше порівнює епохи культури з кліматичними поясами, і сам факт цього порівнян-



ня дає можливість говорити про їхню географію [99, т. 1, с. 365]. Однак не метафори становлять важливість думок Ніцше для Дельоза, а критика платонізму у філософії, яку німецький філософ вів у напрямі незгоди з орієнтацією платонівського мислення. Зокрема, Ніцше писав про те, що у Платона і Сократа, з їхньою орієнтацією на «вершини», «шарину істинного», «філософська думка переростає мистецтво і примушує його тісніше притиснутися до стовбура діалектики і схопитися за нього» [99, т. 1, с. 110—111]. Дельоз продовжує цю критику, спрямовану на переорієнтацію діалектики Платона, яку, як ми бачили, почав провадити вже Аристотель у «Топіках». Однак Дельоз тут дивиться навіть не на Аристотеля, а на кініків і стоїків як попередників у встановленні топологічного підходу у філософії: для них «вершини» Платона виявлялися поверховими ефектами, а не останніми причинами і взірцями, не сутностями, а подіями.

У «Логіці смислу» Дельоз намагається зруйнувати платонізм, реінтерпретуючи діалоги Платона, зокрема «Протагора». Зокрема Дельоз говорить про існування набагато важливішого дуалізму, ніж поділ на ідеї та їхні матеріальні втілення: світ поділено на речі (тобто матеріалізовані копії ідей) та симулякри (матерія, що уникла впливу ідей). Симулякр, на відміну від речей, перебуває в постійному становленні. Він наявний у мові лише в натяках, а також і діє натяками, пробирається в «безтілесне» і знаходить собі своє місце у творенні фантазмів — так несвідоме виходить з тілесного і опиняється в мові [48, с. 231—232].

Уже в ранніх топологічних викладках стає очевидно, що для Дельоза топологія — це настанова мислення, яку присвячено вивченню «топосів», тобто особливих місць мислення, де, завдяки кресленню «карт соціальних полів», описано ідеї, їхні співвідношення, зв'язки та ієрархію, форми їхнього виразу і змісту та налаштованість розвитку цих змістів [51, с. 56]. Дельоз, який, на нашу думку, найпослідовніше розвинув топологію філософії та показав можливі межі її застосування в суспільно-гуманітарних дисциплінах, говорив про результат топологічного аналізу в термінах «карти співвідношення сил, карти щільності та інтенсивності, яка функціонує за допомогою висхідних, непридатних для локалізації зв'язків і в кожен момент проходить через всі точки» [51, с. 62]. Карта описує форми виразу і форми змісту, а також розриви між ними, тобто «не-місця» в термінології Фуко чи «фігури замовчування» у Вітгенштайна. Особливу увагу топологічної дескрипції приділено розривам між формами, в яких діє т.зв. «машина», яку я інтерпретував би як особливу мисленнєву діяльність, що не стосується свідомості певного суб'єкта. Таким чином, в топологічній дескрипції ми можемо поєднати сингулярність розгляду філософії в термінах доробку певного філософа, не втрачаючи за особистими

позиціями можливості вивчати роботу думки як такої, тобто неусобленої думки. В топології ми можемо несуперечливо описати логічні послідовні конструкції певних філософій, розмежовуючи ті поля, де суб'єкт є суверенним, і ті, де його суверенність заперечено. Пам'ятаючи про напруження і відмінності між цими формами і полями, ми можемо описати як функціонує знання і як мислення здатне до самопізнання.

Дельоз був одним з перших, хто послідовно і наполегливо застосовував топологічний аналіз для опису філософського процесу. Зазначимо лише кілька основних його положень, що мають значення і для нашого дослідження. Перш за все, слід згадати дельозівський опис історії філософії як суперечливого процесу наявності двох філософських «течій»: «течії більшості» і «течії меншості». У книзі «Розрізнення та повторення» до течії більшості зараховано тих філософів, які відстоюють догматичний «образ мислення»: «Філософія більшості вірить в істину як незалежну від мислення інстанцію», як внутрішню явище свідомості [49, с. 172]. Це — догматичний по суті спосіб мислення, який апіорі приписує форму зовнішньому світові. Течія більшості неусвідомлено оперує «образом» — своєрідною, некритично сприйнятою настановою у філософському запитуванні, яку засновано на восьми постулатах, що можна звести до упередження в добрій волі розуміння і пізнання [49, с. 206—207]. Образ мислення філософії більшості позбавляв філософів можливості ставити питання по-новому і про нові справи. Цей «образ» також не давав можливості починати самоусвідомлення, перевірку і реалізацію багатьох можливих потенцій в поняттях.

До течії меншини Дельоз відносив філософів, які провокують нас вступити до «революційного розвитку», тобто «примушують нас мислити про нашу реальність суттєво іншим чином» [66, с. 58]. Мислення поза «образом» володіє силами «розрізнення і повторення» і «яке народжується в мисленні... не як природжена даність і не як уявлене в пригадуванні» [49, с. 207]. Нарешті меншина визнає, що ще не вміє мислити, а тому перебуває в постійному пошуку, є «кочовим мисленням», яке іноді стає тим, що дозволяє досвіду мислення повертатися до власних підстав [49, с. 234].

Розрізнення течій більшості і меншості у філософії стосується й історії філософії. Історики філософії також можуть належати до більшості і писати «сірим по сірому». Вони нагромаджують моделі за моделями, перешкоджаючи таким чином собі та іншим мислити по-справжньому. Натомість історія філософії в дусі меншини «невіддільна від практики революції» і становить справжнє мислення у вимірі історії філософії. Історія філософії, як її розуміє меншина, детериторизує «образ» і пов'язані з ним історико-філософські моделі більшості. Історики меншини ретериторизують філософію в «концепті», який є «не об'єктом, а територією. І замість об'єкта у нього — певна територія. Саме

в цій якості він володіє минулою, теперішньою і, можливо, майбутньою формою» [52, с. 131].

Наявність двох течій у філософії та історії філософії стала підґрунтям для побутування двох типів історії філософії. Обидва типи розрізняються за ставленням до об'єктів історії філософії. Тип, притаманний історіям більшості, використовує об'єкти для доведення власних припущень, які мають вигляд наперед заданих моделей. У цих моделях мислення підпорядковано зовнішнім завданням — владарюванню і підкоренню, ствердженню режимів істини, які байдужі до долі філософії і вільного мислення. Тут панує аподиктична логіка доведення, аргументи якої підібрано відповідно до мети — встановлення наперед заданої істини.

Інший тип історії філософії притаманний філософській меншині, до якої Дельоз зараховує і себе. Цьому типові історії властиво бути «коментуванням», за виразом Дельоза, яке збігається з тим, що зазвичай називають історико-філософською «дескрипцією», тобто несугестивним картографуванням. У цьому картографічному коментуванні-дескрипції можна у революційний спосіб коментувати попередників — і однодумців-революціонерів, і консерваторів-«більшовиків». Тобто, мислення вивільняється з форм, встановлених режимом істини. За вдалим визначенням Ігоря Карцева, «виконувати справу історії філософії, за Дельозом, — означає легалізувати чи зруйнувати наявні і визнані всіма... моральні регламенти, які встановлено у філософії» [66, с. 59]. Миттєвості вивільнення думки, які і є дельозівською «революцією», приводять до якісних змін у самоусвідомленні концептів, у-меження та у-граничення їхніх територій. У ці миттєвості бути послідовним і акуратним аналітиком важко: історик філософії свою дескрипцію застосовує як молот, по-ніцшевськи, із пристрасстю.

Загалом, Жиль Дельоз описує історію філософії як інстанцію постійного переслідування філософії. Філософія постійно виривається з рамок своєї історії для створення нових ідей, для щоразу ліпшого самоусвідомлення себе. Відповідно до кредо революційного історика філософії, події історії філософії розглядають як випадкові, такі, що не підпорядковано певній меті. Історія філософії — це ряд випадкових поєднань і розпадів ідей, що проявлялося в детериторіалізації та ретериторіалізації концептів. Аби закріпити ставлення до подій в історії філософії як випадкових, Дельоз встановлює примат «географії» над «історизмом» [51, с. 34—35; 52, с. 49—50]. Географія руйнує рамки історичної форми, яка гарантує деспотію моделі над ідеєю.

«Примат географії» є тим моментом, в якому історія філософії стає топологією. За Жилем Дельозом і Феліксом Гваттарі, історія філософії, як її розуміє більшість, має за фундамент уявлення, за яким розвиток філософії — це переміщення в ієрархії певних ідей-значущостей з панівних позицій на

підпорядковані, і навпаки. Прив'язка до послідовного історичного часу філософського процесу приводить філософію до нерухомості та жорстокої непо рушної стратифікації понять, в яких цей процес відбувається. Справжньої еволюції у філософії немає, всі ідеї вже у полі філософії. Однак в різні моменти історичного часу їхня значущість і впливовість має різний характер. В історичному часі філософський процес — це поле боротьби новизни мислення і його розвитку, з одного боку, і пам'яті, з іншого. Пам'ять пунктуальна і послідовна, вона протистоїть новизні. Водночас, розвиток — це «антипам'ять», діяльність проти послідовності і повторення, діяльність задля новизни. Філософія містить багатолінійні альтернативи пам'яті поза своїм часом, в яких полягає можливість розвитку мислення [52, с. 25—26].

З огляду на зазначене, історія філософії (в розумінні меншини) є дією, яка суперечить позаісторичним намаганням філософії і підтримує видобуток минулих ідей на поверхню сучасності. Історія філософії «актуалізує минуле задля майбутнього», тобто відповідає за внесок новизни у філософський процес. «Думка міркує про власну історію (минуле) для того, аби звільнитися від того, про що вона мислить (теперішнє) і нарешті стати здатною «мислити інакше» (майбутнє)» [51, с. 127]. Історія філософії шукає в минулому елементи новизни, які дозволяють переформувати проблематику теперішнього, де старі питання звертають наші думки до сучасності і заважають циклічному мисленню філософської більшості. Історія філософії дозволяє вибудувати в ієрархії вічно наявних ідей ті приховані моменти, які дозволяють побачити інші способи запитування, інші режими істини, ніж ті, що діють в теперішній момент. Прочитусмо Ігоря Карцева, який чимало уваги присвятив вивченню дельозівського підходу до історії філософії: «Філософію слід розуміти не як історію, що вміщує в собі *перед* та *після*, незворотний прогрес та еволюцію, але як сукупність розвитків, уявляючи можливість актуалізувати окремі елементи, складові різних частин різних концепцій з метою включення їхніх нових процесів» [66, с. 93]. В аналізі сукупності філософських процесів, топологічний підхід, або ще «геофілософія», дозволяє бути історії філософії «фізичною, людською і ментальною, немов краєвид» [52, с. 124—125]. Топологія вириває історію з культури необхідності і демонструє цінність її незредукованої контингентності та іманентності.

Завдяки переходу від філософії до «геофілософії» (подібно до бродівського переходу від історії до геоісторії), історик філософії отримує можливість описувати філософський процес поза розумінням прямих відношень «наступництва», поза генетикою ідей і понять, без рамок наслідування шляху філософії від філософа до філософа. Історія філософії отримує можливість з'єднати одні страти часу філософії з іншими, а історик перетворюється на картографа, що суттєво змінює його роль: з автора кальок, копій виразів мис-

лителів минулого, які диктують можливі маршрути розвитку думки, він стає топографом, активним творцем відкритих карт, відвертих інтерпретацій, що мають свою окрему цінність і дозволяють вижити цінності інших ідей.

Творець карт уможливує неочікувані рухи думки у філософії, дає можливість історії філософії продовжуватися в межах «площини іманентності». Площина іманентності — це той над-топос, де відбувається гра страт думки, всіх впливів свідомості і позасвідомих сил, які залишають слід у вигляді сформованих мисленнєвих процесів. Ця площина — місце кочування «племені» мислителів. Іманентність задає неіндиферентну рівність мислення, оприявнює хибність уявлень про його ієрархічність. У зв'язку з цим, завданням коментатора є постійне розкриття філософа для іншої проблематики і для інших авторів.

Внаслідок екскурсу до змісту терміну «топология», ми отримали набір можливих засобів аналізу історико-філософського процесу взагалі і опису історії поняття досвіду зокрема. Попри радикальність деяких положень топології Фуко і Дельоза та їхню укоріненість у французькі інтелектуальні дебати другої половини ХХ століття, слід визнати корисними для історико-філософського дослідження поняття досвіду їхні основні ідеї. Топологія становить для нашого дослідження спосіб утримання в фокусі неперервність філософського процесу та можливість створити опис минулого філософії без побудови ієрархії. Топологічні описи дають можливість бачити ймовірні розвитки поняття. Це уможливує баланс між новизною та впливовістю пам'яті у мисленні. Поняття філософії в термінах топології можна інтерпретувати як топоси: тобто як такі місця, що уможливають та зумовлюють нашу здатність бути переконаними в їхній правильності, як місця тяжіння до можливості істини, топоси неабсолютності, що вкорінені в плін історії і які притаманні мисленню водночас. Такі поняття в якийсь момент процесу філософського мислення стають свідомі власної непростоти, зароджують в собі підозру щодо змістів і значення себе і знають про рівність своїх змістовних страт, своїх елементів, які б типи відношень їм не нав'язала б епоха.

Філософське поняття досвіду, як буде показано в подальших міркуваннях, зазнало в трансцендентальній філософії Канта і філософії Абсолюту Гегеля такого розвитку, що стало одним з понять, про якість яких говорилося вище і про які можна сказати, що вони володіють доречністю і «уместністю» висновків самоаналізу. Тут йдеться про той самий статус поняття досвіду, який вміщено у феноменології Гусерля: досвід становить прарегіон, який окреслено можливість взаємодіяти з даним, з очевидним, з речами і смислами. Через топологію досвіду ми можемо досягнути до «седиментації змістів», де змістовні поклади розглядаються як елементи і можливості породження нових смислів, як опис і визначення страт, здатних утриматися від їх одночасного

ієрархізування в побудові нової теорії досвіду. Така топологічна дескрипція відповідає вимозі Вольфганга Рьода щодо відмови від аподиктичних тверджень в метатеорії досвіду, але зберігає принципову можливість сприяти несуперечливому продовженню філософського мислення. Водночас, слід намагатися втілювати коментування, яке порівнюють із «критикою молотом», саме як дескрипцію, свідомо утримуючись від карбування нових дельозівських «образів» та аподиктичних приписів.

Топос поняття встановлює такі границі і межі досвіду, що уможливають його самопізнання, створення своєї карти. Тут слід наголосити на тому розрізненні межі (лат. — *limes*, англ. — *limit*, нім. — *Schrank*) і границі (лат. — *terminus*, англ. — *bound*, нім. — *Grenze*), які оприявнив Марцело Штам у своєму топологічному аналізі кантівського критичного проекту [427, с. 1]. Поняття досвіду є топос, де досвід дається нам взнаки як певна можливість даності і осмислення цієї даності, яке збігається зі своїм самоосмисленням. Це відбувається одночасно з тим, що поняття відрізняє в собі свої власні межі і границі. За визначенням Штама, межі є краєм усвідомленого себе, які в процесі самоаналізу поняття можна посунути, аби описати свій новий зміст [427, с. 7]. Натомість границя є краєм можливостей поняття, абсолютною межею, яку поняття може помислити лише проблематично, як певний ідеал власної змістовної повноти [427, с. 8]. З огляду на зазначене розрізнення межі і границі поняття, топологія дозволяє визначати межі і проблематизувати границі поняття, що структурує самоаналіз поняття. Таке «рекогносцирування на місцевості» призводить до того, що, перефразуючи Дельоза, поняття аналізує власну історію, щоб відсторонитися від того, що в ньому мислиться зараз, розглянути його і бути придатним для інакшого мислення. В своїй історії поняття засвідчує кілька різних розвитків своїх змістів, архів мовних виразів власної сутності і припускає нові вектори розвитку своїх змістів. Тож опис історії поняття досвіду є підготовкою до можливих інших розвитків цього поняття.

Таким чином, суміщення історії поняття досвіду з його топологією виправдано тими можливостями, які розкривають перед філософською думкою нові перспективи. Топологія показує відмінність поняття-інструменту від самосвідомого поняття, коли останнє вривається певного моменту до центру уваги філософії і починає свою еволюцію, тобто прочитання власного поставання разом із процесом поставання. Це вривання до центру уваги, про який ми говорили, суперечить саме собі: з одного боку, «центр уваги» є динамікою, встановленою характером відношень в полі не знання, а влади; з іншого боку, входження до центру, а значить посідання в ієрархії смислів певного чільного значення, призводить в карті філософії до заперечення ієрархії та унаочнення «рівності» одного поняття з іншими. Так і поняття досвіду, яке у філософських системах Канта і Гегеля зазнало якісного ривку, загубивши у раціоналістів та

емпіриків значення інструментарію для аналізу знання, уможливило власну топологію як опис поняття досвіду в межах різних філософських теорій досвіду. Таким чином, топологія узгоджується з метатеорією досвіду. Адже тепер топологія досвіду як метатеорія має можливість карбувати нейтральні вирази, які описують різні смисли поняття досвіду без побудови ієрархії істин досвіду, а отже без творення теорії досвіду. Власне такий стан справ ми і називаємо «самосвідомим» поняттям.

### 5. Історія поняття досвіду: попередні зауваги

В подальшому ми розглянемо історію поняття досвіду від прориву цього поняття в центр уваги філософії Заходу через трансцендентальну філософію і до філософських позицій, які значною мірою становлять підґрунтя сучасних дискусій. Початок історії самосвідомої історії поняття досвіду почався з досліджень досвіду у Канта і Гегеля, які заклали рамки цієї історії, коливання само-опису досвіду від фактичності до історичності. У філософських вченнях, які постали після Канта і Гегеля, аналізові було піддано як окремі регіони досвіду, так і структурна складність границь цього топосу. Для ілюстрації процесу самоусвідомлення досвіду було взято чотири філософських традиції Заходу, для яких поняття досвіду мало важливу роль аж настільки, що можна говорити про його фундаментальну методологічну значущість для цих традицій. Так, ми розглянемо інтерпретацію досвіду в неокантіанстві, прагматизмі, аналітичній філософії мови, а також у герменевтиці та феноменології. Ці традиції не вичерпують всіх системних інтерпретацій досвіду у філософських традиціях Заходу. Однак аналіз досвіду в зазначених чотирьох традиціях дає нам достатньо поживи для того, аби побачити основні регіони топосу досвіду, їх межі та границі досвіду, які відділяють та, одночасно, поєднують цей топос з іншими.

Окрім власне аналізу теорій досвіду у філософських традиціях Заходу, ми стисло окреслимо передісторію поняття досвіду. Тут ми розглянемо аргументи на користь того припущення, що справжня історія досвіду починається саме з трансцендентальної філософії. Передісторія описує постання технічного терміну досвіду, яке не мало своєї окремої системотворчої ролі, однак вже становило ідейне підґрунтя для початку історії поняття досвіду. В передісторичний момент поняття досвіду має ознаку інструменту інших понять для осягнення власного змісту. Натомість історія поняття досвіду засвідчує як можливість саморозуміння досвіду, так і опис форм реалізації цієї можливості. Тож відмінність історії та передісторії досвіду розглянуто як якісну відмінність, що дається взнаки у поступі філософії і стає основою для можливості топологічного опису досвіду в його «історичний період».

## II. КОНКРЕТНО-ІСТОРИЧНІ ФОРМИ ВИЯВУ ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ

### 1. Початок історії поняття досвіду

Історія поняття досвіду складається з двох частин: передісторії та власне історії. В обох частинах поняття досвіду перебувало в різних якостях. У своїй передісторії досвід був здебільше інструментальним терміном, який завдяки радикальній проблематизації в Новий час отримав змогу стати поняттям вже у трансцендентальній філософії. Ми засвідчуємо появу мислення про підстави можливості досвіду і його границі й межі з метатеоретичних спроб Імануїла Канта і Георга Вільгельма Фридриха Гегеля.

#### 1.1. Передісторія поняття досвіду

У попередньому розділі вже йшлося про важливість переходу поняття від інструментального до самосвідомого стану. Цей момент можна описати як перехід поняття від атрибутивного стану, тобто від стану, коли це поняття слугує для опису інших сутностей, до сутнісного стану, який створює нові поняттєво-термінологічні ряди, що утворюють для цього поняття можливості рефлексії з власного приводу. В момент передісторії інструментальне поняття не спроможне мати свою історію, воно радше є засобом історії інших понять. Так, поняття досвіду до Канта і Гегеля не було топосом, тобто смислом, який перебуває у сталому неперервному розвитку з необмеженою кількістю векторів.

Почати опис передісторії досвіду доведеться відповідно до історико-філософської традиції, тобто з Античності. За вже усталеною моделлю, начало філософії ми уявляємо як розділення міфопоетичного способу світосприйняття і «наукового мислення». Цей доволі уявний момент можна описати як подію застосування даних індивідуального людського досвіду для пояснення подій чи фактів, причина яких не є очевидною і безпосередньою, тобто коли міфічне пояснення і міметичне сприйняття перестають бути найпростішими, найкомфортнішими і найочевиднішими.

Міфопоетичне сприйняття, чи «магічно-міфічна картина світу» в термінах касирерівської школи філософії культури, є найпримітивнішим розумінням світу. «Розуміння» тут має тотожність із іншими термінами, серед яких переживання, сприйняття і відчуття світу. Міфопоетичне сприйняття є агломератом різних культурних практик взаємодії зі світом, заснованих на мімесісі. Карен Глой, відома як фахія у сфері філософії культури, виділяє кілька характерних рис міфопоетичного світосприйняття: динамізм, гілозоїзм, органічність, анта-

гонізм, симпатетичність та нерозривну єдність теорії і практики [242, с. 40]. Термін «динамізм» описує ту властивість первинного світосприйняття, відповідно до якої світ розглядається як скупчення різноманітних реально суших сил, впливів і тенденцій, що є елементами єдиної системи владних потоків Всесвіту. Гілозоїзм описує ту рису міфопоетичної картини світу, відповідно до якої світ сприймається як суцільно живий та одушевлений, згідно з чим поділ на духовне та матеріальне неможливий так само, як і уявлення про те, що щось у світі може бути не персоналізованим, поза виміром індивідуальної душі. Відповідно до динамізму та гілозоїзму міфопоетичне світосприйняття вирізняється також тим, що взаємодіє зі світом як із єдиним організмом: повна одушевленість природи, створена з плетива різноманітних сил, бачить світ єдиним організмом. Органічність веде до висновків позалогічного стибу: частина може репрезентувати ціле, зв'язок частин у цілому не потребує з'ясування, принаймні аж поки це ціле функціонує, життя сповнене аналогій, які функціонують в тій же якості, що й логіка в науці. Антагонізм стосується того, що в міфопоетичному сприйнятті частини цілого часто є протилежними, ворожими одна одній. Це описує динамічність природи в новій категорії. Організм світу живе і розвивається завдяки ворожнечі та взаємодії його органів-елементів. У цьому розвитку людина посідає місце одного з органів світу, функціональність якого великою мірою визначена терміном «симпатетичності», тобто спільним діянням і переживанням з природою її подій і перебігів. Ще одною рисою міфопоетичного світосприйняття є нерозривність мовлення, мислення і діяння, тобто єдність теорії і практики. Так, будь-який описовий вираз про природу чи власне переживання міститиме тут необхідний етично-ціннісний момент, а будь-який помітний вчинок людини з необхідністю знає вираження в мистецтві. Міфопоетичне світосприйняття, як бачимо, є загальним терміном, яким описуємо переднауковий та передфілософський тип сприйняття іншого і себе. Елементи цього світосприйняття ми виявляємо і в теперішньому повсякденному світі, і навіть, у метафоричній філософії і науки.

Звісно, поява філософії не нищить міф, він не зникає з обширів людської культури, однак його вплив стає опосередкованим. Антична філософія постала з сумніву в тому, що за кожним явищем реальності стоїть певний намір, якась сила, чиесь бажання. Античність розриває ціле та індивідуальне, що одночасно викликає потребу в поясненні точної взаємодії всезагального та окремого. Таке пояснення спирається на нову мову, яка оперує поняттями, сформованими відповідно до ідеалу точності і адекватності. Логіка цього поділу приводить до поділу на суб'єкта та об'єкта, а також на виокремлення людини з природної суцільності. Античність починає науково-технічний шлях розвитку людства, який спирається на розрізнення теорії і практики, тобто спроектованого, розумного та цілеспрямованого мислення, відповідно до теоретичних цінностей, і

вимушеного діяння в рамках природних потреб. Інша справа, що Античність не завжди є деміфологізованою у пропозиції своїх філософських відповідей. З появою своєрідного «здорового глузду» аналогічні події не обов'язково пояснюються аналогічними причинами. Зрештою, саме дослідження принципу причинності<sup>1</sup> перебуває в центрі уваги «теорії пізнання» Античності. Розв'язанням проблеми причин є і вчення про ідеї Платона (429—347 до р.Х.), і метафізика Аристотеля (384—322 до р.Х.).

Уже з самого початку грецького філософування досвід постає як щось варте уваги. Наприклад, вже у Геракліта (541—481 до р.Х.) йдеться про досвід, коли він говорить: «Цього логосу, що існує вічно, люди не розуміють ані перш ніж почути, ані після того, як почули. Адже, хоча всі зустрічаються напругу з цим логосом, вони подібні до тих, хто не знає його, хоч і пізнають на досвіді ті самі слова і речі, які описую я, поділяючи їх за їхньою природою і висловлюючи їх так, як вони є. Що ж стосується інших людей, то вони не усвідомлюють того, що роблять наяву, подібно до того, як не пам'ятають ті, хто спить» [142, с. 89 (фрагмент DK22B1)]. Геракліт, здається, вказує на те, що досвід слів та справ може просвітити тих, хто здатен помічати їхнє значення. Серед таких він бачить і себе: «Тому, що можна побачити, почути та вивчити, я віддаю перевагу» [138, с. 85 (фрагмент DK22B55)]. Однак згадки про досвід усе-таки належать до маргінальних. У центрі уваги філософії ще є загальне, спільне і вічне — логос, а також те, що протистоїть йому.

Давньогрецьку філософію напередодні Платонові доби також характеризують все частішим застосуванням поняття «душі», яку уявляють як певного суб'єкта пізнання, як того, хто здатен пізнати логос. Поділ на знане та знавця призвів у греків до того, що мімесис поетів губить своє принципове значення: відтепер у філософських міркуваннях розрив між знаним та знавцем формуватиме постановку проблеми. І тут досвід знавця стає проблемою, з якої починається немінуча редукція людської самості до суб'єкта пізнання, а знаного — до об'єкта пізнання. Разом з цією редукцією постає можливість лаштування логіки, діалектики, теорії пізнання та багатьох інших філософських дисциплін. Проте в дедуктивних практиках філософії починається процес, який Мартін Гайдегер (1889—1976) називав «забуттям буття», а Вальтер Беньямін (1892—1940) — «нищенням живого досвіду». В цих умовах поняття досвіду здобуває можливість бути об'єктом міркувань, однак губить чимало зі здобутків того, що забезпечувало міфопоетичне сприйняття до філософського періоду людства.

Особливої значущості поняття досвіду здобуває у філософських вченнях Платона і Аристотеля. Платон і Аристотель розглядають досвід передусім як

<sup>1</sup> Тут і надалі буде вжито дещо штучний термін «причинність» замість терміну «причинність», оскільки останнє слово в українській мові має чимало інших змістів, що створює для раціональної категорії каузальності зайві позарациональні семантичні зв'язки.

термін позначення сфери чуттєвого, через який можна описати походження знання. Досвід також виступає маркером, який стосується «нижніх» типів наук. Термін «досвід» стає часто вживаним у мові філософування і набуває певної ваги, так, що потім впродовж майже півтора тисячоліття його зміст буде визначатися тими положеннями, які заклали саме ці філософи.

Тема досвіду у Платона розглянута в контексті поділу світу на вічний космос ідей та царину становлення. Цей універсальний поділ задає рамки для платонівської онтології та епістемології. Так, поняття теорії виявляється одночасно поняттям онтологічним та епістемологічним. З одного боку воно виявляє здатність вічного буття бути пізнаним, а з іншого є пізнанням космосу незмінних ідей. Теорія ізольована від реальних відношень світу становлення. Теорія дозволяє досягати ідеального пізнання, тобто пізнання формальних законів і умов. Натомість пізнання світу становлення є чимось майже неможливим, нездатним до точності. Вимога раціональності та математичності недосяжна у знанні про світ, тут людині доводиться оперувати неточними та приблизними відомостями. Як писав у «Тимей» Платон, зазначені два типи знань набувають свого вираження в двох типах речень: твердженні про ідеї та твердженні про чуттєвий світ. Ці вирази тотожні двом типам пізнання. В той же час вони є виразами про щось, завжди стосуються сущого. Але в першому випадку вони виражають стан справ у ідеальному праобразі, а в другому — у речовому відображенні.

У Платона поняття досвіду пов'язано з пізнанням наявного світу, обумовленим просторовими і часовими рамками. Час і простір «викривляють» ейдоси у відображеннях світу становлення. В цих рамках змісти вічного світу розпадаються на одиничні речі чуттєвого світу. Платон говорить про досвідне сприйняття так: «Наче певне буття неодмінно має бути десь, в якомусь місці і посідати якийсь простір, а те, що не перебуває ані на землі, ані на небі, наче і не існує» [108, с. 455]. Досвід пов'язано зі сферою неадекватного застосування простору і часу до ідей, тому досвід визначено як непридатний до опрацювання ідей, принципово неспроможний виражати істинне. Через це в ієрархії пізнавальних здібностей досвід має малозначуще місце: знання не є ані досвідним відчуттям, ані гадкою, ані поєднанням гадки і смислу, як доведено у «Теететі» [107, с. 192 і далі].

Однак неспроможність досвіду бути засобом пізнання вічного не приводить Платона до думки про відмову досвідові у хоча б частковій значущості для пізнання взагалі. У тому ж «Теететі» Платон підводить читача до думки, що досвід — у поєднанні з розумом — відіграє позитивну роль у становленні знання. А в «Меноні» ми бачимо, що від поєднання правил розуму з досвідом ми отримуємо спроможність ефективно діяти [106, с. 583]. Разом з тим, виділяючи проблему досвіду як окреме питання гносеології, Платон застосовує

його переважно як негативний приклад в описах найкращого способу сприйняття ідей, які лежать потойбіч досвідного. Поняття досвіду у Платона — службовий термін, застосовний для опису помилок у розумінні ідей, окремого правильного застосування основних засобів пізнання й перешкод, які слід подолати, аби отримати доступ до справжньої сфери буття.

Більше уваги досвідові приділяє Аристотель. Аристотель погоджується з ієрархічним підходом Платона до аналізу знання, хоча робить це послідовніше. Аристотель будує ієрархію видів пізнання, де найвищим є наукове знання, нижче розташовано мистецтво, ще нижче перебуває досвід, і за ним — гадка. Цю ієрархію пов'язано з можливістю доступатися до буття, що виявляється в предметі кожного з видів пізнання. Буття як таке є предметом наукового знання, що ґрунтується на спостереженні, теоретизуванні та висновуванні. Предмет мистецтва — творення речей в діяльності, яку пов'язано з практикою і виробництвом. Досвід здобуває певні знання, предмет яких — окремі факти. Досвід в описах Аристотеля — особистий і супроводжується судженнями, які мало стосуються істини [6, с. 64]. До того ж, досвід важливий і для науки, і для мистецтва як їхня висхідна точка [6, с. 64]. Проте, на відміну від науки та мистецтва, предмет досвіду — тільки одиничні факти, а його основа — у відчутті, пам'яті і звичці. Між знанням і відчуттям є принципова відмінність. Хоча пізнання починається з досвіду і знання набуває свого предмета через відчуття, однак «відчуття залежить від завжди перемінних умов простору і часу. Натомість те, що оприявнює в речах наукове пізнання, не залежить ані від простору, ані від часу. Наукове осягнення предмета — зупинена думка...» [6, с. 82]. Досвід є інстанцією, яка забезпечує зв'язок знання і часу: в часовому порядку знання отримує свій предмет з відчуття. Однак в момент поєднання знання із предметом вони стають неподільними. Предмет, взятий тільки в досвіді, є можливим, натомість актуалізація знання можлива лише в науці. Досвід не стосується буття, тоді як знання — це рід володіння, а отже спосіб буття певного роду. Завдяки тому, що наукове знання є родом буття, воно може бути доведеним (оскільки має об'єктивність і всезагальність); його можна пояснити і повідомити; воно єдине, але може ділитися в ієрархії конкретного. Наука здатна визначити сутність і всезагальні застосування своїх положень, а отже, діяти до пізнання причин. Наукове знання досліджує не факт, а його сутність, його причину: знати — означає знати причину факту, і роль досвіду тут невелика, хоча й більша, ніж їй відводить Платон.

Якщо у Платона все знання перебуває в певній ієрархії, де на вершині — ідея Блага, то у Аристотеля «все знання» неможливо звести в єдину науку: окремі науки «не можна звести в одну науку чи до одного єдиного роду», вони висловлюють суще в різних формах [6, с. 102]. Разом всі науки становлять певну єдність, яка веде до пізнання причин. Натомість ті, «хто має досвід, зна-

ють «що», але не знають «чому», тоді як ті, хто володіє мистецтвом, знають «чому», тобто знають причину» [6, с. 63].

Внаслідок роботи Аристотеля, в період від Античності й аж до початку німецької класичної філософської думки, філософію уявляли як знання того, що є, знання сушого чи дійсності, які мають протилежності — форму і матерію, явище і сутність тощо. В рамках цього підходу терміном досвіду позначали пізнання зовнішньої дійсності, зорієнтованістю поза себе, невизнання себе. І саму філософію як *мислення про мислення* розглядали як зумовлену досвідом, який опосередковує мислення і дійсність. Фактично, в інструментальний період, зумовлений значною мірою аристотелізмом, поняття досвіду і філософія взаємообмежують глибину власної саморефлексії.

Розвиток філософії в післяаристотелівський період можна описати як поступове витіснення платонізму аристотелізмом, яке у Високе Середньовіччя завершилося появою схоластичної філософії і формуванням середньовічних наукових практик. Поділ дійсності на форму і матерію в Середні віки мали наслідком філософію, яка концентрувала свою увагу на дуалізмі сутності і існування, загального і одиничного.

З огляду на передісторію досвіду, Середньовіччя можна було б і не виділяти в окремих період: аналіз досвіду тут відбувався в рамках, встановлених Платоном і Аристотелем. Проте слід зазначити, що міркування про досвід пошавішали в період постання і розквіту схоластики. Як уже зазначалося, за Високого Середньовіччя філософія зазнає значного впливу саме аристотелівської філософії. Досвід тоді розглядали в термінах його співвідношення із розумом, відповідно до визначеного в першому розділі першої книги «Метафізики»: досвід стосується одиничного, розум стосується загального. Ця концепція визначила філософське міркування про досвід на віки: здатність мати враження, що через повторення і пригадування складаються в уявлення про світ.

Сприйняте християнським Заходом аристотелівське розуміння досвіду відбулося у вигляді засвоєння двох особливостей, притаманних його позиції: менталізму та редукціонізму. Менталістична концепція наполягала на тому, що досвід стосується душі, психічних переживань, а тому він є поєднанням когнітивних здатностей душі. Редукціонізм же обмежував опис досвіду суто у поєднанні з дослідженням зазначених когнітивних здатностей, які формують наш досвід.

Загалом, середньовічні філософи переймалися проблемою співвідношення віри і розуму. Досвід вони розглядали як один з контрверсійних чинників розумового пізнання. Пізнання аналізували здебільшого в межах запропонованих Аристотелем, хоча аргументи на користь концептуальних положень середньовічної гносеології могли наводитися й іншого стибу, переймаючись «роллю інтелекту, співвіднесенням роду з відчуттями та мисленням, надійністю

когнітивного апарату для індукції, природою і функцією пам'яті тощо» [289, с. 1]. Проте, разом із наслідуванням Аристотеля, вже в Середні віки були спроби неортодоксального тлумачення досвіду. Одною з таких спроб нехтування аристотелівським потягом до універсального можна вважати позицію Вільяма Окама (1287—1347) та кількох його прибічників, які тлумачили досвід як особливий тип знання, визначений як «компетентність у ставленні до певного предмета, взаємодії зі світом» [289, с. 2].

Цікаво те, що, як свідчать сучасні розвідки з історії середньовічної філософії, протилежний погляд на досвід в Середні віки також походив від Аристотеля, особливо з тих його міркувань у «Метафізиці», де він порівнює досвід з наукою і мистецтвом. Деякі вирази Аристотеля дають підстави для припущення, що досвідне знання таки становить певну конкуренцію і науці, і мистецтву. Особливу увагу привертало міркування Аристотеля з приводу того, що досвідчена людина може мати переваги перед вченою людиною без досвіду. Тож досвід, хоча й нижчий тип знання, все-таки є типом знання, а не просто збирачем сирого матеріалу для роботи розуму. Це тлумачення ближче до грецького слова «ἐμπειρία», тобто звияга, спромога, компетентність, досвідченість. У цьому тлумаченні досвід стосується компетентної взаємодії зі світом.

Серед тих, хто в Середні віки виокремив з питання про віру і розум проблематику досвіду, був Гуго Сен-Вікторський (?—1141). У «Дидаскаліоні» він, зокрема, говорить про чотири типи знання (scientia): теоретичне, практичне, механічне й логічне. У взаємодії з цими типами знання перебуває наука, яка складається із семи механічних мистецтв [274, с. 56 (2.20—2.27)] або типів ремесел, заснованих на досвіді, які, своєю чергою, є здатностями до навчання і здобуття компетенції. Ці ремесла засновано на особливому типі знання — на знанні досвідному.

Проблему досвідного знання, зазначену Гуго, розглядав і Альберт Великий (пр. 1200—1280), який справедливо вважав, що обидва тлумачення значущості досвіду — і в аверістичній формі, й у вигляді положень Гуго — походять з Аристотелевої «Метафізики». Разом з тим, він пристає на бік тих, хто визнає значущість досвідного знання, хоча і наголошує на необхідності його додаткової обробки. Так, на думку Альберта, у «Метафізиці» йдеться про те, що для отримання справжнього знання з досвіду, мають відбутися принаймні три когнітивні акти:

- 1) імпресія чи враження від об'єкта,
- 2) повторна імпресія чи принаймні ще одне враження від подібного об'єкта,
- 3) оволодіння (tentio) двома послідовними враженнями, одне з яких походить вже з пам'яті [163, с. 12 (1.1.6)]. В останньому акті, оволодіння двома імпресіями — та їхнє порівняння — є формальним аспектом досвідного знан-

ня, а самі враження — їхньою матерією. Таке знання, що походить з чуттів, можна порівняти зі знанням розуму, оскільки воно буде визнавати наявність родів у світі, даному нам в досвіді. Альберт дає визначення досвідові, яке стало важливою віхою в передісторії поняття досвіду: *experientia est cognitio singularium ex multiplicatis accepta memoriis* (лат.: «досвід — це пізнання одиничного у множині сприйнятого в спогадах») [163, с. 14, (1.1.9)].

Зазначені положення Альберта про досвід мали далекосяжні наслідки для філософської стратегії реалізму. Через визнання досвіду пізнавальною здатністю Альберт іде до положення про те, що універсалії з початку пізнавального процесу «*confusi et permixti*» (сплутано та змішано) з одиничним [163, с. 13 (1.1.7)]. Роль розуму в пізнанні полягає здебільшого в очищенні (*depuratio*) універсалій від домішків сингулярностей в акті абстрагування. Таким чином, цілком можливо говорити про те, що є універсалії, які ми здобуваємо через свої відчуття, а є універсалії, які творить розум в очищенні наших чуттєвих даних. Фома Аквінський (1225—1274) продовжив думку Альберта, стверджуючи, що форми матеріальних об'єктів є інтелегібельними тільки потенційно, оскільки має бути ще якийсь додатковий принцип, який їх актуалізує. Цей принцип Фома Аквінський називає діяльним інтелектом і приписує йому такі дві функції:

- 1) обробка чуттєвих родів у такий спосіб, що вони стають інтелегібельними;
- 2) імпресія створених («інтелегібельних родів») в інтелекті [140, т. 1, с. 29].

Справді, в межах реалізму увага до досвіду мала сенс, оскільки апеляція до досвіду аргументувала на його користь.

Проте справжню революцію в середньовічній традиції тлумачень досвіду зробив Окам. Він запропонував розглядати досвід не тільки як «внутрішню машинерію», а як певну компетенцію у взаємодії зі світом у певних звичках (*habitus*), або як їх описує Пітер Кінг, дослідник фундаментальних положень середньовічної науки, «складний набір взаємопов'язаних спроможностей» [289, с. 17]. Оккам продовжує і загострює інтенцію Гуго Сен-Вікторського. Він відволікає увагу філософії від питання про взаємовідношення родів та одиничних речей, а також про властивості об'єктів, фокусуючи аналіз на людині і її здібностях/можливостях. Головним є той факт, що людина — це одна єдина душа. Натомість всі форми зовнішнього мають умовний і вторинний характер. За цих умов, зовнішній об'єкт є матеріальною причиною знання, а звичка — нематеріальною співпричиною. Внаслідок дії цих причин, ми приходимо до розуміння. Для формування звички агентом є зовнішній об'єкт, а умовою його можливості — душа. В природі душі закладено можливість відчувати і розуміти предмети, тож чуття і розуміння — два наслідки однієї й тієї ж причини [441, с. 49 (1, 16—47)].

Таким чином, напередодні Ренесансу і Нового часу середньовічна філософія мала два основні типи тлумачення досвіду, які дещо змінюють значущість поняття досвіду, закладену в античній філософії. Перший тип — традиційне поняття досвіду, воно було детерміновано індуктивною спрямованістю на універсалії, на «справжнє знання» того, що є. Другий тип репрезентувала окамівська альтернатива, де йшлося про компетенцію жити в світі і важливість мати в ньому успіх, заснований на обізнаності, що може бути дорівняно за своєю дієвістю до наукового знання.

Надалі обидві альтернативи мали проблематичне продовження: зв'язок Відродження і Середньовіччя є надто складним питанням. Досьогодні тягнеться дискусія, як саме теологічні і філософські дебати вплинули на появу гуманізму і, пізніше, новочасної науки. Щодо цього є дві крайні позиції. Одну започаткував П'єр Дюем, який вважав, що теорію кінематики та динаміки Галілея (1564—1642), його наполягання на важливості досвіду в науці було передвизначено ще середньовічними дебатами про сутність руху і підставами наукового знання [226, т. 1, с. 39]. За прикладом правил положення Бурідана, думка якого в аргументації на підтримку теорії «впливу» спирається на категорії пережитого досвіду та спостереження. Загалом, позицію Дюема поділяли М. Клагет [198, с. 13] та А. Кромбі [206, с. 43]. Іншу позицію репрезентують ті дослідники, які не схильні переоцінювати вплив середньовічної науки на Відродження і Новий час. До таких належать Дж. Мердок, Е. Сила [326] та П. Кінг [288; 289]. Останні дослідники також розглядають вчення про «вплив» Бурідана. Противники Дюемової концепції погоджуються з тим, що Бурідана цікавить і досвід, і експеримент. Однак вони показують, що його «експеримент» стосується не висування «запитань до природи», а пошуку позицій, прийнятних для більшості людей. Для цього в своїх аргументах він посиляється на повсякденний досвід своїх можливих читачів. Такий експеримент середньовічної фізики є «уявним експериментом», він не має прив'язки до того, чи справді можна його перевірити певною сконструйованою дослідницькою практикою. Слід зазначити, що фізику і в XIV-му столітті визнавали наукою, однак ця чи не єдина досвідна наука в Середньовіччі перебувала все-таки в межах іншої парадигми, яку ми, погоджуючись із Пітером Кінгом [288, с. 45—46], описуємо таким чином. Середньовічна фізика мало впливала на новочасну, оскільки перша за основне знаряддя перевірки гіпотез використовувала «уявні експерименти» (*thought-experiment*), тобто такі експерименти, які будувалися на вмінні висувати аргументи та контраргументи на користь гіпотези в уявних дебатах з прибічниками та противниками такого положення. Натомість експеримент науки Нового часу покладався на емпіричну перевірку та порівняння гіпотези зі станом справ у явищному світі. Середньовічна фізика спиралася на метод уявного експерименту, який у фізичних трактатах зазвичай називали «*obligationes*», тобто



«обов'язкові міркування». *Obligationes* становили підґрунтя філософії наукового методу відповідно до середньовічних наукових практик і були уявною дискусією в трактатах, під час якої автор доводив власну правоту. Ці уявні дебати і були по суті основою середньовічних «уявних експериментів», де досвід був можливим комунікативним досвідом. Натомість експеримент Нового часу — це процес запитування природи щодо правильності висунутих гіпотез.

Слід зазначити, що наука Середньовіччя — це *scientia*, яку зорганізовано в дедуктивний спосіб структурою знань, де певний клас універсальних пропозицій самоочевидний, необхідний і не потребує виправдання, а логічні висновки, які висновують за чотирма формами виведення, становлять всі можливі положення цієї науки. Середньовічна наука не пояснювала застосування знання, а говорила про його останню найвищу форму. Ця наука мала три основні наукові системи: метафізику, математику, фізику. Всі три оперували уявними експериментами.

Між новочасною та середньовічною науками стоїть Ренесанс як процес повернення світу людини в центр уваги наукових студій, тобто процес, який історики культури називають «гуманізацією». Гуманізм Відродження змінив структуру наук, принаймні в її суспільно-гуманітарній сфері. За взірць переоцінки науки і пов'язаної з нею концепції досвіду може правити позиція Франческо Петрарки (1304—1374). За словами великого гуманіста, наука має перейти зі стану «науки понять» до стану «реальної науки». Відтак філософія як втілення всіх наук має покладатися не на слова, а на речі. Цей перехід можливий через вивчення взаємодії людини з речами. Цю взаємодію Петрарка описує словом «досвід»: «досвід — володар речей (*Experientia est magistra rerum*)» [355, с. 840]. Цей досвід ще не є досвідом Нового часу, джерелом пізнання, що спирається на сукупність пережитих сприйнять речей, і суперником розуму в науковій значущості. Тут досвід передусім пов'язано із застосуванням життєвих навичок, що знову відсилає до давньогрецьких джерел. Але на відміну від аристотелівського та окамівського тлумачень, досвід Петрарки має зміст сукупності переживань наслідків активної взаємодії з речами. Відтепер досвід є основою «застосовного мистецтва», тобто нової, справжньої «*sapientia*», досягнення якої є метою філософії.

Завдання філософії Петрарки полягає в тому, щоб зрозуміти людину як носія активного досвіду. Феномен людини можна описати в таких термінах: «дух, спогади, передбачення, мовлення, багато відкриттів, чимало мистецтв, що слугують її духові і її тілу», і всі вони потребують застосування «на славу Божу... та потребу людську» [356, с. 191]. Людське життя і філософію слід засновувати на досвіді життя: «Немає нічого шкідливішого для мандрівника, ніж не знати, куди він хоче йти, а для людини — чого вона хоче. Ти будеш вітрилом, яке не може скерувати штурвал: ти прагнутимеш того, чого хоче не

твій розум, а твоя доля. Маємо одразу встановити, куди ми хочемо потрапити, ...користуючись тим, що нам дано від Неба!» [354, с. 21]. Нарешті, Петрарка змальовує життя людини як суцільний експеримент: людина має встановити мету, висунути гіпотезу свого життя, піддати перевірці спроможність досягти мети. Коли ж мети досягнуто, людина досягає в досвіді своєї мудрості [354, с. 25]. У цих міркуваннях очевидно, що Петрарка протиставив «нову людину» гуманізму схоластичному поняттю людини. Ренесансна настанова стосувалася питання, чи відповідає структура реальності структурі необхідності та всезагальності наукового знання. Мислителі Відродження, не питаючи, бачили реальність як сферу, віддану Богом людині, тож і реальність ця існувала відповідно до людських здатностей. Разом з цим, в поняття «нової людини» було закладено ідеал активного громадянина, що беззастережно суперечив ідеалові ченця. Тож перевірка реальності в ренесансних міркуваннях іде не на її відповідність істині науки, а на відповідність дійсності і потребам людини.

У Середні віки поняття досвіду розривалося між протилежністю істини віри і розуму, між християнським Одкровенням і наукою. В цих умовах наука мала в раціональний спосіб подбати про те, як притлумити, а то й примирити ці суперечності. Натомість гуманісти Ренесансу не мали напередзаданої істини: людині слід розвинути певні здібності, що дозволять встановити істину в життєвому експерименті, іноді ціною власного життя. Через таке оновлене розуміння експерименту постає потреба в системі знання, яке здобувають в п'яти науках. Цю систему було названо *studia humanitatis*. До неї було включено граматику, риторика, поезику, історію та моральну філософію. Ця система була засобом операціоналізації нової філософської концепції людини, світу і знання.

Настанову Петрарки щодо *studia humanitatis* продовжили та розвинули Леонардо Бруні (1369—1444) і Матео Пальм'єрі (1406—1475), які вели розмову про безпосередній досвід особи та опосередкований досвід гуманістичних наук, що разом приведуть людину до мудрості. Через моральну філософію ми встановлюємо, що «досвід — володар речей», а через історію, що вона — володарка життя (*historia magistra vitae*). Паоло Веронезе продовжить цю ідею вченням про історію як про спосіб наставляти людей щодо правильних вчинків, тобто про поєднання моральної філософії та історії. Окрім досвіду традицій (тобто історії і формальної філософії), науки сприяють особистому досвідові через оволодіння мовою, в якій засвідчуємо власний досвід індивіда. Серед гуманітарних студій граматика мала подвійну природу: з одного боку, в ній ішлося про історично встановлені правила, а з іншого — про особисте, іноді свавільне, застосування цих правил. Риторика і поезика більше концентрували увагу на навичках особи у застосуванні традиції. Риторика підміняла логіку, встановлюючи на місце наукової істини консенсус. Через алегорії поезика вчила розглядати глибини власного досвіду і тлумачити їх. Разом всі

п'ять наук *studia humanitatis* операціоналізували гуманістичну настанову як спроможну та значущу альтернативу схоластичній освіті. Довгий час впродовж епохи Нового часу ці дві система співіснували тією чи іншою мірою в школах та університетах Європи.

Новий час виростає із суперечки між Відродженням і Середніми віками. Його виникнення пов'язано з постанням нової науки, для якої досвід став набагато важливішим поняттям, хоча в аналізі усе ще панувало намагання тлумачити його в гетерономний спосіб, тобто в рамках певних центральних проблем філософії і теології. Однак тут було зроблено той крок, який підготував можливість філософії впритул підійти до можливості мислити досвід як свою центральну проблему. Подивімося на формування новочасного поняття досвіду. Попри всі відмінності в тлумаченні досвіду від Аристотеля до Галілея, один вимір залишався незмінним: досвід розглядали як переживання специфічного, одиничного чи окремого. В Новий час довід уявляють як структуру, незалежну від носія досвіду і спільну для всіх. Такий досвід легко методизувати. Від Аристотеля і до Петрарки досвід визначали через сферу речей, щодо яких маємо досвід. Досвід одного типу речей відрізнявся таким чином від досвіду іншого роду речей. Такі досвіди були поза порівнянням. Після гуманістичної критики аристотелівського досвіду, в Новий час досвід стає порівнюваним, та ще й таким, що має щось незмінно спільне для всіх речей і суб'єктів. Цей досвід уможлиблює справжній *дослідницький експеримент*. Новочасна наука питає в інший спосіб, ніж аристотелівська наука і *studia humanitatis*. Вона питає: чи може наука допомогти пізнати незнане? Відповідь на це питання дано в новому понятті досвіду, яке задовольняє потреби новочасної науки і заперечує аристотелізм, для якого досвід був неприйнятним для пізнання невідомого. Від стратегії доведення наука переходить до стратегії дослідження і відповідно змінюється узус поняття досвіду. Стратегія дослідження потребує методики, тож наука стає методом.

Відповідно до нової стратегії, Новий час висуває вимогу до філософії і точних наук розробити нову логіку, яка б задовольняла потреби не доведення, а особливого дослідницького, провокувано-експериментального досвіду. Така логіка мала працювати на науковий метод. Також новочасне розуміння досвіду постає у зв'язку з науковою теорією: досвід має не тільки провокувати природу в експериментах, але й після ряду експериментів вести до теоретичних висновків. Застосування нової наукової логіки привело до радикальних зсувів у світобаченні. Миколай Копернік, якому понтифік доручив провести можливі поліпшення чинного календаря, був змушений висунути у своєму дослідженні еретичну геліоцентричну гіпотезу, підтверджену логікою новочасної науки. За тією ж логікою Галілей доводив правильність припущень Коперніка та висноував про незалежне існування матеріального світу від світу духовно-

символічного. Відповідно, позиція науковців позбавляла Церкву права вирішального голосу у справах науки. Тим самим Галілей і його послідовники відділили етику від логіки, природознавства та історії. Тепер наука заперечувала не тільки досвід схоласти, але й досвід гуманістів.

Відрив від попередніх концепцій досвіду відбувався як дискусія про право людини вивчати профанний світ і перевіряти його засобами досвіду і розуму. Як наполягав Френсіс Бейкон (1561—1626), найліпший спосіб зрозуміти задум Божий — це спостерігати за його творіннями. Новочасні науковці заперечують «економіку мислення», наполягаючи не на простоті, а на об'єктивності істини, яку можна встановити через принципово повторюваний досвід. Френсіс Бейкон розвинув далі науково-дослідницьку настанову Галілея. Довіра до результатів повторюваного досвіду стала у Бейкона підставою відмови від доробку науковців попередніх епох. Він закликає наново будувати науку, результати якої матимуть очевидний і безсумнівний вплив на повсякденне життя. Бейкон започатковує емпіризм. «Наш спосіб настільки легкий у вираженні, наскільки складний у справі. Адже він полягає у тому, що ми встановлюємо ступені достовірності, розглядаючи відчуття в його власних межах і здебільше відкидаючи ту частину роботи розуму, яка іде за відчуттям, а потім відкриваємо і прокладаємо розумові новий і достовірний шлях від самих сприйнятих відчуттів» [23, т. 2, с. 7—8.]. Треба наново створити розум, заснувавши його на досвіді.

Позиція Бейкона негайно отримала полярно протилежну позицію — позицію раціоналістів. Раціоналісти погоджувалися з тезою нового фундування науки, однак їх не задовольняли підстави такого будівництва: справжня основа полягає в розумі, точніше в тій його глибині, що сягає понадіндивідуального, Божественного світла. Раціоналісти міркували в такий спосіб: світло, яке опромінює нам шлях до пізнання, іде із середини людини, «не від чуттєвих речей, а від регіону ідей і вічних істин» [70, с. 116]. Проте, це світло з середини належить не людині, а вказує на Божественне світло.

У розірваності між емпіризмом і раціоналізмом, який характеризував філософський ландшафт Нового часу, поняття досвіду здобуло тих рис, які пізніше дозволили Кантові у радикальний спосіб поставити питання про досвід і перевести це поняття в якісно нову ситуацію можливого самоусвідомлення. В тлумаченні досвіду раціоналісти й емпірики мали за спільне радикальне розведення суб'єкта й об'єкта у пізнанні, а також зведення проблематики досвіду до рівня суто науково-пізнавальної проблематики. В Новий час, після Френсіса Бейкона, у Джона Лока (1632—1704) і Джорджа Берклі (1685—1753), з одного боку, і Рене Декарта (1596—1650), Баруха Спінози (1632—1677) та їх континентальних послідовників, з іншого, Галілеєве розлучення логіки й етики далося взнаки в такому звуженні проблематики досвіду. Однак, у той же час, загос-

трення проблеми досвіду поставило проблему на такий рівень, що філософія мала з необхідністю облаштувати трансцендентальну філософію. Про необхідність такої філософії свідчать метафізичні вагання Готфрида Вільгельма фон Ляйбніца (1646—1716) і Дейвіда Г'юма (1711—1776), розвідки яких уможливили появу кантівської філософії.

Радикальне розлучення суб'єкта й об'єкта у Бейкона і Декарта виявило себе в суперечності дуалізма і монізма серед представників наступного покоління європейських філософів. Філософія мала подолати розрив субстанцій та здатностей, і виконати це завдання, як здавалося, можна було через моністичні системи. Спіноза намагався обґрунтувати істинність раціоналістичних побудов Декарта в моністичній системі, яку засновано на відмові від тези про подвоєння субстанції. Спроба Спінози також мала характер повернення до єдності досвіду, принаймні до його інтерсуб'єктивної етичної складової. Натомість Томас Гобс (1588—1679) і Джон Лок, наполягали на доречності емпіризму, застосовуючи аргументи, в яких поступово виявляється ідея виключного єдиного чуттєвого опосередкування між свідомістю і природою, між ідеєю та предметом. Інтуїтивну очевидність покладено в основу наукового доведення [80, т. 4, с. 18]. Тож і тут ми бачимо подолання дуалізму за рахунок визнання активності розуму, який перетворено на орган сприйняття вражень від речей.

Континентальна й острівна традиції ще більше наблизилися у філософських пошуках Ляйбніца і Г'юма. Ляйбніц поділяв погляд на необхідність раціоналістичного монізму, ізавдяки визначенню статусу людини як творіння Божого, доводив можливість висхідної значущості розуму як співвідного за змістом іншим створеним речам. У той же час, вчення про монади і пізні твори Ляйбніца говорять і про пошуки іншого шляху. Тут ми бачимо Ляйбніца як мислителя, який намагається протистояти і раціоналістичній «трансценденції», і емпіричній «іманентності». Його теорія іманентності заснована на тому, що «все, чим володіє монада, походить з її власного підґрунтя» [70, с. 143]. Пізніше все німецьке Просвітництво намагатиметься описати це підґрунтя, в якому природа духу і природа речей збігаються. Тут перед нами очевидний місток до трансцендентальної філософії.

Дейвід Г'юм, відповідаючи на питання, які поставив Берклі, і йдучи шляхом пошуку нового обґрунтування емпіризму, з'ясовує, що емпірична наука може бути тільки знанням очікувань, які мають свою застосовну значущість, однак не можуть бути знанням як таким, знанням, узгодженим із науковими ідеалами. Г'юм має скептичне рішення щодо розуму. Розум не здатен контролювати досвід і відчуття, він, зрештою, задля власної мети сам постійно вдається до цих можливостей. Фактично розум зводиться лише до одного типового умовиводу: від наслідків до причин. А цей вид зв'язку не має логічної основи. Пояснити його може лише психологія з її цікавістю до інстинктів на-

шої душі. Все виглядає так, наче розум засновано на позалогічному принципі, на інстинкті. А інстинкт не є ані задовільним поясненням джерел наукового знання, ані надійним фундаментом для емпіричної науки. Г'юм через захист емпіризму приходить до скептицизму: ліміт значущості інструментального поняття досвіду вже вичерпано. Одночасно стає зрозуміло, що поняття досвіду необхідне для філософії, оскільки інакше вичерпаною стає сама філософія. Вихід було знайдено у вивченні умов можливості поділу на внутрішнє і зовнішнє, в апіорних структурах досвіду і мисленні.

Зрештою на ту саму еволюційну перепону у філософії виходять і французькі сенсуалісти, серед яких Поль Анрі Гольбах (1723—1789), Клод Адріан Гельвецій (1715—1771), Етьєн Боно де Кондільяк (1715—1780), Жан Анрі Ніколя де Кондорсе (1743—1794), Жан Лерон Д'Аламбер (1717—1783) і Вольтер (1694—1778). Вони також намагаються виконати науковий проект Галілея—Бейкона щодо перетворення розуму на підставах емпіризму. Однак вже з Кондильяка з'являється уявлення про важливість «некласичної» здатності — бажання, яка стає головною рушійною силою в детермінації процесів взаємодії суб'єкта й об'єкта. Натомість теоретичні здатності людини гублять свою ключову роль. Це також є однією з передумов постання трансцендентальної філософії.

Зважаючи на перетворення, які зазнає поняття досвіду в Новий час, слід погодитися із думкою Ернста Касирера щодо того, що весь розвиток філософії в цей період було зумовлено суперечністю між природою і пізнанням. Новочасні філософи не піддають сумніву розрив між природою і пізнанням. Проте вони визнають потребу в подоланні цього розриву. «Природу і пізнання слід поставити на їхньому власному підґрунті і пояснити з їхніх власних умов», і, разом з тим, утриматися у забіганні в потойбічний світ [70, с. 116]. Тут наука потребує, щоб «між пізнанням і дійсністю, між суб'єктом і об'єктом... не стояло жодної сторонньої інстанції. Проблема слід ставити на підставі досвіду і саме на цій основі її розв'язувати; адже будь-який крок за межі досвіду означав би просто вигадане розв'язання, пояснення чогось невідомого через щось ще менш відоме» [70, с. 116]. З цього почалася секуляризація мислення Просвітництва і торування шляху до трансцендентальної філософії. Теоретико-пізнавальну проблему ставлення пізнання до об'єкта неможливо розв'язати за допомогою метафізики. З цього ж постала і критична філософія, принаймні в її негативному оцінюванні метафізики попередників. У той же час, безпосередність зв'язку суб'єкта й об'єкта в Просвітництві породжувало уявлення про існування прямого «враження», якого зазнає суб'єкт під впливом об'єкта, а тому весь час спрямовувало питання про умову можливості досвіду на характері взаємовідношень суб'єкта і об'єкта.

У викладених вище міркуваннях ми стисло змалювали передісторію поняття досвіду, яка показує, що хоча впродовж виникнення і розвитку філософії досвідові і приділяли увагу, однак він мав ознаку застосовної проблеми, своєрідного маркера, який допомагав визначати позиції філософського дискурсу в певні моменти поступу. В цьому описі ми зважали лише на найпомітніші риси поняття досвіду в його передісторичний період. Цей опис, окрім поверховості, має ще одне обмеження. Його засновано на схемі, за якою ми описали попередню еволюцію поняття досвіду: від давніх греків, через Середньовіччя, до новочасної філософії. В цій схемі думка пересувається з півдня Європи і закріплюється на Заході. Схема дуже зручна для критики тих, хто помітить, що ній бракує поваги до інтелектуальної історії Китаю, Індії, Близького Сходу та багатьох інших культур. Справді, викладена історико-філософська схема має недоліки. Однак слід визнати також і те, що ми описували процес підготовки поняття досвіду. Це поняття, разом із його змістом, гіпонімами, гіперонімами та синонімами, сформувалося на підставі саме такого уявлення про своє минуле. Застосовану схему просякнуто налаштованістю на поняття досвіду в його історії, на той зміст, який було схоплено і закріплено як фундамент топосу в трансцендентальній філософії. Цю налаштованість слід визнати фактом, який, з одного боку, говорить про неповноту і постфактичну реорганізацію «пам'яті» поняття, а з іншого — свідчить про те, що саме ці змісти передісторії або актуалізовано в понятті як такому, або на них з необхідністю посилаються як на такі, що є референтними для цих змістів. Саме це дозволяє зрозуміти живучість моделі попри всі відмінності історико-філософських підходів.

Насамкінець, я хотів би зупинитися на історії поняття досвіду, яку пропонує Ганс-Георг Гадамер (1900—2002) у другій частині свого *magnus opus* «Істина і метод» і концепція якої досьогодні є чи не найвпливовішою в академічній філософії. У цьому описі філософ, обґрунтовуючи тезу про те, що впливова історична свідомість має структуру досвіду [241, т. 1, с. 352], дає чотири реперних філософських позицій, які засвідчують якісні зміни в еволюції поняття досвіду. Гадамер справедливо зазначає, що поняття досвіду є одним з «найменш з'ясованих» філософських понять, причину чого він вбачає у «пізнавальній схематизації», якої досвід зазнав з розвитком філософії [241, т. 1, с. 352]. З'ясування досвіду відбувалося, за Гадамером, у кілька етапів. Перший етап визначено ще давньогрецькою філософією, яку найбільш репрезентативно втілено в Аристотелевій концепції досвіду. Другий етап представляє поняття експериментального досвіду. Третій — діалектичний досвід Гегеля. Четвертий — концепцію герменевтичного досвіду від Ніцше і аж до Гадамера. Через ці чотири епохи проходить еволюція поняття досвіду: від суб'єкт-об'єктного поділу в душі теорії пізнання, де досвід настільки об'єктивований, що в ньому

не залишається ані найменшого історичного моменту, і до досягнення внутрішньої історичності досвіду [241, т. 1, с. 352].

Подивімося на давньогрецький етап в історії поняття досвіду. Згідно з Гадамером, Аристотель розглядає досвід в аспекті індукції: з багатьох окремих сприйнятих через пригадування складається досвід як певна єдність загального. Гадамер правомірно наголошує, що загальність досвіду в Аристотеля — це не загальне науки [241, т. 1, с. 356]. Загальне досвіду тут ще не є загальністю, яку засвідчуємо в понятті; вона стосується часто повторюваного досвіду, що може підводити мислення до логосу. Цей підхід до логосу пов'язано передусім пам'яттю (*μνημή*), вмільстю (*τεχνη*) та мовою. Досвід завжди стосується одиничного та неочікуваного. В цьому полягає відкритість досвіду, яка є і його виправданням, і його вадою. Натомість наука і її знання стосуються причин, а тому можуть виводити висновки про загальне. З огляду на це досвід — тільки передумова науки [241, т. 1, с. 356]. А наукове знання задане наперед, невільне. «В цьому полягає принципова відкритість досвіду до нових досвідів — та ще й не тільки у звичайному розумінні, що помилки, мовляв, можна виправити, але і в тому, що досвід, за своєю сутністю, перебуває в постійному підтвердженні, через що з необхідністю шораз стає іншим, коли не зазнає підтвердження» [241, т. 1, с. 357]. Цю особливу здатність досвіду бути відкритим Гадамер ще називає здатністю творити образ (*Bild*). «Образ ілюструє те, як загальне досвіду, що позбавлене принципів (шикування подібного в лавах), приводить до єдності *архе* (*архе* — і «штаб», і «принцип»)» [241, т. 1, с. 358]. Однак, на думку Гадамера, Аристотель мислить цю відкритість досвіду в рамках інтересу до науки, в термінах його ролі в утворенні понять, тож значущість досвіду здобуває дуже невисоку оцінку.

Етап Модерну можна описати на прикладі теорії досвіду Бейкона, вважає Гадамер. Бейкон вибудовує індуктивну теорію досвіду, яку тим не менш переверяє в термінах «моральної складності та антропологічної сумнівності» [241, т. 1, с. 354]. «Його метод індукції намагається вивести себе з-під неправильного та випадкового типу, в якому постає щоденний досвід, а надто з-під його діалектичного використання» [241, т. 1, с. 354]. Таким чином він перериває гуманістичну схоластику, яка ґрунтувалася на передбачених та поспішних узагальненнях повсякденного досвіду, і започатковує «добу методичного дослідження». Цю добу засновано на інтерпретації природи, яка відбувається в методично зорганізованих експериментах. Серії експериментів пов'язують істинні узагальнення і прості форми природи. Тут досвід — невільник методу. «Дослід — здебільше та передусім майстерне керівництво нашим духом, якому заборонено робити поспішні узагальнення і який навчається свідомо варіювати свої спостереження за природою, свідомо зіштовхувати полягні випадки, і так поступово та безперервно на шляху виключень вчитися досягати аксіом» [241,

т. 1, с. 354]. Тож неволя досвіду забезпечує шлях до істини через опанування природою. Зміна досвіду на дослід робить такий дослідницький досвід знаряддям панування, «більше дисципліною, ніж методикою» [241, т. 1, с. 354]. Дисципліна досвіду, наприклад, відкидає мову і пов'язані з нею «ідоли», що, з одного боку, забезпечує методичність досвіду, а з іншого — позбавляє досвід чогось питомо людського. В цю добу історії досвіду, за Гадамером, мову вважають суто негативним чинником у виведенні змістів досвіду до очевидності.

Цю бейконівську стратегію негативного сприйняття мови та пов'язаних з нею моментів історичності ми бачимо впродовж всієї європейської новочасної науки. На думку Гадамера, це притаманно ще й Гусерлю. Для останнього досвід і мислення про досвід телеологічно пов'язані зі здобуттям істини. Це здобуття істини і є досвідом, який забезпечує предметну обґрунтованість науки [241, т. 1, с. 353]. Гусерль досліджує односторонність такої ідеалізації досвіду в науках. Він створює генеалогію досвіду, яка вивчає шари досвіду до ідеалізаційних поривів науки і перетворень життєсвіту. Проте, на думку Гадамера, Гусерль сам не подолав односторонності власного підходу: він ще виходив із «трансцендентальної суб'єктивності *ego*», яку нам насправді дано в ідеалізації мови, що вписує окремого суб'єкта до мовної спільності [241, т. 1, с. 353]. «Гусерль, подібно до Бейкона, зосереджується, першою чергою, на негативних, а не на позитивних моментах сфери мовного вираження» [241, т. 1, с. 355]. Телеологічна налаштованість такої стратегії в аналізі досвіду заважає знаходити та описувати його топографію.

Третій — діалектичний — етап у розгляді природи досвіду втілено у філософії Г.В.Ф. Гегеля. Гегель найкраще розумів діалектичну природу досвіду, яка виявляється передовсім в його історичності. Гегель «мислить досвід як скептицизм, що сам себе виконує до кінця» [241, т. 1, с. 359], тобто тут досвід розглянуто як те, що за своєю сутністю постійно переглядає свої попередні змісти, а з кожним переглядом змінює знання. Досвід шораз підносить свідомість на сходинку вище: «Те, в чому вже переконалися на власному досвіді, пережити ще раз неможливо», пережите стає передбачуваним і неновим [241, т. 1, с. 359]. Структура досвіду, як засвідчує Гегель, полягає в здатності до поверту, до діалектичного руху, в якому переоцінюється попередній досвід, на підставі чого новий досвід вищий за попередній. У цьому процесі нескінченної самоперевірки досвіду людина завжди є автором і перевірки, і перевірюваного досвіду. Гадамер інтерпретує це так: «Саме в поверті, який зазнає свідомість, в чужому, в іншому, слід пізнати самого себе» [241, т. 1, с. 361]. Серія повертів досвіду приводить до такого моменту, коли кількість подій приводить до якісної зміни: досвід припиняється, оскільки свідомість в ньому більше не знаходить нічого чужого. Тут свідомість стає наукою, «знанням-себе» і своїх

меж. Гегелівське тлумачення дозволяє побачити принципову важливість досвіду в його відкритості, історичності і людськості.

Завершує осягнення досвіду філософський аналіз в епоху герменевтики. Гадамер показує, що основна сутність досвіду полягає в тому, що він має значення, доки не відбудеться новий, спростовний для попереднього, досвід. Негативність досвіду має позитивний сенс [241, т. 1, с. 358]. «Коли стається досвід, який переживаємо щодо іншого предмета, змінюються обидва: наше знання і його предмет... Новий предмет містить істину щодо попереднього» [241, т. 1, с. 360]. Сутність цього етапу — «усвідомлення людиною власної скінченності» [241, т. 1, с. 363]. Нарешті впливова історична свідомість отримує досвід структури власного досвіду. Досвід завжди має справу з переданням (традицією), саме його досвід переживає як свій предмет (або, щоб не звучати так епістемологічно, своє «Ти») і ним перевіряється. Герменевтичний досвід є досвідом «Ти» як мети, а не засобу.

Досвід «Ти» намагався описати вже Кант в термінах іншого як мети, коли формулював категоричний імператив та висував концепцію тотожності людини в статусах громадянина і законодавця. Однак справжнє формулювання герменевтичного досвіду, коли «Ти» переживається в досвіді як доконечно співвіднесене з «Я», знаходимо у Фрідріха Ніцше (1844—1900). Ніцше викриває відношення «пана і раба», яке запроваджує Гегель у «Феноменології Духа» як ілюзорне. «Бачити в іншому вповні передбачуване і опановане знаряддя — ілюзія» [241, т. 1, с. 365]. Діалектика турботи, яку розвиває Ніцше, оприявнює полюси відношень «Я — Ти».

Аналіз герменевтичного досвіду, продовжений після Ніцше у філософії Дильтея (1833—1911) і Гадамера, показує безпорадність та нездійсненність стратегії Модерну щодо досвіду: «Хто вважає свою вивільненість з-під упереджень, покладаючись на об'єктивність свого методу і заперечуючи власну історичну зумовленість, той підпадає під владу упереджень, які керують ним поза контролем» [241, т. 1, с. 366]. Але помилка Модерну не тільки в цьому. На думку Гадамера, герменевтичне поняття досвіду вчить ще й про те, що «хто в рефлексії вириває себе з життєвого відношення з передання, той руйнує істинний смисл цього передання» [241, т. 1, с. 366]. Герменевтичне розуміння досвіду дозволяє зрозуміти, що укоріненість у переданні не обмежує свободи і відкритості пізнання, воно — умова його можливості.

Зазначена модель історії поняття досвіду, на мою думку, має чимало переваг у порівнянні з багатьма філософськими спробами опису еволюції досвіду, зокрема у Дильтея і Д'юї. Проте в своїй моделі Гадамер не долає суперечності в підставах аналізу історії поняття досвіду. Філософ має рацію, коли говорить про нез'ясованість поняття досвіду на початку міркувань. Однак наприкінці цього ж розділу, поняття досвіду зазнає повноти визначення [241, т. 1,

с. 366—367]. З одного боку, Гадамер визнає обмеженість визначень від Аристотеля до Бейкона (із рудиментами у Гусерля), а з іншого — не береться продумати основну відмінність поняття досвіду Гегеля від попередніх концепцій. Нарешті, красномовним є мовчання щодо кантівської теорії досвіду, яка не вписується в чотиричленну модель; очевидною є підведеність цієї моделі до потреб герменевтичного способу мислення. Зазначені обмеження в запропонованій моделі історії досвіду породжено тим, що Гадамер, попри намагання продумати всі можливі упередження в аналізі досвіду, перебував у ситуації суміші настанов, характерних для теорії та метатеорії досвіду. У цьому процесі Гадамер доконечно встановлює такі визначення досвіду, що потребують переосмислення і заперечення у філософському процесі *досвіду досвіду*. Теоретико-досвідна стратегія розгляду історії досвіду була причиною неухваги до поділу на передісторію поняття досвіду та його історію.

### 1.2. Рамки історії поняття досвіду: Кант і Гегель

Інструментальний період для поняття досвіду завершився разом із поняттям трансцендентальної філософії, яка, з одного боку, змінила ставлення до досвіду, а з іншого — змінила характер застосування понять у філософії. У трансцендентальній філософії поняття досвіду стає самосвідомим і починає свою історію, завдяки аналізу умов можливості і понять, і досвіду. Трансцендентальна філософія — це філософія, що пориває з «метафізикою розсудку» і визначає себе як саморозвиток методичної рефлексії, увагу якої прикуто, передусім, до «умов можливості» мислення та «відношень» у сфері суб'єктивного. Імануїл Кант, засновник трансцендентальної філософії, вже у «Мареннях духовидця, пояснених мареннями метафізика» ставить питання про те, яку небезпеку несуть поняття, які сприйнято некритично. Пізніше, у «Критиці чистого розуму» на прикладі *догматичної метафізики* Кант показує, як «пустопорожні поняття» з необхідністю призводять до «беззмістовних побудов» метафізики. Цю інтенцію кантівської філософії підтримали філософи наступних поколінь — байдуже, були вони трансценденталістами, чи ні. Гегель, Гусерль, Віттенштайн, Гайдегер та інші намагалися лаштувати свою філософську позицію разом із переосмисленням філософського поняттєвого апарату та, як наслідок, створенням власних понять. Необхідність критики філософських понять, яку розкрила трансцендентальна філософія, сприяла поступові їхньої справжньої історії. Справжня історія філософського поняття — це поступ змін у значенні, значущості та узусі філософського поняття, який вимірюємо найменше у двох взаємопов'язаних вимірах: у вимірі історичної семантики, тобто контексті питання про те, звідки походить та як змінювався зміст поняття, та у вимірі, для якого варто застосувати гегелівський термін «самоусвідомлення поняття», тобто питання як процес еволюції поняття збігається з аналізом підстав і меж власного значення та застосування. Як було зазначено, це дослідження

виходить з припущення, що історія філософських понять, яка б задовольняла обидві вимоги, починається в епоху німецької класичної філософії. Саме тут відбувся, перефразуючи вираз Піама Павлівни Гайденко, прорив до трансцендентального виміру, який відкрив філософії нові можливості розвитку. Ці можливості стосувалися, передусім, методології. Однак Кант, Гегель та інші філософи одночасно застосовували знахідки власних методологічних студій у побудові своїх філософських позицій. Зокрема, ці знахідки застосовувалися і до кшталтування нових чи переосмислення старих понять. До того ж, такі ключові філософські поняття, як *субстанція*, *категорія*, *розум*, *досвід* чи *суб'єкт*, залишилися, хоча і зазнали послідовної реконструкції і обережнішого застосування.

Завдяки досвіді філософування в межах кантівської та гегелівської позицій, історія філософських понять почалася як процес, в якому історія філософії набула вагомих рис і оформилася як окрема філософська дисципліна, що втілила намагання філософського мислення утримувати власну увагу на собі не тільки як логічній чи теоретико-пізнавальній проблемі. Усвідомлення потреби аналізу історичного виміру мислення суті справ, схопленого в понятті, стало підставою для розвитку філософії. Від свого початку в межах трансцендентальної філософії, як у її критичному вигляді, так і у вигляді абсолютного ідеалізму, історія філософського поняття створила сприятливі умови для мислення власних підстав у філософії та дала можливість нового розвитку суміжних суспільно-гуманітарних дисциплін. Завдяки такій настанові, трансцендентальна філософія уможливила зв'язок нашого розуміння історії з власне історичним процесом. І тут постає проблема, яка вказує на певний порядок, який трансценденталізм укладає в розгляд історії філософських понять. Поняття *досвіду* виявляється *ключовим поняттям*: не головним, через яке поле влади структурує поле знання, а тим, звідки починаємо аналіз понять. Цей патерн трансценденталізму не раз спрацьовує у межах різних філософських позицій: у Канта в — ототожненні теоретичної філософії із вченням про досвід, у Гегеля — в концепції феноменології Духа, та у Гусерля — в концепції «пра-регіону досвіду». Особливості трансценденталізму спричинили те, що рамки історії філософських понять почалися в рамках історії поняття досвіду. Вихід філософії на метарівень забезпечив можливість вивчення досвіду не тільки як об'єкта, але і як суб'єкта дослідження. Таким чином, історія поняття досвіду стала своєрідною історією «досвіду досвіду», яка почалася з того, що еволюція поняття досвіду збіглася з поступом власне досвіду у самоосягненні.

Початок і рамки історії поняття досвіду заклали Кант і Гегель. Аргументи на користь цієї тези ми знайдемо в аналізі понять досвіду, як його вживали у своїх філософських системах І. Кант і Г.В.Ф. Гегель, пам'ятаючи, що початок, який трансцендентальна філософія дала історії поняття досвіду, мав

амбівалентний характер. Можна говорити про два основних тлумачення досвіду в межах історичних форм трансцендентальної філософії кінця XVIII — першої половини XIX ст. Два титани німецької класичної філософії — Кант та Гегель — стали засновниками двох основних традицій проблематизації теорії досвіду. Перша традиція — епістемологія досвіду. Друга традиція — те, що з певною обережністю можна назвати герменевтикою досвіду. Вже у філософії Йогана Готліба Фіхте та раннього Фрідріха Вільгельма Йозефа Шелінга з'явилися підстави для аналізу досвіду поза межами теорії пізнання. Ці тенденції було найкраще сформульовано у феноменології Духа, першому великому філософському проєкті Г.В.Ф. Гегеля. З появою діалектики постала змога інтерпретувати досвід як здатність розуміти себе, осягати первинне в собі і в реальності, виходячи з розуміння їх єдиної природи. Оскільки тут йдеться про самоосягнення, що в подальшому стали тлумачити в термінах розуміння, цю традицію можна назвати герменевтичною. Герменевтична та епістемологічна традиції в подальшій ході філософії пережила чимало змін. Однак вони склали своєрідні рамки, в межах яких, за великим рахунком, досвід і продовжує аналізувати себе.

### 1.3. Метатеорія і теорія досвіду Імануїла Канта

Як уже зазначалося, кантівську настанову до тлумачення досвіду можна назвати епістемологією досвіду. Це тлумачення засновано на підході до досвіду як такого, який потрібно розглядати саме в рамках теоретико-пізнавальної проблематики. Цей підхід укорінено ще в новочасних дискусіях раціоналізму, емпіризму та скептицизму. Вже тоді у філософських міркуваннях намагалися зрозуміти вагу емпіричного в пізнанні та його зв'язку з «чисто раціональним, позаемпіричним». У критичній філософії Канта суперечність досвіду і розуму було знято завдяки трансцендентальному підходові, який проблематизував самоочевидність «речі», показав її неоднорідне походження в термінах «явища» та «речі самої по собі», вимагав досліджувати категоріальну будову «предмета». Щойно догматично-метафізичний концепт «речі» було подолано, досвід став придатним для аналізу як поняття досвіду, важливими елементами якого були концепції «синтезу», «можливого досвіду», «чистої предметності», «схеми», «продуктивної здатності уяви». Інтерес до поняття досвіду було поглиблено ще й тим, що став можливим аналіз підстав, на яких аналізують досвід. Власне це і було осереддям трансценденталізму у вивченні досвіду.

Розгляд рамок поняття досвіду в межах критичної філософії Канта важливо почати з перегляду того ототожнення, на якому, згадаємо, фокусує увагу Вольфганг Рюд: «Кант був першим, хто побачив, що теорія досвіду і теоретична філософія — одне й те саме» [385, с. 29]. У вченні про начала «Критики чистого розуму» трансцендентальні естетика і логіка визначили Кантову тео-

рію досвіду, яка, своєю чергою, базувалася на переосмисленні поняття досвіду, такому переосмисленні, яке становило підстави уможливлення метатеорії досвіду. В кантівській теоретичній філософії питання досвіду стало наріжним: без нього неможливо було звести будівлю критики розуму. Завдання своєї філософії Кант формулює у топологічній метафорі «коперніканського повороту»: розглянути проблему співвідношення споглядача (суб'єкта) і спогляданого (об'єкта) як проблему споглядача (трансцендентального суб'єкту) [282, с. XVI]. Вже у вступі до першої «Критики» Кант запроваджує проблему чіткого розрізнення апіорного і апостеріорного, чистого та досвідного. Топографія розуму, яку він почав у першій «Критиці», почалася з опису меж досвіду.

Вихідне питання критичної філософії — співвідношення досвіду і розуму у пізнанні [282, с. XVII]. Відповідь Канта на стару проблему Нового часу досить проста: пізнання неможливе без взаємодії чуттєвого досвіду та інтелекту. Ця відповідь була наче ілюстрацією до гегелевської історії філософії: у розвитку мислення дві суперечні тези підважує третя синтетична теза. Цей підважувальний (по-гегелівськи — *aufhebende*) синтез має характер якісного переходу, що і продемонстрував Кант. Критика чистого розуму не просто примирила дві непримиренні філософські традиції. Вона говорить про необхідність вивчити підстави, з яких ми робимо ті чи інші судження, і з вивченням підстав знаходить синтетичну позицію.

Епістемологічний підхід Канта започатковано його первинною інтенцією: розв'язати проблему догматично-метафізичних суперечок про досвід і розум через дослідження меж значущості знання. Всі запитання, які Кант формулює у вступі до першої «Критики», вказують на це. Кант питає: «Як можлива чиста математика? Як можливе чисте природознавство? Як можлива метафізика як наука?» [282, с. 19—22]. Відповідь на ці питання слід шукати у такій тезі: «Всі емпіричні судження — синтетичні!» [282, с. 11]. Її уточнено розмежуванням апіорного та апостеріорного у досвіді. Дати відповідь на поставлені запитання — означає почати редукацію досвіду до його апіорних структур. Після цього первинного критичного кроку філософія, а не попередня метафізична «філодоксія» раціоналістів та емпіриків, зможе побачити перший чіткий топос у структурі мислення. Звідси, з цього топосу, який можна порівняти з «місцем» (Stand) у феноменології Гегеля, де відбувається звернення (поверт) природної свідомості до своєї абсолютної сутності, Кант розпочинає розчистку Авгієвих стаснь, на яку філософія перетворилася в догматичних обнубіляціях.

З огляду на це, перед нами постає складність запитання, яке сформулював Кант. Питати про межі значущості знання — означає питати про досвід в його апіорному вимірі. Однак складність питання посилено тим, що знання — через зв'язок із досвідом — є передусім синтетичним судженням. Приріст знання — ось той факт, через який ми можемо вийти на апіорні структури

досвіду і розуму взагалі. Тож питання про знання є одночасно питанням про досвід і синтез. Таким чином, спростити це складне питання стає можливим у вигляді запитання такого ґтибу: як можливе синтетичне судження апіорі?

Після критичної редукції питання про знання як питання про синтетичні судження Кант починає експлікувати можливості, які закладено в настанові такого запитання. Він, зокрема, констатує той факт, що претензію знання на загальну значущість пов'язано з саме синтетичними судженнями. Оскільки ці претензії неможливо висунути без того, аби предмети, про які винесено судження, мали щось спільне з тим, хто судить, він припускає, що предмет досвіду залежить від суб'єкта, адже він є результатом тлумачення даного з допомогою і чуттєвості, і інтелекту. Щоб розглянути ролі та повноваження чуттєвості і розуму в продукуванні знання і предмета, слід вивчити їх апіорні структури. Це, власне, і є предметом трансцендентальної естетики і трансцендентальної логіки, двох основних розділів вчення про начала першої частини «Критики чистого розуму». В обох частинах Кант досліджує предметний досвід як такий, що містить і витлумачені досвідом предмети, і принципи їхнього тлумачення. У цей спосіб ми доступасмося до двох основоположних здатностей пізнання — чуттєвості і розсудку: «чуттєвість дає нам предмети, а розсудок їх мислить» [282, с. 30].

У трансцендентальній естетиці ми розглядаємо апіорні форми споглядання — простір і час. Споглядання — це те, що вступає у взаємодію з мисленням [282, с. 33] і містить у собі дане предмета. Споглядання — зміст чуттєвості як здатності. У критичній редукції чуттєве споглядання приходить до репрезентації своїх апіорних принципів. Кант описує цю редукцію так: «Ми передусім ізолюємо чуттєвість, відкидаємо усе, що розсудок мислить через свої поняття, щоб не залишилося нічого, окрім емпіричного споглядання. Потім ми відділимо від цього споглядання і все те, що належить власне сприйняттю, так, аби залишилося саме чисте споглядання і сама лише форма явищ — єдине, що може дати нам чуттєвість апіорі» [282, с. 36]. Цей залишок репрезентовано двома апіорними формами споглядання — простором і часом. Обидві форми жодним чином не є тим, що репрезентує якості речей самих по собі чи їх відношень, тобто не є визначенням предметів. Ці форми оприявнюють лише те, що свідомість укладає у споглядання від себе, тобто умови можливості сприйняття речей. З огляду на це, Кант формулює і основні визначення цих форм. Простір — це «форма всіх явищ зовнішніх чуттів, тобто суб'єктивна умова чуттєвості... [Вона] є необхідною умовою усіх відношень, у яких предмети споглядаються як такі, що перебувають поза нами» [282, с. 42—43]. Час — це форма «посднання суперечливо-протилежних визначень в одному й тому самому предметі» [282, с. 48]. За цією формою, протилежні визначення можуть у певному порядку стосуватися однієї і тієї ж речі. Тож і час не є чи-

мось, що існує незалежно від суб'єкту. Час є «формою внутрішнього відчуття, тобто споглядання нас і нашого внутрішнього стану» [282, с. 49]. До того ж, час є апіорною формальною умовою явищ взагалі, тобто не тільки зовнішніх, як простір, але і «внутрішніх»: «Всі предмети відчуття існують у часі і з необхідністю перебувають з ним у відношеннях» [282, с. 50]. Разом з тим, простір і час становлять чисті форми будь-якого чуттєвого споглядання і уможливають апіорні синтетичні положення. Такий висновок веде до формулювання однієї з найголовніших тез першої «Критики»: «Однаке ці джерела апіорного пізнання, завдяки... тому, що вони — лише умови чуттєвості,... визначають свої межі і стосуються предметів лише настільки, наскільки їх (ці предмети — М. М.) розглядають як явища, а не речі в собі» [282, с. 56]. Це є висхідний принцип досвіду, як його розуміє Кант. Час і простір, як їх описано в трансцендентальній естетиці, становлять межі можливого досвіду взагалі, але важливість їх обмежено саме тим, що вони мають значущість лише в межах чуттєвості.

Дійшовши таких висновків у трансцендентально-естетичному дослідженні досвіду, Кант переходить до трансцендентально-логічного дослідження, яке має проаналізувати іншу здатність розуму, а саме: здатність пізнавати на підставі уявлення предметів. Чуттєвість — це рецептивність, «сприйнятливість до вражень», тоді як здатність пізнавати (розсудок) — це спонтанність понять. Як споглядання є змістом чуттєвості, так поняття є змістом розсудку. Обидва змісти можуть бути емпіричними (тобто із змістом чуттєвих даних) і чистими (тобто без домішки відчуттів). Рецептивна здатність бере уявлення як таке, що дано ззовні. Спонтанність же є здатністю продукувати уявлення. Обидві здатності — рівноправні джерела утворення уявлення про предмет, які, щоправда, вимагають застосування цілого ряду динамічних «механізмів», продуктивних спроможностей на кшталт інтелектуального синтезу та уяви, чи образного синтезу, а також особливого акту, що називається схематизмом — переходом від чистих категорій до їх застосування у витлумаченні в термінах часовості. Трансцендентальна логіка вивчає здатність пізнавати предмет через уявлення, а тому, в багатьох аспектах, відповідає на питання, пов'язані із трансцендентальною естетикою.

Трансцендентальну логіку Кант визначає як науку, що вивчає «походження, обсяг і об'єктивну значущість» апіорних знань [282, с. 81—82]. Ця наука має справу лише з законами розсудку і розуму, а також розглядає взаємодію рецептивності і спонтанності. На відміну від формальної, трансцендентальної логіки апіорі співвіднесено з предметом. Ця наука складається з двох частин, а саме:

1) аналітики, що стосується начал і принципів, згідно з якими можливо мислити предмет;



2) діалектики, що критикує суперечності розуму.

Обидві частини також важливі для кантівського розуміння досвіду. Перша дисципліна трансцендентальної логіки становить канон оцінки емпіричного застосування розсудку, а друга — критику розуму і розсудку у їхньому застосуванні до позафізичного світу.

Головні положення і основний висновок трансцендентальної аналітики можна сформулювати так. По-перше, зв'язність та єдність між «окремими досвідами» є умовою для конституювання досвіду об'єктивного та законмірного світу. По-друге, поняття, які застосовано у досвіді, становлять правила такої єдності і зв'язності. По-третє, поєднання досвідів за певними правилами під поняттями є необхідною умовою єдності свідомості, тобто самосвідомості. Ця необхідна єдність, тобто єдність самосвідомості — це «трансцендентальна єдність аперцепції». Ще Кант визначає трансцендентальну єдність аперцепції як «ту єдність, через яку все дане у спогляданні поєднано у понятті про об'єкт», тобто як об'єктивну, а не суто суб'єктивну єдність свідомості [282, с. 139]. Таким чином, досвід виявляється можливим, коли чуттєвість підведено під поняття. Стара, добре опрацьована формальна логіка свідомо уникала зв'язку із чуттєвістю. Натомість трансцендентальна логіка, як уже зазначалося, апіорі стосується предмета. Завдяки такому зв'язку, трансцендентальна аналітика тлумачить дванадцять форм формальних пропозицій традиційної логіки у їхньому застосуванні до уявлень. У такому тлумаченні форми формальних пропозицій стають категоріями, тобто чистими поняттями розсудку [282, с. 106]. Категорії — це апіорні поняття розсудку, які визнають «апіорні можливості досвіду (і можливості споглядання, і можливості мислення)» [282, с. 126]. Аналітика також дає правила об'єктивного застосування категорій у таблиці основоположень. З огляду на вчення про категорії, розсудок розкриває свою природу як «здатність апіорі зв'язувати і підводити багатоманітність даних уявлень під єдність аперцепції» [282, с. 135].

Разом апіорні форми споглядання і таблиця категорій складають рамки того, що після Канта в німецькій філософії починають називати «справжньою», «щільною» та «системною» наукою, тобто системою самосвідомого знання. Кант говорить, що маючи розуміння апіорних форм споглядання та категорій розсудку, ми можемо скласти «план науки як цілого» з «усіма моментами спекулятивної науки, яку треба створити, ба навіть її порядком» [282, с. 109]. Ця наука є виразом усвідомлення фатуму спекулятивного пізнання: предмет пізнання — це споглядання, підпорядковане умові синтетичної єдності свідомості. «Тож синтетична єдність пізнання є об'єктивною умовою будь-якого пізнання;... будь-яке споглядання, аби стати для мене об'єктом, має підкоритися цій умові, оскільки іншим шляхом і без цього синтезу багатоманітність не могла би поєднатися у свідомості» [282, с. 138]. До того ж, цю

чисту науку засновано на фундаментальному положенні: «Для нас можливе апіорне пізнання тільки як пізнання предметів можливого досвіду» [282, с. 166], уточнене в наступному твердженні: «Можливість досвіду є тим, що дає об'єктивну реальність усім нашим апіорним знаанням» [282, с. 195].

Внаслідок синтезу, який відбувся за умов застосування категорій до багатоманітності поданого у просторово-часових формах споглядання, постає явище. З огляду на продукування феноменів, розсудок у Канта постає як законодавець: явища утворено у відповідності до законів-категорій. Тут феномени постають як такі, що «перебувають у просторі і часі як безпосередні чисті споглядання» [47, с. 23]. Підпорядкування феноменів категоріям, а отже і розсудку, відбувається на таких підставах:

- 1) усі феномени є в просторі і часі;
- 2) апіорний синтез уявлення апіорі стосується самих простору і часу;
- 3) феномени мусять підкорятися трансцендентальній єдності такого синтезу, а також категоріям, що репрезентують цю єдність апіорі.

Саме в цьому сенсі розсудок є законодавцем: він дає закони, яким підкорюються феномени з огляду на їхні форми, тобто він встановлює стан, коли ці закони формулюють чуттєво-сприйману природу взагалі.

Розсудок судить, застосовуючи категорії. Однак є певний тип синтезів, через які розум застосовує категорії до роботи з даними чуттєвості. Тут передусім слід назвати уяву. Уява через свої синтези схематизує. Синтез — це заданість певного часу і простору, за посередництвом яких завдяки категоріям багатоманітне пов'язується з об'єктом взагалі. А схема — це часово-просторова заданість, яка завжди й усюди відповідає категоріям. Вона є умовою, просторово-часовим відношенням, що створює концептуальні відношення. Тобто, схема — це умова, за якої «законодавчий розсудок виносить судження за допомогою своїх понять» [47, с. 34]. Схема, як і годиться трансцендентальному типу тлумачення, відповідає не на питання «чому» феномени підпорядковано розсудку, а «як» їх підпорядковано. Схематизм є одним з найтаємніших актів уяви, який справджується саме завдяки наявності розсудку, законодавчого для сфери феноменального.

Уява і проблема схематизму лише почасти описують застосування категорій. Систематично застосування описано в аналітиці основоположень. Об'єктивна реальність апіорних знань здобувається завдяки правилам об'єктивного застосування категорій, які викладено у таблиці основоположень. Таблицю складають чотири основоположення: аксіоми споглядання, антиципації сприйняття, аналогії досвіду і постулати емпіричного мислення взагалі. Перші два основоположення — математичні, вони розкривають екстенсивну природу споглядання та інтенсивну природу сприйняття. Відповідно до першого основоположення, всі явища є «екстенсивними величинами», а отже чиста матема-

тика здобуває право застосування до предметів досвіду, оскільки вони не речі самі по собі, а продукт синтезу явищ зовнішнього досвіду [282, с. 206]. Згідно з другим основоположенням, реальність предмета сприйняття має інтенсивну величину, тобто ступінь впливу на відчуття. Внаслідок цього, вся реальність у явищі має інтенсивну величину, яку схоплено як єдність і в якій множинність можна уявити тільки через заперечення нуля, тобто за браком впливу на відчуття [282, с. 210]. Два інших основоположення є динамічними. Аналогії досвіду засновано на принципі, що «досвід можливий тільки за посередництва уявлення про необхідний зв'язок сприйняття» [282, с. 218]. Цей необхідний зв'язок є у часі, що має три модуси: постійність, послідовність та одночасне існування. Відповідно до цих модусів, визначають і три аналогії досвіду, тобто «правила усіх часових відношень між явищами, за якими можна визначити існування кожного явища відносно єдності усього часу» [282, с. 219]. Ці правила розглядають існування явищ і відношення між ними, тому вони не можуть бути конститутивними, як перші два основоположення, адже конституювати існування неможливо. Динамічні основоположення мають характер регулятивних принципів, що стосуються відношення існування як такого. Саме тому тут не йдеться ані про аксіоми, ані про антиципації. Априорні судження не можуть стосуватися того, яким є існування взагалі чи за його величиною. Воно може стосуватися лише того, як одне сприйняття зв'язано з іншим сприйняттям у певному модусі часу. Тож перша аналогія досвіду стосується постійності субстанції, без зміни її кількісних параметрів. У другій аналогії йдеться про часову послідовність за законом причинності: «Всі зміни відбуваються за законом зв'язку причини і наслідку» [282, с. 232]. Нарешті, третя аналогія стосується одночасного існування в комунікації: «Всі субстанції, оскільки їх можна сприймати в просторі як одночасно наявні, перебувають у повній взаємодії» [282, с. 256]. Таким чином, аналогії досвіду є принципами визначення існування явищ згідно з модусами часу: за ставленням до часу як до величини, до певного порядку і до сукупності існування. Разом аналогії ведуть до висновку, що «всі явища мають полягати у єдиній природі, оскільки без цієї априорної єдності не була б можливою жодна єдність досвіду, а відтак і жодне визначення предметів у ньому» [282, с. 263].

Останнім основоположенням є набір постулатів емпіричного мислення взагалі. Термін «постулат» Кант застосовує у математичному розумінні, тобто як положення, «що не містить у собі нічого, окрім синтезу, за виключного посередництва якого ми даємо собі предмет і складаємо його поняття... вони не розширюють нашого поняття про речі, а тільки показують, як взагалі воно зв'язується з пізнавальною здатністю» [282, с. 287]. Таким чином, відповідно до цього визначення і модальної групи категорій, постулати емпіричного мислення взагалі є такими.

1. Узгоджене з формальними умовами досвіду (тобто спогляданням і поняттям) є *можливим*.
2. Пов'язане з матеріальними умовами досвіду (відчуттям) є *дійсним*.
3. *Необхідно* існує те, зв'язок чого з дійсним визначено згідно з загальними умовами досвіду.

Ці постулати оприявнюють надлогічне значення категорій. Тут їх репрезентовано у відношенні з речами і їхньою можливістю, дійсністю і необхідністю. Разом вони показують себе як розсудкові рамки можливого досвіду і його синтетичної єдності, в якій можуть бути даними лише предмети досвіду [282, с. 265—266], а також підстави для критики змістовного ідеалізму.

Аналітика начал та основоположень визначає межі значущості досвіду в позитивному плані. Однак аналітика завершується розмовою про ноумен — уявний предмет поза досвідом чи негативне уявлення про річ саму по собі. Ноумен — надзвичайно важливе поняття у топографії розуму: воно, з одного боку, опукло показує межу досвіду і значущості знання, окресленої чуттєвістю, а з іншого — вводить тему позадосвідного і проблему «схильності розуму» судити про надчуттєве. Обмеженість досвіду і зазначена схильність розуму становлять те, що прокладає місток до другої частини трансцендентальної логіки, а саме: до трансцендентальної діалектики. Діалектику Канта повністю присвячено критичному аналізу розуму «у вузькому розумінні» цього слова, тобто здатності давати принципи самому собі та здатності оперувати ідеями та поняттями без адекватного предмета в чуттях [282, с. 384]. Зокрема, як трансцендентально-логічний органон, діалектику спрямовано на вивчення суперечностей розуму, його видимості чи позірності, що обов'язково приводить до створення метафізики [282, с. 352]. Трансцендентальна діалектика аналізує паралогізми, антиномії та ідеали чистого розуму і виходить з цього аналізу з важливим відкриттям необхідного характеру суперечностей розуму. У тому ж, що стосується питання досвіду, діалектика веде до двох важливих висновків. По-перше, ще раз надано аргументи на користь того, що знання є собою лише в межах досвіду. По-друге, стає очевидною природа розуму — завжди воліти долати межі досвіду, що свідчить про наявність і дієвість певних регулятивів розуму, які мають неспекулятивну природу. Таким чином, у вченні про начала «Критики чистого розуму» трансцендентальні естетика, аналітика і, певною мірою, діалектика визначили Кантову теорію досвіду і підстави можливості створення метатеорії досвіду. Як теорія досвіду, вона розглядає основоположні передумови, завдяки яким ми можемо сформулювати досвід предметів в понятті; теорія досвіду має завдання зробити досвід предметів загальнозрозумілим. Як метатеорія, кантівський трансценденталізм вивчає ті акти, що дозволяють розглядати досвід у теоретичних поняттях. Завдання метатеорії — «рефлексія щодо тих припущень, за допомогою яких слід визначити досвід про

предмети як можливий, а також визначити характер значущості цих припущень і їхній зв'язок із основоположним визначенням досвіду з метою мати можливість піддати критиці певні позиції теорії досвіду у випадку їхньої недолугості» [385, с. 161]. Критичне дослідження чистого розуму сполучило побудову теорії досвіду з побудовою можливості для філософії вивчати підстави створення теорій досвіду. Саме тому можна погодитися з тією оцінкою, яку дав професор В. Рьод кантівській критичній філософії, ототожнивши теорію досвіду і теоретичну філософію.

Той агломерат, що становлять теорія і метатеорія досвіду у Канта, можна назвати метафізикою досвіду. Цей термін запропонував Пітер Стросон у відомій праці «Межі (і, одночасно, «пута» — М. М.) відчуття» (Bounds of sense). Пітер Стросон, представник третьої генерації в аналітичній філософії, розробляв дескриптивну метафізику як спробу проаналізувати метафізичні системи, намагаючись визначити основні патерни мислення. У цих пошуках Стросон з'ясував, що Кант був одним з тих мислителів, хто зробив найсумліннішу спробу зрозуміти «можливу загальну структуру досвіду» [431, с. 15]. Звісно, термін «метафізика» у Стросона не є тією догматичною дисципліною і витвором природної схильності розуму до похибки, про які йшлося у Канта. Для Стросона метафізика — це спосіб мислення, який складається з усталених, завдяки природі смислу і значенню моделей послідовності думки. Цю послідовність він знаходить у «Критиці чистого розуму», а разом з тим і рефлексію з приводу того, якими є умови цієї послідовності.

У накладанні зазначених інтерпретацій В. Рьода і П. Стросона стає зрозумілим особливий статус позиції філософії Канта, якої не знали позиції філософів до нього. Тут йдеться про трансценденталізм як настанову вивчати умови можливості мислення перш ніж братися за аналіз структури і змісту мислення. У саморефлексії, яка відбувається за критичної редукції, проблема досвіду стала місцем розриву із наївністю і догматизмом метафізики і виходом філософії до такої позиції, звідки стало можливим поступово розгортати самосвідоме мислення із самоаналізом, де тотожність теорії досвіду і пізнання та теоретичної філософії стала очевидною.

Кант показав, як даність досвіду — єдина даність, з якої розум може почати справу самоаналізу — обмежено умовами, що становлять апіорно-споглядальні форми простору і часу та категорії. Принципи, які сформульовано категоріями і пов'язано з просторово-часовими умовами, уклали межі тієї теорії, згідно з якою предмети досвіду є явищами, тобто предметами, які засновано на просторово-часовому та категоріальному витлумаченні даних. Оскільки у витлумачених предметах, у явищах можна знайти принципи витлумачення, судження про предмети, які засновано на цих принципах та їхніх логічних наслідках, то вони є

об'єктивно значущими. Це значить, що розум має справу з цариною феноменальної дійсності, з предметами якої наперед-узгоджуються судження самого розуму. Отже, Кантова теорія досвіду полягає у висуненні припущень щодо суб'єкта, «суб'єктивних» форм просторовості, часовості та категорій. Кант був переконаний, що в рамках цієї теорії можна описати той факт, що предмет досвіду і суб'єкт досвіду не є абсолютно гетерогенними. Натомість суб'єкт і предмет досвіду пов'язані один з одним, і цей зв'язок означає, що суб'єкт, його принципи та поняття продукують предмет, як ми маємо його у досвіді. Основні тези Кантової теорії досвіду такі:

- 1) досвід — це та даність, з якої розум може почати справу самоаналізу або «критичної редукції» змістів досвіду для виходу на «апіорні форми»;
- 2) умовами можливості досвіду є апіорні форми споглядання (форми простору і часу) та чисті поняття розсудку (категорії);
- 3) предмети досвіду є явищами, тобто предметами, які засновано на просторово-часовому та категоріальному витлумаченні даних чуттєвості;
- 4) у явищах можна знайти обов'язкові та об'єктивно значущі принципи витлумачення (судження про предмети); знання про предмети формується у відповідності з цими предметами; знання збігається з межами чуттєвості;
- 5) розум в досвіді має справу з цариною феноменальної дійсності, з предметами якої напередузгоджуються судження самого розуму; тобто предмет досвіду та суб'єкт досвіду пов'язано в такий спосіб, що принципи та поняття суб'єкта (апіорні поняття) регулюють утворення предмета досвіду.

Разом із кшталтуванням теорії досвіду Кант створив підстави для аналізу цієї теорії і взагалі теорій досвіду. Водночас, кантівський трансценденталізм як метатеорія досвіду вивчає ті акти, що дозволяють розглядати досвід у теоретичних поняттях. Завдання метатеорії — провадити рефлексію щодо тих припущень, за допомогою яких маємо визначити досвід в його можливості, значущості його смислів та здатності піддати критиці свої самовизначення з метою встановлення уточнених самовизначень. Звісно, Гегель почасти має рацію, коли говорить, що філософія Канта «віддалила форми об'єктивного мислення тільки від речі, але залишила їх у суб'єкті у тому вигляді, в якому їх знайшла. А саме: вона не розглядала ці форми самі по собі за їх змістом, а прямо запозичила їх за допомогою лем із суб'єктивної логіки» [36, с. 36—37]. Однак його власне мислення перебуває у тому вимірі філософії, який відкриває Кант. Та й гегелівська система не вичерпала її можливостей, а лише показала на можливі напрями подальших досліджень у трансцендентальній філософії. Можна стверджувати, що І. Кант відкрив епоху досвіду досвіду і уможливив «досвід поняття», тобто досвід «у формі саморефлексивного поняття», «досвід колективного інтелекту» [79, с. 169]. Таким чином, критична філософія Канта стала поворотним пунктом у становленні досвіду і започаткувала його історію.

#### 1.4. Досвід свідомості у філософії Гегеля

Стратегія трансцендентальної філософії, як її було започатковано у філософії Гегеля, дивним чином продовжувала та доповнювала епістемологічний підхід в аналізі досвіду, виводячи його у вимір, звідки досвід міг знайти підстави тотожності власного розвитку та еволюції свого поняття. Власне ця стратегія дозволила Гегелю запровадити поняття «досвіду свідомості» у рефлексію щодо проблеми досвіду. Проблематичність поняття досвіду у Гегеля пов'язано з тим, що він виявив *позірність відмінності теорії та емпірії*. За Гегелем, поняття у своєму становленні розкриває себе як реальність. Під час становлення Дух проходить шлях від засвідчення відмінності поняття і реальності до встановлення їхньої тотожності. Така позиція, на перший погляд, мала б взагалі відмовитися від поняття досвіду, адже досвід є сферою-здатністю опрацювання відмінностей, зведення їх разом без ототожнення. І все-таки у філософії Гегеля поняття досвіду зберігає статус ключового, що знає свого виразу у феноменологічному «досвіді свідомості».

Гегель виводив свою феноменологію з розуміння обмежень кантівської теорії досвіду (саме теорії!). У критичній філософії Канта досвід залишається редукованим до рівня «пізнанневого засобу». Вчення про досвід Канта — це частина теорії пізнання, навіть коли йдеться про естетичний досвід, моральний досвід, чи досвід релігійного почуття. Цей підхід став першим магістральним напрямом в аналізі досвіду, однак топологія досвіду потребувала інших підходів, картографування інших змістів площини досвіду.

Поява альтернативного підходу не забарилася. Вже у філософії Фіхте і раннього Шелінга з'явилися підстави для аналізу досвіду поза межами теорії пізнання. Ці тенденції було відчуте та найкраще сформульовано у феноменології Духа<sup>2</sup> — першому великому діалектичному проекті Г.В.Ф. Гегеля. З появою діалектики у межах філософії постала змога інтерпретувати досвід як здатність розуміти себе, осягати первинне в собі і реальності, виходячи з розуміння тотожності себе і реальності. Оскільки тут йдеться про самоосягнення, що в подальшому стали тлумачити в термінах розуміння, то цю традицію я називаю герменевтичною.

Герменевтична та епістемологічна традиція в подальшому поступові філософії пережила чимало змін. Однак вони склали своєрідні рамки, в межах яких, за великим рахунком, досвід і продовжує аналізувати себе в історії власного розвитку. Нам слід розглянути генезу тієї стратегії діалектичної філософії, як її було започатковано у філософії Гегеля. Ця стратегія доповнювала епістемологічний підхід і виводила його у вимір, звідки досвід міг знайти свої нові

виміри. Основними текстами для цього є дві праці Гегеля — «Феноменологія Духа» та «Наука логіки», а також, меншою мірою, книга, яку укладено за гегелівськими лекціями з історії філософії. Саме в цих творах зосереджено гегелівське розуміння досвіду. У «Феноменології Духа» Гегель розвиває концепцію «досвіду свідомості» (*Erfahrung des Bewußtseins*), яка задає структуру викладу всього матеріалу книги. Тут, як точно зауважив Н. Плотніков, природна свідомість вчиться «оперувати логічними категоріями у процесі встановлення на досвіді, що достовірність, яку має свідомість, не збігається з істиною чи предметністю» [109, с. 180]. У «Науці логіки» досвід свідомості також наявний, хоч і негативним чином. Наука логіки продовжує, але у новий спосіб, ту абсолютну науку, завдання якої сформулювала феноменологія Духа. У своїй другій праці Гегель намагається мислити поза рамками свідомості, однак раз у раз змушений посилається на результати свого попереднього феноменологічного дослідження. Третій твір репрезентує ставлення Гегеля до історичних форм теорії досвіду в філософії, що, як бачимо у «Феноменології Духа», є питомим процесом розвитку поняття. Разом ці три тексти становлять можливість для нас осягнути підхід Гегеля до досвіду, його концепцію «досвіду свідомості» та «науки досвіду свідомості».

Згадану проблематичність поняття досвіду у Гегеля пов'язано ще й з тим, що у самовивченні думки, яке відбувається у філософії, відмінності між теорією та емпірією, врешті решт, немає. Поняття у своєму становленні розкриває себе як реальність. У цьому процесі Дух проходить шлях від засвідчення відмінності поняття і реальності до встановлення їхньої тотожності. На перший погляд, така позиція мала б взагалі відмовитися від поняття досвіду. Адже карта досвіду, як її було складено в попередніх розвідках, описувала його як місце засвідчення відмінностей, фіксації і зведення їх разом без ототожнення. Однак Гегель веде опис досвіду в напрямі самодосвідування, засвідчення свідомістю себе в розмаїтті своїх елементів і відношень, що і закарбовано у мовному виразі «досвіду свідомості».

З виразом «досвід свідомості» ми зустрічаємося вже у назві самого твору. Назва праці, яку традиційно називають «Феноменологією Духа», спершу була іншою: вона звучала як «Наука досвіду свідомості». Ця назва перейшла в текст праці, у концепцію феноменології, і залишилася своєрідним ключем до системи Гегеля. В праці вказано шлях, який свідомість проходить від природного стану до своєї абсолютності. Гегель писав: «У безпосередньому бутті Духа, в свідомості, є два моменти: момент знання і момент негативної щодо знання предметності» [36, с. 16]. Ці два моменти є гештальтами свідомості. Наука, що проходить і вбирає у себе ці обидва гештальти, є «наукою досвіду, яка здійснює свідомість; субстанцію тут розглядаємо у тому вигляді, в якому вона та її рух становлять предмет свідомості» [36, с. 16]. У цій науці зміст є «набутком суб-

<sup>2</sup> Тут і далі німецьке «Geist» в його стосунку до Гегелевої філософії буде перекладено як Дух з великої літери. Цим в українському перекладі буде відображено важливий для Гегеля зв'язок «Geist» із визначенням Бога як Духа Святого. Цей теологічний, або тео-онтологічний вимір необхідно утримати у слововжитку аналізу гегелівського доробку.

станції як чогось, що вже було в думці, ...перетворенням відновленого в пам'яті у форму для-себе-буття» [36, с. 16]. Посередником між наукою і свідомістю є досвід, як це є в самій назві *науки досвіду свідомості*. Це посередництво має надзвичайно важливе значення для всієї феноменологічної традиції, що доводить Гайдегер у «Гегелевім понятті досвіду» [258, с. 183]. Тут досвід репрезентує собою скупчення змістів в єдиному русі, здатному на усвідомлення себе як такого. «Свідомість знає та має поняття тільки про те, що є в нього у досвіді; адже в досвіді є тільки духовна субстанція як предмет її самості. Але дух стає предметом, адже він і є цим рухом, що полягає в тому, що він стає для себе чимось іншим, тобто предметом своєї самості і що він підважує це інобуття. Цей рух і називається досвідом — рух, в якому безпосереднє, що не пройшло через досвід, тобто абстрактне, ...відчужує себе, а потім з цього відчуження повертається у себе, тим самим лише тепер виявляє себе у своїй дійсності та істині, що становить також набуток свідомості» [36, с. 16].

Досвід свідомості передусім зосереджено на негативності свідомості. «Наявна в свідомості нерівність між «я» і субстанцією, що є її предметом, становить їхню відмінність, негативне взагалі» [36, с. 19]. Це є, зрештою, нерівність субстанції з самою собою. «Те, що, здається, відбувається поза нею і виглядає як діяльність, спрямовано проти неї, є її власним діянням, і вона істотно виявляється суб'єктом. Коли вона з'ясовує це повністю, Дух прирівнює своє наявне буття зі своєю сутністю; вона є для себе предметом так, як він є, а абстрактну стихію безпосередності та відділення знання від істини подолано. Буття абсолютно опосередковане; воно є субстанціональним змістом, що так само безпосередньо є набутком «я», має характер самості чи є поняттям. На цьому завершується феноменологія Духа. Те, що Дух готує себе у ній, є стихією знання» [36, с. 19]. Тут свідомість більше «не розпадається на протилежність буття та знання» [36, с. 19].

Гегель приходять до поняття досвіду через історію. Досвід як поняття філософії здобувається не одразу: філософія потребувала певної підготовки до цього процесу. Гегель говорить про «розрізнення філософських систем як поступовий розвиток істини» [36, с. 2], що в аспекті нашої проблеми можна зрозуміти як розвиток поняття досвіду, яке містить частину істини як еволюції самого досвіду. Суть справи історичного процесу розглядається таким чином: «Суть справи вичерпується не своєю метою, а своїм здійсненням, і не результат є дійсним цілим, а результат разом зі своїм становленням» [36, с. 2]. Звісно ж, в «Історії філософії» Гегель приділив увагу і розвитку досвіду. В період «мисленневого розсудку», який розпочали Бейкон і Декарт, «ми бачимо перед собою метафізику, з одного боку, і окремі науки — з іншого, абстрактне мислення як таке і зміст цього ж мислення, що походить з досвіду. Ці дві лінії абстрактно протистоять одна одній, але вони не так різко розмежовані... Це —

суперечка між раціоналізмом та емпіризмом; розрізнення має, однак, другорядний характер, тому що і метафізичне філософування, що допускає значущість лише іманентної думки, не бере методично лише те, що розвинуто з необхідності самого мислення, а черпає свій зміст також і з внутрішнього чи зовнішнього досвіду, а потім додає йому за допомогою міркування форму абстрактних положень» [34, с. 317]. Розсудкова філософія створила суперечливу метафізику. Ця метафізика була «тенденцією до субстанції, так що вона в протилежність дуалізові стверджує існування однієї єдності, одного мислення... Але в самій метафізиці ми маємо перед собою протилежність між субстанціалізмом та індивідуалізмом. Перший репрезентують у неупередженій, але також і некритичній метафізиці Декарт і Спіноза, які стверджують єдність буття і мислення; другий — Лок, який тлумачить саму цю протилежність, розглядаючи ідею досвіду. Він обговорює питання походження думок, їхньої правочинності, а не питання того, чи вони істинні самі по собі. Ляйбніцівська монада репрезентує собою, по-третє, цілісність споглядання світу» [34, с. 318]. У розгортанні цих суперечностей, Гегель, зокрема, дає і своє визначення досвіду. Відповідно до його міркувань, досвід є «формою предметності», «безпосереднє знання, сприйняття». Досвід виражено у думці: «я сам маю володіти і бути цим, і свідомістю того, чим я володію, і що я таке» [34, с. 382]. Ми не знаємо того, чого бракує в досвіді. «Зв'язок всезагального із предметним не є єдиної форми; форма «в собі» також абсолютна й істотна, тобто абсолютне й істотне також й осягнення пережитого чи, інакше, підваження цієї видимості інобуття і пізнання необхідності речі через саму себе. Байдуже, беремо ми цю річ як дещо пережите... у досвідних поняттях чи уявленнях або ж ми беремо той самий ряд як ряд думок, тобто суших у собі» [34, с. 383]. Тут суттєвим моментом є це підваження, зняття суперечностей метафізики розсудку метафізикою абсолютного Духа. Перебуваючи на позиції абсолютного Духа, Гегель мав усі підстави домагатися володіння абсолютною істиною, оскільки будував свою філософію як систематизацію раніше виявлених в історії філософії принципів. Діалектика, певною мірою, і була засобом такої систематизації, адже її засновано на принципі, що процес відбувається, доки не знаходимо такого визначення дійсності, яке би вміщувало в себе усі її минулі визначення, які історично подолано.

В історично-діалектичному процесі самоосягнення думка звертає увагу на різні аспекти. Вона починає з Божественного, але в якийсь момент історії увага людей від потойбічного пересувається до земного. Це є «увага до дійсності як такої, що було названо досвідом» [36, с. 5]. Це був історичний момент, надзвичайно важливий для процесу розвитку мислення, який Гегель називає Bildung: терміном, що поєднує поставання форм Духа, набуття ним освіти і виховання та створення своїх історичних культурних форм. Процес Bildung є надзвичайно важливим, оскільки показує необхідність форми науки як справжньої форми

досвіду Духа. Bildung — це досвід себе, який Дух набуває в історії. У передмові до «Феноменології Духа» Гегель пише про це: «Bildung та вивільнення з безпосередності субстанціонального життя завжди і обов'язково починається з набуття знання про загальні принципи і погляди, аби спочатку тільки підійти до думки про суть справи взагалі... Але передусім цей початок оформлення-створення дасть місце для тієї серйозності, яку сповнено змістом життя і яка вводить до досвіду самої суті справи» [36, с. 3]. У набутті досвіду себе як осягненні «суті справи» Дух засвідчує тотожність суб'єкта і субстанції. Вся феноменологія Духа описує цей процес і показує його діалектичну закономірність та онтологічну виправданість. «Уся справа полягає в тому, щоб зрозуміти та виразити істинне не тільки як субстанцію, але й суб'єкт... Субстанціональність тією ж мірою містить в собі всезагальне або безпосередність самого знання як ту [безпосередність], що є буттям або безпосередністю для знання» [36, с. 9]. У тотожності суб'єкту і субстанції Дух відкриває «живу субстанцію» — «буття, що істинно є суб'єктом, або, що те ж саме, ...дійсне буття... Субстанція як суб'єкт є чистою простою негативністю, і саме тому вона є подвоєнням простого або протипоставлене подвоєння, що, знов-таки, є негациєю цього байдужого розрізнення та його протилежності» [36, с. 9]. Це відкриття — основа для формулювання справжньої науки Духа. «Дух, що знає себе в такому розвитку як дух, є наукою. Вона є його дійсністю і царством, котре він створює для себе в своїй власній стихії» [36, с. 13]. Ця наука має неоднозначну природу. З одного боку, вона — втілений процес саморозуміння абсолютної свідомості, а з іншого боку — вона є «неочікуваним, ...непотрібним насиллям, що йому завгодно творити над собою» для «природної свідомості», для наївного стану Духа [36, с. 14]. Насилля стосується подолання Духом власної непроникливості чи того, що Кант називав «неповнолітністю» розуму, предмета насилля з боку Просвітництва. Гегель продовжує тему Просвітництва і насилля у «Феноменології Духа». Можна погодитись із Александром Кожевим, що факт Просвітництва для Гегеля став чи не останнім фактом, який переконав його в можливості діалектичної науки досвіду свідомості, що здатна описувати і, водночас, перебувати в процесі агональної еволюції думки і світу [74, с. 209].

В історії Духа, щоб стати собою, наука проходить довгий шлях. На початку, в межах природної свідомості, наука виступає як знання чи «безпосередній дух», який «позбавлено духу, [і є] саме чуттєвою свідомістю» [36, с. 14]. Однак, почавши свій рух у безпосередності природної свідомості, наука йде до моменту звернення, де зможе стати самосвідомою. В цьому процесі для окремого індивіда наука становить Bildung-рух, мета якого — «проникнення духу в те, що таке є знання» [36, с. 15]. Змістом цього руху є «набуття субстанції як чогось, що вже було в думці, ...перетворенням відновленого в пам'яті у форму для-себе-буття» [36, с. 16]. Тут наука засвідчує наявність у

«безпосередньому бутті Духа, тобто в свідомості, два моменти: момент знання і момент негативної щодо знання предметності» [36, с. 16]. Ці два моменти є вже згадуваними гештальтами свідомості. Нагадаю, наука, що проходить ці гештальти, є «наукою досвіду, яку здійснює свідомість; субстанцію тут розглядаємо у тому вигляді, в якому вона та її рух становлять предмет свідомості» [36, с. 16]. Таким чином, свідомість знає та має поняття тільки про те, що є в її досвіді, в її діалектичному русі. У цьому русі істина предмета стає співмірною свідомості. Для того, щоб це стало можливим, свідомість має змінити своє попереднє знання про предмет. У цьому процесі, як зауважив Гайдегер, «поки знання про предмет змінюється, сам предмет також змінюється» [258, с. 165]. У цих перегонах торується наука досвіду свідомості: у збиранні та перевірці себе свідомість та наука збігаються у відкритті своєї істини. Це є та тотожність, на якій засновано діалектику.

Саме з огляду на ототожнення дійсності та істини в досвіді свідомості можна зрозуміти ключове положення Гегеля про справу науки: наука є істиною. «Істинною формою, в якій існує істина, може бути лише її наукова система» [36, с. 2]. Це пояснюється тим, що саме в науці в її найвищій формі свідомість більше не розпадається на протилежність буття та знання.

Відповідно до суті і справи науки досвіду свідомості, чи феноменології Духа, має бути визначено і її структуру. Науку має бути зорганізовано відповідно до тотожності буття і знання, що виражено у понятті як такому. Гегель наполягає: «Науку має організовувати лише власне життя поняття» [36, с. 28]. Ця організація відповідає нерівності між «Я» і субстанцією, тобто негативності свідомості, яка підважується в процесі самопізнання свідомості, в її досвіді, де вона збирає себе наново, коли вона з'ясовує себе як суб'єкта і прирівнює своє наявне буття до своєї сутності. Під час переживання себе у власному досвіді, свідомість у науці стає для себе своїм власним предметом і долає стихію безпосередності та відокремлення знання від істини.

Для розуміння досвіду у Гегеля, а потім в усій «герменевтичній традиції», важлива не тільки діалектична рухливість досвіду, але й його незавершуваність. У герменевтичній традиції Г. Г. Гадамер виразив це у концепції злиття горизонтів, що є нескінченним процесом. У досвіді свідомості Гегеля йдеться про одночасний нескінченний колообіг знання і конкретний скінченний процес пізнання. Колообіг знання засновано на тому, що невідоме, яке стає в акті пізнання тотожним чомусь відомому, а отже і відомим самим по собі, продовжується без кінця, оскільки пізнане у рухливій свідомості виявляється запізно відомим: пізнане в природі виявляється невідомим, оскільки пізнаний предмет перебуває в процесі змін. Ця «дурна нескінченність» може знятися лише в Абсолютному, де скінчений акт є частиною нескінченного процесу пізнання природи.

Жорж Батай, який побудував власну концепцію «внутрішнього досвіду» у зв'язку з гегелівською філософією, виходив з розуміння цієї нескінченності. Він писав про поняття досвіду у Гегеля так: «Навіть після того, як переконаємося, що коло міцно замкнено, помічаємо недостатній характер знання. Нескінченний ланцюг відомого буде для пізнання лише самозавершеністю... абсолютне, колоподібне знання є остаточним незнанням» [9, с. 28]. У своєму тлумаченні гегелівської феноменології він вказує на динамічну структуру цієї науки: «Феноменологію Духа складено з двох суттєвих рухів, що замикають коло: це — поступове завершення самосвідомості (людської самості) і перетворення цієї самості на усе (становлення Богом), і завершальне знання (так воно руйнує особливе, приватне у ній, а отже завершальне самозаперечення, що перетворюється на абсолютне знання)» [9, с. 28]. Але знання, що заперечує себе в своєму завершенні, стане не невідомим, а незаним в силу природи знання окремої свідомості. Це незнане потрібно, щоб свідомість окремого індивіда зрозуміла потребу в Абсолюті. Тобто досвід свідомості є рухом від безпосередності природної індивідуальної свідомості до абсолютної свідомості. Знання для досвіду в певний момент є засобом, а незнання — метою. Свідомість у досвіді знаходить можливість зібрати себе в ціле лише після розриву з індивідуальним. Цей розрив, на думку Гегеля, виправдано, оскільки в Абсолюті він буде позірним, несуттєвим. Момент звернення свідомості, момент скепсису, є актом прозріння Духом своєї сутності в суб'єктності сушого.

Феноменологію Духа була засновано на методі діалектики. Цей метод убезпечував феноменологію від платонівської гадки, від індивідуальної заданості в науках, про які говорить Кант у «Передмові» до другого видання «Критики чистого розуму». Феноменологія як наука є збиранням-описом діалогу Духа зі своїми гештальтами. Однак, разом з тим, вона може бути такою лише за умови, що немає жодного втручання у процес мислення. Ніхто не може обирати тут те, що Гадамер називає «перспективою розгляду мислення» [241, с. 54], а Гайдегер формулює як неможливість «вступу» індивіда до феноменології, як неможливо мислителю вступити в мислення, тобто туди, де він уже перебуває [258, с. 201]. Для першої науки, яку починає феноменологія як наука досвіду свідомості, важлива її засаднича іманентність: хода думки від одного стану до іншого відбувається відповідно до іманентної необхідності. Таким чином, розділи «Феноменології Духа» влаштовано так, що діалектичні суперечності можна виводити з загального поняття, тематизованого в певний момент розгортання свідомості. Свідомість у самоописі починає з чуттєвої достовірності, тобто з понять, якими вони є «для нас», і йде до діалектики, тобто такого руху що переживає свідомість як така і що змушує її змінити своє ставлення до об'єкта.

«Феноменологія Духа» пройшла шлях, в якому свідомість збирає себе і виходить на щабель абсолютного знання, тобто мистецтва, релігії та філософії

Тут, в абсолютному знанні, ми отримуємо науку інакшою, ніж та, про яку ми говорили на початку. Тут наука має за частини уже не форми свідомості, а певні поняття. Тож для того, щоб описати першу науку в цілому, вона від феноменології, тобто від науки досвіду свідомості, має перейти до стану «науки логіки». Згадаймо, що «Феноменологія Духа» має і загальнішу назву: вона є першою частиною «Системи науки». Гегель говорить про це: «Я вважав, що за першою частиною «Системи науки», яку складає феноменологія, йтиме друга частина, що мала б містити логіку й обидві частини реальної філософії — філософію природи і філософію історії, — так, щоб цією частиною завершувалася система науки. Однак необхідність розширити обсяг логіки, взяту саму по собі, змусила мене видати її окремо; вона таким чином становить... перше продовження «Феноменології Духа» [35, с. 20]. Початок системи науки засновано на результаті досвіду свідомості, який починається з «чуттєвої достовірності» і завершується в абсолютній формі Духа. Абсолютне знання є абсолютним, оскільки більше не є гадкою свідомості. Абсолютне знання є результатом очищення свідомості, під час якого істина Фіхтевого поняття трансцендентального «Я» постає як розум і дух, як тотальність реальності. Гадамер прокоментував це так: «Гегель покладає свій власний фундамент, на якому він вибудовує абсолютне знання як істину метафізики..., а так і універсальну логіку: вона експлікує можливість ідеї Бога [у тому вигляді, якою вона була ще] перед творінням» [241, с. 51]. Тобто феноменологія Духа уводить нас до руху свідомості, що пізнає буття створеного світу, буття сушого. Однак система першої науки не задовольняється цим, оскільки онтологія не вичерпує всієї проблематики Духа. На це звертав увагу уже Гайдегер, коли критикував Гегелів перехід від онтології «Феноменології Духа» до теології «Науки логіки» [258, с. 183]. Ця теологія мала показати Дух як Бога до його втіленості у предметах, до його «явленості». Гегель писав: «...логіку слід розуміти як систему чистого розуму, як царину чистої думки. Ця царина є істиною як вона є, без лаштунків, в собі та для себе самої. Тому можна висловитись і так: цей зміст є зображенням Бога, яким він є за своєю вічною сутністю до створення природи і кінечного духу» [35, с. 39]. Теологія мала описати найглибший рівень Духа як діалектики поняття від підстави найвищого синтезу до моменту уможливлення онтології. Таким чином, система науки набула свого завершального титанічного обриса: феноменологія і логіка разом.

У межах кожної окремої частини системи науки роль діалектики є різною. Діалектика в феноменології Духа є допоміжним опосередкуванням природних установок свідомості. Основним опосередкуванням все-таки є той досвід, який переживає свідомість і за яким ми споглядаємо як за справжнім об'єктом феноменологічної науки. Як би А. Кожев не заперечував, у феноменології Гегель розвиває іманентну негативність поняття, що веде це поняття до самообме-

ження і подальшої детермінації себе. Таким чином, у феноменології діалектика становить навіть своєрідну перешкоду для досвіду прозоро описати «розмову свідомості». Діалектика задає своєрідний ритм феноменології: свідомість весь час коливається між тим, що вона говорить та самозапереченням. Тут постійно стверджуємо те, що в подальшому буде заперечено. Тут знання на відміну від свого змісту, постійно трохи забігає вперед, весь час перевіряючи гадку про себе. З приводу цього Гадамер зауважує, що у феноменології Духа «ми постійно мусимо відкидати те, що виявилось недостатнім, і знов стверджувати щось, що ми думаємо», аби незабаром відкинути і те [241, с. 54]. В цьому полягає особливість діалектичного методу феноменології Духа, який веде до своєї мети: до розуміння того, що знання справді існує там, де ми йому віримо і де воно більше не є відмінним.

Мета феноменології Гегеля полягає в тому, щоб розуміти досвід не в рамках завдання певної наукової дисципліни чи навіть певного питання, а так, як він сам себе розкриває в своєму русі. Однак достовірність свідомості виявляється поза нею. Справжнє життя поняття неможливо, на думку Гегеля, описати в межах онтології свідомості. Необхідно повернутися до трансцендентальної логіки Канта і розвинути її з огляду на настанову першої науки, заснованої на діалектиці. Тут, у цій царині, яку відкрито Кантом, але ще не описано в критичній карті досвіду, немає місця «для нас». Філософія Канта «віддалила форми об'єктивного мислення тільки від речі, але залишила їх у суб'єкті у тому вигляді, в якому їх знайшла [35, с. 36—37]. Тут, у «Науці логіки», Гегель виправляє недолік Канта і, таким чином, знаходить підстави, з яких знання не відрізняється від свого змісту. Так, феноменологія завершується там, де підважено відмінність між знанням і гадкою. В абсолютному знанні мистецтво зливає у творі і Я, і річ; філософія здобуває позицію абсолютної свідомості; релігія доступається до Бога у творінні. У мистецтві, філософії та релігії індивідуальне мислення підважене, не має значення, хто мислить, однак навіть у знятому, підваженому вигляді гадка індивіда наявна тут негативним чином. У логіці ми масмо першу науку як науку можливих модусів буття, в межах якої ми переїмаємося чистим змістом мислення. Тут думка принципово позбавлена виміру «для нас», її звільнено від того, що Гегель називає «суб'єктивною гадкою індивіда». Феноменологія Духа завершується, а логіка починається там, де Дух сягає своєї найвищої форми — універсальності розуму.

Однак в універсальному розумі проблематичним виявляється сам діалектичний рух, який у феноменології збігався із досвідом свідомості. Який рух понять може відбутися там, де більше немає досвіду руху думки? Вже було показано, що у першій частині системи науки напрям і мета думки мислення

зрозумілі: тут, за висловом Гадамера, «рухом є досвід людської свідомості як її репрезентовано спостерігачеві, що мислить» [241, с. 54]. Тут думка не може довіряти своїм першим формам щодо їхньої істинності і в самоперевірці рухається до найвищих форм Духа. Однак, де починається діалектика мислення? Там, де розглядаємо тільки зміст думки, а не її рух? Гегель відповідає тим, що визначає завдання науки логіки як всезагальну діалектику, розгорнуту в тотожності мислення і буття. Як і феноменологія, наука логіки має трискладове членування, де три загальні розділи поділяються на три підрозділи і т.д. У першій книзі «Науки логіки», в «Об'єктивній логіці», ми бачимо своєрідне повторення «Феноменології Духа», але тепер вже не на рівні досвіду свідомості, а на рівні «чистої думки». Визначенням чи первинною позірною детермінацією чистої думки є буття. Саме з цієї тотожності починається рух науки логіки в осягненні змісту думки. Ця тотожність є найбільш безпосереднім визначенням змісту думки, наполягає Гегель. Буття і думка мають зміст тільки як щось, що протилежне нічому. У напруженні між буттям і нічим починається поступ чистого мислення. Тут слід зазначити, що гегелівська логіка ставиться до чистої думки як до такої, що вже має певний «трансцендентальний зміст». Для Канта трансцендентальна логіка була логікою скінчених істот, які прикладали загальні поняття до відчуттів у досвідному синтезі рецепції та спонтанності. Для Гегеля трансцендентальна логіка набуває рис вчення про форми думки, що питома містить певні змісти і, водночас, намагається утримати зв'язок з онтологією, коли поняття буття, *ніщо* чи становлення стосуються самого буття, самого *ніщо* чи самого становлення. Логіка Гегеля розглядає чисте мислення у тотожності думки і світу. І діалектика тут є рухом становлення чистого мислення. Об'єктивна логіка, перша і друга частина «Науки логіки», охоплюють проблематику початку діалектики від буття і *ніщо* до сутності і явища. Становлення думки іде через об'єктивно-логічні категорії до царини суб'єктивної логіки, де міркування стосується вже поняття поняття. Тут поняттєві відношення розглядаються на ще чистішому рівні, на метарівні.

Діалектика науки логіки в трансцендентальній дедукції формальних умов досвіду і думки приводить Гегеля в нові щодо критичної філософії царини думки, до сфери дедукції змістовних чи матеріальних умов досвіду і думки. Гегель писав з цього приводу так: «Філософія, оскільки вона має бути наукою, не може, як я це довів в іншому місці (тобто у «Феноменології Духа» — М. М.), застосовувати для цієї мети метод такої підпорядкованої їй науки, як математика... Лише природа змісту може бути тим, що рухається в науковому пізнанні, до того ж, саме ця власна рефлексія змісту покладає і породжує визначення змісту» [35, с. 19]. Далі він пише: «Я намагався у «Феноменології Духа» зобразити свідомість. Свідомість є дух, як конкретне знання, та ще й заглиблене у зовнішнє. Але рух форм цього предмета, подібно до розвитку



будь-якого природного і духовного життя, засновано тільки на природі чистих сутностей, що становлять зміст логіки... Їхній саморух є їхнім духовним життям, а також тим, за посередництва чого конститується наука і зображенням чого вона є» [35, с. 19].

«Духовне життя», про яке йдеться у Гегеля, відбувається в русі «чистих сутностей» чи категорій. Категорія є основною ідеєю науки логіки, яку її засновник протиставляв традиційній формі логіки. Тут Гегель іде за Кантом, який вчив мислити про логос об'єкта, тобто про категоріальну конституцію. Гегель продовжує цю стратегію, розвиваючи універсальну систему понять розсудку в цілісності науки. Однак, на відміну від Канта, Гегель намагається відновити зв'язок категорій як основних понять реальності об'єктів. Він відновлює первинну функцію поняття форми, яку та мала в аристотелівській метафізиці, і відкидає кантівський формалізм. Саме в цьому аспекті слід розуміти тотожність буття і сутності в понятті. Всі можливі детермінації поняття наука логіки послідовно виводить в рамках коливань постійної самопідважувальної негативності універсальної діалектики. Початок руху думки у конструкції логічного мислення полягає в складному взаємовідношенні ідеї буття, тотожності буття з *ніщо* та синтезом цих двох ідей у становленні. Природа цього початку — діалектична, де немає нічого, що може йому передувати. Це є початком, оскільки з нього починається рух мислення, і його визначено початком у співвідношенні до цього руху.

Як видно з усього зазначеного, Гегелеве поняття досвіду свідомості було важливим для «Системи науки» і перебувало у складному необхідному взаємозв'язку з діалектикою. Концепція досвіду свідомості передбачає досвід як посередника між наукою і свідомістю, що репрезентує собою скупчення змістів в єдиному русі самоусвідомлення суцього Духа. Досвід, що є вмістилищем духовної субстанції як свого предмета, складає рамки того, про що свідомість може знати і мати поняття.

Досвід у загально-історичному плані уважно ставиться до дійсності, тим часом як людський дух починає в мисленні віддавати перевагу не Божественному, а повсякденному. Цей перехід уваги є необхідним моментом початку Bildung-руху, тобто процесу поставання форм Духа та створення своїх історичних культурних форм. Bildung — це досвід себе, який Дух набуває в історії.

Досвід свідомості становить не тільки опосередкування науки і свідомості в межах феноменології Духа, але і її лейтмотив. В історії Духу, щоб стати собою, перша наука проходить довгий шлях. На початку, в межах природної свідомості, наука виступає як чуттєве знання чи «безпосередній дух», де свідчить про наявність знання та негативної щодо знання предметності. Далі наука йде до моменту звернення, коли скепсис щодо здатностей природної свідомості примушує її побачити свої абсолютні задатки.

Для того виміру, який становить герменевтика досвіду для історії поняття досвіду, важливо наголосити на незавершуваності досвіду свідомості. Навіть те, що Дух у межах феноменології сягає абсолютного знання, не завершує рух свідомості. У Гегеля в досвіді свідомості йдеться про одночасний нескінченний колообіг знання і конкретний скінченний процес пізнання. Колообіг знання засновано на тому, що невідоме, яке стає в акті пізнання тотожним чомусь відомому, продовжується без кінця: пізнане в природі виявляється невідомим, оскільки пізнаний предмет перебуває в процесі змін. Тут Дух постає як конститутивна феноменальність свідомості і фактор спрямування її розвитку. Дух у процесі розгортання своєї конкретності проходить крізь різноманітні гештальти і форми власної втіленості в них як події. У цьому процесі Дух вбирає в себе всі ці форми, підважує їх і долає. Тут досвід свідомості виявляє помилковість своїх первинних засад, а саме: позірність поділу на знання і реальність, на буття і знання, на істину і пізнання. Таким чином, досвід свідомості виявляє себе шляхом Абсолютного в явленні.

У зв'язку з цим, стає очевидною важлива заслуга Гегеля в оприявленні того факту, що нібито «безпосередньо даний у спогляданні предмет», який слід тільки сприйняти, виявляється залежним від тлумачення, та ще й не є безпосередньо даним. Усвідомлення зв'язку проблеми досвіду, з одного боку, та інтерпретації, з іншого, стало важливим кроком для історії поняття досвіду.

Концепція досвіду свідомості, безумовно, відкрила чималі можливості для аналізу досвіду поза пізнавальною проблематикою. Однак вона має свої обмеження, які стають очевидними у порівнянні з епістемологією досвіду. Обмеженість поняття досвіду у Гегеля, передусім, полягає у неможливості визнати речі за предмети чуттєвої достовірності. Для Гегеля в будь-якому істинному пізнанні Абсолют пізнає самого себе: той, хто пізнає, і те, що пізнають, в основі своїй — одне й те саме. Особливість гегелівського підходу до досвіду полягає в тому, що предмет і свідомість відрізняються лише в межах переживання природної свідомості, а для справжнього філософського вивчення вони постають як тотожні і Абсолюті. Таким чином, неможливим виявляється визначення, як можливе пізнання дійсності, що не залежить від свідомості, тобто система наук унеможливило природничі та, по суті, точні науки.

Головний внесок Гегеля у встановлення рамок поняття досвіду полягав у започаткуванні герменевтичної інтерпретації досвіду, яка вносила в карту досвіду суттєві корективи. Власне, мета феноменології Гегеля становила можливість герменевтики досвіду у встановленні такої максими: *досвід слід розуміти не в рамках завдання певної наукової дисципліни чи навіть певного питання, а так, як він сам себе розкриває і розуміє в своєму русі*. Саме це саморозкриття і має бути історією його поняття.

### 1.5. Рамки історії поняття досвіду: взаємодоповнюваність концепцій досвіду Канта і Гегеля

У попередніх дескрипціях ми бачили, як нові методологічні побудови змінювали підхід до понять і, зокрема, поняття досвіду. Кант, разом із формулюванням своєї теорії досвіду, створив підстави для аналізу теорії досвіду. Гегель продовжив розробку можливості самоусвідомлення поняття досвіду, встановивши максимум, за якою слід утримуватись від позитивних виразів щодо досвіду відповідно до завдань окремих наук і шанування того, як поняття досвіду саме себе розкриває і усвідомлює себе в своєму русі, русі усвідомлення і відбування, що зрештою і є історією цього поняття. Амбівалентність такого початку історії поняття досвіду — можливість самоаналізу і в термінах епістемології, і в термінах герменевтики — дозволило поняттю посісти місце, стати топосом, через який філософія може наблизитися до виконання своїх завдань.

Епістемологічні рамки засновано на думці про те, що досвід є джерелом і межами пізнання, що і примушує мислити його в рамках теоретико-пізнавальної проблематики. Це призводило до того, що карту досвіду описували в термінах проблематичної самоочевидності «речі», іманентності «явища», гетерономності «речі — самої — по — собі» та категоріальної будови «предмета».

В епістемологічній інтерпретації досвід проаналізовано в концепціях «синтезу», «можливого досвіду», «чистої предметності», «схеми» та «продуктивної здатності уяви». Однак головним досягненням було те, що поняття досвіду аналізували з урахуванням тих підстав, на яких цей аналіз відбувається. Епістемологічна настанова в тлумаченні досвіду створила не тільки рамки, але й вектор еволюції поняття досвіду, на який ми подивимося в подальших дескрипціях.

Якщо Кант виходив в аналізі досвіду з вивчення значущості розрізнення суб'єкта і об'єкта пізнання, то у феноменології Духа Г.В.Ф. Гегель інтерпретував досвід, виходячи з розуміння тотожності буття і мислення та тотожності поняття і реальності. У зв'язку з цим, стає очевидною важлива заслуга Гегеля в оприявленні факту, що нібито безпосередньо даний у спогляданні предмет, який ще тільки слід сприйняти, виявляється залежним від тлумачення. Усвідомлення зв'язку проблеми досвіду, з одного боку, та інтерпретації, з іншого — стало важливим кроком для історії поняття досвіду.

Концепція досвіду свідомості, безумовно, відкрила чималі можливості для аналізу досвіду поза пізнавальною проблематикою. Однак і вона мала свої обмеження, які стають очевидними у порівнянні з епістемологією досвіду. Обмеженість поняття досвіду у Гегеля полягає, передусім, у неможливості визнати речі за предмети чуттєвої достовірності. Для Гегеля в будь-якому істинному пізнанні Абсолют пізнає самого себе: той, хто пізнає, і те, що

пізнають, в своїй основі — одне й те саме. Особливість гегелівського підходу до досвіду полягає в тому, що предмет і свідомість відрізняються лише в межах переживання природної свідомості, а для справжнього філософського вивчення вони постають як тотожні в Абсолюті. Таким чином, неможливим виявляється визначення, як можливе пізнання дійсності, що незалежна від свідомості, тобто система наук унеможливорює природничі та, по суті, точні науки.

Попри свої вигоди та недоліки, разом епістемологічний та герменевтичний підходи встановили рамки, в яких, за великим рахунком, досвід починає і продовжує аналізувати себе в процесі власного розвитку. У полі напруження між цими двома позиціями мислення опиняється в сприятливих умовах для осягнення досвідної проблематики, що стає очевидним в тих студіях, вибух яких відбувся після епохи Канта і Гегеля. Попри різноспрямованість цих двох підходів, вони доповнювали одне одного у формуванні рамок історії поняття досвіду: відтепер теорії досвіду мали з необхідністю будуватися разом із певними метатеоретичними підходами, що забезпечувало можливість досвіду досвіду, в процесі якого еволюція поняття досвіду збігається з поступом самоосіягнення досвіду в цілісності його епістемологічного, метафізичного та онтологічного вимірів.

## 2. Межі і зміст тлумачення досвіду в неокантіанстві

### 2.1. Генеза неокантіанського підходу до досвіду

Поняття досвіду в рамках неокантіанства стосується опису взаємовідношення розуму і досвіду. Тут перед нами в новому вигляді постає стара проблема взаємозв'язку розуму й досвіду, яку намагалися розв'язати платоніки, аристотеліанці, раціоналісти й емпірики. Нарешті, саме ця проблематика скеровувала критичну філософію Канта на її теоретико-досвідному рівні. В історичний період розвитку поняття досвіду неокантіанці намагалися розв'язати цю проблему в межах доведення автономії розуму. Для аргументації на користь автономії досвіду неокантіанці чимало уваги приділяли топографії того регіону досвіду, де йдеться про афектацію та самоафектацію.

Слід відразу зауважити, що говорячи про «неокантіанство», ми застосуємо максимально можливе розширення цього терміну. Неокантіанство — це тип філософії, що розвинувся відповідно до критичного імпульсу кантівської думки в умовах, коли філософії потрібно було знайти шлях для продовження життя думки після проголошеного Гегелем «завершення філософії». До такого максимально розширеного неокантіанського загалу ми відносимо т.зв. «метафізичне спрямування», якого дотримувалися Ото Лібман (1840—1912), Едуард Целер (1842—1910), Куно Фішер (1824—1907), Йоган Фолькельт (1948—1930). До неокантіанської традиції, принаймні в загальному напрямі аналізу досвіду, можна віднести науково-фізіологічну школу, до якої належали Герман Гельмгольц (1810—1899), Густав Теодор Фехнер (1801—1887), Фридрих Альберт Ланге (1828—1875) та Еміль Дюбуа-Реймон (1818—1896). До неокантіанського руху, із певним застереженнями, слід віднести емпіриокритицизм як систему критики досвіду, де дійсним вважали тільки чуттєвий досвід, описаний в термінах психофізичних станів суб'єктивного сприйняття. Положення емпіриокритицизму було обґрунтовано в працях Рихарда Авенариуса (1843—1896), Ернста Маха (1838—1916), Генріха Гомперца (1873—1942), Альберта Штюрпа (1855—1921) та Володимира Лесевича (1837—1905). До цього ж загалу, поза сумнівом, слід віднести марбурзьку та південнозахідну неокантіанські школи. Марбурзька школа наполягала на сприйнятті філософії як теорії точних наук і намагалася застосувати кантівську трансцендентальну дедукцію для з'ясування начал логіки, логічних умов природничих наук і математики. Школу заснували Герман Коген (1842—1918) та Пауль Наторп (1854—1924). До цієї ж школи належали Ернст Касирер та Карл Форлендер (1860—1928). Південнозахідна чи баденська школа постала близько 1890 року і до 1930 року базувалася в університетах Фрайбурга та Гайдельберга. Основні позиції цієї школи було закладено в працях Вільгельма Віндельбанда (1848—1915) і Генріха Рикерта (1863—1936). До цієї ж школи належали Бруно Баух (1839—1899), Йонас Кон (1869—1947), Герман Піклер (1882—1958) та Еміль

Ласк (1875—1912). До неокантіанського напрямку слід віднести також російських філософів Георгія Івановича Челпанова (1862—1936), Александра Івановича Введенського (1856—1925) та Федора Августовича Степуна (1884—1965). Особливу когорту в неокантіанському русі репрезентували неокантіанці-соціалісти, серед яких був Едуард Бернштайн (1850—1932), Рудольф Штамлер (1856—1938), Франц Штаудінгер (1849—1921) та Людвіг Вольтман (1871—1907). Нарешті, до неокантіанського руху належали представники «Als-ob» філософії (філософії «Так-наче»), а саме: Ганс Файнгер (1852—1933) та Альф Нейман (1884—1968). Такий значний філософський рух мав суттєво розмиті контури. Один з небагатьох чинників, який єднав таких різних філософів, стосувався інтересу до підстав автономії розуму та значущості афектації і самоафектації. В розгляді зазначеної проблематики філософія опрацьовувала той регіон досвіду, який визначає відношення досвіду і розуму.

Перш ніж підійти до розгляду поняття досвіду в його неокантіанському тлумаченні, варто подивитися на логіку його внутрішнього розвитку як важливої частини європейської філософії. Попри європейський масштаб неокантіанського руху, виникнення цієї філософської позиції було спричинено подіями в Німеччині. Після панування гегельянства в першій половині XIX століття і соціального вибуху 1848 року, філософія Німеччини поділилася на кілька основних груп, між якими існувала напруженість, що підтримувала філософське життя. До цих груп належали: матеріалісти — послідовники Фосрбаха, ліві гегельянці-пантеїсти, «аристократичні реалісти», що йшли услід за Гербартом, теософи-ідеалісти, які були послідовниками Шелінга і Сталь, та песимісти-шопенгауеріанці. Шопенгауеріанці, ліві гегельянці та матеріалісти перебували переважно поза межами університетської науки, а їхні баталії відбувалися на шпальтах газет і популярних журналів. Теософи мали набагато більший вплив на академічних філософів, ніж на загальну публіку. І все ж найбільшу увагу привертала доктрина Гербарта, що стала свого роду тараном для подолання всеосаянності Гегелевої філософії і дозволила здійснити поворот в розвитку філософії, надавши можливість творчо сприймати доробок великого філософа і, разом з тим, відновити зв'язок філософії з досвідними науками. Йоган Фридрих Гербарт (1776—1841), зокрема, робив наголос на «реалістичній настанові», згідно з якою слід було відмовитися від предикації реальності лише єдиному абсолютному первню. Ця відмова від одного центру і стала ознакою індивідуалістичної філософії загалом. Індивідуалізм став тією позицією, для обґрунтування якої стали використовувати окремі положення добре забутої трансцендентальної філософії Канта. Тут можна говорити про індивідуалізм як про спільну інтерпретативну настанову і Гербартової філософії, і філософії Шопенгауера, щоправда, здійснену в різних напрямках:

Гербарт інтерпретував Кантову філософію у реалістичному спрямуванні, а Шопенгауер — в ідеалістичному.

Авторитет позауніверситетської філософії та потреба університетських філософів у нових ідеях створила ситуацію, коли 1852 року було відновлено видання унікальної газети «*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*», що стала форумом для всіх інтелектуальних течій тієї доби. Ця газета вже з першого числа артикулювала свою наукову налаштованість, спрямування на відновлення зв'язку між наукою і філософією.

У філософії наукова настанова виявилася в настійливій вимозі до остаточної секуляризації німецької університетської філософії. Провісником цієї вимоги став Куно Фішер, який провів семінар з цієї проблематики в університеті Людвіга-Максиміліана (Мюнхен). Основна теза Фішера полягала у запереченні того, аби утримувати єдність, чи, принаймні, відповідність, релігії і філософії. Адже філософія за своєю природою пантеїстична, тобто шукає смисли у тварному світі, що негативно впливає на релігійну думку. Крім того, відмінність душі і духу створюють природну прірву між релігією і філософією. «Філософія — це раціональне осягнення світу», що приводить до розуміння порядку в цьому світі, що, власне, і є пантеїзмом в його принциповому моменті [цит. за: 293, с. 129]. Красномовною є реакція влади на антирелігійну аргументацію Фішера: філософа на довгий час було позбавлено права викладати. Фактично, філософію було визнано небезпечною «наукою», нагляд за якою мала здійснювати релігія та визнані конфесійні установи. І тільки орієнтація на позитивні емпіричні науки уможливлювала окреме існування філософії.

Усі ці історико-політичні перипетії призвели до одного спільного наслідку у філософії: німецька академічна філософія стала шукати підстав для власної «реформи», зміни умов власного існування. Одним з перших інтелектуалів, хто їх запропонував, був професор Кільського університету Фридрих Гармс (1816—1880). У програмній праці «Пролегомени до філософії» Гармс висуває вимогу повернення до «Критики чистого розуму», застосування критичного методу, який він називає «дійсно системним» [249, с. 7]. Однак не можна не погодитися з Кьонке, який говорить, що це «системне повернення до Канта» тлумачилося виключно у фіхтеанському розумінні, тобто коли наука і філософія зливаються в єдину [293, с. 131]. Гармс радше мав на увазі систему філософії, яка визначає свою мету в порівнянні з науковими. Фактично, йдеться про узгодження сфер повноважень наук і філософії, а не про їхнє чергове підпорядкування у той чи інший спосіб.

Заклик Гармса не було почуто. Ще слід було пережити заборону на свободу філософської думки в 50-ті роки, панування ідеологій «християнського світогляду» та викликів світоглядної філософії на початку 60-х, щоб програма оновлення філософії через кантіанський критицизм набула чинності. Як заува-

жив Алоїз Риль [381, с. 224], цьому прислужився саме Гельмгольц, який артикулював та обгрунтував потребу співпраці науки і філософії. Саме з праць Гельмгольца починає відлік епоха «наукової філософії», характерною рисою якої було узгодження того, що тоді називали «кантіанством», з окремими науками. Ця злука філософії і науки дозволяла Гельмгольцеві протистояти матеріалістичному тлумаченню науки і спрощенню її методичних засад. Фізіолог і медик, Гельмгольц висував тезу про повернення до критичної філософії, яку аргументував суто в доктринальний спосіб, власне у той спосіб, на який і мала б реагувати філософія. Його аргументи висіли в повітрі: з ними погоджувалися, однак їх не приймали, оскільки вони не були пов'язані з бодай якоюсь чинною філософською німецькою традицією. Прокантіанську позицію Гельмгольца сприймали як прагматичне застосування наявного зводу текстів для застосування проти матеріалістів, як нефілософську заангажованість, яка нахабно руйнує межі факультетів.

Інше значення мала діяльність Юргена Бона Маєра (1829—1897), філософа і медика за освітою, який втрутився у «суто філософську» суперечку між ідеалістом Робертом Пруцем (1816—1872) та матеріалістом Юліусом Шалером (1810—1868) щодо матеріалістичного тлумачення взаємодії «плоті і душі» — проблеми, що чекала на вирішення ще з часів народження метафізики. До цієї суперечки було прикуто погляди більшості освіченої публіки того часу, і виступ Маєра одразу мав успіх і за доречністю аргументації, і за посиленням на критичну філософію Канта. У першій неокантіанській за духом книзі «До суперечки про плоть і душу» Маєр висунув добре забуту тезу про аморальність матеріалістичної філософії, оскільки та відмовляє людині у свободі, зводить її до рівня машини чи механізму, що відповідає на зовнішні подразнення [312, с. 76]. Окрім власне полемічної частини, в книзі зартикульовано те розуміння критицизму, що стало загальним для усього неокантіанства. Так, він писав: «Принциповий критицизм визначено виразністю меж нашого способу мислення; він свідомий питання, відповідь на яке ми марно шукаємо; йому відома та позиція, де більше немає хибних засновків. Тут він з'ясовує, як далеко йде в своїх намаганнях науковий спосіб мислення, міру істинності якого може дати тільки критична стриманість; він залишає відкритим шлях послідовним суб'єктивним гадкам. Будь-яке твердження після зустрічі з ним стає чистішим і набуває доказовості та визначеності; критицизм перемагає хибну доказовість та визначеність. Він ненавидить позірність розуміння і віддає перевагу відкритому визнанню нерозуміння, адже пізнання меж нашого способу мислення теж має свою ціну. Той, хто усвідомлює межі, з нездоланою силою домагається можливого у цих межах... Такий критицизм — моя позиція» [312, с. V]. Це визначення критицизму стало свого роду способом

(хоч, напевно, і небезсумнівним) відокремити філософську позицію від світоглядно-політичного аспекту, від паталогічного історичного домішку в суто філософській ситуації. Завдяки цьому, Маєр спромігся зробити безмістовним ідеологічно зумовлену суперечку з матеріалізмом як позафілософським конструктом. Маєру вдалося показати, що успіх матеріалізму, який той має у публіки, не має жодного відношення до істинності його положень. Матеріалізм — це «ковдра», під якою ховаються виступи проти політичної, ідеологічної та релігійної ситуації в Німеччині.

Маєр також послідовно аргументує вимогу розведення природознавчої, теологічної та філософської риторики і вказує на пов'язаність філософії з точними науками. Цей зв'язок не був позитивістським, як цього можна було б чекати. Маєр справді прихильно ставився до філософських концепцій Конта, однак провідне значення за Кантом залишалося: адже він «краще і послідовніше визначив межі нашого способу мислення» [312, с. 124].

Під впливом Гельмгольца і Маєра кантіанство набувало у філософсько-науковому дискурсі Німеччини все більше значення. Піком цього процесу став 1865 рік, коли було видано філософський памфлет Ото Лібмана «Кант і епігони». Із катонівською наполегливістю Лібман доводив головну тезу своєї книги: єдиний спосіб просуватися вперед у філософії — це повернутися до Канта. О. Лібман оголосив, що чотири філософські течії після смерті Канта — ідеалізм (Фіхте, Шелінг, Гегель), реалізм (Герbart), емпіризм (Фриз) та трансценденталізм (Шопенгауер) — були епігонними, похідними течіями. Проте їхню діяльність було зумовлено невірними інтерпретаціями текстів Канта, а тому виправити нашарування їхніх помилок можна лише через повернення до критичної філософії Канта. Лише після засвоєння кантівського філософського доробку можна буде рухатися вперед, наполягав Лібман [307, с. 6].

Теоретичні побудови Лібмана були досить поверховими і помітно ідеалістичними. Вже тут стає зрозуміло, що неокантіанство засвоюватиме Канта через ревізію критичної філософії. Проте ця книжка є евристично виправданою через свою «академіко-політичну» значущість для неокантіанської течії. Тут уже очевидно, що неокантіанство:

- 1) вдаватиметься до критики системної філософії в річищі Ф. Шляєрмахера (1768—1834) і В. Тренделенбурга (1802—1872);
- 2) намагатиметься відновити зв'язок з наукою, який було розірвано Фіхте та Гегелем і на чому потім зосередять свої зусилля Бенекс, Фішер та сам Лібман;
- 3) наполягатиме на відновленні автономії філософії і встановленні чітких правил взаємодії з науками (Ланге, Гармс, Гайм, Фішер);

4) роботі над критикою пізнання, яка б дозволила визначити межі застосування світоглядного мислення і створити підстави для методологічної критики матеріалістичної, психологічної та неоідеологічної науки.

Свою працю Лібман завершує окреслення неокантіанського проекту, розпочате Маєром.

Ще одним важливим кроком у становленні неокантіанства була філософія Ф.А. Ланге. Саме він сформував тенденцію, яку підхопив і артикулював Г. Коген у вигляді принципів марбурзького неокантіанства. Ланге наполягав на «чуттєво-психологічній» інтерпретації Канта, ядро якої становили його слова: «Я тяжію до того, аби завершити те, що Кант довів лише до половини: знищити метафізику. Я вважаю будь-яку метафізику свого роду безумством, яке засновано на естетичних та суб'єктивних основах. Моя логіка — розрахунок вірогідності, моя етика — моральна статистика, мою психологію засновано суто на психології. Тобто я намагаюся перебувати суто в точних науках. Книга, яку я так хочу написати, має бути критикою психології (науки, що переважно є безглуздом та самооманою) і містити другий значний крок до Кантової «Критики чистого розуму» (27.08.1858)» [цит. за: 293, с. 232]. Кілька років потому, у 1866 році Ланге видає двотомову «Історію матеріалізму», одну з найголовніших праць для раннього неокантіанства, де було започатковано неокантіанську теорію пізнання. Свою позицію в цьому питанні він артикулював через інтерпретації «Критики чистого розуму». Свої міркування Ф.А. Ланге починає із засвідчення того факту, що критична філософія знає виключно «емпіричне та відповідне до розсудку» пізнання, а отже має суто «натуралістичне світосприйняття» [300, с. V]. Кант, який сформулював такий підхід, мав на меті розробити поняттєво-категоріальний апарат пізнання світу саме в цьому річищі і з метою створення спільної підстави для філософії пізнання та емпіричної науки. Завдяки цьому, акти суб'єктивного сприйняття та «сумнів у дійсності світу явищ» стають науковим законом, який спрямовано проти метафізики і матеріалізму [300, с. 4]. Мало того, Ланге вважає, що форми споглядання і категорії у філософії Канта вже набули статусу «природного апарату» пізнання [300, с. 55]. Ланге прочитає трансцендентальний ідеалізм Канта в термінах психології, що приводить до висунення тези про статус філософії: філософія — це спосіб пізнання «психофізичної організації» людини, яка визначає нашу природну здатність пізнавати, мислити й воліти. Він, зокрема, писав: «Ідеї душі, миру і Бога — це лише вираз нашої розумової організації, яка лежить в основі усіх наших спроможностей. Якщо ми станемо приписувати їм об'єктивне існування, то штовхаємо себе в болото метафізичних помилок. Якщо ж ми приймемо таку оцінку ідей, то тільки виконаємо безкомпромісну вимогу нашого розуму. Ідеї слугують не для продовження нашого пізнання, а дозволяють подолати надії матеріалізму, а отже створюють простір для мо-

ральної філософії, що Кант вважав за найголовніше завдання філософії. Ідеї протиставляють матеріалізму... повну і невідворотну відмову у теоретичній значущості пізнання, що спрямовано на зовнішній світ. Від вигадок ідей відрізняються тим, що для окремої людини вони не означають щось другорядне, вони — частина природного устрою людини, що неможливо приписати звичайним вигадкам. Отже, критиці ідей не можна нічого протиставити, натомість вона нищить будь-яку догматичну метафізику і догматичний матеріалізм» [301, с. 57].

Позицію Ланге можна викласти в таких тезах. По-перше, кантівське розрізнення розсудку і розуму приводить до розрізнення науки, яка походить з розсудку, й світогляду, заснованому на метафізичному застосуванні розуму. Науку засновано на розсудку, який дає правила, що руйнують матеріалізм через емпіричні та точні дослідження. По-друге, усі налаштування, чи, в кантівській термінології, інтереси розуму та трансцендентальні ідеї, притаманні загальній організації нашого розуму і не обов'язково суперечать точним дослідженням на підставі розсудку. Це пов'язано з тим, що розум і розсудок насправді нерозривно пов'язані і не суперечать одне одному, якщо їх застосувати у відповідних до їхніх спроможностей сферах. По-третє, критика ідей, яку засновано на висновках трансцендентальної аналітики і діалектики розуму, сприяє відновленню критичної філософії. Це, своєю чергою, створює можливість будувати нову ліберальну моральну філософію, яка має привести у відповідність засновки наук і стан суспільних відносин в європейських країнах. Всі ці тези висунуто на користь його загальної теорії «природного устрою» людського розуму.

Свою позицію Ланге, з одного боку, протиставляє матеріалізму та механістичному світобаченню, а з іншого боку, гегельянству. Однак головним наслідком цієї роботи було те, що теорія пізнання і практична (в деяких аспектах навіть політично-практична) філософія знов набули єдності.

Як бачимо, неокантіанський рух постає як свого роду радикальна спроба відновити комунікацію з наукою, що значною мірою пошкодив гегельянський рух XIX століття. Брак комунікації з науками, які засновано на досвіді, став одним з факторів, які змусили неокантіанців повернути філософію до розгляду питання про досвід і спробувати дати на нього задовільну (і для науки, і для філософії) відповідь. Це намагання стало чи не найважливішою темою і регулятивною ідеєю неокантіанства попри всю його «різновекторність».

У нашому описі ми візьмемо за основу позиції кількох філософів, що впливали на позиції інших неокантіанців та які репрезентували важливі кроки в цій регіональній еволюції поняття досвіду. В такому описі залишається небезпека того, що топографію зазначеного регіону досвіду буде викривлено через надання статусу «центральний» чи «впливовий» положенням певного філософа, а

думки іншого буде проігноровано. Ризик цей залишається, однак мінімізувати його ми можемо завдяки тому, що пам'ятатимемо: поле неокантіанської філософії було структуровано центральноєвропейськими академічними традиціями, де спадкоємність від вчителя до учня мала характер тяглої традиції. В цій традиції завдання і певні положення мали ознаки центральних, за визначенням самих філософів. У цьому разі ми не визначаємо впливовість, а дозволяємо філософській позиції вказати на її магістральні положення. Те, як вони змінювалися і яких інтерпретацій набували, ми побачимо під час опису неокантіанської теорії досвіду тих філософів, яких було визнано найвпливовішими. Ми маємо на увазі Г. Когена, П. Наторпа, В. Віндельбанда, Г. Рікєрта та Е. Касирера.

## 2.2. Поняття досвіду в марбурзькому неокантіанстві

Одним з перших, хто артикулював неокантіанську відповідь на питання про досвід, був Герман Коген, авторитет якого набагато перевищував авторитет ним же заснованої марбурзької неокантіанської школи. Коген розвинув інтенцію Ланге про «природний устрій» розуму, приводи для якої ми можемо знайти і у Канта. Однак Коген тлумачить теорію «природного устрою» у дещо несподіваний спосіб: головним положенням теорії досвіду, яка стала панівною в межах марбурзького неокантіанства, було положення про конструктивну природу актів розуму. Справді, головне положення марбуржців полягало в тому, що предмети досвіду не «дано», а «вितворено», чи «сконструйовано», завдяки апріорній суб'єктивності. Це положення засновано на двох інтерпретаціях кантівської філософії досвіду. Перша стосується тлумачення трансцендентальної естетики і діалектики в термінах «конструювальної природи досвіду». Друга інтерпретація є спробою повернути до центру уваги філософії Кантову аргументацію на користь суб'єктивності часу і простору. Висновки з цих положень стали лейтмотивом «Кантової теорії досвіду», першої й основної книги Когена, яку присвячено опису досвіду як регіону конструювання зовнішнього і внутрішнього світів людини. Слід зауважити, що ця праця стала основним текстом для розвитку теорії досвіду й теорії пізнання неокантіанства взагалі, і марбурзької школи зокрема.

Спосіб аргументації в «Кантовій теорії досвіду» має подвійний характер: з одного боку, Коген аналізував тексти Канта і намагався зрозуміти його положення у той спосіб, у який сам філософ себе розумів (що свідчить як про настанову теоретичного та історико-філософського аналізу, так і про його певну герменевтичну наївність), а з іншого боку, він вів свою лінію і шукав в «Критиках» ті положення, які могли підтвердити його власні положення. Так, пояснюючи свою інтерпретативну позицію, він писав: «Щоб зрозуміти Канта відповідно до його саморозуміння, необхідно перевірити цінність усіх його —

незалежних одне від одного — положень щодо теорії пізнання: систематична участь частин у цілому неминуча. Адже немає зовнішніх фактів слів, котрі необхідно було б встановлювати, а є лише зв'язки цілокупних ідей, чий смисл з'ясує історичне дослідження попри особливість їхнього способу вираження і значення, оскільки вони походять з цілокупного світогляду мислителя. Неможливо висунути жодного судження про Канта без того, аби в кожному рядку не виразити світу, що міститься в голові [інтерпретатора]» [203, с. V]. «Окрема думка стає зрозумілою тільки в системі», — наголошує Коген [203, с. IV]. Такі вислови Когена посилюють його намагання слідувати вимозі систематичності філософських поглядів. Разом із ним в некантіанський рух приходять систематизм, який спочатку вважався надбанням радше кантівських епігонів. Когенівський систематизм, який потім було засвоєно й іншими некантіанцями, є дедуктивним типом системи, що виростає від одного єдиного «абсолютного» центру і який спрямовано на підтримку однієї ідеї та одного підходу. Така настанова виявилася і у власних працях Когена, і в його інтерпретаціях інших філософів.

Саме з огляду на цю настанову Коген і писав свої твори, які багато хто вважає коментарями до критичних текстів Канта. Але це не так. Сам Коген заявляв про свої завдання в термінах нового «обґрунтування Кантового вчення про апіорі» [203, с. III]. Справді, він працював задля створення нової задовільної аргументації на користь свого тлумачення висновків кантівської філософії. А це тлумачення засновано на центральному для його системи припущенні, що вчення про апіорі є основним вченням Канта у «Критиці чистого розуму». Вчення ж про апіорі в Канта він розумів як наслідок критики досвіду. Це тлумачення, своєю чергою, можна вважати даниною основному питанню сучасних Когену дискусій між прибічниками ідеалізму, матеріалізму і позитивізму. У напруженні, що утворилося між цими філософськими позиціями, засновник марбурзької школи помітив можливість підійти до опису досвіду як до своєрідного способу виявлення помилковості положень матеріалізму і його супротивників. Коген навіть прохочлюється симптоматичною фразою: «Завдяки відкриттю апіорності часу і простору, а також завдяки аподиктичності в чуттєвості, знищено будь-які вияви ідеалізму і матеріалізму» [203, с. 270].

Опис досвіду Коген починає із висунення тези про природу досвіду. Марбурзький філософ проголошує, що в критичній філософії досвід ніколи не був «емпіричним поняттям». Справді, апіоризм кантової філософії не дозволяє емпіричних тлумачень. Вчення Канта про простір і час, які не походять із зовнішнього, Коген брав за основу свого розуміння досвіду: «Простір — це саме те, що конструює зовнішні предмети, від яких походять враження досвіду» [203, с. 7]. Не можна не погодитись із Кьонке, який помітив, що в

такому розумінні Коген поміняв місцями поняття і форму споглядання: емпіричне та апіорне джерело [293, с. 275]. І саме з цієї підміни починається вчення про «виробництво предмету» марбурзького неокантіанства, в якому описано основи афектації досвіду та самоафектації розуму. В цьому аспекті топографія досвіду стосується регіону внутрішньої активності досвіду, його внутрішньої структури. Цей аспект самоусвідомлення поняття досвіду стосується переважно тієї частини змістів, які було вперше зачеплено трансцендентальною філософією Канта, однак цим не обмежувався.

Книга «Кантова теорія досвіду» заклала основу теорії конструювання предмета, що стало основною тезою епістемології марбурзького неокантіанства і вплинуло на інші неокантіанські школи і системи. Цю теорію легко зрозуміти на тих прикладах, які наводить Коген: досвід має різні застосовні аспекти і, наприклад в природничих науках, він конструює поняття досліду [203, с. 11], геометричний трикутник конструює математичне поняття апіорі, а простір і час як такі конструюють досвід взагалі. Відповідно, предмет як матерія і форма пізнання «від самого початку задані в нас як цілокупність досвіду» [203, с. 44]. Фактично, за Когеном, поняття досвіду набуває свого значення саме від суб'єкта, що розглядається як чинна інстанція апіорних форм, де всі події відбуваються в силу внутрішніх причин.

Хоча в усіх своїх формулюваннях Г. Коген посилається на положення критичної філософії І. Канта, розуміння досвіду у них різне. Зв'язок даного в інтуїції та досвіді, за Кантом, можливий тільки в математиці. Лише математика може «без допомоги досвіду, з самої себе, успішно просувати вперед чистий розум» [282, с. 740]. Відповідно до цього, Кант розрізняє сфери математики й філософії: «Філософське пізнання — це розумове пізнання через поняття, а математичне пізнання — це пізнання через конструювання понять» [282, с. 741]. Тобто конструювання у Канта є критерієм розрізнення математичного і філософського способу пізнання. Коген же змінює це положення Канта і вважає досвід за продукт певного процесу конструювання: «Трикутник не з'являється для геометра як об'єктивна просторовість, його сконструйовано завдяки формальній структурі суб'єктивного споглядання простору. Саме так і саме в цьому полягає апіорі. І якщо трансцендентальний спосіб розв'язання має пояснювати можливість апіорі, яке витворює об'єкт, то цей спосіб обґрунтовує суб'єктивність виключно через саму суб'єктивність, в якій перебуває апіорність споглядання зовнішнього. Тобто я конструюю будь-який досвід засобами чистого споглядання, і якщо можливість будь-якого досвіду, що конструює споглядання, має своє підґрунтя у формальній структурі суб'єкта, то про його подальше підґрунтя питати не можна: адже наприкінці постають об'єкти зовнішнього досвіду! І саме тоді питання повертається до свого початку: в який спосіб продовжувати апіорний досвід?» [203, с. 49].

Коген описує досвід в термінах, де «суб'єктивне походження об'єктивного значення» не знімає проблему розрізнення суб'єктивного і об'єктивного остаточно. Коген пояснює, що «свідомість, яка конструює досвід», може висловлюватися щодо «сутності об'єкта». Тобто йдеться про те, що цей об'єкт в онтологічному розумінні об'єктом не є. Це — гносеологічний суб'єкт і об'єкт, який уможлиблює апіорне пізнання лише через взаємну референцію. Це положення пізніше з'ясував учень Когена Пауль Наторп: «Немає жодного іншого об'єкта, окрім спроможності до пізнання; однак немає й іншого суб'єкта, окрім неї...» [332, с. 8]. Зрештою, досвід розглядають як певну спроможність до пізнання.

Якщо уважно розглянути настанову, яку артикулював Коген і поділяли неокантіанці Наторп, Віндельбанд і Рикерт, то стає очевидно, що її засновано на теорії конструювання предмета предмета. Ця теорія є дивним поєднанням змістів, про які йшлося у Платона і Канта. Теорія конструювання предмета є платонічним прочитанням Кантової теорії досвіду. На користь цього припущення свідчать і вихідні позиції тлумачення кантівських положень, і те, що Коген та його учні видали чимало праць присвячених саме Платону. Коген у платонічний спосіб читає Кантове «творення предмета» в синтетичному судженні апіорі, що продемонстровано у математичних конструкціях і в самому понятті «умови можливості досвіду». Коген перетворює поняття синтетичного апіорного творення предмета, обмежене математичним застосуванням, у незалежну силу, яку можна вважати за підґрунтя можливості для досвіду. Улюблена фраза Когена тільки наголошує на правоті такого припущення. Він говорив, що «ми знаходимо в речах те апіорі, що самі й заклали» [203 с. 76]. Те, що у Канта було способом пізнання основоположних форм, аналіз яких мав би дозволити провести межі між знанням, метафізикою і вірою, у Когена набуло значення «теорії досвіду». В цій теорії поняття досвіду отримало значення досвіду, створеного завдяки апіорним формам. А це означає, що такий досвід має значущість лише для наук: лише науковий досвід може стати критерієм всезагальної значущості і необхідності суджень, тому лише він є чистим апіорним мисленням щодо області застосування розуму. Фактично, для досвіду в його науковому застосуванні йдеться про спробу і опису, і припису. Тут слід розмежовувати, що твердить теорія досвіду Когена, а що стосується метатеоретичного рівня його положень. Щодо останніх слід сказати, що когенівський аналіз досвіду відкриває поняттю досвіду проблематичність регіону «наукового досвіду». Йдеться про те, що є елемент топосу досвіду, який конструйовано відповідно до діалектичного процесу обґрунтування наукової раціональності і підстав для її саморозвитку.

Тут слід зазначити, що на теоретико-досвідному рівні кантівське поняття досвіду перетворилося у Когена на сцієнтичний фантазм, котрий може дати «даність» самого себе і лише самому собі. Однак у негативний спосіб цей фан-

тазм веде до самоаналізу досвіду, про який пізніше писав Коген, що саме «в трансцендентальній логіці закладено апіорі формальних умов досвіду. Через усвідомлення цього досвід сам стає своїм власним поняттям, яке ми конструюємо у чистому спогляданні і чистому мисленні: формальні умови його можливості — час, простір і синтетична єдність апперцепції — мають значущість тільки як апіорі, оскільки лише із їх застосуванням ми можемо конструювати сам досвід... Простір є апіорі, оскільки він є формальною умовою досвіду. І нас не цікавить, вроджений він чи ні: ми конструюємо предмет за допомогою трансцендентальних принципів поняття досвіду як синтетичну єдність усіх окремих актів досвіду. А те, що нам потрібно для уявлення цього синтетичного досвіду, тобто ці конструкції, ми називаємо апіорі» [203, с. 104]. В такий спосіб Коген вибудовує свою теорію досвіду і теорію пізнання, де апіорі витлумачено за конструкції, що потрібні для уявлення синтетичної єдності. Ці єдності Коген тлумачить як категорії, як апіорні, необхідні та всезагальні категорії. І саме вони складають основу для регіону наукового досвіду.

Тут слід наголосити на суттєвій відмінності кантівської та когенівської теорій досвіду. Ті предмети, про які йдеться у Когена, для Канта є предметами метафізики, тобто предметами, яких не може бути дано у досвіді. Скажімо, Кант попереджав про небезпеку тлумачення предметів чистого розуму з позицій природничих наук [282, с. XVIII]. Однак Коген припустився саме такої помилки у підготовці основи своєї системи. Він забув про мету Кантової трансцендентальної діалектики — обмежити сферою можливого досвіду претензії на значущість елементів чистого розуму. З цієї підміни і почалася історія марбурзького неокантіанства.

Пауль Гергард Наторп, учень і наступник Германа Когена, значною мірою розвинув вчення про досвід, характерний для неокантіанців. Неокантіанство для Наторпа — це філософування в дусі Канта. Цей кантіанський дух для нього полягав у «центральному понятті, до якого з необхідністю кожен має виробити ставлення, зрозуміти і оцінити все інше у Канта», тобто у трансцендентальному методі [333, с. 194]. Цей метод становить «непорушне керівництво всього нашого філософування» [333, с. 196]. Евристична виправданість такої поваги до трансцендентального методу прив'язує філософію до фактів досвіду, завданням якої стає створення умов їх можливості та пояснення [333, с. 196]. Це завдання має регулятивний характер, зберігає філософію від спекуляцій і дозволяє дотримуватися у філософському аналізі «раціональної об'єктивності». Філософія «зберігає науку в її автономії і забезпечує її від руйнування» [333, с. 197—198]. Така роль трансцендентальної філософії єднає її із завданням критичної філософії, адже вона постійно перевіряє себе на застосування метафізичних аргументів, що веде до формування ідеальних умов для наук.



Тут слід також вказати на постійне пов'язування марбуржцями зв'язку теорії досвіду з практичною філософією. В такий спосіб вони підтримували кантівську ідею, що філософія має перебувати у зв'язку з іншими царинами життя людини: мораллю, мистецтвом, релігією. Коген і Наторп наполягали на постійній увазі до зв'язку філософії і науки як до засобу утримання єдності теорії і практики. Філософія має починати з аналізу досягнень культури і досліджувати підстави їхньої значущості. Ця філософія має бути новим, виправленим ідеалізмом, оскільки тільки така позиція уможливило б факт нерозривності науки, моральності і мистецтва. Цей ідеалізм намагається експлікувати ідеї, що впливають на розвиток культури. Нарешті, всі об'єкти досвіду оцінено як продукти саме активності мислення. До того ж, марбуржці заперечують спекулятивне завдання філософії за межами досвіду. Досвід і його іманентні змісти становлять все, з чим закономірно може працювати філософія.

Тут слід вказати на те, що іманентність розглядали як гарантію автономності філософії, а отже і розуму, про що відверто писав Наторп [336, с. 285]. Завдяки автономії, філософія може розкрити умови і регулятивні ідеали активності людського духу, що власне і становить той регіон досвіду, який намагаються описати неокантіанці.

Важливою передумовою автономії розуму є збереження його історії, виражену, зокрема, в історії філософії та науки. Для цього Коген, Наторп і чимало інших неокантіанців працюють у вивченні і тлумаченні положень попередніх філософів, аналіз яких дає доступ до чинного стану людського духу в його історичній перспективі. В цьому аспекті увага до попередніх філософських позицій виявилася не тільки у тлумаченні кантівських текстів. Наторп і його послідовники опрацьовували основні філософські позиції, зокрема Платона, Аристотеля, Бейкона й інших. Тлумачення попередників стало способом, в якому досвід зустрічався із самим собою в попередніх спробах описів і так міг виходити на ще не описані чи описані у спотворених перспективах змісти. Так, скажімо, свою головну філософську працю «Вчення Платона про ідеї як вступ до ідеалізму» Наторп пише як аналіз та інтерпретацію філософії Платона. Саме у вигляді коментарів до позицій інших філософів висловлюють позиції Коген і Віндельбанд. Історія розуму була однією зі спроб збереження автономії розуму під час його іманентного самоаналізу та аналізу структури знання.

Стратегія іманентного аналізу мала забезпечувати найвищий принцип раціональності, який обумовлюють і науки, і мистецтва, й інші царини культури [200, с. 443]. Однак попри те, що цей принцип є принципом єдності теоретичної і практичної сфери застосування розуму, він утримує пріоритет теоретичного. Науки мають перевагу в аналізі знання: наука як така репрезентує втілення парадигми пізнання. Тож тільки філософський аналіз може з'ясувати

раціональність у формі логіки пізнання, де стає очевидним, що наука — єдиний задовільний приклад роботи мислення. Поняття науки стає «головним питанням логіки і фундаментальним питанням філософії» [200, с. 445].

Пріоритет науки перед усіма іншими виявами духу має методологічний характер. У реальності ж науку і етику однаковою мірою поєднано поняттям закону як своєрідним принципом досвіду самого по собі. Це поняття закону розкриває філософія: її справою є «визначити знання закону, чи ліпше значень закону» [200, с. 445]. В такому переході марбуржці йшли тим самим шляхом, що й думка Канта, яку було засновано на факті науки в своїй філософії. Проте, їм було вже зрозуміло, що їх теорії пізнання і поняття наукового досвіду суттєво відрізняються. Коген, Наторп й інші неодноразово декларували, що досягнення завдань їхньої філософії має супроводжуватися процесом очищення кантіанства від психологічних домішків. Зокрема, це означало перегляд правомірності поєднання в першій «Критиці» завдання трансцендентального заснування наук та завдання трансцендентальної логіки людського пізнання. Завдання заснування наук, на думку марбуржців, полягає у виявленні автономних джерел об'єктивного знання, тоді як завдання трансцендентальної логіки пізнання — у вивченні суб'єктивних джерел наук. Зайвою також вважалася здатність до споглядання (і чистого, і емпіричного), оскільки вона не бере участі у становленні наукового знання. Споглядання є загрозою для гомогенності раціонального знання, а тому має бути відкинута. До того ж, у марбуржців губить сенс як зайве поняття речі самої по собі. Всі ці положення, виражені в процесі «депсихологізації Канта», забезпечували аргументами положення про автономність розуму. Автономія вимагає виправдання спонтанності і самоафектації розуму, що забезпечено відмовою визнавати за спогляданням важливу роль у становленні наукового знання. А поняття речі самої по собі було відкинута, оскільки вона, навіть як гіпотеза, заперечує автономність розуму, потребує перегляду статусу розумності як сутності духовної діяльності.

«Депсихологізація» трансцендентальної філософії приводить неокантіанство до нового тлумачення трьох філософських понять — науки, досвіду і категорій. Науку, попри кантіанський пафос Когена і Наторпа, визначено через цінність не в методично упорядкованому доступі до даного в спостереженнях, а в математичній точності її висновків, що є, радше, платонівським висновком. Зміст науки вони бачили в правильності розрахунку, тобто в «спонтанній діяльності» розуму, послідовності, чистоті і автономності якої становлять критерії істинності науки. Сутність науки — в її об'єктивності, яку забезпечують закони. Формально-логічна законність науки становить підстави інтересу філософії до науки. Цей інтерес постає у вигляді таких філософських запитань: як можлива закономірність? які є умови можливості закону? Відповідь

філософія дає через аналіз автономної природи розуму і конструктивності досвіду.

Досвід неокантіанці розглядали передусім як досвід науки. В такому формулюванні досвід описують в регіоні ідеалізації і формалізації первинних змістів, де його зв'язок із чуттєвістю та спогляданням постає як щось сконструйоване відповідно до спонтанності розуму. Якщо порівняти це тлумачення з кантівською теорією досвіду, то неокантіанці, особливо марбуржці, пересувають центр ваги від продуктивної здатності уяви і трансцендентальної схеми, що забезпечують синтез рецептивності і спонтанності, чуттєвості і розсудку, до спонтанності як джерела досвіду. Досвід, як його тлумачать неокантіанці в своїй теорії досвіду, це не особистий досвід, не досвід переживань, а саме «Erfahrung» — науковий досвід, який є фактом для науки і філософії. Філософія має лише з'ясувати його, джерело і вивести принципи, на підставі яких можна будувати закони досвідних наук [330, с. 13]. Цей досвід не є ані експериментальним досвідом модерної науки, ані досвідом умінь аристотеліанців. Науковий досвід неокантіанців означає закономірний акт «покладання основ» чи «гіпостазування» науки.

Слід зауважити, що в межах некантіанського підходу, як ми його бачимо у Наторпа, наука не була *завершеним фактом*. Наука — це ще тільки завдання, це факт у процесі поставання [330, с. 14]. Науку як таку ми можемо розглядати в її поставанні лише через еволюцію її методу. Факт науки можна схопити як факт її методу, регулярний та регульований (навіть саморегульований) спосіб її прогресу. До того ж, метод є субстантивним визначенням науки, науковістю як такою, що тотожна із об'єктивністю і закономірністю. Філософія, що, з огляду на її завдання, є трансцендентальною критикою науки і досвіду, має з'ясувати відношення закономірності до методу в новому розумінні категорій.

Вчення про категорії висвітлює проблематику досвіду і його залученість до активності розуму. Підійти до марбурзького розуміння поняття категорій можна лише через визначення т.зв. «загального закону розуму». Цей закон, своєю чергою, формулюється на підставі вчення про метод. Наторп зосереджує філософський аналіз на методичному аспекті мислення. Він пише: «Слово «метод»... має зміст не просто «ходи» чи руху взагалі; також він не містить, в що вірив Гегель, простого загального руху; натомість метод означає рух до цілі, чи принаймні впевнену ходу: воно означає «переслідування» [333, с. 199—200]. В цьому наголосі на налаштованості мислення на досягнення мети, на переслідуванні загальної мети, полягає один з постулатів нового іdealізму марбуржців: розвиток науки ведуть регулятивні ідеї чи граничні поняття (Grenzbegriffe). В цьому підході кантівське розрізнення ідей і категорій не дотримано. Наприклад, Пауль Наторп чимало уваги приділяв розвиткові теорії про «ідеї-категорії» — регулятиви розуму, що мають особливий статус

у відношенні до реальності. Ці ідеї-категорії Наторп запропонував називати «гіпотезами», що пізніше було розвинуто у роботах Е. Ласка, Н. Гартмана і багатьох інших філософів. У Наторпа йдеться про те, що ідеал є поняттям речі самої по собі. Річ сама по собі у розумінні марбуржців — це «чисте граничне поняття, яке обмежує досвід у його власному творчому законодавстві» [333, с. 199]. Річ у собі не є чимось незалежним від розуму, це щось невідоме для наукового досвіду, «основне поняття наукового знання» [332, с. 19], з якого розум детермінує досвід, встановлює рамки його афектації. Якщо наука є виключно справою мислення, то і річ сама по собі є раціональним основоположенням, необхідним для мислення і узгодженим із автономією розуму. Якщо процес науки незавершений і незавершуваний, то й істина в кожен момент розвитку науки є новим питанням, новою проблемою для розв'язання. Річ сама по собі — це «нескінченне завдання», ідеал повного остаточного знання про об'єкт, межа можливості досвіду [332, с. 19]. Саме гонитва за цим ідеалом і є за Наторпом методом науки.

Таке розуміння методу пов'язано з уже згаданим поняттям гіпотези. Гонитва науки відбувається за допомогою гіпотези. Ми вже розглядали вище розуміння сутності методу, де пересвідчилися, що метод — це переслідування «постійно недоступної мети» [330, с. 97]. У зв'язку з цим, Наторп визначає гіпотезу буквально як *hypo-thesis*, тобто «посадження» («Ge-setz») чи «покладання в основу» («Grund-legung»). Тут виявляється основний зміст поняття гіпотези — її активність і засновуваність. Гіпотеза — це акт, в якому мислення, тобто чистий акт розумової діяльності, стає досвідом. Щодо цього Наторп пише: «Неможливо уникнути ризику [висунення гіпотези], якщо починаємо і просуваємо процес досвіду: так само моя нога має стояти, аби почати ходу. Ось це стояння необхідне, але завжди маємо залишати його позаду» [333, с. 203].

Поняття гіпотези має два основних змісти. По-перше, гіпотеза є законом та основоположенням, що також означає, що вона є умовою можливості наукового досвіду, який, своєю чергою, є послідовним раціональним осмисленням феноменів. Ці феномени не мають жодного відношення до чуттєвості суб'єкта та його психічних переживань: феномени — це теоретичні конструкти, змістовні інтерпретації. Ці інтерпретації засновано на гіпотезах нижчого рівня, які є поняттями, що опосередковують об'єктивне знання із суб'єктивними враженнями. З огляду на цей аспект гіпотези, об'єкти завжди — мисленнєві об'єкти, гіпотетичні за своєю природою, а їхні атрибути — маса, рух тощо — лише раціональні конструкти. По-друге, в певному аспекті гіпотеза є мисленням як таким, мисленням без психологічних домішків та логічних парадоксів. У цьому аспекті гіпотеза є за своєю природою саме науковим досвідом, адже вона єдина породжує знання, тобто «об'єктивну істину». Наука і знання перебивають в процесі становлення, змінюються, розгортаючись в часі. Ця сво-

люція має правила: вона становить процес переслідування ідеалу повноти знання, вираженого у щораз точнішому досвіді. З огляду на це, правила досвіду — предмети вивчення наук. Тоді завданням філософії є аналіз умови можливості регулярності методичної визначеності досвіду. Ці умови в повному складі містяться в актах висунення гіпотези, яка інтерпретується як закон. Власне досвід можливий тільки тоді, коли дано закон, який функціонує як основа для інтерпретацій чи «основоположення». І перша гіпотеза в мисленні — це гіпотеза про закон підпорядкування законам: постулат, за яким досвід, щоб ґрунтуватися на раціональних засадах. Цей загальний закон розуму є категоричним імперативом мислення, за яким весь досвід підпорядковано законам. Загальний закон розуму — це висхідний акт розуму, на якому засновано його автономію. Ця ж автономія забезпечує нормальний процес перебігу досвіду. Цей же висхідний, суто формальний закон встановлює фундамент для законів окремих об'єктів досвіду (наприклад гравітація, струм, хімічний процес, асиміляція тощо).

Визначення загального закону розуму з'ясує картину підлеглості досвіду автономії розуму і описує характер підпорядкованості досвіду. Однак цей закон створює нову проблему. Якщо загальний закон має для окремих сфер досвідних і точних наук статус фундаментального, то яким чином формуються ці сфери?

Як ми бачили, і досвід, і мислення марбуржці тлумачать як суто «наукові». Наука як хода методу через гіпотези є прийнятною в ролі моделі, однак залишається чимало питань щодо того, як саме відбувається висунення гіпотез. На це питання мала відповіді логіка. За словами Касирера, Наторп розробляв логіку не як аналітичну дисципліну, а як «синтетичну та генетичну логіку», що вивчає походження математичної та фізичної об'єктивності [195, с. 278]. Відповідно до цього, стає зрозумілою теза Наторпа про те, що логіка вивчає синтетичні конструкції мислення і його об'єктів [336, с. 283]. Пізніше він щодо цього писав: «Справді, мислення діє (в науках) відповідно до певних законів синтезу, хоча великою мірою воно діє без усвідомлення цих законів. Цих законів стосується не інтерес мислення, а науковий зміст, утворений за їхньою допомогою. В будь-якому разі, мислення сфокусовано на конкретному предметі. Суцільно новий рівень рефлексії потрібен для дослідження не окремого предмета, а законів, за якими, власне, цей предмет та інші наукові предмети взагалі можна конституювати як такі. Цей новий тип рефлексії ми називаємо «логікою» [330, с. 10—11]. Таким чином, наукові закони та гіпотези, за допомогою яких наука методично і синтетично прогресує, не є прозорими для наукової раціональності — раціональність потребує критичної логіки. Наука виступає як процес кодифікації законів, в чому і полягає «висування гіпотез».

Логіка ж є філософією і вивчає закони, за якими відбувається визначення законів та їх кодифікація, і так вивчає конституцію розуму.

Очевидно, що внесок Наторпа в неокантіанство полягає у визначенні досвіду і мислення через їх спільну характерну ознаку — активність, дію. Цю ознаку в неокантіанській традиції називали терміном «функція». У Наторпа, як потім і в Касирера, функція є операцією мислення з установами гіпотези, яка в цьому аспекті описується як поняття, що накладає єдність на феноменальне багатоманітне. Функція є актом поєднання чи синтезу. Згадаємо, що у Канта «функцію» пов'язано з категорійною спонтанністю та їхньою синтетичною активністю, а «справжнє пізнання» обумовлено синтезом, в якому явища, дані у спогляданні, зазнають схематизації. Наторп відходить від кантівської позиції, оскільки вважає всі поняття функціональними і категоричними: всі вони слугують уніфікації багатоманітного. Якщо у Канта схематизація була актом, пов'язаним з виведенням спонтанності на онтологічний рівень, на якому вона зустрічається з чуттєвістю, то у Наторпа обґрунтовується позиція, де зустріч з чуттєвістю є актом зустрічі конструктивної здатності досвіду з конструктами самого досвіду. Наторп описує споглядання як акт синтезу, що становить «інший аспект мислення», де об'єкт мислять в термінах часу і простору [333, с. 204]. Тож час і простір є формами актів мислення, які уможливають числимність об'єктів взагалі. Вони є своєрідними формами багатоманітного, в яких слід спершу виразити об'єкт, а вже потім віддати під синтетичну дію інших категорій [333, с. 203]. У зв'язку з цим явища постають як продукти роботи споглядання, що є актом мислення серед багатьох інших актів мислення.

Функціональний опис подає об'єкт поза його чуттєвою даністю, як набір часово-просторових локусів, що утримують на собі всі детермінації якості, кількості й відношення. Річ сконструйовано. Її можна пізнавати тільки через виявлення тих актів і законів, за якими її було створено. Відповідно до цього, досвід описано як центральну синтетичну активність розуму, власне розум в його застосуванні. Тут слід зазначити, що картографування межі, яка пролягає між досвідом і розумом у марбурзьких неокантіанці, залишалося проблемою. І Наторп, і Касирер з часом мусили полишити неокантіанську позицію заради пошуку прийнятної відповіді щодо ролі досвіду. Наторп, як видно з його пізніх робіт, зокрема у «Філософській систематиці», все більше схиляється до розгляду досвіду в межах діалектичного підходу Гегеля [334, с. 17—18]. Касирер створює посткантіанську систему символічних форм, де творчу силу досвіду описано в термінах «культурного досвіду», який відбувається у вигляді саморозвитку окремих, символічних форм людського життя, які не можна звести одну до одної.

### 2.3. Ціннісний горизонт досвіду в баденському неокантіанстві

Топографія межі досвіду і розуму стала для неокантіанського руху очевидною проблемою. Однак відповідь на неї можна було дати не тільки за межами кантіанства, але й в його межах. Задля цього потрібно було приділити більше уваги іншій кантівській інтенції, на яку марбуржці мало зважали — цінності. Цю інтенцію було розвинуто в іншому векторі розвитку неокантіанства, який в історико-філософській літературі здобув назву «південнозахідного» чи «баденського» завдяки тому, що до цього загалу належали філософи з Фрайбурзького та Гайдельберзького університетів.

Якщо марбуржці приділяли увагу здебільше теорії точних наук і намагалися застосувати кантівську трансцендентальну дедукцію для з'ясування логічних умов можливості природничих наук і математики, що привело до висновку про єдиний науковий досвід і єдину будівлю наук, то баденські неокантіанці вийшли через проблему цінності на розрізнення культурних та природничих наук, де поняття досвіду здобуло можливість пройти в описі межі між досвідом і розумом як таким далі.

Засновником баденського руху був Вільгельм Віндельбанд, основні ідеї якого було оприлюднено у статі «Історія і природнича наука» (1894). В цій праці Віндельбанд запропонував не зводити всі науки в єдину систему, оскільки в цьому поєднанні людський досвід зазнає надзвичайно потужної редукації, так що теорія досвіду загубить з поля зору свій предмет, тобто сам досвід [444, с. 140]. Віндельбанд погоджується з ідеєю поділу наук відповідно до функціональної природи та статусу їхніх законів. З одного боку, ми маємо природничі науки, які діють «номотетично», тобто описують свій предмет у загальних законах. Цей тип законів визначає своєрідні правила фактичності, які засвідчує досвід у вигляді повторюваних переживань; цим законам неможливо не підкорятися [444, с. 145]. З другого боку, культурні науки апелюють до досвіду унікальних переживань, неповторних подій, з індивідуальним та особливим у предметі; їхні правила — «ідеографічні» [444, с. 26]. Предмети цих наук радикально відрізняються: природничі науки мають справи з загальним в своєму предметі, редукуючи всі особливі характеристики, аж доки вони не становитимуть ряд ознак; а культурні науки не редукують свої предмети до їхніх загальних характеристик. Єдність наук як єдність розуму забезпечено тим, що всі закони, номотетичні й ідеографічні, засновано на спільному — на цінності. В культурних науках цінністю є унікальність факту. Природничі науки засновано на аксіомах, тобто таких нормах, які мають елемент воління бути істинними, що означає зорієнтованість на цінність. Норми наук неминуче орієнтуються на цінності: мислення має на меті бути істинним, воля прагне блага, а відчуття — втілення краси [444, с. 153].

Запровадженням поняття цінності у філософський дискурс Модерну ми завдячуємо Герману Лотце (1817—1881), який розвів два поняття, що до нього

вважалися взаємозамінними: цінність (Wert) та значущість (Geltung). Баденці застосовували перше поняття в своїх міркуваннях і тлумачили цінність у формальному дусі, ототожнюючи її зі сферою належного. Це ототожнення ґрунтувалося на намаганні описати горизонт розуму і його сумірність із досвідом.

Генріх Рікерт (1863—1936) продовжив лінію аргументації Віндельбанда щодо поділу наук на підставі «непсихологічного» критерію, виступаючи проти поділу наук за їхнім матеріальним началом, тобто проти узвичаєного поділу на науки природи і науки духу. Адже в такому разі всі науки духу стають різними частинами психології, які вивчають розуміння, а всі природничі науки — фізикою, яка застосовує методи пояснення [379, с. 27]. Поділ наук, запропонований баденцями, засновано на критерії інтересу науки. Ці інтереси безпосередньо формуються предметом наук, в найзагальнішому виді — предметом, який називають «природою», а також предметом, який називають «культурою» [379, с. 29]. Ці предмети задають наукам основну суперечність і на формальному рівні, тобто як протилежність природничо-наукового та історичного методів. Ці методи також показують ставлення наук до досвіду, предметність якого зазнає відмінних типів обробки мисленням. Далі ми розглянемо, як саме предмет і метод науки виражає її настанову щодо досвіду.

На підставі розведення природничо-наукового і історичного методів Г. Рікерт створює своєрідну топологію наук. Одна з його праць, присвячена цій тематиці, має назву «Границі природничо-наукового утворення понять». Тут слід зазначити одну з головних тез, яка об'єднує всі науково-топологічні твори баденських філософів: поняття природничих наук і наук культури мають різний характер. Границю між ними прокладено емпіричною реальністю. «Границю, яку природничо-наукове утворення понять ніколи не зможе подолати, покладено нічим іншим, як самою емпіричною реальністю» [120, с. 215]. В поняттях природничих наук все дійсне ретельно викинуто, ці поняття постають в результаті насилля над безпосереднім досвідом. Таке насилля є природничо-науковою універсалізацією індивідуальних подій емпіричної дійсності. За словом Рікєрта, природничі науки «відділяють «істинну» дійсність від даної» [120, с. 218]. Фактично, те, що дає досвід, не має відношення до природничої науки, вона конструює істину науки і бере з досвіду лише те, що підтверджує мисленнєві конструкти. Лише зміни в мисленні природничих наук, тобто те, що Т. Кун називав зміною парадигм, приводять до змін у розумінні досвіду і його цінності.

Доступ до справжнього досвіду можливий тільки через аналіз наук і передусім наук культури. В межах утворення понять цього типу наук є також підстави говорити про певну універсалізацію, однак ці акти мають не обов'язковий і мінливий характер, вони збігаються з історичним процесом. Якщо проаналізувати розбіжності між змістом і характером понять двох типів

наук, ми виходимо до «досвіду емпіричної дійсності», аналізувати яку має філософія, а точніше той її розділ, який називають теорією пізнання або гносеологією.

Теорію пізнання слід переглянути і наново обґрунтувати відповідно до тієї критики науки, яку вже було здійснено неокантіанцями, але радикальніше. Опис досвіду, умов його можливості, а також опис умов можливості функціонування свідомості взагалі можливі тільки за розгортання радикальної гносеології, тобто такої теорії пізнання, яка почалася з перевірки поняття пізнання. Рикерт починає свій радикально-гносеологічний проект з запитання: «Чи можна розвинути теорію пізнання, яка виростає з... протиставлення буття і свідомості, чи необхідно переформувати звичне поняття пізнання?.. Хіба існує незалежна від свідомості дійсність?» [121, с. 19—20]. Ці питання сформульовано в рамках радикального гносеологічного сумніву. «Там, де взагалі можна питати, теорія пізнання має питати. Вона має бути «вільною від передумов» [121, с. 23]. Це — позиція «гносеологічного сумніву», який вивчає і те, «якими слід зробити передумови, аби сумнів взагалі мав сенс»; цей сумнів виправданий як «методологічно допоміжний засіб, який має задовольняти чисто гносеологічний інтерес, інтерес до правильного розуміння пізнання» [121, с. 23]. В акті сумніву ми, на думку Рикерта, здатні вийти на металожицію, з якої можна аналізувати свідомість в її цілісності і фундаментальності.

Як уже говорилося, ми маємо здійснити певне очищення позиції, з якої відбувається наше мислення. В порівнянні методів двох типів наук ми маємо позбутися універсалізацій, дійти до первинного досвіду, а в радикальності постановки питань — вийти на позицію, з якої можемо дослідити первинний досвід. Усі ці зусилля Рикерт пропонує зробити шляхом потрібної редукції. Перший акт редукції долає розрізнення між «зовнішнім світом як просторовим відношенням» і «внутрішнім світом» людини [121, с. 25]. Тут ми відкидаємо лаштунки природничих наук. Другий акт знімає протиставлення іманентного світу і трансцендентного, завдяки чому отримуємо чистий суб'єкт, але ще невизначений. Тут ми редукуємо особливості утворення понять в науках культури. Нарешті, в третьому акті ми редукуємо змісти свідомості (уявлень, сприйнянь, почуттів, бажань), тобто у коректнішій формі відтворюємо критичний акт виходу до апріорних структур, який пропонує Кант. У цьому знятті перед нами залишається «визначений суб'єкт бажання-відчуття»; тут об'єкт — це зміст свідомості, а суб'єкт — «те, що усвідомлює себе цим змістом» [121, с. 26]. У потрібній редукції радикальної гносеології на першому кроці ми відкидаємо визначеність суб'єкта як «діяльної душі», на другому — позбавляємося суб'єкта як «моєї свідомості з усім її змістом», а на третьому — «змісту свідомості всупереч їй самій» [121, с. 26—7].

Після виходу до чистої суб'єктивності як самосвідомості, Рикерт загострює протиставлення існування і пізнаваності: «Будь-яку річ, яку дано мені в досвіді, можна розкласти на складові частини, які... є змістами свідомості. Однак цю визнану «суб'єктивність» речі обмежено її пізнаваністю, її не можна застосовувати для запитування про її існування» [121, с. 28]. Гносеологія спирається на чітке розрізнення між «буттям об'єкта і його об'єктивним буттям» [121, с. 29]. З цього розрізнення постає метаправило іманентності: «Всі речі складено з основних частин, які можна розуміти як стани свідомості» [121, с. 29].

Слід зазначити, що свідомість, про яку йдеться в положенні іманентності, становить не тільки мислення, але й досвід, практичні дії, інтенції тощо. Однак головним висновком з положення іманентності є те, що аналіз з позиції радикальної гносеології має стосуватися не об'єкта як «світу, незалежного від змісту свідомості», а «світу, незалежного від свідомості суб'єкта» [121, с. 32]. Після всіх кроків у редукції, суб'єкт стає чимось, «що більше не містить змісту, що не може стати об'єктом» і є «поняттям межі» [121, с. 33]. Тут суб'єкт губить саму можливість ознаки «моє», губить індивідуальність, що для неокантіанців означає позбавлення психологічного виміру. На третьому кроці редукції аналіз виходить до безособової свідомості і її досвіду. Перед нами постає суб'єкт у найчистішому вигляді, «гносеологічний суб'єкт» як «безіменна, всезагальна, безособова свідомість, єдине, що ніколи не може стати об'єктом, змістом свідомості» [121, с. 33].

Чистий чи гносеологічний суб'єкт вже не має жодної імплікації реальності — ані трансцендентальної, ані іманентної. Гносеологічний суб'єкт є позицією свідомості перед її поділом на ці дві первинні визначеності, він — «тільки поняття». З цієї позиції ми можемо аналізувати свідомість, не порушуючи правил несуперечності та послідовності, а також підважуючи можливі претензії онтології. На цій позиції «буття будь-якої дійсності маємо розглядати як буття в свідомості» [121, с. 64]. Переформулювання питання пізнання в рамках і в напрямі радикальної гносеології, на думку Рикерта, дозволяє долати проблему протиставлення трансцендентного і іманентного, а також статусу буття як змісту свідомості. Фактично, перед нами постає «площина», на якій можна описувати карту свідомості і топос досвіду, де трансцендентне і іманентне виявляються відкритими для опису.

Переформулювання основного питання пізнання можливе лише в гносеологічному аналізі «акту пізнання, що веде до істини» [121, с. 69]. Тут від розуміння пізнання, яке традиційно розуміють процесом утворення уявлень, маємо перейти до пізнання як істинного пізнання, яке ще з часів Аристотеля вбачали у судженні. Тут слід зауважити, що судження є не тільки зв'язуванням чи розкладанням уявлень на складові, а й формою пізнання. «Словом «суджен-

ня» ми користуємося, природно, для всіх мисленневих образів, до яких можуть застосувати предикати істинно чи хибно, і тільки так» [121, с. 70]. Таким чином, Рикерт намагається продивитися аналіз межових сфер досвіду і свідомості крізь призму судження, яке розглядаємо як модель акту пізнання.

Зосередження аналізу на судженні є традиційним для кантіанців кроком. Слова Рикерта — «будь-яке пізнання починається разом із судженням, розвивається в судженнях і може полягати тільки в судженнях» [121, с. 80] — більшою чи меншою мірою поділятимуть всі кантіанці. В цьому зосередженні той, хто намагається спостерігати за мисленням і спорідненими актами, помічає тільки гносеологічні змісти. Всі феномени свідомості ми можемо витлумачити тут тільки в термінах судження, що складається з суб'єкта, предиката та ідеї їхньої єдності. Ця редукція уваги, на думку Рикерта, — виправдана. «Ми виставляємо судження з тієї точки зору, що воно завжди намагається бути істинним, і питаємо, які складові воно мусить мати, аби взагалі бути спроможним досягти своєї мети, тобто ми питаємо тепер про... сутність логічного ідеалу судження» [121, с. 75]. А логічний ідеал судження неможливо мислити без позитивного чи негативного твердження. Судження має значення і значущість для пізнання тільки тоді, коли воно щось стверджує або заперечує.

Стверджувати щось — означає пов'язувати елементи мислення через певну єднальну силу, через підставу синтезу. Синтез відбувається в межах суб'єкта. Пам'ятаючи про те, що судження є або ствердним, або заперечним, «теоретичний суб'єкт маємо розуміти як стверджувальний або заперечувальний суб'єкт» [121, с. 80]. А це, своєю чергою, означає, що суб'єкт необхідно пов'язано з підставою можливості синтезу, тобто з цінністю.

Зв'язок суб'єкта пізнання із цінностями — надзвичайно важливе положення. Зі знайденням цього зв'язку перед гносеологічним аналізом основ пізнання постає можливість визначити горизонт свідомості, на підставі чого можна буде ще точніше визначити взаємини чистого мислення та досвіду як такого. Рикерт наголошує на тому, що «судження не веде до стороннього розгляду, в процесі ствердження або заперечення завжди висловлено схвалення чи несхвалення, [тобто] ставлення до цінності» [121, с. 82]. Саме цей домішок становить в уявленні те обумовлене начало, що робить його продукування пізнанням в межах суб'єкта.

Домішок, що становить синтетичну активність, є тим, що ми називаємо відчуттям. «Будь-яке переконання про пізнання має, зрештою, ґрунтуватися на відчутті, тож відчуття скеровують наше пізнання. Сам акт пізнання може полягати тільки у визнанні цінності відчуття, а звідси прямо випливає: пізнання є процесом визнання або заперечення» [121, с. 84]. Логічне осереддя в судженні є процесом ствердження або заперечення, тобто необхідним зв'язком із цінністю.

Відчуття, простий досвідний акт, є своєрідним містком між цінністю, уявленням та суб'єктом. Воно становить не просту страждальність або пасивність, про яку розводилися емпірики, а певну активну налаштованість — «переконання». Це переконання закладено в самій цінності судження. «Пізнана в будь-якому судженні цінність, оскільки вона позачасова, не залежить від жодного індивідуального змісту свідомості... Тож відчуття, яке я стверджую в судженні, повідомляє моєму судженню характер безумовної необхідності» [121, с. 86]. Саме необхідність, яку дає уявленню відчуття, і є логічним фундаментом переконання судження. «Необхідність у судженні становить для нас начебто провідну лінію процесу судження, оскільки сенс будь-якого судження полягає у визнанні пов'язаної з ним цінності, і ми найкраще висловлюємо це в тому, що позначаємо її як необхідність *належного*... Те, що керує моїм процесом судження, а отже, моїм пізнанням, є безпосереднім відчуттям, що я *мушу* міркувати так, а не інакше» [121, с. 87]. В цих карколомних положеннях Рикерт висловлює безпосередню фундаментальну пов'язаність істини, дійсності і цінності. «З погляду теорії пізнання, дійсне стає особливим родом істинного, і істина знов-таки є нічим іншим, як цінністю, тобто поняття дійсності уявляємо, зрештою, як поняття цінності» [121, с. 88—89]. З огляду на зазначені тези, міркування приводять нас до нового визначення предмета теорії пізнання: «Якщо ми хочемо назвати предметом те, з чим узгоджується пізнання, то предметом пізнання може бути тільки належне, яке визнається в судженні» [121, с. 91]. В цьому висновку ми виходимо на те, що визначаємо належне за предмет пізнання. Коли відбувається мисленневий акт, зв'язок його елементів узгоджується завдяки обумовленості належним, що перетворює процес мислення на пізнання.

Належне є тим чинником, що забезпечує об'єктивність досвіду. Зважаючи на фундаментальні приписи теорії пізнання, об'єктивну значущість досвіду має приписувати щось, що має статус трансцендентного. «Слід вести мову про трансцендентне належне як предмет пізнання, оскільки без цього трансцендентного характеру належне не було би предметом, який може поручитися за об'єктивність» [121, с. 94]. Це судження виводить нас до досить небезпечного для будь-якого гносеологічного аналізу рівня, де постає питання про статус наших думок про трансцендентне. Трансцендентне, про яке йдеться у Рикерта, є ознакою належного, що позначає його наявність в самій матерії нашого міркування, аж доки це міркування відбувається істинно. Трансцендентне належне є найменш сумнівним в усьому процесі міркування. Водночас, заперечення безсумнівності належного нищить саме себе, оскільки заперечення є також судженням і посилається на трансцендентне належне, яке щойно заперечило. Трансцендентне належне є принципом мислення. Такі безсумнівні судження

становлять факти свідомості, які постійно вказують на щось потойбічне іманентному станові справ.

Той факт, що трансцендентне належне визнано принципом мислення-пізнавання, остаточно ще не знімає проблему буттєвого виміру, який зазвичай пов'язаний з трансцендентністю. Рикерт висловився про це так: «Ми ставимся принципово інакше до предмета пізнання, яке є трансцендентальним буттям, ...ніж до трансцендентального буття, якому мають відповідати наші уявлення» [121, с. 106]. Аби зрозуміти ці слова, слід озирнутися і знову подивитися, що таке свідомість, як її дано нам після радикально-гносеологічної редукції.

Безособова свідомість, якої ми досягли в потрійній редукції радикальної гносеології, є «поняттям, і, разом з тим, поняттям межі, ...ніколи насправді недосяжною точкою зору, на яку б ми стали, якби ми змогли досягти довершеного об'єктивування себе» [121, с. 106]. Безособова свідомість — це те, що не може бути об'єктом з жодного погляду. І саме тому її слід визначити як поняття «надіндивідуального пізнавального суб'єкта». Після редукції судження більше не є індивідуальним психічним процесом. «Рефлексивна свідомість взагалі є останнім членом в ряді суб'єктів, або правильно створеним поняттям гносеологічного суб'єкту» [121, с. 107]. З огляду на це, буттєвий вимір трансцендентного належного стає зрозумілим. Належне як таке є буттям, що засвідчує себе у відчутті, створюючи «переконання», тобто трансцендентальний синтез судження із іманентним станом справ. Трансцендентне належне і його визнання в понятті існує перед іманентним буттям.

Визнання трансцендентного належного за предмет пізнання створює проблему, яку неокантіанство і намагалось розв'язати після панування гегельянства — проблему статусу предметів окремих наук. Якщо наш попередній висновок про предмет пізнання має рацію, то «предмети» окремих емпіричних наук виглядають безмістовними. Чи не заважає гносеологія і її редукція наукам в їхньому поступі? Або як запитує сам Рикерт, — «чи може знайдений нами предмет пізнання дати шукану об'єктивність також і науковому пізнанню?» [121, с. 117].

Аби дати відповідь на зазначене запитання, ми маємо розглянути відповідь позитивістичну, яку всі досвідні й точні науки схильні беззастережно сприймати як єдино можливу. Позитивізм як пізнавальна настанова має рацію, стверджуючи, що немає іншого буття ніж те, що дано нам в уявленні. Але позитивізм помиляється, коли вважає, що пізнання обмежується тільки процесом уявлення. Фактичне, з погляду емпіричного реалізму, тільки дане — з цього починають науки. Однак фактичне, яке ми маємо на увазі, є «гносеологічно останнім»: належне є в судженні набагато раніше за буття факту. Радикальна гносеологія рухається в тому ж напрямі, що й позитивізм, але заходить далі, ніж він. «Тож рефлексивному суб'єктові ми протиставляємо як предмет, якому

він має відповідати, саме належне, що не існує, а є дійсним поза часом, і трансцендентна значущість якого через це захищена від будь-якого скептичного нападу, оскільки визнання його є передумовою будь-якого судження, навіть будь-якого запитання» [121, с. 118]. Таким чином, радикальна гносеологія як трансцендентальний ідеалізм справді має підстави бути тією філософською позицією, що уможливило емпіричний реалізм наук без нищення і нелогічного обґрунтування підстав позитивних наук. Цей філософський підхід змальовує регіон «передфактичного» досвіду — особливе поле, що слугує фундаментом для розмежування інших регіонів досвіду, не порушуючи їх особливу значущість і окремішність.

Важливо зазначити також, що згаданий емпіричний реалізм розглядає дійсне як первинне. Трансцендентальний ідеалізм Рикерта дозволяє побачити в дійсному таку форму судження про дійсність, яка збігається з формою самої дійсності. Тут «гносеологічну вагу приписано не формі вже вираженого судження, а *актові* перебігу судження, визнанню, що *дає* форму, яка обґрунтовує дійсність» [121, с. 121]. Об'єктивність судження залежить від належного, від норми, яку стверджує судження.

Судження як акт пізнання є переходом від належного до буття. В цьому переході є якісний стрибок від трансцендентного і того, що зумовлює до іманентно-наявного, і зумовленого. Цей якісний стрибок є категорією. «Категорія позначає визнання належного як акту на противагу... продуктиві судження» [121, с. 123]. Категорія «як акт визнання вперше дає форму продуктиві пізнання, і цим також пояснюється значущість форми для смислу судження, тобто для цінності як істини... Цю форму ми називаємо *трансцендентною формою*» [121, с. 123]. Категорію, визначену як перехід, нерозривно пов'язано з синтетичною функцією відчуття, але завдяки глибшому розумінню природи цього переходу ми описуємо відчуття в термінах досвіду.

Регіон досвіду, який намагалися описати неокантіанці, пов'язано з категорією даності, чи даності в аспекті фактичності. Категорія даності в такому розумінні завжди є «необхідним корелятом до... належного шораз, коли ми у формі чисто фактичного судження отримуємо один з одного норму, категорію і форму у вужчому сенсі» [121, с. 127]. Це означає, що і окремий досвід, і «досвід взагалі» є регіоном, детермінованим категорією даності. Рикерт зазначає, що «теорія пізнання ніколи не починається чистим досвідом як *логічно першим*» [121, с. 128]. Однак ми не можемо протиставляти мислення і категорії тому, що називаємо досвідом взагалі, чи сукупністю всіх можливих конкретних досвідів. «Будь-яке судження засновано на необхідності в судженні і тому зведення окремого досвіду до визнання трансцендентного належного має на меті тільки встановити найзагальніше формальне поняття пізнавання» [121, с. 128]. На підставі досвіду, границі якого описано за моделлю судження

пізнання, знищено підстави для розведення емпіризму і раціоналізму. За своїм змістом, судження наук в цілому співвідносяться із буттям, тобто з «іманентною дійсністю». Натомість «за формою» судження науки «співвідносяться із належним, яке визначає твердження» [121, с. 129]. З огляду на це, єдність і послідовність в обґрунтуванні об'єктивності будь-якого пізнання відбувається завдяки тому, що матеріал пізнання ми розуміємо як запозичені визначення даного у змісті, тимчасом як предметність, що надає форму пізнання, спирається на належне, яке визнається в судженнях.

Розглянуті міркування баденських неокантіанців продовжують опис досвіду в регіоні, який можна було окреслити як регіон безпосередньо пов'язаний з чистим досвідом. Цей регіон можна назвати досвідом наук, де засвідчено неоднорідну природу науки, принципову плюральність її інтересів і предметів. Разом з тим, тут ще бракує опису підстав плюральності. Посилання на трансцендентні цінності, що фундує буття і нашу можливість пізнавати його, діяти в ньому, залишають радше як проблематичні. Гусерль і, пізніше, Гайдегер великою мірою формуватимуть феноменологічну позицію на запереченні положень Рикерта.

Межі регіону досвіду, описаного баденцями, визначено іншими регіонами єдиного досвідного топосу. Серед цих регіонів — регіон первинного досвіду і регіони досвідів окремих наук. Саме тут ми бачимо підстави суб'єкт-об'єктного розрізнення і розрізнення двох великих досвідних стратегій, що даються взнаки у двох типах наук. Іntenційність досвіду описано як гетерогенний принцип, накладений на сферу досвіду трансцендентним належним. Належне виявляється водночас і трансцендентним принципом цінностей, і трансцендентальною визначеністю всіх функцій розуму. Досвід опинявся в ситуації, яку можна описати як залежність від синтетичної здатності судження. Судження стає ключовим актом поціновування (ствердження або заперечення), в якому даються всі детермінанти для функцій свідомості, враховуючи і досвід. Досвід стає одним з місць, де відбуваються поціновувальні дії людей, які, з одного боку, редукують речі природи, перетворюють їх на щось, що дає можливість побачити необхідні та всезагальні закони природи, а з іншого боку, дійсність в цих діях здобуває ціннісну значущість, речі стають артефактами, витворами культури.

#### 2.4. Прафеномени і розмаїття форм досвіду. Завершення неокантіанського проекту у філософії символічних форм

Філософія неокантіанства стала губити свою впливовість в академічній філософії уже на початку XX століття. Баденська та марбурзька школи дали можливість європейській філософії повернути до сфери розгляду кантівські теми, а також перецінити вагомість гегелівської діалектики. Однак нові філософські спрямування не вдовольнялися неокантіанськими вченнями, зок-

рема і про досвід. Феноменологія, аналітична філософія, герменевтика, прагматизм тощо висували чимало аргументів проти основоположних ідей та систематичних принципів неокантіанців. У межах неокантіанського руху так само стало виникати чимало суперечливих доктрин, серед яких була і філософія «Так-ніби», і нова діалектика Наторпа, і кантомарксизм тощо. Однак неокантіанський рух в Європі завершився спробою Ернста Касирера створити плюральнісну філософську систему, яку зазвичай називають «філософією символічних форм».

З погляду різних філософських традицій, фігура Касирера виглядає напрочуд однаково: і європейці, і британці, і американці описують його філософську позицію у термінах «між». Його філософська праця зіграла посередницьку роль для філософських фронтів, встановлених між Кантом і Гегелем, філософським ідеалізмом та філософією життя, філософською аналітикою мови та європейською континентальною філософією, і, нарешті, між логічним емпіризмом та герменевтичною філософією. В таких визначеннях є вірна інтуїція: в своїй роботі Касирер враховував актуальні філософські позиції, шукав фундамент для їхнього синтезу та рівноправного побутування, залишаючись останнім європейським ідеалістом. Свою філософську працю він присвятив створенню ідеалістичної філософії, покликаної утримувати зв'язок науки і культури, думки і філософії, філософії і свободи — і усе це в умовах, коли філософія стрімко змінює свою мову, свої ідеали, полишаючи крок за кроком свої позиції у сфері людського духу.

За цих умов слід подивитися на те, як Касирер інтерпретує первісний досвід філософування та, розвиваючи концепцію прафеноменів, намагається втримати впевненість у доступі своєї філософії у «безпосередність присутності», у той шар досвіду, у який попередні неокантіанці свідомо закривали собі шлях, акцентуючи увагу на відношеннях досвід—розум.

Свою філософську систему Касирер розробляє у двадцять років XX ст., утримуючи зв'язок з ідеалізмом. Тут, безумовно, дається взнаки вплив марбурзького неокантіанства і, почасти, пошуки Г. Рикерта у сфері умов можливості розмаїття наук. Тема культурного досвіду, яку запроваджує у філософію Касирер, стала центральною у філософії символічних форм. Ця тема продовжила неокантіанську традицію, розпочату Когеном у «Кантовій теорії досвіду». Однак мова філософії значно змінилася завдяки Гусерлю (1859—1938) і Вінтгенштайну (1889—1951), тож поняття досвіду стало таким, що мусило аргументувати на користь свого збереження. Поняття досвіду виявилася одним з тих понять філософії, в дискусіях навколо яких мала вирішуватися доля не лише теорії пізнання, але й усієї традиції філософського ідеалізму.

Проектів порятунку ідеалізму в першій половині XX століття було чимало. В межах марбурзького неокантіанства такою спробою, наприклад, слід



вважати «Філософську систематику», пізню працю Пауля Наторпа. Так само, беручи до уваги спадок та проблеми ідеалістичної традиції в цілому, у ролі рятівника ідеалізму виступив і Касирер. Головною слабкістю філософського ідеалізму було те, що у межах цього підходу досвід розглядали у термінах діалектичних розрізень та категорій, заснованих на метафізичній логіці. Цю логіку було зведено на припущенні єдиної системи реального, в межах якої відбувалася зустріч суб'єкта і об'єкта. Ідеалістичний фундаменталізм є особливо помітним у Гегеля. І саме в критиці гегелівського абсолютного ідеалізму Касирер знайшов можливість розв'язання проблеми ідеалізму. Найвиразніше своє ставлення до Гегеля Касирер висловив в окремих доповідях, які він написав після видання трьох томів «Філософії символічних форм», які російською мовою було видано під назвою «Лекции по философии и культуре» [68]. Ці доповіді підсумовують ті погляди, на підставі яких Касирер вибудував свою позицію.

Першою найважливішою проблемою стає той рівень, з якого слід починати аналіз досвіду. Касирер вважає виправданим починати побудову власної філософської системи з дослідження підстав мислення, які він бачив у примітивному досвіді, в його первісних формах, виражених в історії людства. Важливо зазначити що плюральність: початок філософування Касирера виходив з кількох фундаментальних форм, а не одної, як це було у Когена, Наторпа і Рикерта. Ця позиція викликала критику з боку багатьох філософів, включно з М. Гайдегером, який і сам паралельно розробляв ідею наявності екзистенціалів, що не можна звести один до одного. Однак Касирер наполягав на тому, що аналіз досвіду має відбуватися із врахуванням історичних форм втілення досвіду. Такий досвід слід аналізувати не з рівня «речі» та природної свідомості, як це робить Гегель, а з міфу, тобто з того рівня, де вперше виявляє себе *досвід людини як виражальна функція свідомості*, з того моменту, коли світ вперше можна відчутти — виразити як взаємодію різноманітних сил. До того ж, увага до міфологічної форми досвіду вказує ще й на альтернативу шляху Гегеля, представленого в «Науці логіці». Тут філософ демонструє, як у розгортанні духу єдина форма метафізичної логіки всмоктує індивідуальні форми досвіду. Форми досвіду у Касирера неможливо скоротити до єдиної протоформи. Касирер визнає множинність вихідних точок досвіду.

Визнання множинності форм досвіду означає для Касирера і відмову від принципу Абсолюту, оскільки, завдяки йому, усі форми досвіду слід виводити із якогось прасинтезу, де ці форми нівелюють одна одну, йдучи від культури як такої. Гегелівську *діалектику розвитку*, яка відбувається через інстанцію зняття суперечностей, Касирер пропонує замінити *діалектикою функцій*. «На місця субстанційної концепції розуму, яка пронизує усю філософію Гегеля та керує нею, ми маємо поставити функціональну концепцію» [68, с. 115]. Стосовно ж

мислення у дусі діалектики функцій, філософія набуває можливості значуще висловлюватися щодо будь-якого моменту культурного життя без того, щоб доводити культурні форми до логіки, заснованої на єдиному принципі.

Тенденція пошуків єдиного фундаменту мислення та буття — лише одна з ознак надмірного оптимізму Гегеля. Тільки оптиміст міг стверджувати, що «усе розумне — дійсне, усе дійсне — розумне». Саме цей оптимізм веде до найвісного умовиводу щодо можливості завершення процесу самопізнання буття. «Ми ніколи не зрозуміємо істинну природу розуму в умовах простої екзистенції, завершені та наявні. Навпаки, ми маємо шукати в ній постійну роботу духа, що сам цю роботу відновлює» [68, с. 115]. Зрозуміти природу розуму та реальності можливо, якщо відмовитися від претензій на єдність і одиничність субстанції, а також по-стоїчному непохитно прийняти звістку про нескінченність взаємодії життя і духа.

Варто зазначити, Касирер не тільки критикує Гегеля, а й приймає багато з його положень, які часом суперечать духові кантівської філософії. Безумовно плідною ідеєю Касирер вважав положення філософії Гегеля про історичні межі досвіду. В описі метаморфоз досвіду ми знаходимо причини й мету і трансформації досвіду, і його первісних форм. Однією з найважливіших ідей Касирера вважав налаштованість гегелівського аналізу на свободу. Свобода — «початок і кінець ідеалістичної філософії... Свобода — це не просто факт свідомості, в який належить вірити, спираючись на свідомість самої свідомості. Свободу слід творити й досягати, до того ж, її не можна досягти інакше, ніж через саморозвиток розуму» [68, с. 153]. Мистецтво, релігія та філософія — стадії саморозвитку духу. Цей факт Касирер інтерпретує як те, що *і вся культура є процесом самореалізації людини*.

Прибічником феноменології як науки досвіду Касирер виявляє себе і в опозиції до дескриптивної феноменології Гусерля. Феноменологія має розглядати розвиток, як це представлено у Гегеля. Вона має описувати шлях розвитку форм людського досвіду від міфічного вираження через репрезентативну думку до стадії сигніфікативного мислення, де символ породжує значення через інші символічні системи.

Багато в чому завдяки саме реінтерпретації Гегеля, Касирер виходить за межі кантіанства і знаходить аргументи на користь відтворення послідовного та *нефундаментального ідеалізму*. Наслідком цього стало те, що сферу зацікавлень неокантіанства — сферу пізнання та науки — Касирер розширив, вивівши філософське дослідження до обширу культури взагалі. Разом з тим, слід визнати і вирішальність впливу кантівського мислення на касирерівське філософування. Саме у продовженні кантівського проекту Касирер береться до створення філософії культури, заснованої на аналізі форм людського досвіду.

Таким чином, Касирер спрямував викривальний погляд критицизму на проблематику міфу, звичаїв, релігії, закону, мистецтва, технології, буденної мови та, разом з ними, на науку. Так критика розуму взагалі у філософії символічних форм стає критикою культури.

Основоположну концепцію символічних форм — концепцію символу — побудовано у річищі кантівської філософії. У «Критиці чистого розуму», в аналітиці основоположень, Кант запроваджує поняття трансцендентальної схеми та схематизму, що описує особливий тип уявлення, яке є, з одного боку, *чистим* та *інтелектуальним*, а з іншого — *чуттєвим* [282, с. 177]. Касирер накладає функцію схеми на поняття символу. Він бачить у символі функцію синтезу, коли відчуте набуває загального значення. У символічному акті відбувається актуалізація змісту в чуттєво даному. Завдяки символізму, форми знання виявляють себе у формах культури, а символічний акт перетворює смисл у відчуте. Через таке розуміння символу стає можливим увійти у творчий процес, для якого сам символ виступає у ролі засобу.

На бік Канта Касирер стає ще й тому, що це відповідає його баченню складності початків світу. Критичний ідеалізм скромніший у передбаченнях: на відміну від Гегеля, він логічно не дедукує усе розмаїття культури до єдиного моменту. Критичний ідеалізм Канта засновано на приматі функції над предметом, що дозволяє філософу визначати форму у кожному окремому предметному полі, не використовуючи гетерогенні форми для аналізу [194, т. 1, с. 16]. Більше того, згадані форми тотальні у своїх межах, а відношення між ними та їхніми предметними сферами — діалектичні. Філософія ж, завдяки застосуванню категорії форми, символу та символічної форми, може описати і зрозуміти процес розвитку форм, взаємовідношення між формами, а також визначити полюси, в напруженні між якими відбувається розвиток форм культури. Критичний ідеалізм є зручним як вихідна точка для філософії символічних форм, оскільки дозволяє зрозуміти культуру як складну єдність універсуму культури.

Своє бачення передкантівської філософії, описане у протиставленні Платона й Аристотеля, Касирер використав як ілюстрацію необхідності критичного ідеалізму. Цю позицію ми можемо побачити у Касирера ще у ранньому етапі його творчості, наприклад у праці «Пізнання і дійсність» [69, с. 175]. Пізніше Касирер, застосовуючи цю ілюстрацію, писав: «Платон ставиться до світу як якийсь блаженний дух, якому доставляє задоволення побути у ньому якийсь час. Він проникає з його (світу — М. М.) глибини більше для того, щоб наповнити їх власним буттям, ніж для того, щоб досліджувати ці глибини... Аристотель, навпаки, приходиться у світ як людина, як архітектор. Усе його єство перебуває тільки тут, тільки тут він може діяти і творити... Він зводить будову величезних розмірів, беручи будівельні матеріали з відусіль, припасовує їх,

нагромаджує один на одного, сам сходячи на вершину цієї будови правильної форми. Платон же, подібно до обеліску, ... прагне у небеса. Коли з'являються такі два великих мужа, які нібито розділяють між собою усі людські якості, втілюючи собою і їхню пишність, і їхню непроникність, ... звідси витікає те, що світ ... примушений визнавати або одного, або іншого своїм господарем, вчителем та керівником» і ці полюси «з'єднано майже в кожному великому мислителі, їхню роботу Фауст прозріває у самому собі...» [68, с. 105—6]. Протилежні сили доходять згоди у філософії Канта, яка знаменує справжню революцію у сфері мислення: «Вона допускає рівновагу між двома протилежними полюсами досвіду та мислення» [68, с. 106]. Критичний ідеалізм твердо стоїть на науковому фундаменті, але, разом з тим, його «не задовольняють ті результати, яких досягла наука, він бажає дослідити передумови наукової діяльності та умови, які її уможливають» [68, с. 107]. Для цього філософії «досить зрозуміти, встановити та описати саму функцію пізнання... Вимога свого власного простору, знання свого власного призначення є також потрібною умовою для кожної спроби розширення обсягу нашого філософського пізнання» [68, с. 108]. Далі Касирер наводить слова Канта про те, що «Філософ є не віртуозом розуму, а законодавцем людського розуму» [68, с. 108]. Цей ідеал філософії було втрачено разом з занепадом ідеалізму. Ідеї законодавства приводять ідеалізм до потреби осмислити співвіднесеність розуму зі свободою, враховуючи свободу підстав мислення. Осмислення свободи збігається й із загальною метою філософії культури.

Однак Кант фокусував усю свою увагу на сфері практичного застосування розуму. Це спричинило те, що він розглядав релігійний досвід крізь призму своєї позиції щодо практичного, а міфічний та мовний досвід було розглянуто лише почасти, спорадично. Касирер, розглядаючи недолік кантівського підходу, робить висновок про потребу поширення концепції свободи за межі етичного. Свобода полягає і в тому, як форми культури з'являються між життям і духом. Процес культури — це процес усвідомлення свободи. Цією ідеєю Касирер захищає людину як законодавця в культурі від звуження його «повноважень», створюючи таким чином підстави для виходу неокантіанської думки за межі суто наукового систематичного досвіду.

Історичний критичний ідеалізм, тобто ідеалізм Канта і його нечисленних прибічників, є придатним лише як вихідна позиція. «Деякі філософія переймається тільки аналізом чистої *пізнавальної форми* та обмежує себе рамками цієї проблеми, найвореалістичного світогляду остаточно подолано не буде» [194, т. 1, с. 17]. Потрібно відмовитися від вузькості погляду філософії лише на «загальне поняття світу» на користь розширеного розгляду «загального поняття культури». За влучним виразом Т.А. Басра, Касирер вибудовує свій ідеалізм «між Сцилою Канта і Харибдою Гегеля» [173, с. 86]. Фактично, врятувати

ідеалізм як плідну філософію, здатну зрозуміти культуру у її розмаїтті та поліформізмі, можна полишивши і Канта, і Гегеля.

Зробити радикальний крок від історичних типів ідеалізму Канта і Гегеля Касирерові допомогли міркування Йогана Вольфганга Гьоте (1749—1832). Гьоте допоміг Касиреру тим, що свого часу повернув у німецьку думку тему прафеноменів. До Гьоте та проблеми прафеноменів Е. Касирер приходить завдяки зведенню позицій ідеалізму Гегеля та філософії життя. Дух та життя суперечать один одному, але це не обов'язково означає, що вони виключають можливість один одного. Метафізичну дуальність духу та життя можна подолати за допомогою філософії символічних форм. Тут Касирер інтерпретує філософію Абсолюту Гегеля у тому ключі, що розвиток духа у нього збігається з трансформацією життя. Життя в розуміння Касирера є життям форм. Життя і дух — рівнозначні полюси, між якими існує постійна напруженість. Життя та дух є викликом один для одного. Цей виклик має таку силу, що його неможливо ігнорувати, на нього неможливо не відреагувати. Як знайти вихідну позицію, з якої почався процес такого напруження та яка при цьому не призведе до насильного зведення розбіжностей в єдине ціле? Що забезпечує пов'язаність рівнозначних полюсів та їхню активність? На ці питання Касирер намагався відповісти, звертаючись до поняття прафеноменів.

І поняття прафеноменів, і своє тлумачення позицій Гьоте Касирер висловлює у пізній роботі «Про прафеномени», яку розміщено у четвертому томі академічного видання «Філософії символічних форм» англійською мовою. Цю роботу було написано 1940 року, через одинадцять років після видання останнього, третього тому головної праці Ернста Касирера. З чим пов'язано повернення до того, що не було експліцитно висловлено в трьох основних томах «Філософії символічних форм»?

Підставою повернення до висхідних положень філософії символічних форм була потреба ще раз подивитися на власну правоту у тому, що піддав сумніву М. Гайдегер. У §11 «Буття та часу» Гайдегер зазначає: «Повсякденність не збігається із первісністю... Первісна присутність (primitives Dasein) часто промовляє відвертіше завдяки первісному зануренню у «феномени» (які взято в сенсі, усталеному ще до феноменології)» [257, с. 50—51]. За незбігу підходів Гайдегера і Касирера, обидва чітко розуміли, що їхні філософські проекти залежать від того, чи знайдуть вони вихід у первісну присутність. Тому невелика за обсягом та не дописана до кінця стаття «Про феномени» була своєрідною спробою самоперевірки філософії символічних форм.

Касирер починає другу, доконану частину цієї роботи довгою цитатою із «Максим» Гьоте. Він повністю наводить 391, 392 та 393 максими, що повідомляють погляди поета на прафеномени та статус первісності у сфері людського досвіду. Першою первісністю є життя, «обертання монади навколо

себе, без відпочинку та спокою» [192, с. 127]. Її відчуває кожний, але те, що вона означає, — таємниця. Другий прафеномен — «життєво-рухливе вторгнення у довкілля» [192, с. 127]. Людина не бачить меж у собі, але усвідомлює зовнішні обмеження. Цей досвід зовнішнього є зрозумілим самому індивіду, але для інших — таємниця. Ми існуємо для них, а вони для нас — завжди назовні. Нарешті, третій прафеномен — «це те, що ми спрямовуємо у зовнішній світ у вигляді актів та дій, а саме мовлення та письма» [192, с. 127]. Касирер назвав це «спробою реконструкції життя відповідно до характеру його буття й способу, за допомогою якого ми та інші можемо прийти до знання життя відповідно до того типу знання, який можна про нього мати» [192, с. 128]. Тут Гьоте представляє перед нами три рівня життя, основною властивістю яких є здатність знати про себе. Перший рівень, представлений монадичним буттям у «плині свідомості», слід приймати як феномен Я, уникаючи потреби пояснити його далі підстави за будь-яку ціну [192, с. 128]. Другий рівень є «впізнанням чогось» у розумінні дії та реакції. Тут монада виявляє себе у спрямованості на вплив та реагування, які внутрішньо вільні, але обмежені ззовні. Тут монада більше не є безумовною та самодостатньою. На цьому рівні монада звертається до інших живих сутностей. У цьому прафеномені Я зустрічається із феноменом любові. Тут же ми знаходимо джерело всього морального. Врешті решт, третій рівень представлено об'єктивними монад у їхніх трудах та витворах. У цей момент результати праці, виникаючи, стають відчуженими, розташовуються у своїх власних порядках. Я монади вже не знаходить себе у своїх витворах. «У певному значенні ці роботи більші, ніж їхні творці, а тому мають особливий вид трансцендентності. Праця має унікальну *ousia* — *форму* або *єдос*, який перебуває як щось постійне» [192, с. 131]. Усі три прафеномени Гьоте представлено як три стадії розвитку досвіду у його рухливості. Ці три стадії є точками, через які проходять цикли первісного людського досвіду, на яких засновано культуру.

Прафеномени цікавлять Гьоте як людину мистецтва, яка не потребує метафізичної глибини та критичного аналізу. Гьоте наполягає і закликає відмовлятися від зазірання за феномени, відкидає потрібність їхнього пояснення, навіть говорить про шкідливість цього зазірання. Він іде проти здорового глузду, який «виступає з метою опосередкування цієї безпосередності, але при цьому відриває її від істини та первісного значення через саме це опосередкування» [192, с. 132]. За Гьоте повторює у «Філософських дослідженнях» і Вітгенштайн: «Наша помилка — в пошуках пояснення там, де нам слід було б розглядати факти як «прафеномени» [447, с. 654]. Недоречність пояснення для розуміння глибинних шарів культурного досвіду — очевидна. Касирер погоджується з такими положеннями: з погляду майстра, людини мистецтва, Гьоте має рацію.

Тим не менш, рація Гьоте має сенс тільки в рамках установок митця, художника і поета. Натомість в інтелектуальному житті заклик утримати розум від спокуси, зазирнути за первісність є безпідставним і недоладним. З одного боку цей заклик суперечить чомусь підставовому в філософії, а, з іншої, сама можливість бути поясненим є невід'ємною частиною прафеномену. «Власне подільність є іманентною (діалектичною) необхідністю» [192, с. 133]. Здоровий глузд — це частина функції розуму, засадничої для філософії. Ця функція полягає у запитуванні: що є? У Сократа це саме питання здобуває ще радикальнішої загостреності: для чого? У такій трансформації питання відбувається і трансформація життя. «Життя надано нам, але ми мусимо відповідати за нього» [192, с. 134]. У цій відповідальності — початок філософської інтегральності. Крім того, питання «для чого?» у філософських інтерпретаціях поступово переживає прозріння: цілі визначаються через розвиток, наочно представлений, наприклад, у спілкуванні людей. Людська реальність є щось, що потребує уваги. Таким чином, починається процес рефлексії. Цей процес набуває строгості у Декарта, а у Канта стає ще й свідомо дисциплінованим.

Геніальність Гьоте привела нас до відкриття прафеноменів. Через них ми можемо прорватися до первісної реальності. «Ми» — це «ті, хто відкриває себе, виявляє себе, маніфестує» [192, с. 137]. Тут «ми» — у тому, що феноменологи називають «*originär-gegebenen*» інтенції, тобто первісно-даністю, що є джерелом знань про реальність. Важливо піклування про ці джерела, оскільки наш досвід і наша реальність залежать від їхньої чистоти. Прафеномени — «це вид на світ, який ми схоплюємо. Вони щось на зразок ока, яке ми розплющуємо. У першому розплющенні ока феномен реальності відкривається для нас» [192, с. 138].

У душі своєї філософії Касирер також інтерпретує усі три прафеномени, показуючи як і де філософія символічних форм зустрічає первинну присутність. Так, прафеномен Я (чи монади, чи життя як такого) є основним для усього іншого. Це не буття саме собою, а течія, рух, не пов'язані із жодним певним станом. Його неможливо описати у термінах присутності-тут-і-зараз (*present*), він є поза часовою визначеністю: «Я має досвід себе як того, що є зараз, у минулому та у майбутньому» [192, с. 139]. Прафеномен дії пов'язано з тим, що монада ніколи не буває одна. Ми маємо досвід себе не лише у відчутті переходу від стану до стану, але й у здійсненні, впливанні. Це другий за важливістю конститутивний аспект у свідомленні реальності. Тут наш досвід засвідчує протидію нам, волю Іншого, присутності Ти. Це досвід загального простору взаємодії з іншими монадами. Врешті решт, третій прафеномен стосується зовнішнього світу у термінах «продуктів», праці, справ. У цьому прафеномені протилежне Я набагато «об'єктивніше», фіксованіше, висловленіше. Тут замість міфу про вплив, характерного для другого феномену, йдеться про міф

праці, у якому буття також не надано у чистому вигляді. В ньому буття наявне в інструменті праці, в засобі виробництва Карла Маркса (1818—1883), у «підручному знарядді» Гайдегера. Тут ми зустрічаємо дух об'єктивного, з яким ми, врешті решт, отримуємо остаточний доступ до реальності. «Саме звідси починається остаточна путь дослідження «структури» праці — підхід філософії символічних форм... Усю «працю» культури має бути досліджено щодо її умов та в її загальній «формі». Цю «форму» можна знайти тільки через занурення в емпіричний матеріал, але він є доступним для нас... тільки в історичній формі» [192, с. 165]. Таким чином, Касирер ще раз підтвердив первісну настанову філософії символічних форм. Розвиток культури відбувається у декількох паралельних, взаємопов'язаних вимірах, де виробляють множинні «функціональні» ієрархії. Наприклад, від форми міфу походять форми релігії і мистецтва, від форм мови — форми теоретичної думки. Символічне значення відбувається через основні функції:

1) *Ausdrucksfunktion*, тобто функцію вираження, пов'язано із переживанням подій у навколишньому світі як афективну та емоційну значущість, співвіднесену із міфом та індиферентну до розрізнення реальності та видимості.

2) *Darstellungsfunktion*, функцію демонстрації бачимо в тому стані, коли фізіогномічні властивості стають стабільними, помітними та визначними. Це стадія природної мови, яка прагматично орієнтується у світі та передбачає використання інструментів і артефактів.

3) *Bedeutungsfunktion* — це функція значення, через яку ми виходимо до можливості систематичного дослідження царини істин, найкраще формулювання якої — чиста категорія відношення.

Форми сприйняття, характерні для кожної із функцій, не можна звести одну до одної: з першої походять природничі науки, з другої — гуманітарні дисципліни. Але останні пов'язано ще й із можливістю вивчати фундаментальний досвід індивідів, які *містяться* в інтерсуб'єктивному світі — світі культурних значень, які *перебувають* у постійних інтерпретаціях та реінтерпретаціях. У цьому досвіді відбувається найвищий синтез, синтез природничих наук та наук духу.

Хоча Касирер значно відійшов від гьотівського тлумачення прафеноменів, основна ідея цієї концепції залишилася незайманою: філософія символічних форм визнає множинність і первісність прафеноменів, ба навіть плекас їх як засіб утримання себе від фундаменталізму логіки і тотальності систематизму. Можна погодитися з Б. Науман у тому, що філософія символічних форм від початку ґрунтується на понятті прафеноменів, завдяки чому зберегла «плюралізм» співвіднесення науки та культури [338, с. 89]. Концепцію прафеноменів було орієнтовано на факт культури та його плюралістичну природу. Як

наслідок, виникає філософський ідеалізм нового типу, представлений особливою наукою культури, що здатна зрозуміти досвід культури, виходячи з її форм, функцій та цілей.

## 2.5. Основні риси неокантіанської топографії досвіду

Ми розглянули неокантіанську спробу опису регіону наукового досвіду та кількох дотичних регіонів, які загалом можна назвати регіонами наукового і культурного досвіду. Тут ми розглядаємо зв'язки і взаємовідношення досвіду науки і архітектури розуму. Разом з тим, неокантіанці намагалися здійснити цей опис в межах кількох різних підходів: з позиції природничо-наукового досвіду, з позиції ціннісної обумовленості розумових актів та з позиції критичного ідеалізму.

Цей опис починається в межах кантівського підходу до досвіду, який вже Ланге визначає за фундамент поєднання практичної та теоретичної філософії. Тут досвід розглядають переважно в термінах його ролі в пізнанні, однак уже сам термін пізнання переживає певну еволюцію: його статус змінюється з аргумента на користь рецептивно-спонтанного синтезу на фундамент плюралістичної філософії, що виправдовує лібералізм та строгу науку як істинні вияви людського духу.

Ця інтенція проявилася в філософській позиції марбуржців. Коген інтерпретує досвід як тип конструктивної активності розуму. Предмети досвіду розглядаються не в аспекті їхньої даності, а як витвори розуму. Він описує досвід в тому його регіоні, де він проявляє себе в конструюванні зовнішнього і внутрішнього світів людини. В цьому регіоні онтологічний вимір «об'єкта» перебуває поза описом. Натомість перед нами з'являється можливість опису гносеологічних суб'єктів і об'єктів, які завдяки взаємній крос-референції уможливають і апріорне пізнання, і апостеріорне. Кредо Когена: ми знаходимо в речах те апріорі, що самі й заклали.

Завдяки дескрипції досвіду, в працях Когена ми засвідчуємо недостатність і проблематичність регіону «наукового досвіду». Ми описуємо елемент топосу досвіду, який сконструйовано відповідно до діалектичного процесу обґрунтування наукової раціональності і підстав для її саморозвитку. Також важливим здобутком когенівської дескрипції є засвідчення важливості досвіду досвіду, такого самозвернення досвіду, коли, завдяки трансцендентальній логіці, ми досліджуємо. Засвідчуємо і водночас закладаємо формальні умови досвіду. В самоусвідомленні досвід сам стає своїм власним предметом, який ми конструюємо у чистому спогляданні і чистому мисленні, в категоріях часу, простору, синтезу, апріорі.

Пауль Наторп продовжив опис досвіду з позицій рефлексії над проблемами автономії розуму, вираженими в термінах спонтанності, самоафектації і

речі самої по собі. Наторп виводить опис наукового досвіду до тих його аспектів, що стосуються точності наукового знання, математичної точності висновків науки. Зміст такого досвіду полягає в спонтанності, яка забезпечує правильність наукового розрахунку.

Загалом, марбуржці описували досвід передусім як досвід науки, як досвід в регіоні ідеалізації і формалізації первинного, де зв'язок із чуттєвістю та спогляданням постає як щось сконструйоване відповідно до спонтанності розуму. Обмеженість марбурзького підходу в описі досвіду дається взнаки в інтерпретації кантівської речі самої по собі. Річ сама по собі у розумінні марбуржців граничне поняття, яке обмежує досвід у його творчості. Річ сама по собі є не свідченням про первинність присутності, а *раціональним основоположенням*, необхідним для автономії розуму.

Разом з тим, завдяки описові марбуржців, стала зрозумілою відкритість і незавершуваність досвіду, яку виражено в постулаті незавершуваності процесу науки. Тут річ сама по собі — питання про істину, нескінченне завдання науки, уявлення про повне остаточного знання про об'єкт. Тут неокантіанці ставлять питання про горизонт досвіду, завдяки чому здобуває своєї цілісності і топографія досвіду як така. Крім того, неокантіанці показали в своєму вченні про гіпотезу, що ми можемо аналізувати досвід поза психологізацією проблеми, до чого тяжів, скажімо, Дильтай. Тут відтворюється можливість логіки досвіду, що намагається редукувати будь-які залишки психологізму. Нарешті, очевидним внеском Наторпа й інших марбуржців до топографії досвіду є його визначення в аспекті активності і функціональності досвіду.

Ми бачили також, що баденські неокантіанці піддали реінтерпретації предметності як ключову детермінанту досвіду. Вони описали предметність в її залежності від трансцендентного предмета, що ототожнюють з належним. Досвід продовжують описувати в рамках пізнання, однак саме визначення пізнання здобуває дещо нових обертонів. Пізнання відбувається в судженні, основний характер якого не в мисленні, а в ствердженні чи запереченні. Фактично, моделлю переживання в досвіді певного предмета є судження як чиста форма мислення, що засновано на волінні. Мислення є здійсненням впливу належного. Належне як фундамент істинного пізнання є безумовно необхідним і незалежним від буття. Належне має трансцендентний статус, що також означає, що воно фундає буття. Таким чином, завдяки структуруванню пізнання відповідно до вимог належного, зміст пізнання набуває буттєвої визначеності. Досвід предмета — це щоразу створення світу відповідно до конститутивних принципів волі. Досвід зумовлено трансцендентними цінностями, які є апріорі для змістів, що описують суще.

На підставі зумовленості досвіду сферою трансцендентного належного, стає зрозумілою продуктивність поділу всіх наук на дві частини: номотетичну (науки природи) та ідеографічну (науки культури). Треба зазначити також і дві сфери досвіду: загальноповторювані досвіди й унікальні досвіди. Ці типи досвідів мають за відповідники і два типи наук, що є раціональними самосвідомими втіленнями цих двох типів досвіду, і два типи предметів, що репрезентують здатність досвіду, з одного боку, творити предмети наук природи, а з іншого — бути спроможними до рецепції одиничних неповторних подій у світі людини. Перед нами топографія регіону наукового досвіду розпадається на кілька додаткових регіонів. Досвід науки стає досвідами наук, де виникає вже тема не тільки науки, але й культури, її ціннісного виміру. Разом з тим, зумовленість досвіду цінностями все ще здається такою, що опосередковано розумом у вигляді прагнення істини в мисленні, блага у волі та прекрасного у відчутті. Розум все ще зберігає статус своєрідної детермінанти всіх функцій свідомості, що структуровано сфокусованістю на належному.

У топографії наукового досвіду роль Касирера — непересічна. Він зводить здобутки і недоліки неокантіанської позиції, а також позицій Канта і Гегеля у спробі описати досвіди двох типів наук вже як культурний досвід, де проблематика волі, цінності і належного стає проблемою символічної функції і плюральності форм людського досвіду. Касирер описує науково-культурний досвід і завдяки цьому впритул підступає до регіону безпосереднього досвіду, зберігаючи ідеал множинності форм людського досвіду. Касирер намагається описати регіон первинного досвіду, що сфокусовано на безпосередності присутності, утримуючи здобутки неокантіанської дескрипції регіону наукового досвіду. В його дескрипції виявлено інші регіони досвіду, що за джерело мають щось первинне, виявлене у культурних формах. Те, як співвідносяться регіони досвіду, що постійно посилаються на первинний досвід, Касирер намагається описати в термінах культурних форм. Ці форми неможливо вивести одну з одної, вони рівноцінні в своєму опрацюванні безпосередньої присутності, символізації цієї присутності. Таким чином, Касирер, описуючи регіони культурного, мовного, міфічного досвіду, демаркував і межу цих регіонів із первинним досвідом. Цю межу можна назвати «виракальною функцією», що насправді є не так функцією, як принципом культури який полягає в необмеженості (за своїми формами) синтезу духу і життя, тобто синтезу різноманітних виражальних можливостей, притаманних людському духові та рецептивно-спонтанній данності людського життя.

Культурні синтези відбуваються завдяки тому, що їх засновано на прафеноменах. Прафеномен — це термін, яким Касирер намагається описати регіон первинного досвіду, застосовуючи проблематику і термінологію інших регіонів. Прафеномени є втіленням необхідної уваги життя до своєї реальності

та піклуванням про джерела нашого досвіду. Прафеномени — це ті першокартини, які ми відкриваємо в одночасності себе і навколишнього. Щоправда, Касирер в аналізі первинного досвіду вибудовує ієрархію прафеноменів, чим обмежує свою можливість зрозуміти цей регіон. Вищість Я є, скоріше, відступом від ідеї критичного ідеалізму та тієї інтенції, яку і Гьоте, і сам Касирер закладали в понятті прафеноменів.

Таким чином, ми розглянули одну з наявних у сучасній філософії дескрипцій наукового і культурного досвіду. Ця дескрипція мала характер опису лише частини регіонів єдиного топосу досвіду. До того ж, вона потребує інших дескрипцій, які доповнять і її опис, і опис дотичних регіонів досвіду. Про це йтиметься в наступних розділах.

### 3. Опис досвіду у прагматичній філософії

Історія поняття досвіду почалася разом із виникненням трансцендентальної філософії. Необхідність критики філософських понять, яку розкрила трансцендентальна філософія, створила умову для справжньої історії понять, так що попередні дебати, зокрема і про досвід, виглядали тільки філологічно-логічною підготовкою до справжнього філософського процесу. Як було показано, рамки історії поняття досвіду заклали Кант і Гегель. Однак топографія досвіду стала справою не тільки трансцендентальної чи ідеалістичної філософії, але й філософії загалом. Ми бачили, як в неокантіанській філософії відбувся опис регіону науково-культурного досвіду. Регіон первинного досвіду тут залишився ще неописаним, однак у філософії символічних форм Касирера ми здобуємо зовнішній опис меж цього регіону.

Найважливішим висновком опису наукового і культурного досвіду є його творча спроможність, його виражальна активність, що становить основу дійсності людського життя і духа. Це творче начало досвіду виявлено не тільки в термінах гносеології, але й в термінах практичної філософії. Вже від Ланге топографія науково-культурного досвіду виявляється способом аргументації на користь «морального лібералізму», політичного та онтологічного плюралізму. Досвід, як він розуміє сам себе в описі цього регіону, є досвідом визнання множинності форм взаємодії «життя і духа», людини і її довкілля.

Аргументом на користь цього ж висновку, але з протилежних, навіть ворожих щодо неокантіанства позицій, є спроба топографії регіону науково-культурного досвіду, здійснена прагматичною філософією. Прагматична топографія досвіду приходить до схожого висновку, хоча йшла до нього досить відмінним шляхом, основний напрям якого заклали Чарльз Сандерс Пірс (1839—1914). Прагматичний етап історії досвіду почався з позиції, де семіотична та епістемологічна перспективи опиняються в нерозривній єдності. Цю єдність було задано Пірсом, який аналізував досвід переважно в душі філософських положень Канта, а філософи-прагматики, які неодноразово переглядали принципи взаємозв'язку цих перспектив, розвинули їх аж до повного заперечення епістемології та абсолютизації семіотичного підходу у Квайна і Рорті. Прагматизм приніс у філософське вивчення досвіду кілька інновацій. Передусім, прагматична філософія почала проблематизувати семіотичний вимір досвіду. Прагматизм також тлумачив досвід як «космос» активної людської діяльності, вираженої в концепції «inquiry». Однак попри новизну прагматичної настанови, Пірс рухався в рамках, заданих Кантом і Гегелем. До того ж, Пірс продовжив епістемологічну кантівську лінію в історії досвіду, хоч і значно змінив її, заклавши підвалини її подолання в інших філософських проектах.

Цей розділ присвячено тому, що нового приніс в топографію досвіду прагматизм. Ми розглянемо тут намагання описати прагматичний вимір досвіду, вихід на який поступово привів у сучасній філософії до відмови від епістемології та проблематизації філософської мови, якою досвід послуговується в самоописі. Ми розглянемо дескрипцію меж досвіду і розуму, яку представлено в працях Чарльза Сандерса Пірса, Джона Д'юї (1859—1952), Вілфріда Селарса (1912—1989), Віларда Ван Ормана (1908—2000) та Річарда Рорті (нар. 1931).

#### 3.1. Прагматизм Пірса як філософія досвіду

Прагматичне опрацювання досвіду почалося з доробку Ч.С. Пірса. Пірс відкрив рівень прагматичних відношень, крізь призму яких проблематика досвіду здобула нових розв'язань і концептуалізацій.

Філософію Пірса часто вважають набором різних вчень, які слабо пов'язані між собою. Однак є кілька ключових понять, що дозволяють поставити таке упередження під сумнів. Одним з ключових понять Пірса, яке править за інстанцією зв'язку між його окремими концепціями та вченнями, є поняття досвіду. Це твердження є очевидним, якщо ми подивимося на спробу Пірса показати, яким чином семіотика, прагматика та феноменологія (звісно в термінології самого Пірса) можуть скласти одну систему поглядів. У 1902 році Пірс подав до Інституту Карнегі заяву на підтримку його досліджень, де стисло описав своє бачення системи наук. Концепція, описана в цій заявці, мала за вихідне положення твердження, що наука — це термін, яким ми позначаємо організацію людського знання. В межах науки як сукупності окремих наук філософії відведено непересічне місце: це чинник впорядкування знання, який уможливує «inquiry», тобто вільну дію особливого типу досвіду, який можна назвати досвідом-перевіркою. (Перекладаючи термін «inquiry» як досвід-перевірка, ми наголошуємо на основній характеристиці досвіду, яку виокремлювали прагматики, і на її відмінності від інших дослідницьких практик, які набували у прагматиків інших назв — survey (вивчення), research (дослідження), experiment (експеримент чи дослід) тощо).

Подивимося на те, як Пірс пропонує структурувати систему наук. Він накреслює таку структуру:

- I. Математика.
- II. Філософія, яку поділено на:
  - 1) феноменологію;
  - 2) нормативну науку:
    - а) естетику;
    - б) етику;
    - в) логіку, яка, своєю чергою, складається з:

- г) філософської граматики;
- г) критичної логіки;
- д) методевтики (methodeutic);

### 3) метафізику.

### III. Природнична наука (physical science).

Таке структурування наук ґрунтовано на особливому розумінні співвідношення наук. Їхня ієрархія не є приписом підпорядкування однієї окремої науки іншій. Тут ідеться про те, що вища наука є пріоритетним типом упорядкування знання на відміну від наступних, оскільки здобуває принципи, на яких засновано і які реалізують у своїй роботі наступні науки.

Математика, з якої починає Пірс, є вступом до наук, оскільки вона стосується тільки загальних правил роботи думки. Про речі тут не йдеться взагалі. На відміну від цього, *філософія є виразом здатності людської істоти до досвіду*, здатності упорядковувати співвіднесення думки і світу. До того ж, це співвіднесення стосується не тільки «пізнавального досвіду», але й діяльного досвіду. Перша ж філософська дисципліна — феноменологія — є наукою про «речі, як вони нам являються». Друга частина філософії — нормативна наука — вивчає те, як ми маємо чинити. Нарешті, третя частина філософії, метафізика, вивчає те, що є реальним. Наприклад, у цій ієрархії логіка спирається на принципи, які віднайшли в структурі досвіду за допомогою етики та естетики. Загалом, вся філософія залежить від прозрінь феноменології, а та — від установлень математики. Остання ж серед філософських дисциплін — метафізика — є перехідною ланкою до природознавства.

Якщо ми розглянемо детальніше кожну філософську дисципліну, то побачимо, наскільки у Пірса пов'язано філософію і досвід. Феноменологія — перша і найабстрактніша філософська дисципліна. Вона є наукою про явища. Її предметом є конструкції досвіду в загальних термінах. У своїх міркуваннях про феноменологію Ч.С. Пірс показує, як досвід структурується в термінах трьох категорій: одиничності, подвійності та потрійності. Слід зауважити, що ці категорії зазвичай вважають категоріями Пірсової семіотики. Тут він застосує їх саме для феноменології, показуючи таким чином нерозривність семіотики і феноменології. Далі ми детальніше поговоримо про ці категорії, а зараз тільки пояснимо їх загальний зміст. Одиничність слід розуміти як загальне поняття, пов'язане з якістю та відчуттям. У досвіді нам відомо, що є певна чуттєво дана властивість, яка може бути притаманною різним предметам, які можна поєднати в певний ряд завдяки зв'язку з цією властивістю. Так, різних людей можна об'єднати в одну групу, якщо всі вони мають бороду; бородатість як одна окрема ознака буде властивістю, яку пов'язано з категорією одиничності.

Подвійність розуміємо через поняття опору, існування чи інакшості. Можливість не називаючи вказати на предмет — приклад подвійності.

Потрійність розуміємо через опосередкування, інтелігібельність чи розуміння. Потрійність — це те саме, що й Гегелів «синтез», її пов'язано з розвитком і зростанням. У першій категорії ми маємо досвід якості, в другій — досвід інакшості і незалежності зовнішнього предмета, в третій — наш досвід упорядковує себе і встановлює гармонію між нашим знанням та предметом. Крім того, всі три категорії присутні в усіх досвідах, але різною мірою [346, т. 1, с. 65 (1.344)<sup>3</sup>].

З'ясування категоріальної структури досвіду у феноменології становить можливість діяльності нормативних наук. Нормативні науки вивчають норми взаємодії зі світом. Якщо феноменологія вивчала необхідні якості досвіду і умови можливості взаємодії із зовнішнім світом як своєрідні питання і виклики свідомості, то нормативні науки приписують, як відповідати на ці виклики. Тут естетика дає фундаментальні завдання для інших приписувальних наук. Етика застосовує ці завдання в діяльності, а логіка застосовує ці завдання в мисленні, особливий форми діяльності. Тут можна сказати, що Пірс перегорнув у нормативних науках структуру трьох «Критик» І. Канта і поставив їх у зворотньому порядку. І цим, можливо, довів ще Райнгольдове припущення щодо того, що викладати критичну філософію слід саме з «Критики здатності судження». Пірс також використав кантівську термінологію в дескрипції співвідношення нормативних наук. Так, єдиний керівний принцип, який естетика дає етиці, є «останнім естетичним ідеалом», від якого походить і головний припис: діяти заради необмеженого зростання розуму, «зростання конкретної розумності» і сприяти все більшому вивченню реальності. Цей припис естетики в етиці сформульовано вже інакше, у вигляді здивування: «Що такого дивного у людському вчинкові?» [346, т. 1, с. 43 (1.22)]. Етика досліджує питання: який тип вчинка призводить до зростання розуму і раціональності. Вона ж веде до кантіанського висновку, що правильний вчинок розширює інтелігібельний світ, натомість неправильний — його зменшує. Етичний вчинок є самоконтрольованим і довільним. У ньому досягнуто естетичного ідеалу, який отримує в етиці надзвичайної впливовості: інші, дивлячись на вчинок, заснований на загальному правилі чи принципі, можуть його перейняти і застосовувати у своїх звичках. Фактично, йдеться про те, що в сфері стичного естетичний ідеал перетворюється на суспільну звичку, на конвенцію. Попри те, що такий хід думок може здатися позірно спрощеним, тут насправді йдеться про важливість соціального аспекту вчинка: зростання конкретної розумності потребує не

<sup>3</sup> Тут і далі посилання на тексти Ч.С.Пірса відбуватиметься із врахуванням традиції, коли перша цифра позначає том повного видання творів Пірса, а друга, відокремлена від першої крапкою, позначає номер тези.



просто разового вчинка, а *тяглого* вчинка, дії якого мають перспективу продовження і наслідування.

Своєю чергою, логіка приймає завдання естетики і принципи етики та застосовує їх до мислення. Логіка — це самоконтрольоване мислення, спрямоване на зростання конкретної розумності (reasonableness). За підрозділи логіка має філософську граматику, критичну логіку і методевтику. Філософська граматику є теоретичним поясненням та дослідженням природи знаків. Тут ми бачимо, що все самоконтрольоване мислення відбувається через знаки. Тож філософська граматику вивчає природу фундаментальних феноменів мислення — знаків. Знаки мають потрійний склад, враховуючи знаковий носій (sign vehicle), об'єкт та інтерпретант (чи інтерпретувальну думку, що застосовує знак як відображення об'єкта). З огляду на досвід, описаний у феноменології носій знаку є виявом категорії одиничності, об'єкт — виявом категорії подвійності, а інтерпретант — виявом потрійності.

Продовженням логіки є «критична логіка» — особлива філософська дисципліна, що вивчає типи доведень. Тут Пірс говорить про дедуцію, індукцію та абдукцію. Всі вони виражають самоконтрольованість природу розумності у мисленні.

Нарешті, методевтика становить дисципліну, де знаходимо місце для Пірсової теорії істини та дослідження, а також його прагматичної максими. Методевтику зосереджено на застосуванні знаків та аргументів для створення звичок і форм вчинків, які спрямовано на досягнення логічності естетичного ідеалу і вияв твердих переконань, характер яких є поза сумнівом. Поява твердих переконань походить з бажання подолати сумніви які заважають мисленню. Досвід на цьому рівні описано приблизно так, що щоразу, коли феномен викликає сумнів у наших звичках, ми переглядаємо правило наших звичок і змінюємо свій досвід, встановлюючи нові звички. З огляду на зазначене, методевтика — це студія, зосереджена на вивченні спроможності до досліду-запиту, або на зростанні змістів мислення в дії.

Остання частина філософії — метафізика, яка вивчає реальне. Якщо феноменологія вивчає необхідні якості нашого досвіду, і нормативні науки приписують нашу відповідь на них, то метафізика вивчає, чи є об'єкт нашого досвіду реальним. Пірс описує метафізику в підкреслено антионтологічних термінах. Передусім, поняття мають вагу не для «буття», а для практичних наслідків; «апріорна метафізика» попередників Пірса не стосується досвіду чи практики і тому переважно беззмістовна. Але метафізика як така не є зайвою філософською дисципліною, як вважали позитивісти. Якщо вона обережна і підпорядкована логіці, то може бути корисною. Тут Пірс розглядає, як категорії досвіду працюють у застосуванні до реальності, тож і описує їх як загальні поняття-властивості досвіду. Всі три категорії феноменології описано як

реальні, чим Пірс підкреслює свою згоду із Дунсом Скотом і його обґрунтуванням реалізму.

У зазначеній системі наук Пірс дає не тільки підстави для розуміння його «пізніх поглядів» на науку, досвід і семіотику. Перед нами лежить спроба зрілого філософа осмислити свій шлях, показати, в яких взаємовідносинах перебувають різні частини його філософського доробку. Немає потреби щораз розглядати філософію Пірса як розірвану систему, де прагматизм суперечить семіотиці, а висновки його феноменології не узгоджено із вченням про знаковий всесвіт.

Інший висновок стосується безпосередньо нашої теми: в системі наук філософію подано як таку, що вивчає структуру, правила і завдання досвіду. На підставі цього вивчення природничі науки вже можуть застосовувати методи, які засновано на досвіді і пов'язаному із ним експериментальному підході. Однак, перш ніж природничі науки можуть братися до роботи, філософія з'ясує три основних питання до досвіду:

- 1) Які категорії структурують досвід?
- 2) Як досвід співвіднесено зі знаком і знаковою функцією?
- 3) Як співвідносяться пасивне й активне начала в межах досвіду?

Розглянемо відповіді Пірса на ці питання. Перш за все слід вказати на те, що феноменологія і семіотика Пірса тісно пов'язані, хоч зазвичай пізніші інтерпретатори намагалися їх розглядати окремо. В основі філософських поглядів Пірса є така максима: мислення і досвід відбуваються за посередництва знаків. Неможливо не погодитися із Джейм Земаном, який твердить: «Пірс дотримувався думки, що будь-яке мислення і, я сказав би, будь-який досвід є завдяки знакам; тому його теорія знаків — це теорія досвіду, теорія свідомості» [455, с. 23]. Справді, феноменологію Пірса засновано на тезі, що знак є об'єктом «у світі» і справляє різного роду впливи на нас та на вчинки інших. Водночас, семіотику засновано на поділі всіх знаків на три основних роди — ікони, індекси і символи, які відповідають трьом вже згаданим феноменологічним категоріям. Справа в тому, що зв'язок феноменології та семіотики ґрунтується на переконанні, яке Пірс проніс через всі етапи своєї творчості: немає висхідного поділу наук на природничі та суспільно-гуманітарні. Феноменологічний погляд дозволяє дивитися на річ як на щось, що не прив'язано до категорій апрегензії, а відтак і не пов'язано з жодною метафізичною категорією. В понятті апрегенезії від початку є метафізичні категорії картезіанського стибу, не викоринені Кантом в критичній філософії. Наслідком концепції апрегензії є переконання в тому, що чуттєво-сприйняте завжди «фізичне», а уявне — «інтелектуальне». Пірс доводить у своїй феноменології, що позаметафізичні знакові відношення лежать в основі мислення і досвіду. Семіотика Пірса є способом показати, що і поняття досвіду, і поняття

емпіричного взагалі, хоч традиційно і пов'язані у філософії з апрегензією, але їх досить легко можна від неї відділити. Пірс наполягає на тому, що досвід не обов'язково пов'язано зі здатностями чуттєвого сприйняття. Натомість досвід слід описати в термінах знакових відношень, які відповідають його категоріальній структурі. Все говорить про те, що семіотика Пірса — це, використовуючи термін Джона Рендсела [376, с. 160], «семіотика досвіду», а феноменологія Пірса — це феноменологія знаку.

Вчення про категоріальну будову досвіду і вчення про знак дають відповіді на два перших питання. Однак в їхній єдності міститься також відповідь на третє питання — питання про активність досвіду. Цей зв'язок феноменології і семіотики безпосередньо пов'язано з практичною філософією, її прагматикою. Вже на самому початку своєї філософської діяльності Ч.С. Пірс реанімує у своїй філософії давньогрецьке розуміння досвіду, а точніше той його аспект, що стосується активності і ґнаштованості досвіду на взаємодію зі світом, на перевірку зовнішнього засобами досвіду. Для нього важливим було розуміння того, що поняття досвіду в Античності походило з ідеї навчання через спробу, намагання пережити щось у дії, у перевірці. Адже в досвіді як перевірці закладено думку і про питання, і про відповідь, а також про присутність третього члена — того, хто запитує і намагається відповісти, тобто одночасно є суб'єктом і об'єктом запитання-відповіді, чимось автономним і незалежним. З огляду на цей третій член, Пірс зауважував, що відповідно до того, як його тлумачили, всі філософи поділяються на два основних табори — на реалістів та ідеалістів. Довгий час в самому понятті досвіду бачили натяк на те, що об'єкти наших ідей пасивні і відкремлені від нас, так наче вони через вплив наших пізнавальних здатностей гублять можливість мати безпосереднє відображення в свідомості, а тому слід говорити про ідеї як змісти свідомості. Така позиція — ідеалістична. Насправді, на думку Пірса, досвід не має необхідного зв'язку з поняттям чуттєво-сприйнятого [346, т. 1, с. 59 (1.233)]. Досвід з'являється там, де присутнє щось незалежне від ідей, але не обов'язково чуттєве: це може бути і міраж, і загадка, і витвір мистецтва. Пірс беззастережно пристає до гурту реалістів, на користь яких висуває ряд аргументів, що походять з його семіотично-філософської позиції.

Цю позицію можна описати як продовження інтенції кантівської трансцендентальної логіки. Фактично, семіотика, феноменологія і прагматизм Пірса є систематичною реконструкцією та реактуалізацією трансцендентальної філософії. Тезу про те, що філософія Ч.С. Пірса є подальшим розвитком філософії Канта, висунув ще 1952 року Юрген фон Кемпскіс [286, с. 57]. Для Кемпскіса філософія Пірса — це семіотична трансформація трансцендентальної філософії, виражена в «обмеженні» кантівських настанов, які привели старого філософа до помилок, пов'язаних із «трансцендентальним синтезом апр-

гензії» [286, с. 57]. Ця теза викликала жваву дискусію серед філософів. Так, Карл-Ото Апель висунув всупереч Кемпскісу інше тлумачення. Апель розглянув соціальний апіоризм Пірса як продовження кантівської концепції «трансцендентальної єдності аперцепції» і єдності предмета-свідомості у вигляді єдності послідовної семіотичної репрезентації світу, яку досягаємо у безмежній комунікативній спільноті [167, т. 2, с. 211]. Однак проти апелівської інтерпретації Пірсової філософії як «інтерсуб'єктивного аналогу трансцендентальної єдності свідомості до Канта» виступив Гельмут Папе. Підтримуючи Кемпскіса, Папе писав: «Насправді, Пірс не намагався описати поєднувальну функцію суб'єкта в «інтерсуб'єктивний спосіб». Тож він, і не тільки в цьому, був більш ортодоксальним кантіанцем, ніж Апель, адже той тримався індивідуального суб'єкта у формі семіотичного суб'єкта, який має в своєму розпорядженні феноменологічні очевидності саме там, де він пропонує семіотичний аналіз» [344, с. 100]. Цю ж позицію підтримав і Карл Цайдлер [454, с. 13]. Визнаючи в цій дискусії ґрунтовність обох позицій, слід вказати на те, в чому мовчазно зійшлися обидві сторони: положення Кемпскіса про походження Пірсової семіотики з кантівської трансцендентальної філософії залишилися поза сумнівом.

Тут, звісно, слід окремо зазначити, що Пірс не є неокантіанцем, який шукає сурогат поєднувальної функції трансцендентального суб'єкта в «єдності культурної свідомості» Г. Когена чи у «нормальній свідомості» В. Віндельбанда, чи в «необмеженому інтерсуб'єктивному консенсусі» К.О. Апеля. Пірс не був епігоном Канта, хоч і продовжив його справу. Як красномовно писав про це К. Цайдлер, філософія Пірса «здебільше є самостійною спробою зрозуміти систематичне опанування логічної проблематики, яку позначив Кант у розмежуванні формальної і трансцендентальної логіки і термінологічно зафіксував у вказівці на поєднувальну та фундаційну функцію трансцендентального суб'єкта аперцепції» [454, с. 155]. З огляду на це, Пірса краще було би порівнювати з Фіхте, Шелінгом та, більшою мірою, з Гегелем. Для такого порівняння є два аргументи, які сформулювали і на яких погодилися сторони згаданої дискусії. По-перше, на користь порівняння Пірса з Гегелем говорить те, що теза про «необмежену комунікативну спільноту», яку Апель вважає за «вершину» філософії Пірса, «уможливила трансцендентальну дедукцію об'єктивної значущості науки» [167, т. 1, с. 100]. По-друге, «вершину» філософії Пірса безпосередньо описують в термінах «логічної структури», що справді була «вершиною» і для Гегеля. І той факт, що Пірс сам постійно наголошував на відмінності своєї позиції від гегелівської, не говорить проти нашого припущення. Так, у «Принципах філософії» (1893) Ч.С. Пірс пише, що його принципи «мають мало зв'язку з гегелівськими» [346, т. 5, с. 122 (5.322)]. Однак, подивімося на те, як Пірс тлумачить реальність: вона «посутньо включає в себе

ідею спільноти, яка не має визначених меж і володіє спроможністю до необмеженого зростання пізнання» [346, т. 5, с. 112 (5.311)]. На нашу думку, коректніше було би порівняти спільноту Пірса (community) не з апелівською «трансцендентальною єдністю аперцепції», а з поняттям «спільноти» (Gemeinde) Гегеля, яка, своєю чергою, пов'язана з кантівськими словами про ноуменальну царину цілей. Саме в такий спосіб всі три філософи намагалися описати те, що у повсякденній мові ми називаємо «об'єктивною реальністю». Звісно, повсякденний розум прямо стосується «об'єктивної реальності», забуваючи про її проблематичність. Натомість філософія, особливо коли намагається проаналізувати досвід, чимало уваги приділяє саме цій проблематичності. З огляду на це, поняття «спільноти» Пірса та «спільноти» Гегеля є спробою описати прямий доступ до реальності. Тобто ці поняття формують «цільовий горизонт» та останню мету, з якими з необхідністю пов'язано наші вчинки. Ця «вершина» у спрямованості наших вчинків безпосередньо пов'язана з трансцендентальним синтезом аперцепції, про який Кант говорив, що «у відношенні до нього має перебувати кожне застосування розсудку, власне вся логіка, і, відповідно, трансцендентальна філософія» [282, с. 134].

У просторі між полюсами трансцендентальної єдності аперцепції і діяльній перспективі Кант описує відмінність чуттєвості і розсудку, а також теоретичного і практичного розумів. Ідентичність цих відмінностей Кант до кінця не обґрунтував, обмеживши себе темними поняттями трансцендентального схематизму здатності уяви та рефлексивної здатності судження. Німецький ідеалізм продовжив спробу Канта поєднати метафізичну і трансцендентальну дедукцію, і саме тому Фіхте називав своє науковчення «прагматичною історією людського Духа», а Шелінг говорив про необхідність «трансцендентальної історії Я», в якій нерозривний зв'язок Я з необхідно уявленим зовнішнім світом засновано на емпіричній свідомості, яка передує трансцендентальному минулому Я. Однак найпоспідовніше цю історію описує Гегель, у якого вона стає історією абсолютного Духа. Цей розвиток абсолютного ідеалізму в методичному плані збігається з «вершиною» Пірсової семіотичної та логічно-дослідницької трансформації кантівської трансцендентальної філософії. Ця спільність походить з висхідного поєднання досвіду і діяльній перспективі: у Гегеля і Пірса чуттєвість і розум — фундаментальні поняття кантівської архітекτονіки — поєднано загальним поняттям «діяльній перспектива». Гегель виводить діяльній перспективу як розум, що має потрібну самоексплікацію Бога, а Пірс мислить її як знакову репрезентацію, розглянуту в трьох категоріях досвіду.

Маючи на увазі зазначений висновок про амбівалентність зв'язку філософських ідей Пірса та трансцендентальної філософії Канта, ми можемо зрозуміти і Пірсове вчення про досвід у його зв'язку з теорією знаку. Вже у

ранніх трактатах Пірс ставить питання про умови, які уможливають знак вступати у відношення з предметом. Зокрема, він говорить про це, коли визначає «логіку... як науку про умови, які утримують символи, здатні бути у відношенні з предметом» [351, с. 104]. І тут, цілком у кантівському дусі, він ставить три основних питання про умови можливості досвіду взагалі, пов'язуючи їх із можливістю знакової репрезентації. Перше питання стосується того, що таке символ, тобто опосередкованим чином запитує про знакову класифікацію. Друге питання, по суті, є трансцендентально-логічним і стосується структури тих умов, які уможливають спроможність символів перебувати у відношенні з предметами. Нарешті, третє, трансцендентально-семіотичне питання стосується зв'язку між семіотичною, трансцендентально-логічною та логіко-дослідницькою проблематикою.

Чарльз Сандерс Пірс дав відповіді на ці питання у статті «Про новий список категорій». Тут він визначив зв'язок семіотичної і трансцендентально-логічної проблематики в термінах зв'язку знакової класифікації (ікона — індекс — символ) і трансцендентально-логічної структури пізнання (абдукція — дедукція — індукція). Він пропонує розглядати структуру пізнання у вигляді трьох шаблів. На одному з них пізнання формально опосередковане самим собою. А на інших двох воно співвідноситься із феноменологічними очевидностями, які Пірс називає іконічними якостями та індексними об'єктивними зв'язками. Абдукція дає нам висхідні поняттєві репрезентації ікон; індукція є репрезентацією індексу; дедукція — репрезентацією символів, оскільки вона одночасно експлікує середнє поняття функції предиката і суб'єкта, і тому опосередковує інтенсію та екстенсію поняття. Формальна логіка позначає опосередкованість інтенсії і екстенсії як формально-логічний безвідносний предметний зв'язок поняття і орієнтується суто на дедукцію. У зв'язку із зазначеним, Пірс розкриває паралельність ікон і індексів з синтетичними способами висновування, тобто з абдукцією та індукцією. Разом вони становлять феноменологічну передумову предикації і набувають легітимності як трансцендентально-логічні умови можливості знакової репрезентації.

Якщо зазначене вище є справедливим, то у нас є всі підстави визнати, що Пірсова думка є семіотичним аналогом гегелівської поняттєво-логічної трансформації критики пізнання, чий «найвищий пункт» для Гегеля має потрібний висновок. Він, разом із суб'єктивністю, мислив природну мету та потрібне поняття Бога, опосередковуючи таким чином «абсолютним методом» зміст кантівської трансцендентальної філософії, аристотелівської субстанціональної метафізики і християнської релігії.

Однак аналогія між Пірсом і Гегелем має обмежений характер. Гегель і Пірс розходяться у розумінні тотожності та її необхідності. Гегель розглядав тотожність у термінах «тотожності тотожності і нетотожності» й «опосередку-

вання безпосереднього і опосередкованого». Натомість Пірс наполягав на нетотожності і безпосередності моменту, який генетично зумовлює процес знакового опосередкування. Безпосередність іконічних якостей та індексних об'єктних зв'язків не знімаються у символічній репрезентації. Категорії, визначені Пірсом як одиничність, подвійність та потрійність, не редукуються одна до одної, хоч потрійність і є основою, на якій у феномені визначаємо одиничність та подвійність. «Подвійність і одиничність засновано на потрійності, але вони не можуть бути редуковані до неї» [346, т. 5, с. 23 (5.90)]. Зрештою, постійні відмови Пірса від порівняння з Гегелем свідчать про розуміння своєї відмінності передусім у тому, що для нього аналіз логіки не був формальним завданням. Для Пірса це була робота зі створення фундаменту метафізики — важливої філософської дисципліни в системі наук.

Важливо вказати також на те, що категорії досвіду становлять у Пірса основу для типології знаків. Карта Пірсових знаків має три класи, шістьдесят шість видів та 59,049 різновидів. Як уже зазначалося, класи представлено іконами, індексами та символами. Ікони — це знаки, що позначають об'єкти через їхню подібність чи відображення їхніх якостей та атрибутів. Індеси — це знаки, що позначають об'єкти «лише засобами реального зв'язку з ними» [346, т. 3, с. 130 (3.360)]. До того ж, індекс є «найвиразнішою рисою» позначуваного об'єкта [346, 8.119]. Натомість символ — це гіпотеза, слово, аргумент, який залежить від конвенційного чи узвичаєного правила. Символ — це знак, «оскільки його застосовують та розуміють як такий» [346, т. 2, с. 112 (2.307)]. Він з необхідністю має прагматичне значення, а також те, що Пірс називає «інтелектуальним задумом» (*intellectual purport*). Разом же всі три класи знаків є класами репрезентацій, в яких працюють категорії досвіду.

Згаданий «інтелектуальний задум» символа є ключовим поняттям для виявлення зв'язку семіотики і прагматизму. Інтелектуальний задум символа — це те, що Пірс називає ще й прагматичною значущістю. Прагматична значущість символів відрізняється від «внутрішнього значення» ікон і індексів. Значущість символів полягає в тому, що їх з необхідністю пов'язано з ціллю [346, т. 8, с. 69 (8.119)]. Символи, завдяки своїй прагматичній значущості, радикально відрізняються від перших двох типів знаків: символ має вплив на вірування інтерпретатора, на його поведінку, на зв'язок особистого досвіду із досвідом і поведінкою групи. Враховуючи це, Пірс формулює так звану «прагматичну максиму»: «Інтелектуальна значущість будь-якого символа полягає у сумі всіх загальних способів раціональної дії, яка, за будь-яких умов та бажань, забезпечуватиме прийнятність символа» [346, т. 5, с. 221 (5.438)]. Це визначення засновано на ототоженні символа і поняття. Пірс щодо цього пояснює прагматичну максиму ще й так: «Поняття (*conception*), тобто раціональна мета слова або іншого виразу, полягає виключно в його мислимому впливі на життєву

поведінку; й оскільки, очевидно, ніщо з того, що не буде результатом експерименту, не здатне впливати на життєву поведінку, якщо ми зможемо точно визначити всі мислимі експериментальні феномени, котрі передбачено схваленням або запереченням цього поняття, ми отримуємо повне і остаточне визначення поняття, і в ньому не буде абсолютно нічого...» [346, т. 5, с. 229 (5.412)]. Із зазначеного випливає, що символ-поняття є основою раціональної дії і саме завдяки йому інтерпретатор може змінювати свою поведінку, базуючись на досвіді іншого інтерпретатора.

Зміна поведінки, як результат роботи символа, безпосередньо пов'язана ще з однією Пірсовою інновацією. Засновник прагматичної філософії, щоб описати зміну поведінки, запроваджує у семіотику поняття «інтерпретант». У класифікації Пірса є три типи інтерпретантів:

1) «безпосередній» інтерпретант, тобто придатність знака для розуміння його у певний спосіб, або ще сугестивність знаку;

2) «динамічний» інтерпретант — безпосередній вплив знака на окрему дію інтерпретатора;

3) «фінальний» інтерпретант — вплив, який зрештою буде визнано правильною інтерпретацією знакової сугестії.

Зрештою, спільним для всіх типів інтерпретанта є вплив, який засвідчуємо у зміні поведінки інтерпретатора.

Інтерпретант, як зазначалося, є терміном, який Пірс застосовує суто в межах семіотики. У філософії ж поза її семіотичним виміром, Пірс говорить про досвід-запит (*inquiry*), тобто такий досвід, сутність якого полягає в змінності заради істинної інтерпретації. Тут семіотика виявляється лише одним із шаблів підготовки нової теорії експеримента і встановлення прагматичного емпіризму. Цей емпіризм у Пірса набуває вигляду «процесу індукції». За Пірсом, цей процес відбувається в три етапи:

1) висунення гіпотези, тобто теорії без експериментальної перевірки на істинність;

2) застосування гіпотези з метою виведення її логічних і практичних наслідків;

3) перевірка висхідної теорії відповідно до можливості застосування її у майбутньому досвіді.

Ці етапи встановлено так, щоб істинна теорія мала змогу передбачати і контролювати істинність своїх результатів. Оскільки перший етап, з огляду на його неперевіреність, позірний і ризикований, теорії не тільки потребують перевірки, але й перебувають у конкуренції між собою. Теорія, яка доводить що вона краще передбачає і контролює світ, ніж інші теорії, ближча до істини.

У наведених міркуваннях перед нами постає ще один аспект прагматичної максими як вираз прагматичної теорії досвіду. Пірс виражає його такими сло-

вами: «...ми маємо зважати на наслідки наших понять для того, аби правильно розуміти їх» [346, т. 3, с. 3 (5.4)]. Перед нами — твердження про зв'язок між розумінням поняття і знанням того, що слід очікувати від цього поняття залежно від того, істинне воно чи хибне. У статті «Як зробити ясними наші ідеї» Пірс пояснює прагматичну максиму так: «Ми сприймаємо об'єкт нашого поняття залежно від тих впливів, які можуть мати відчутні практичні наслідки. Тоді наше поняття цих [наслідків] є цілісністю нашого поняття про об'єкт... Знати значення виразу значить знати його практичний вплив — вплив, прямий чи опосередкований, на нашу чуттєвість» [353, т. 3, с. 266]. До того ж, впливи і наслідки, на яких наголошує Пірс, насправді є і такими, що можуть статися, а не тільки такими, що стануться. Фактично, прагматизм розуміє досвід як постійну роботу інтерпретації змісту символів- понять не тільки у вимірі відношень між знаками, між знаком і об'єктом, який репрезентує той знак, але й — першою чергою — у вимірі взаємозв'язку між знаком і інтерпретатором.

У пліні інтерпретацій досвід націлено на *правильність*, тобто на забезпечення зв'язку і відповідності задуму та його наслідків у практиці інтерпретатора. На правильну інтерпретацію інтерпретатор буде здатен лише за умов, коли він може:

- 1) вибрати об'єкти, яких стосується символ- поняття (тобто знає денотацію терміна);
- 2) дати визначення термінові (тобто знає конотацію терміна);
- 3) знати, що станеться, якщо припущення щодо задуму поняття є істинним.

Звідси і висновок, який був таким важливим для всього прагматичного напряму: дефініція терміна, чи визначення поняття, більше не є головним завданням філософів, дефініцію більше не можна вважати за найвищий модус чистого розуміння [346, т. 5, с. 4 (5.5)]. Сутність поняття полягає не у його дефініції, не у визначенні його змісту, а в прагматичному з'ясуванні його змісту-значущості.

З огляду на зазначене вище, приходимо до висновку, що прагматична максима є приписом перевіряти наслідки понять і тверджень, чинних і для системи наук, і для повсякденного досвіду. Крім того, активність досвіду, постійний процес інтерпретацій знаків і порівняння їхнього значення з їхніми наслідками влаштовано так, що з необхідністю спрямовано на істину. Ми вже розглядали те, що сам знак у його символній формі з необхідністю є цілеспрямувальною сілою. Мета, про яку йдеться у Пірса, полягає у встановленні істинності наших міркувань. Ця спрямованість до мети є досвідом-запитом, своєрідним регіоном досвіду, визначальною характеристикою якого є активність і налаштованість на перевірку.

Регіон досвіду-запиту Пірс описує за допомогою двох допоміжних понять: вірування (belief) та обмірковування (deliberation). Ці терміни описують перевірку поняття на істинність його прагматичного задуму. Вже йшлося про те, що прагматична філософія не збігається з логікою. Тому й істинність тут має не логічний характер. Ця істинність також не є і метафізичним поняттям. Пірс погоджується з кантівським міркуваннями, що ми не маємо справи з речами самими по собі і з істиною як метафізичною сутністю. Пірс наполягає на тому, що в досвіді ми маємо справу із сумнівами та віруваннями [346, т. 5, с. 233 (5.416)]. Таким чином, істинність стосується наших очікувань щодо наслідків поняття чи твердження. Істина збігається з досвідом, а не трансцендує його [346, т. 1, с. 200 (1.578)]. Для нього «істинне положення є положенням, вірування в яке ніколи б не привело до... розчарування» [346, т. 5, с. 244 (5.569)]. Піддати щось розглядові в досвіді-запиті означає дослідити це щось і з'ясувати, що досліджене не містить хибних досвідів. Таким чином, істинність стосується вірування, яке перевіряють в обмірковуванні.

У зв'язку із викладеним, стає очевидним, що inquiry — це боротьба з нашими сумнівами для досягнення сталого і незмінного вірування. Процес досвіду, як його розуміє Пірс, можна змалювати так. На початку дослідник має набір встановлених вірувань, щодо яких він не має сумніву. Однак «дивний досвід», тобто практика, яка свідчить про недостатність сталих вірувань, примушує переглянути безсумнівні переконання. Пірс часто говорить, що досвід вчить нас через «завичай жорстокі, практичні жарти» [346, т. 5, с. 21 (5.51)]. Коли чинний досвід конфліктує з попередніми віруваннями дослідника, з'являється ситуація сумніву. В цій ситуації досвід-запит стає засобом отримання нового вірування на підставі подоланого сумніву. Тому шлях досвіду-запиту — це рух від усталеного вірування до здивування, потім — до сумніву, потім — до власне запиту-inquiry і обмірковування, внаслідок чого ми формуємо нове стале вірування. Оскільки філософія встановлює правильність цього процесу, Пірс визначає її як «формальну науку досвіду-запиту».

Ми подивилися на проблему досвіду у Пірса в межах його міркувань про семіотику і прагматичний підхід до філософування. Однак слід ще раз повернутися до питання знакових відношень, щоб зазначити ще один важливий момент у розумінні семіотики досвіду. Під час розгляду фундаменту семіотики Пірса може скластися враження, що процес інтерпретації і комунікації відбувається тільки на рівні знакових відношень, тобто так, наче знаки побутують тільки у сфері мови. Але для Пірса знаки не є лінгвістичними поняттями. Рамки знака у Пірса становить семіотична сфера, до якої входять і пізнання, і чуттєве сприйняття, і багато інших можливих сфер. На додаток до цього, слід вказати на виключну динамічність знаків і знакових відношень у прагматичній філософії. Пірс надто часто описує знак як інтерпретаційний та перекладний

процес, в якому знак репрезентує предмет для інтерпретанта, тобто для семіотичного ефекту, досягнутого через вплив знака. Знак, за визначенням Пірса, це все, «що детермінує щось інше для того, щоб послатися (refer) на об'єкт, який і сам посилається на нього у той самий спосіб, тоді інтерпретант своєю чергою стає знаком, і так далі ad infinitum» [346, т. 2, с. 110 (2.303)]. Тут перед нами постає образ нескінченного семіотичного процесу, межі якого неможливо визначити, адже знаки зростають, їхня сфера постійно збільшується: інтерпретант одного знака сам стає знаком, що матиме свого інтерпретанта, який також стане знаком і так далі [352, т. 2, с. 3 (2.10)]. Однак це ідеальна модель, де знак — ідеальний репрезентант. В ідеальних конструкціях неперервність цього процесу, за визначенням Умберто Еко, має назву «нескінченного семіозису» [229, с. 71]. Натомість в реальності ми маємо скінченні семіотичні процеси. Знаки часто мають вади, якщо ними оперують поза їхнім зв'язком зі станом справ. Пірс переконаний, «якщо поступовість інтерпретантів сягає кінця, то це свідчить про те, що знак від початку був недовершеним» [346, т. 2, с. 149 (2.303)]. Завершення знакового процесу — це смерть інтерпретації, припинення досвіду: «Знак функціонує, доки його інтерпретують» [346, т. 7, с. 3 (7.2)].

Пов'язаність знаку з інтерпретацією має онтологічний вимір. Тут слід погодитися з Томасом Роквелом [383, с. 14], що цей зв'язок становить підставу буття знаку. Принципово важливим фактором для буття знаку є його здатність детермінувати інтерпретанта. Однак слід зазначити і те, що можуть бути знаки, інтерпретанти яких не володіють властивістю знаку чи пізнання, наприклад мелодія [346, т. 5, с. 211 (5.475)]. Крім того, є такі знаки, що не потребують нескінченного процесу інтерпретацій: розвиток знакових відношень не може полягати в інтерпретаціях заради інтерпретацій. Можливі ситуації, коли інтерпретація знака не матиме змісту, оскільки він не впливатиме на наш спосіб дій. Інтерпретація знаків переривається, коли сягає справжнього відчуження від наших дій. Однак зміна вірувань та поведінки і є результатом інтерпретації, яку спрямовано на своє завершення. Тобто знакові відношення, знакові процеси, нескінченний семіозис і скінченно-нескінченні інтерпретації не становлять надійного ґрунту для філософського осмислення семіозису, а отже і досвіду.

Надійний фундамент для семіозису можна було б знайти у встановленні безпосереднього онтологічно визначеного зв'язку між знаком і об'єктом. Однак Пірс визначав об'єкт як ідеальну межу, до якої ми можемо постійно рухатися, але до якої ніколи не матимемо безпосереднього відношення. Знання про об'єкт завжди матиме інтерпретативний характер, а отже і невизначено онтологічний характер. Остаточоно онтологічний аспект семіозису у Пірса стає зрозумілим в деяких його роботах, де ми зустрічаємо думку про глибинне пере-

плетення об'єкта й інтерпретації, а також об'єкта і звички. Пірс інтерпретує об'єкт, інтерпретацію та звичку як три аспекти одного стану — стану репрезентації. Слід враховувати амбівалентність репрезентації: об'єкт репрезентації може бути також і репрезентацією попередньої репрезентації як інтерпретанта. Справа в тому, що значення репрезентації полягає в самій репрезентації [346, т. 1, с. 167 (1.339)]. Фактично, маючи доступ тільки до самої себе, репрезентація набуває рис — залежно від випадку — знаку або інтерпретанта. Таким чином, об'єкт в семіотиці завжди відносно поняття, йому бракує визначеного онтологічного виміру. І тут ми маємо, як здається, конфліктну ситуацію між семіотикою та прагматичною епістемологією. Відносність об'єкта суперечить реалізму як настанові прагматичної філософії, націленій на потенційне майбутнє об'єкта, тобто враховує хоча б якийсь його онтологічний вимір.

Вихід з конфлікту між семіотикою і прагматичним реалізмом Пірс знаходить завдяки запровадженню до своєї системи поняття «додаткового досвіду» (collateral experience). Слід погодитися з Майклом Бергманом: поняття додаткового досвіду справді змінює картину конфлікту [178, с. 7]. Якщо розглядати семіотику Пірса окремо від його загального філософського доробку, складатиметься враження, що людина через знакові відношення перебуває поза реальністю. Справді, в семіотичній перспективі інтерпретацію редукувати неможливо. Вона рухається в рамках тріади знакових відношень: знак, семіотичний об'єкт та інтерпретант. Однак розглядаючи зміст референції, Пірс помічає проблему об'єкта в суперечності між прагматизмом і семіотикою. У відповідь він запроваджує середній термін для семіотичної і прагматичної настанови. Цим середнім терміном є «мисленсва дескрипція», тобто знаки, які можна застосувати *демонстративно*. Це означає, що знаки такого роду мають семіотичну здатність репрезентувати екзистенційне відношення між знаком і об'єктом. Пірс наводить приклад такого знаку: баранець на хвилі — ознака вітру. Саме знаки такого роду виводять нас до надсеміотичної реальності [346, т. 1, с. 101 (1.233)]. Про цю ж реальність йдеться, коли Пірс наполягає на тому, що завжди слід зважати на «грубі факти» та «грубу реальність» як на незаперечну силу [346, т. 1, с. 198 (1.431)]. Цей «грубий» аспект реальності пов'язано із категорією вторинності, тобто фактом і реакцією, які описують категорію первинності (категорія якості і безпосередності) та потрійності (категорія думки, поняття і знаку). Фактично, Пірс має на увазі те, що об'єкт детермінує знак і при цьому залишається поза знаковою детермінацією.

Слід погодитися із М. Бергманом з приводу того, що Пірс дає підстави вважати, що в межах його філософії ми маємо два типи об'єктів [178, с. 3]. Слід розрізнити *безпосередній об'єкт* і *динамічний* (чи реальний) *об'єкт*. Безпосередній — це об'єкт, який репрезентовано у знаку, де він має значущий референційний зміст. Знак не виражає реальний динамічний об'єкт, лише натя-

кає на нього, тож інтерпретаторові доводиться дізнатися про нього в додатковому досвіді [346, т. 8, с. 122 (8.314)]. Тут бачимо, що на межі феноменології і семіотики відбувається зв'язка у вигляді специфічного *семіотичного детермінування знаку*. Семіотична детермінація — це не спричинення в метафізичному розумінні, а «делімітація поля сигніфікації, яке спрямовує семіотичний процес» [308, с. 23]. Таким чином, динамічності об'єкта полягає у особливому детермінує знак. Для Пірса основа динамічності об'єкта полягає у тому, що додатково до знакових відношень інтерпретаторові слід мати певний додатковий досвід об'єкта, знаку якого для розуміння недостатньо.

Інтерпретація у разі «сумнівних ситуацій» потребує двох передумов:

- 1) знайомства із системою знаків, щодо яких є сумнів;
- 2) додаткового досвіду об'єктів, щодо яких маємо сумнів.

У другому випадку для подолання сумніву нам доводиться пов'язувати сумнівні знаки із знаками попередніх безсумнівних досвідів. Референція сумнівного знаку щодо інших знаків ніколи не відбувається тільки за допомогою дескрипцій (знаків, заснованих на категорії троїстості), тут потрібні індекси, тобто двоїсті знаки, які вказують на об'єкти, не даючи про них інформації. Таким чином, бачимо, що поняття додаткового досвіду відіграє у філософії Пірса подвійне значення. З одного боку, Пірс за допомогою поняття додаткового досвіду аналізує складний горизонт царини семіотичного. З іншого боку, тут він з'ясовує важливість контекстуального фактора: додатковий досвід важливий як фактор розрізнення реальності й фікції, на що не спроможна репрезентація [346, т. 2, с. 149 (2.337)]. Такий досвід є чимось, що спрямовує інтерпретацію. Він наявний і в межах знакових відносин, і поза ними, там де семіозис межує з чимось йому невідомим. Тож поняття додаткового досвіду є тим чинником, що в моменті переходу від феноменології до семіотики оприявнює якості досвіду взагалі. Додатковий досвід іноді губить значення власне додаткового і стає засадним: «Досвід може значити тільки когнітивний результат життя і включає інтерпретації так само, як і дані відчуттів» [346, т. 7, с. 206 (7.538)].

Після огляду основних положень філософії Ч.С. Пірса в цілому, можна з упевненістю говорити про три сфери, до яких дотичний досвід. Ці сфери Пірс подеколи називав трьома «всесвітами досвіду», до яких відносимо:

- 1) всесвіт ідей;
- 2) всесвіт грубої реальності речей і фактів;
- 3) всесвіт спроможності встановлювати взаємодію між речами й ідеями.

Загалом же, досвід — це спроможність встановлювати взаємовідношення між речами та ідеями.

Маючи на увазі таке розуміння досвіду, стає очевидно, що Пірс продовжує епістемологічну кантівську лінію в історії досвіду, хоч і значно її змінює.

Пірс сприймає науку за «трансцендентальний факт» своєї філософії. Наука — спосіб побутування досвіду, яке править за взіреш для філософії. Пірс питає про те, чому може навчитися філософія у науки. Тому і епістемологія тут похідна від наявних наук, а не є теорією приписів для наукового пізнання, як у неокантіанців.

Настанова навчатися, тобто утримувати власну відкритість, стає у Пірса моделлю опису досвіду. Ця відкритість знайшла своє підкріплення в розширеному тлумаченні поняття об'єкта. Пірс показує, що коли відбувається зустріч суб'єкта із реальністю поза її чуттєво-сприйманою визначеністю, все ще йдеться про досвід. Досвід з'являється там, де є щось незалежне від ідей, але не обов'язково чуттєве: це може бути і міраж, і віртуальна реальність, і марення, і фантазія. Креативність досвіду однаковою мірою працює з об'єктами, репрезентованими і піддослідною істотою природничих наук, і символом художнього твору.

Створити підстави для опису досвіду Пірс намагався вже у період з 1862 по 1873 рік. Тут філософ спробував визначити принципи семіотики, на підставі яких можна було б зрозуміти зміст і структуру репрезентацій. Репрезентації Пірс визначає в простих логічних виразах такого штибу: все безпосередньо присутнє для нас є прикладом того, що є. Такі приклади засвідчують дві основні властивості того, що є як *безпосередньо присутнє*: по-перше, присутнє існує в репрезентаціях, а по-друге, вони звернені до нас. Той факт, що вони адресовані нам, є єдиним обмеженням нашого вибору в наївному сприйнятті репрезентацій. Щойно ми абстрагуємося від адресності, репрезентація постає перед нами як чиста предметність в її наявності. Тож усе, що є, є репрезентацією. Об'єкт в собі сам собі суперечить, оскільки без його репрезентації не може йтися про об'єкт. Логічний та семіотичний аналіз об'єктів показує репрезентативну природу предметів. Тому усе є репрезентацією, репрезентації становлять основу реальності.

Згодом за синонімією репрезентації Пірс починає використовувати термін «знак». Це було пов'язано з тим, що через репрезентацію він намагається зрозуміти можливість сприймати адресованість об'єкта суб'єктом. Це відбувається в такий спосіб. Пірс виходить із заперечення інтроспекції: все наше знання про внутрішній світ, про пізнавальні здатності, про досвід походить з гіпотези про нашу можливість мати знання про зовнішній світ. Людина не має інтуїції, оскільки кожне наше пізнання детерміновано попереднім пізнанням, репрезентоване в наявності знаків, значущість яких пов'язана з іншими знаками — і так аж до безконечності, що становить цілий знаковий всесвіт. Ми не можемо мислити без того, щоб не послуговуватися знаками. Наступний крок пов'язано з тим, що від Канта в прагматизм приходять проблема пустого поняття, тобто речі самої по собі. Пірс заперечує можливість мати поняття

чогось, що є суцільно непізнаваним. Звідси висновок: усе пізнання відбувається засобами знаків; когнітивний процес — це семіотичний процес, який є сферою життя людини, цариною її досвіду. Таким чином, попри усвідомлену та декларовану належність прагматичної філософії до реалізму, перед нами постає своєрідний семіотичний ідеалізм. Тут усе, що має зміст і з чим ми можемо контактувати, є «знаками-думками» (thought-signs), які обумовлюють інші знаки і так без завершення. Зміст тут покладено не в ідеях, а в динамічних знаках. Цим вчення Пірса відрізняється не тільки від вчень реалістів, але й від традиційного ідеалізму. Воно також відрізняється від емпіризму, оскільки у такій картині немає місця для будь-чого, що можна було б назвати суцільно «емпіричноданим». Досвід, яким би простим він не був, завжди є знаком, значення якого залежить від того семіотичного процесу, в якому він перебуває. Ми, наприклад, не можемо мати досвід чогось як просто чорного: адже чорний колір пов'язано з річчю, а це пов'язування — складний семіотичний акт в рамках складного семіотичного тла. Ми довідуємося про реальність тільки завдяки знакам.

Завдяки своєму дивному поєднанню реалістичних та ідеалістичних тез, Пірс виправдовує одну з основних тез прагматизму: філософія свідчить не про фундаментальність мислення. Антифундаменталізм прагматичної філософії сьогодні є визначальною рисою цього типу філософування. У Пірса антифундаменталізм конкретизується у вченні про те, що реальність, яку становлять і засвідчують собою знаки, по-перше, має соціальну природу та, по-друге, зорієнтована на майбутнє. Реальність — це ідеальний остаточний результат інформування та розумування, і його можна досягти в межах певної спільноти дослідників. Пірс висновок, що реальність «суттєво містить в собі поняття безмежної СПІЛЬНОТИ (так в оригіналі — М. М.), здагної до невизначеного приросту знань» [352, т. 1, с. 20 (1:52)].

Суперечності між реалізмом і обмеженим ідеалізмом Пірс подолав пізніше, в так званій «пізній період» свого філософського шляху. Пірс не відмовлявся від своїх думок, висловлених у попередній час. Суперечність, про яку йдеться, він вважав зумовленою самим станом справ. Однак зрозуміти цей стан справ можна тільки завдяки сумлінному вивченню логіки відношень та соціальної природи мислення. Таким чином, Пірс поступово від кантівської постановки питань пересунувся в межі, передбачені гегелівською філософією. Від зосередження на сфері знакових процесів Пірс переходить до фокусування на системних питаннях філософії науки і семіотичного характеру феноменів, а також прагматизму. Однак прагматичні теорії «гадки у довгій перспективі» та «консенсусу істини і реальності» безпосередньо пов'язані з семіотичними положеннями раннього періоду та їхньою антифундаменталістичною настановою.

### 3.2. Концепція інструментального досвіду у філософії Джона Д'юї

Пірс ще за життя побачив вплив своєї філософії на виникнення «прагматичного напрямку» у філософії. Його колега і послідовник Вільям Джеймс завдяки свій пропагандистській вдачі зумів привернути увагу до епістемологічних та семіотичних знахідок засновника прагматизму. Однак окрім пропагандистської вдачі, Джеймс і сам був схильним до філософування. Зрештою, з ідей його публічних виступів стала складатися струнка будівля поглядів, яка за початок брала прагматичну максиму, однак висновувала положення, досить відмінні від тих, що ми бачили у Пірса. Головна відмінність між вченнями Пірса і Джеймса полягала в тлумаченні прагматичної максими: для Пірса прагматична максима була теорією значення як твердження про прагматичний критерій значення, а для Джеймса вона була теорією істини. Тобто для останнього вона правила за прагматичний критерій істинності гіпотез. Маючи таку висхідну відмінність, Джеймс інакше оцінював і завдання філософії. Вільям Джеймс обгрунтовував сумніви з приводу людської здатності зрозуміти всесвіт та наше місце в ньому за допомогою наук. Для нього прагматична філософія не є мисленням, що бере візирець науку. Прагматична філософія радше є правилом повсякденного досягнення істини. Тож філософія для Джеймса — це засіб зрозуміти *те, що не підвладне наукам*. Релігійні й моральні питання потребують інших критеріїв виправдання і перевірки. І саме тут прагматичний метод стає в пригоді для пояснення того, чому певний індивід дотримується певних переконань-вірувань (belief) і чому він має рацію. Натомість, як ми вже бачили, Ч.С. Пірс бачив філософію важливою складовою системи наук. Для нього прагматична максима є фундаментальним *науковим* положенням. Пірс також вважав, що ті питання, до яких Джеймс застосовує прагматичну максиму, перебувають за межами продуктивного філософського пошуку. Фактично, вже на початку ХХ століття прагматизм стає рухом, який об'єднував філософів з різними поглядами на філософію та її значущість, але які вважали за критерій застосовності ідей для активного і проактивного досвіду.

Прагматики вірили в те, що їхню філософську позицію спрямовано на з'ясування користі від мислення. Питання користі від прагматичної філософії було одним з найважливіших. Звісно ж, розбіжності між позиціями Пірса і Джеймса далися взнаки у визначенні користі прагматизму. Для Пірса прагматизм — це логічний принцип, а максима — знаряддя для перетворення наших понять на зрозумілі й точні. Натомість для Джеймса прагматизм — це підхід до філософії, яка показує появу і наслідки вірувань-переконань. Зокрема, цей підхід розглядає людські дії і виводить підстави розуміння людини за межі науки чи науково-обумовленої філософії. Філософія Джеймса пориває з філософською традицією, передусім з Кантом і Гегелем та їхньою повагою до перших принципів, категорій тощо. Це було спробою розірвати зв'язки прагматичної філософії з європейською традицією, а також створити засади но-



вої — прагматичської — традиції на американському ґрунті. Зрештою, якщо позицію Пірса називали прагматизмом, то відмінність своєї позиції Джеймс підкреслював новою назвою — «прагматизм».

Однак попри розбіжності, первинна інтенція Пірса — інтенція активності досвіду і його інтерсуб'єктивний характер, вкладені в прагматичний рух, залишилися у Джеймса і пізніших прагматиків. Вірність чого стає особливо помітною, якщо подивитися на філософсько-прагматичні позиції Д'юї з їхнім емпіризмом чуттєвості, на емпіризм даності Селарса, а також скептицизм Квайна і Порті.

Наголос на активності досвіду і його інтерсуб'єктивному характері було переосмислено та наново обґрунтовано в системі інструменталізму Джона Д'юї (1859—1952), в рамках якого було виражено концепцію активного, єдиного та інструментального досвіду. Д'юї побудував свою філософську позицію на критиці і реінтерпретації філософій Пірса і Джеймса. Від Пірса було взято уявлення про теорію досвіду як таку, що описує умови можливості мисленнєвих процесів та пов'язування змістів мислення із подіями в «реальності». Завдяки Джеймсу, Д'юї перейнявся думкою про те, що справжня філософія може бути тільки емпіризмом, покликаним покинути абстрактні теорії і братися до фактів, дій та відносних принципів. Справді, своєю філософською позицією Джеймс називав радикальним емпіризмом і «тюдизмом». Ця позиція визнавала єдину матерію, з якої складено світ — «чистий досвід». Чистий досвід — це назва для набору чуттєвих сутностей, усіх «ось це», де б вони не виникали. «Щоб бути радикальним, емпірик не має брати до уваги жодного елементу для своїх побудов, який не було пережито в досвіді, ані полишати увагою жоден з пережитих у досвіді елементів» [54, с. 24]. Тож усі речі досвіду — це речі самі по собі. Окремі досвіди поєднуються в один процес завдяки структурі самого досвіду. Досвід взагалі має такі зв'язки, в яких досвіди знають, вірять чи пам'ятають про інші досвіди. Радикальний емпіризм засновано на тому припущенні, що людське знання постає з відчуття чи досвіду. Джеймс вірить у те, що ми конструємо реальність. Реальність перебуває у створенні. Досвід дає доступ до реальності, а істина — це відповідність думки досвідові, яка спрацьовує на практиці. Саме тому жодного положення у філософії не має бути, аби воно не походило чи не перевірялося на досвіді. Ідеї Пірса і Джеймса стали поштовхом для Д'юї у виведенні інструменталістичної теорії досвіду, яка водночас становила дескрипцію регіону інструментального досвіду.

Слід зазначити, що Джон Д'юї не одразу пристав до прагматичного спрямування у філософії. Перші спроби визначення своєї позиції він робив під час інтерпретації гегельянства. Однак після знайомства з феноменологією Пірса і теорією радикального емпіризму Джеймса, Д'юї змінив напрям свого пошуку і став одним з найпопулярніших та найвпливовіших філософів-прагматиків. Для

Джона Д'юї досвід став ключовим поняттям, виведеним з учень Пірса і Джеймса та спрямованим на боротьбу з логічним позитивізмом. Зокрема, фундамент своєї прагматичної філософії Д'юї спирав на концепцію активного досвіду. Він вважав, що досвід — це ключове поняття, в якому ми вступаємо до такого стану справ, де епістемологія ще не працює. Епістемологія не є засадничою філософською дисципліною, вона не придатна для того, щоб бути основою для розуміння людини. До того ж, вона не може давати методологічні приписи іншим наукам. Досвід примушує нас вивчати не когнітивні акти і їхнє лінгвістичне оформлення, а те, що до них відбувається і їх зумовлює. Д'юї доводить, що вивчати пізнання і знання — значить вивчати дослід-*inquiry*, пам'ятаючи, що це лише одна з людських здатностей, яка, щоправда, унікальна і специфічна саме для людини. Вивчення досвіду відкриває нам не тільки природу знання, але й те, як нам у філософському мисленні підстав формулювати завдання дослідження та як правильно запитувати. Крім того, вивчення досвіду показує фундаментальний зв'язок питання про людину із питанням про зв'язок між людьми, про суспільство, та з питанням про зв'язок людини з природою. Тобто Д'юї бачить досвід як початок знання, що має статус також і його останнього арбітра [213, с. 112].

Далі ми детальніше розглянемо концепцію досвіду та її інструменталістичні висновки у філософії Д'юї, яку сам філософ називав «емпіричним натуралізмом, натуралістичним емпіризмом чи... натуралістичним гуманізмом» [211, с. 1а], а також те, яким чином концепція досвіду сформувала соціальну філософію Д'юї і пізніших прагматиків.

Для того, щоб почати наш аналіз концепції досвіду Д'юї, слід звернутися до того, як він приходить до формулювання власної позиції в процесі історії поняття досвіду. Д'юї — один з тих філософів, для яких історія досвіду є очевидно важливою для самовизначення. Тому він чітко усвідомлював свою належність до гегельянської лінії розвитку історії досвіду. Кантівський підхід до досвіду та визначення меж і умов пізнання, на думку Д'юї, незадовільний. Його недолік — розірваність сфери теоретичного і практичного, що є закидом, відомим ще від часів Фіхте і Шелінга і найпопулярніше заперечений у Гегеля. Зокрема, Д'юї писав: «Кант... продовжив старе розрізнення царини, де панує інтелект, і царини, де верховенство тримають вимоги волі. Він також зберіг поняття такої ізоляції цих двох сфер, що між ними неможливий жоден перетин, а так неможливе і втручання. Якщо царини науки і правоти ніде не дотичні, то між ними не може бути і конфлікту» [214, с. 47]. В такий спосіб, вважає Д'юї, «досягнуто пошук певності [підґрунтя мислення]: когнітивна певність — в регіоні феноменів, практична певність — у царині морального авторитету» [214, с. 47]. Д'юї не погоджується не тільки з висновками Канта, але й із тим шляхом, яким цих висновків досягнуто. «У кантівській машинерії немає нічого

очевидного, спостережного та темпорального чи історичного. Його справа відбувається поза сценою. Ми бачимо тільки результат, і тільки довершений процес діалектичних прийомів дає Кантові можливість стверджувати наявність його апарату форм і категорій. Однак ці прийоми так само недоступні для спостереження, як і окультні форми та сутності, чие заперечення стало основою розвитку сучасної науки» [214, с. 231]. На думку Д'юї, кантіанська лінія розвитку досліджень досвіду так само незадовільна. «Незадовільний характер цілого неокантіанського руху полягає в його припущенні, що знання породжує саме себе і здатне на виправдання цього» [215, с. 19]. Загалом же, філософування Канта і його послідовників, на думку Д'юї, мало значення лише як підготовка аналізів досвіду у Фіхте і Гегеля.

Подібно до Канта, Фіхте і Гегель, за твердженням Д'юї, намагалися «встановити контроль» за пізнанням і досвідом, але робили це в інший спосіб. «Посткантіанські ідеалістичні системи намагалися встановити контроль за допомогою засобів інтеграції над тим, що Кант розподіляв» [214, с. 50]. Так, Фіхте, як потім і баденські неокантіанці, виводив буття знання з належності моралі. Гегель же звеличував у своїй системі «тут і тепер», поважав єдність змісту і цінностей в чинних інституціях та мистецтвах. Його система — «ще запрошення для людського суб'єкта присвятити себе пануванню над тим, що вже присутнє в тут і тепер життя і світу, замість того, щоб полювати за віддаленими ідеалами і шкодувати, що їх немає в існуванні» [214, с. 50]. Проте і Гегель зберігає «стару традицію», тобто розрізнення належного і наявного. Саме для цього Гегелеві доводиться створити нову логіку для доведення тотожності буття і значення. «Однак система Гегеля, як на сьогоднішній смак, надто грандіозна. Навіть його послідовники вважають за потрібне вгамувати претензії його логічного методу» [214, с. 50].

Незгода Д'юї з розрізненням належного і наявного пов'язана з тим, що в такий спосіб філософія відмовляється від можливості аналізувати цілісний активний досвід людини. Джон Д'юї називає проблему співвідношення науки і цінностей штучною. Якщо філософ починає аналіз з цілісного досвіду, то питання філософії набуває нових прагматичних рис: «Як ми застосуємо те, що ми знаємо, задля формування наших вірувань щодо цінності та як ми спрямуємо нашу практичну поведінку так, щоб перевірити ці вірування і виробити найкращі з них?... Що нам зробити, аби об'єкти мали певнішу цінність в їхньому існуванні?» [214, с. 34]. На думку Д'юї, ці питання становлять справжню «коперніканську» революцію. Тепер «щоб мати виключний доступ до реальності, нам не потрібно діставатися знання. Світ, який ми переживаємо в досвіді, реальний світ... Знання складається лише з таких операцій, що додають об'єктові досвіду форму, в якій досвід переживає відношення, від яких залежить перебіг подій. Знання позначає транзитивне переспрямування та переробку реального.

Воно є опосередкованим та інструментальним... Суб'єкт знання перебуває в світі існування; його знання, як експериментальне, позначає взаємодію одного існування з іншим» [214, с. 235]. Таким чином, знання не збігається з тим, що є світом. Знання стосується лише свого завдання — «трансформувати неспокійні та невіддані ситуації на контрольованіші та більш значущіші» [214, с. 236].

Така зміна головного питання філософії, як це не парадоксально, наблизила Д'юї до визнаних авторитетів європейської філософії — Гайдегера і Віттенштайна. Можна погодитися із Стівеном Тулміном, що питання у д'юївському формулюванні наближає його до названих філософів, оскільки в його філософії суб'єкт філософії губить «традиційний образ людини-мислителя чи «знавця», якого винесено за межі об'єктів та процесів спостереження...» [434, с. XVII]. Справді, звернення до ситуації, де середовище і людина взаємодіють і реагують одне на одного, не потребує метафізичного суб'єкт-об'єктного поділу. Натомість Д'юї описує людину в термінах досвіду, завдяки чому долає поділ на «внутрішній *sensorium*» та «зовнішній світ». Завдяки цьому, філософія може вийти з метафізичного глухого кута і стати *справжньою практичною дисципліною*, що допомагає людині зрозуміти підстави себе і світу без розподілу на окремі царини. Крім того, традиційна важливість ідей набуває нового звучання: ідеї важливі настільки, наскільки, за виразом Тулміна, «їх можна застосувати до роботи» [434, с. XVII]. Ідеї, поза їхньою придатністю до раціонального перевтілення ситуацій, стають зайвим елементом мислення, гублять будь-яке розумне призначення.

Таким чином, стає очевидним, що намагання Д'юї вирватися з панівної в Європі кантівської парадигми свідомості привело його до ще більшого зв'язку з процесами в західній філософії. А нова постановка основного питання філософії дозволила йому знайти підґрунтя для створення оригінальної філософської системи, яка у США стала чи не найвпливовішою інтелектуальною позицією XX століття.

Однією з засадничих концепцій, що було покладено в основу інструменталістично-прагматичної філософії, була нова концепція досвіду. У Д'юї ця концепція долає межі, які встановив для досвіду Кант. У визначенні своєї концепції Д'юї скоріше мислить у річищі Гегеля, інтерпретуючи досвід як певну сподільну тривалу взаємодію між людиною, людьми та їхнім середовищем. Досвід включає в себе не тільки мислення, але й здатність відчувати, діяти, доводитися тощо. Досвід — це, радше, «органічний діалог» живих людських істот та їхнього природного і штучного середовища. Людина на первинному рівні пов'язана із середовищем, в якому перебуває іорганічно з ним сподієна. Людина в своїй життєдіяльності змінює реальність, а реальність — людей. Тому досвід — це більше, ніж просто відчуття, спостереження чи поглядання. Він включає в себе і активні, і пасивні начала.

За Д'юї, досвід складається з мислення, відчуття, діяльності, переживання зовнішнього впливу, подолання проблем, праці — будь-якого акту взаємодії зі світом. При цьому досвід поділено на чотири взаємодотичні виміри: вимір реального, феноменального, мисленнєвого і буттєвого. В цих вимірах досвід виявляє себе у вигляді «сумнівів, дослідження та висування гіпотез», що як спроможності належать до «тваринного організму, що почасти належить природі», а почасти — людині [211, с. 66]. Досвід створює інструмент, за допомогою якого переводить «заплутаність, незрозумілість та проблематичність на просвітлення, визначеність і послідовність», тобто інтелект [211, с. 67].

Саме тому, що досвід витворює інтелект, досвід і інтелект не є тотожними. Досвід щодо інтелекту — первинний. Д'юї наполягає, що «речі в їхній безпосередності невідомі та не можуть бути відомі, і не тому, що вони далекі чи неприступні для чуттєвості та ідей, а тому, що знання не має жодного відношення до них. Адже знання — це пам'ятка (memoandum) про умови їхньої появи, що пов'язані, передусім, з наслідками, співіснуваннями, відношеннями. Безпосередньо на речі можна вказати словами, але не описати їх чи визначити» [211, с. 86]. Досвід фундаментально пов'язано із реальністю, і цей зв'язок є ще до знання і дискурсивних спроможностей інтелекту й мови.

Для Д'юї люди — це природні організми, які у взаємодії із середовищем розвинулися і здобули розум, інтелект. Інтелект — не природжена, а набута якість людського роду, це — здатність формулювати питання, міркувати, розв'язувати проблеми та адаптуватися до середовища. З огляду на це, процес еволюції виглядає як процес подолання нестабільності досвіду в момент його проблематичності. Людський досвід на виклики дійсності відповідає створенням поняттєвих рамок (conceptual frameworks) та мисленнєвих інструментів для створення сталіших та передбачуваніших ситуацій. Саме тому Д'юї має підстави вважати, що інтелект людини є інструментом для адаптації, зміни та уточнення способу взаємодії з реальністю. Фактично, йдеться про те, що інтелект спрямовано на поліпшення якості досвіду.

Д'юї описує еволюцію інтелекту так. «У разі найпростіших потреб простих середовищ, практично достатньо наявних органічних структур для правильної участі; як наслідок відбувається інстинктивна дія... Однак органічну підготовку недостатньо застосувати до різних ситуацій через розмаїття їх факторів та далекосяжність наслідків. Ефективна участь тут залежить від застосування екстраорганічних умов, що доповнюють структурні агенти, а саме: від знарядь та інших осіб, завдяки мові в її усній та письмовій формі» [211, с. 347]. Досвід накопичує інтелект по краплині, по думці, по винаході і зберігає це у вигляді спільноти людей. Тут якраз і виявляється те, що постання інтелекту і спільноти людей відбувається одночасно, в одному еволюційному процесі поліпшення організму.

В еволюції інтелекту і спільноти важливим фактором є виникнення знакового світу, про який вже писав Пірс. Для Д'юї символічні операції й відношення мають також велике значення, хоча його позиція далека від семіотики чи уваги до категорій Пірсової фанерології. Д'юї аналізує роль знаків у досвіді в межах загального прагматичного підходу. Зокрема, в «Досвіді і природі» Д'юї висуває свою теорію знаку. Знак є тим засобом і маркером, за яким ми можемо прослідкувати еволюцію інтелекту і суспільства. Першим етапом в цьому процесі є етап символу. Так, Д'юї розглядає явище символізму і відзначає його «надзвичайно велику роль для людського досвіду... Адже особливості символізму є саме те, що річ, яку пізніше в рефлексії називаємо символом, є не символ, а безпосередній носій (direct vehicle), конкретне втілення, життєва інкарнація» [211, с. 82]. Символи — це найдавніші знаки, які з'явилися ще в ті етапи еволюції інтелекту, коли соціум ще тільки зароджувався, а інтелект не мав зв'язності, оскільки його розривали «емоційні сплески». Саме емоційна складова і безпосередність зв'язку з реальністю природи в символах дозволяє Д'юї називати їх «не інтелектуальними знаками, а концентрованими сурогатами (substitutes) справжніх речей та подій... [Тут] значення ще інтелектуально невизначні і придушені, однак водночас піднесені й концентровані» [211, с. 82].

Знаки не обмежуються символічною стадією. Природа створює такі умови для людини, пояснює Д'юї, що нам потрібно «дисциплінувати» свій досвід, а також поважати та зважати на перебіг подій, що «призводить до підкорення тумки поступальному порядку простору і часу» [211, с. 121]. Знаки стають лервинною технологією, найліпшим інструментом досвіду в утриманні інтелекту. Тут речі стають об'єктами в сенсі передбачуваних знаків. Знаки є передумовою можливості дослідницької роботи, висунення запитань і знайдення відповідей. Знаки уможливають науки, тобто способи послідовних досліджень, що найліпше та найефективніше ведуть до поставлених завдань (наприклад до адаптації досвіду чи ситуації для досягнення повної, чи найможливішої, між ними гармонії). Тому після символу слід говорити про етап інтелектуального знаку, який стає важливою передумовою і засобом науки. «Інтелектуальний знак позначає те, що річ не береться безпосередньо, а посидається на щось, що може бути її наслідком. Інтелектуальними значеннями можна оперувати, бавитися або цінувати, але властивістю інтелектуального значення є інструментальність» [211, с. 128]. На цій стадії інтелект починає оперувати об'єктами, що за своєю природою є знаковими, пов'язаними з референцією на інші знаки-об'єкти. Принцип побудови таких об'єктів полягає в їхній застосовності й придатності для передбачення наслідків їхнього застосування.

Етапи знакової еволюції стосуються не тільки поставання інтелекту, а й виникнення суспільства. Знаки в обидва етапи їхнього розвитку забезпечують комунікацію. Комунікація є передумовою суспільства. Водночас вона уможливає у вимірі людства тяглість та протяжність досвіду в часі, а не окремого людського організму. Завдяки комунікації, досвід може піддати «всі природні події перегляду та ревізії; їх слід реадaptувати для того, щоб вони відповідали вимогам спілкування — байдуже, чи то публічній дискусії, чи попередньому дискурсивному мисленню» [211, с. 166]. Саме завдяки комунікації, досвід якісно змінюється, стає досвідом людства як такого, де «події перетворюються на об'єкти, тобто речі зі значенням» [211, с. 166]. У комунікації речі здобувають значення і значущість одночасно, стаючи застосовними в науці, поведінці спільнот і окремих індивідів. «Там, де є комунікація, речі здобувають значення..., яке набагато ефективніше в управлінні, постійніше і зручніше, ніж події в первинному стані» [211, с. 167]. Отже, комунікація і у мовній формі, і у формі мислення виявляється саме тим чинником досвіду, який закриває «розрив між існуванням та сутністю» [211, с. 167]. Пізніше, в «Пошуку достовірності», Д'юї називає винайдення знаку «найвизначнішою подією в історії людини» [214, с. 121]. Знаки забезпечують діяльність інтелекту і суспільства, а також еволюцію суспільств і науки.

Тут слід зазначити, що хоча здобуття інтелекту та побудова суспільства важливі події в історії досвіду, не слід забувати, що досвід як такий передє мисленню, зокрема як акт-сфера взаємодії з природою. Досвід описує людську ситуацію як таку, що нерозривно пов'язана із природним середовищем. Така початкова позиція Д'юї дозволяла йому називати себе «натуралістичним гуманістом» і «радикальним емпіриком». Це значить, що він відмовлявся визнавати поділ на нелюдську та людську природу чи справу. Люди — не «душі», а «організми», вони перебувають у природі і не можуть вийти за її межі. За Д'юї, люди — це організми в природі, частина природи. Природу ж він визначає як плін речей і станів, що постійно змінюються різним та хаотичним темпом.

Натуралістично-матеріалістичний підхід до досвіду впливає також і на розуміння того, що таке річ чи, за Д'юї, що таке «природна річ». Природна річ — це історія природи в певному місці, процес збігу та розбіжності багатьох природних умов, їх гармонія і конфлікт. Єдність речі — функціональна єдність, зібрання розмаїття енергій та рухів. Річ є результатом взаємодії з іншими речами в рамках природи. Тож і природу слід розглядати як сферу, де відбувається взаємодія трьох типів:

1) *фізико-хімічні взаємодії*: молекулярні та суто хімічні взаємодії, чинні для живих і неживих речей;

2) *психофізичні взаємодії*: процеси між живими істотами та живими істотами і неживими речами поза ними;

3) *досвід*: взаємодії, що включають значення, які є результатом специфічно людських взаємин і дій щодо природи.

В останній сфері природи досвід спирається на попередні два типи взаємодій, але йде далі. Саме тому досвід людини є найвищим досягненням природи, а отже він є не іншим природи, а є її «передосновою» «переднім планом» (foreground).

У простому досвіді ми маємо за об'єкт не досвід (для цього потрібне інтелектуальне зусилля), а «просто природу — камені, рослини, тварини, хвороби, здоров'я, температуру, електрику тощо. Досвідом є речі, які взаємодіють певним чином; вони — це те, що переживаємо в досвіді» [211, с. 4a]. Тож у первинному своєму вимірі досвід є місцем зв'язку людського організму, інших організмів та природних речей. Досвід укорінено в природі, і навпаки. Тому першим розумінням цього первинного зв'язку є факт наявності природничих наук. «Саме існування науки є доказом того, що досвід як такий є подією проникнення в природу і поширення себе в ній без меж... У разі природничих наук ми сприймаємо досвід як початок, як метод для взаємодії з наукою та як мету, в якій природа розкриває те, чим вона є» [211, с. 1]. Досвід пов'язано не тільки з природою, але й з наукою. «Справа в тому, — пише Д'юї, — що все, що ми позначаємо словом «досвід» настільки адекватно втілено в наукових процедурах та їх справах (subject-matter), що сказати «досвід» — значить лише продублювати загальне поняття» [211, с. 2]. Разом наука, природа і досвід створюють агломерат спроможностей, які можна назвати загальним поняттям досвіду взагалі.

Однак попри цю тотожність, досвід має первинність щодо і науки, і природи. Це пояснюється тим, що досвід є упорядковувальною здатністю. Ця здатність водночас є і проваджує організацію в події та речі світу. З одного боку, самі події мають «організовану» структуру [211, с. 255], а з іншого — досвід є діяльністю людини з класифікації змістів відповідно до закладеної в події і речі організації. Останню діяльність пов'язано з баченням якостей речей і подій та із передбаченням їхніх впливів, наслідків їхніх дій. «Сказати, що знання — це класифікація, — значить стверджувати, що властивість чи характер додано та накладено на наявність та існування... Такі властивості, характеристики, особливості, сорти, універсалиї та подібності належать всесвітові значення» [211, с. 330]. Досвід, перебуваючи в природі, поширює підстави взаємодії з природою тим, що створює змісти, які вже не належать природі і потребують знаків, інтелекту та спільноти людей.

З'ясувавши тотожність досвіду, природи й науки і поклавши їх в основу своєї філософської позиції, Д'юї мав на меті знайти таку позицію, яка б дозволила йому подолати метафізику в усіх її виявах: від вчення Аристотеля до позиції логічних атомістів. Головна помилка філософів-метафізиків полягала в

тому, що вони визнавали розрив цілого на об'єкт і суб'єкт за основну характеристику фундаменту, з якого можна починати послідовне і розважливе мислення. Цей висхідний дуалізм редукує наявний «природний стан справ» і приводить до утвердження двох уявлень: до уявлення про людину як духовну річ, а також до уявлення про те, що все інше — це річ матеріальна. Метафізика приводить до того, що «замість розслідування та описання фундаментальних властивостей існування (*generic traits of existence*), філософія перетворюється на намагання примирити та поєднати дві окремі царини буття» [211, с. 54]. Це похибка, породжена вірою в сталі та незмінні метафізичні реальності чи «субстанції». За Д'юї, нічого незмінного і сталого в природі/досвіді немає. Люди і середовище змінюються постійно. З огляду на це, досвід — це постійно змінна контекстуальність людської діяльності щодо одне одного та щодо середовища. Рефлексія і мислення, які правлять для метафізиків за «трансцендентальний факт», — лише мала частка досвіду. Під покровом поділу світу на окремі речі, на їхні класи, ховається континуум — унітарний досвід чуттєвості, володіння, страждання, переживання і діяння. Нашу здатність дискурсивного мислення засновано на чуттєво даній єдності зі світом. Знання лише позірно розриває світ на об'єкти та суб'єкти. Індивід безпосередньо «естетично» сполучений з іншим індивідом і світом. Тотальність пережитого досвіду, неподільне ціле, можна розкласти на суму певних окремих досвідів чи ситуацій. Ці окремі ситуації вирізняємо, оскільки їх утворено навколо певних якостей, що передують ситуаціям. Ці якості не прості відчуття. Вони є властивостями ситуацій, що включають природні події, людські справи та відчуття індивіда. Ці якості можуть бути проблематичними, задовільними, дивними, сталими, неочікуваними тощо. Якість кожної з ситуацій наявна, а не відчута чи знана. Якість постає, коли хтось занурюється в ситуацію. Якість ситуації — це спосіб, в який ситуація складається чи не складається. Естетична ситуація є досвідом безпосереднього і приємного характеру. Проблематичний досвід потребує напруження думки, дослідницької роботи, і є досвідом неповноти, непорядкованості і проблемності.

Тож філософія має відкинути метафізику, її спосіб аналізу і звернутися суто в царину досвіду. Фактично, Д'юї повторює висновок трансцендентальної філософії: філософія має стати досвідом досвіду, самоаналізом та метатеорією досвіду. «Філософія... — це загальна теорія критицизму. Її найвища цінність для життєвого досвіду полягає в тому, що вона постійно створює інструменти для критицизму тих цінностей..., які ми зустрічаємо в усіх аспектах досвіду» [211, с. IX].

Відмову від метафізики в межах прагматичного підходу ми бачимо вже у Пірса, а ще виразніше — у Джеймса. Заперечення метафізики приводило праг-

матиків до тлумачення досвіду в розумінні активної діяльності з відкриття світу та взаємодії з ним. З огляду на це, інтелект, що є конструктом досвіду, постає як тяглий, нескінченний експеримент, який намагається розв'язати проблематичні досвіди, тобто ситуації невідповідності і розірваності елементів досвіду. Конфлікти досвіду виявляються необхідними для досягнення і життя інтелекту. Конфлікт — джерело розумного життя. В напруженні між можливою узгодженістю досвіду і наявним конфліктом, досвід покладається на здатність до досвіду-запиту, який є джерелом інтелекту і його основним типом діяльності з впорядкування світу. Інтелект — один з інструментів виправлення досвіду і його ситуації. Досвід стає задовільним, коли ситуація змінюється на краще, тобто коли завдяки діям людини досвід набуває характеристики єдності, порядку та завершеності — речі тут поєднано ліпше, ніж у попередніх станах.

Порядок — бажаний стан досвіду. Однак зазвичай ми маємо досвід проблем, коли щось не спрацьовує, щось суперечить нашим задумам та інтересам, і нарешті, коли умови діють проти нас. Конфліктна ситуація може відбуватися:

- 1) між зовнішніми речами;
- 2) в межах нас (незбіг наших очікувань та інтересів, моральних приписів тощо);
- 3) між нашим внутрішнім станом і зовнішнім.

Такий досвід веде до напруження мислення у пошуку розв'язання проблем, до створення науки, яка спирається на два правила:

- 1) правило емпіричного методу, яке встановлює: «чекай, аж доки не буде достатньої кількості випадків», щоб прийняти правильне рішення;
- 2) правило експериментального методу, яке твердить: «створюй випадки», щоб мати фундамент для правильних рішень [214, с. 154].

«У такий спосіб науковий прогрес забезпечено надійністю», — резюмує Д'юї [214, с. 154]. Цей прогрес засновано на дотриманні зазначених правил в актах, коли спочатку ми намагаємося зрозуміти причини проблем, потім шукаємо засіб подолання перешкод подумки, нарешті, ці міркування порівнюємо з реальною ситуацією і передбачаємо події. Ми обираємо той спосіб дій, який приведе у певній ситуації до найкращих для нас наслідків. Сперше ми подумки, а потім на ділі реалізуємо план. І тут критерій вірності задуму виявляє свою очевидну значущість: наш план був правильний, якщо наслідки було передбачено вірно. У підготовці плану розв'язання ми застосовуємо вже набутий досвід і нові ідеї, які слід перевірити в дії. Такий шлях дій працює в усіх аспектах людської життєдіяльності.

Отже, згідно з Д'юї, проблеми — це можливості для мислення, яке присутнє є розв'язанням проблем, основним завданням інтелекту, що, своєю чергою, є набутою спроможністю досвіду в еволюції взаємин природи і людини. Реф-

лексія, міркування, судження та висновування — все це частини процесу, по-сталоного з повторення і обрання найкращих способів взаємодії людей з природою.

Теза про цілісність досвіду стосується не тільки самого досвіду, природи та індивіда, але й спільноти. Вже говорилося, що досвід як ціле включає в себе все пережите, самого суб'єкта досвіду та спосіб, яким досвід стосується своїх об'єктів. Однак фактом є те, що індивідуальний досвід різниться від індивіда до індивіда. Кожен діє та відчуває по-різному, у кожного свій кут зору, своя неповторна перспектива. До того ж, немає сталих категорій розсудку і сталих форм чуттєвості. Досвід завжди є індивідуальним процесом. З іншого боку, досвіди різних індивідів сполучаються і перетинаються. В точці перетину у них чимало спільного. Це спільне становить основу культури і суспільства. Тож із визначення досвіду як тяглої взаємодії з середовищем, ми маємо як індивідуальні наслідки, так і суспільні.

Аналіз досвіду показує, що «немає такої речі», як чиста чи ізольована індивідуальність. Для Д'юї людина — це складна суміш спільних властивостей, звичок та індивідуальних особистих підходів. Людська істота — це перетин багатьох факторів, де у досвіді індивідуальність є особистим краєм, який має і спільнотний полюс. Важко визначити, де завершується особа, починається природа та тягнеться спільнота. Справді, в людині чимало того, що ми називаємо своїм: «мої звички», «моя мова» тощо. Але насправді суспільне та індивідуальне не мають чіткого розмежування. Прагматичний аналіз виявляє, що індивід значною мірою навчається «моїм звичкам», які ґрунтуються в суспільних практиках, а «своя мова» переважно походить з правил і ролей у комунікації. Справді моїм є лише те, що індивід витворив у ставленні до світу — «мій індивідуальний досвід». Але цей досвід «мій» настільки, наскільки я включений до нього. «Мое» — це функція ситуації. Навіть інтелект — це навчена поведінка, а не вроджена спроможність людини. Думки є «моїми», оскільки індивід відіграв певну роль у їх виведенні, але не тому, що він є їх єдиним творцем. Тож насправді, досвід як такий особистою справою не є. Досвід може бути й індивідуальним, і суспільним.

Те, що досвід одночасно може бути і окремим, і родовим говорить, що сам критерій поділу стосується визначальної для досвіду якості переживання і ситуації. Але будь-який окремий досвід завжди *принципово* поєднуваний з іншими, досвід є принципово континуальним. Одна з найважливіших властивостей досвіду — це його «проякнутість результатами соціальної взаємодії та комунікації» [211, с. VI]. «Соціальна співучасть під впливом комунікації, через мову та інші знаряддя, є тим природним зв'язком, який відкидає часто згадувану необхідність поділу об'єктів досвіду на два світи, фізичний та ідеальний» [211, с. VI]. Цілісність досвіду стосується цілісності природи і людини та лю-

дини і спільноти. Розрізнення досвідів на окремі типи є функцією надання значення окремим досвідам. Мислення і дія разом приводять до зміни умов досвіду, до встановлення сталості досвіду, до зменшення хаосу в природі і більшої «кооперативності» природи у взаємодії з людиною та поміж людей.

З теорії досвіду Д'юї виводить свою концепцію демократії. Спільнота — це більше ніж проста асоціація людей, вона є їхнім спільним життям, заснованим на спільному інтересі та проєктах. Сутність спільноти — комунікація, спільне застосування значень у спільних символах, мові та інтелектуальних практиках. Комунікація є засобом індивідуального та суспільного зростання досвіду, де індивід, наприклад, здобуває свій особистий вимір у спілкуванні з іншими індивідами. З простих взаємодій між людьми постає вимір «мого» і «Я». Разом з тим, досвід в цілому залежить від кожного окремого досвіду, тож випадіння зі спільноти загрожує не тільки людині, а й спільноті. Саме тому демократія є найкращою ситуацією для спільного життя людини і спільноти, оскільки вона сприяє вільному досвіду-запитові та вільній комунікації. Демократія — ідеальний стан для індивіда і спільноти, який принципово недосяжний. Саме завдяки цій остаточній недосяжності демократія може бути ідеалом у побудові комунікації та регулятивом у плануванні майбутніх рішень чинних проблем.

У зв'язку з теорією досвіду та похідної з неї теорією демократії, Д'юї розглядає і теорію освіти. Інтелект індивіда виростає із суспільної комунікації. Освіта тут — прискорення і поліпшення умов, які сприяють зростанню та посиленню досвіду, а також загострення інтелекту. «Справою освіти є... культивування глибинних та ефективних звичок відокремлення вірувань від простих оцінок, здогадок та поглядів; розвивати життєву, щирі та відкриту настанову на те, щоб висновки мали добре обґрунтування, і, нарешті, прищеплювати робочим навичкам індивідів методи дослідження і міркування...» [212, с. 27].

Освіта сполучає навчання міркуванню з передачею спільного спадку, традицій та звичаїв, що провокує особистий інтерес людини та імпульсивність її мислення і діяння. Завданням освіти одночасно є «емансипація і поширення знання», тобто вміння розв'язувати проблеми і в науці, і в повсякденному житті — і це проблеми як індивіда, так і спільноти [214, с. 156]. Таким чином, якщо мета людського життя — моральне та інтелектуальне зростання, а зростання може відбутися лише в сприятливому контексті, то мета освіти — «інвестиції» в цей контекст задля поліпшення соціальних умов. Освіта — це постійна соціальна реформа, яка має гнучко і швидко реагувати на зміни ситуації та неухильно триматися регулятивів демократії. Освіта не обмежується школами й університетами: освіта — це проєкт довжиною в життя, де люди,

інституції, медіа й політики відіграють свою окрему роль. І тому освіта є спільною відповідальністю індивіда, окремих спільнот і суспільства в цілому.

Відповідно до зазначеного, Д'юї формулює вимогу до перевтілення системи освіти: освіту слід заснувати на справжньому розумінні людського досвіду. Це значить, що освіту слід ґрунтувати на двох принципах:

- 1) протяжність чи тяглість (*continuity*);
- 2) взаємодія (*interaction*).

Протяжність досвіду говорить про те, що сьогоднішній досвід впливатиме на майбутнє індивіда і спільноти. Взаємодія як принцип досвіду говорить про те, що наявний досвід індивіда є функцією взаємодії між минулими досвідами і чинною ситуацією.

Як ми пересвідчилися вище, на підставі свого вчення про досвід Д'юї спромігся у філософії побудувати позицію, яка для його теоретичного вчення здобула назву «інструменталізм» та «меліоризм» для етичного. Інструменталізм засновано на припущенні, що думка, передусім наукова, є інструментом, який уможливує перехід від наявної проблематичної ситуації до нової кращої. Меліоризм є твердженням про те, що діяльність людини може привести до поліпшення своєї ситуації. Меліоризм закликає до активної праці, в чому і полягає основна максима етичного вчення Д'юї.

На підставі поняття досвіду Д'юї змальовує структуру реальності як несталу, залежну від діяльності людей. Ця діяльність відбувається у сфері досвіду, де досвід є органічним діалогом живих людських істот з їхнім природним та штучним середовищем. Для Д'юї люди — це природні організми, які у взаємодії з середовищем розвинулися і здобули інтелект в процесі власної еволюції. Еволюція — це процес подолання нестабільності досвіду тим, що людина на виклики дійсності відповідала створенням мисленневих інструментів для адаптації, зміни та уточнення способу взаємодії з реальністю.

Важливим також було положення про те, що досвід не обмежено здатністю до рефлексії і мислення. Пізнавальні здібності продовжено придатністю до переживання в формі чуттєвості, володіння, страждання, переживання і діяння. Крім того, досвід є цілісністю як індивідуальних переживань, так і групових процесів. Досвід — місце взаємодії людини з середовищем, що має як індивідуальні, так і суспільні наслідки. Індивідуальність та суспільність — це два полюси цілісного тотального досвіду, а також функція досвіду в конкретних ситуаціях. З огляду на це, інтелект постає як нескінченний експеримент, що намагається розв'язати проблематичні ситуації, що постійно виникають. Активний досвід як запит-*inquiry* є основним типом діяльності із впорядкування світу, а праця — необхідною умовою перетворення проблемних ситуацій на ліпші.

Досвід також є фундаментом для комунікації, яка забезпечує дієвість суспільного досвіду. Спільнота — це життєвий і спільний досвід, набутий та усуспільнений засобами комунікації. Сутність спільноти полягає в комунікації, тобто застосуванні значень у спільних символах та мові. Комунікація ж забезпечує одночасне індивідуальне і суспільне «зростання», позитивне перетворення. Розрив суспільного і індивідуального — загроза для наявності і людини, і середовища. Фактор збереження спільноти та індивіда, а також механізм забезпечення найліпших умов для діяльності людини — демократія. Демократія сприяє вільній діяльності досвіду і в сенсі «*inquiry*», і в сенсі комунікації. Тож демократія є ідеальним і недосяжним станом розвитку індивіда і спільноти.

На перетині вчення про досвід та теорії демократії Д'юї розглядає і свою теорію освіти, яка мала великий вплив на педагогічні практики в ХХ столітті. За Д'юї, освіта є своєрідним засобом прискорення розвитку індивідуального досвіду, що дозволяє індивідові мати кращі здібності для поліпшення і перевтілення проблематичних ситуацій.

Тож бачимо, що досвід у Д'юї включає в неподільну переддискурсивну єдність те, що переживається, того, хто це переживає, і сам спосіб переживання. У найзагальнішому визначенні Д'юї досвід є тим, що відбувається із залученням людини.

### 3.3. Епістемологія і проблема досвіду у Селарса, Квайна та Порті

Після філософської справи Д'юї прагматична філософія стала все більше покладатися на досвід як інстанцію підтвердження чи заперечення досягнень наукової теорії. Досвід набув статусу незаперечного авторитету. Однак прагматичні філософи не обмежували себе «емпіристичною» риторикою і продовжили в другій половині ХХ століття топографію досвіду, описуючи все нові властивості на перетині топосів досвіду й інтелекту.

Одним з тих, хто визначив напрям прагматичної топографії досвіду, був Вілфрід Селарс. Він привніс до загального прагматичного руху повернення до Пірсового інтересу до досвіду, визначеного як основна ознака людяності. Досвід для нього не був «відстороненим» або надто теоретичним поняттям, як це було для Джеймса і Д'юї. Своє вчення про досвід, як і Д'юї, він формував як відповідь теорії досвіду атомістичної епістемології Расела — Мура, і значною мірою саме тому звертав увагу на нелінгвістичний аспект досвіду. Він, фактично, повертається до тези Пірса, коли говорить про необхідність дбати не тільки про речення і слова, але й про «внутрішні події» — «відчуття» (*sensations*), похідні від чуттєвих даних (*sense data*). На відміну від Мура і Расела, Селарс указував на некогнітивну та нелінгвістичну природу відчуття, його відмінність від знання, змісту і значення. В перспективі прагматичної феноменології, вислів про наявність речі та її наявність мають суттєву відмінність [418,

с. 103]. Селарс погоджувався з аналітичною філософією, що питання про знання та мислення є здебільшого питанням про мову, однак вказував на обмеженість і недостатність цього підходу [420, с. 305]. З огляду на це, Селарс відмовляв аналітикам мови у належності до філософії і наук, передусім бігевіористичних, які б справді могли розкрити природу чуттєвого досвіду: «Поняття чуттєвих даних чи чуттєвості як такої насправді є частиною наукової теорії сприйняття, а не філософської теорії... Але філософи подеколи ідуть далі, куди бігевіористи бояться заходити» [418, с. 119]. Його топографія досвіду — це дивне сполучення філософії і бігевіористичної психології, що йдуть до горизонту первинного досвіду з регіонів повсякденного, наукового та культурного досвіду.

У «Структурі знання», одній з найважливіших своїх філософських праць, В. Селарс докладніше пояснює свою «парадигму знання в термінах чуттєвих даних». Він виходить із простого факту: окремий досвід предмета завжди з нами. Цей безпосередньо даний окремий досвід насправді становить єдність з двох процесів:

- 1) когнітивного, враховуючи досвід, виражений у мовному твердженні;
- 2) не-когнітивного процесу, тобто *простого* відчуття.

В аналізі цієї єдності ми бачимо також наявність і третього процесу, процесу поєднання когнітивного і не-когнітивного процесів в один досвід. За прикладу таких єдностей простого досвіду може правити випадок музиканта, що мислить про музику «лінгвістично», а також нелінгвістично, за допомогою самих звуків. Те саме стосується художників, які мислять кольорами. «Виражена [на їхньому прикладі] фундаментальна проблема постає вже на перцептивному рівні. Як ми побачимо, візуальна перцепція як така не є просто концептуалізацією кольорових об'єктів візуального ряду «мислення про» кольорові об'єкти у певному контексті, а певною мірою найскладнішим для аналізу мисленням у кольорах про кольорові об'єкти» [420, с. 305]. Як бачимо, Селарс повертається до Пірсової думки про неоднозначність досвіду, описаною тільки в рамках знакових відношень.

В іншій своїй важливій роботі, «Емпіризм і філософія свідомості» (1956), Селарс здійснює критичний аналіз та переосмислення поняття «даності», що становить підґрунтя для багатьох філософських традицій описувати первинний досвід. У критиці цього поняття Селарс спирається на дві головні тези. По-перше, він визначає знання як «логічний простір розуму» [416, с. 253]. По-друге, цей простір у нього схильний оперувати виразами на кшталт «це, на мій погляд, є червоним», тобто виразами, де знання подається як чуттєве чи безпосередньо перцептивне [416, с. 255]. Тут знання творить для себе міф про безпосередню даність свого об'єкта. Це відбувається в процесі «приписування властивостей якомусь епізоду або стану справ, так, наче ми його знаємо,

тобто переносять [цей епізод] в логічний простір аргументів, виправдання і здатності виправдати те, що хтось стверджує» [416, с. 289]. Цей перенос потребує виправдання, чому ми вважаємо, що твердження про перцептивне знання можуть бути істинними? Твердження когнітивного характеру взагалі вимагають постійних виправдань та обґрунтувань. Фактично, когнітивні твердження постійно потребують підтверджень, в тому числі і досвіду. В межах знання досвід є аргументом і потребує виправдань. Когнітивне розуміння досвіду є самосуперечливим і потребує уявлення про некогнітивний досвід.

Селарс розглядає апеляцію до безпосереднього досвіду у сфері знання як необхідну для знання. Проте ця необхідність не означає безумовної істинності положень, що спираються на вирази типу «це виглядає для мене червоним». Цей вираз говорить не тільки про стан справ. Сам зворот «це виглядає» говорить про когнітивну непевність, чи автор виразу правильно сприймає зовнішній світ. «Коли я стверджую, що «Х виглядає зеленим для мене», той факт, що я звітую про це не у виразі «Х є зелений», свідчить про певну необхідність ... вирішувати: підтримати чи не підтримати це твердження. Зрештою, у мене можуть бути підстави не погодитися з тим, що Х може бути зеленим» [416, с. 261]. У цих міркуваннях Селарс намагається підважити фундаменталізм традиційної епістемології, яка апелює до перцептивного досвіду як до моменту повної верифікації.

Знання — логічна сфера; знання також «раціональний стан справ», який вимагає істинності завжди спиратися на певні підстави. Опертя на підстави у знанні має не тільки логічну, але й філологічну чи лінгвістичну структуру. Проста наявність «даного» не може бути фундаментом для знання, зокрема нашого знання про досвід та про світ. Фундаменталізм «міфу про даність» не має підстав навіть у межах правил, що структурують логічний простір [416, с. 328].

З огляду на потребу в розвінчуванні міфу про даність, філософія здобуває право на свою місію. Міф про даність розриває тканину людського світу на дві частини. Одну частину, за Селарсом, засновано на «наукових образах», тобто особливих знаках, що, наче атоми у вакуумі, репрезентують «справжній стан справ» [420, с. 56]. Ця частина — царина «розчарованого» світу, про який сповіщав Макс Вебер. Іншу частину засновано на «очевидному (manifest) образі», який зображує внутрішній світ людини, його найочевидніші та найінтимніші переживання. Попри розірваність та суперечність частин, науковий образ засновано на очевидному, яке передає свою дійсність твердженням науки у вигляді потреби у адекватності виразу його об'єкта. Науковий образ улаштовано як такий, що заперечує адекватність очевидного образу [420, с. 57]. Філософію покликано подолати цей розрив. Філософія має встановити поєднуваність двох частин людського життя в одне ціле завдяки своїй спро-



можності творити стереоскопічні образи, де наукове і очевидне співприсутні. Це можна зробити через «самоупонятнення» (self-conception) людини в особливій топографії досвіду, де виокремлюються регіон «інтенційних змістів» думки і мови, «чуттєвих змістів» сприйняття та уяві, нарешті, «нормативності» знання. Ця топографія має бути «стереоскопічною», тобто утримувати принципову рівність регіонів. Ця топографічна вимга є виявом наукового реалізму Селарса [416, с. 328].

З огляду на науково-реалістичну топографію розуму, Селарс описує досвід як такий, що чітко відмежований від теоретичного знання. Для теоретичних положень немає автономного світу емпіричних даних. Емпіричні дані є концептуальним витвором теоретичних побудов, вони не описують регіон досвіду. Емпіричні узагальнення витворюються за теоретичними правилами. Теорії «пояснюють, чому індивідуальні об'єкти різного роду та в різних ситуаціях в рамках спостереження поводяться так, як це було встановлено індуктивним шляхом» [422, с. 121].

Критика міфу про даність привела нас до висновок про неминучість нормативного характеру когнітивного дискурсу. Це також означає, що відчуття як такі не охоплюють факти. Селарс реінтерпретує катівську незгоду з картезіанською моделлю чуттєво-пізнавального зв'язку як твердження, в якому позাপоняттєвий статус приписується відчуттям. Якщо це теоретичне знання є *pro* щось, тобто опосередкованим, то безпосередній досвід робить його онтологічним і, в той же час, малоприслужним для теоретичного опрацювання. Чуттєвий досвід засвідчує відмінності станів справ, однак він розглядає все наступне. Щойно зміст досвіду починає набувати рис предмету чи факту, перед нами постає вже мисленнєвий процес. Селарс наполягає, що зв'язок досвіду і знання є таким, що постійно змінює змісти цих двох сфер людської діяльності. Онтологічність перцептивного досвіду говорить про те, що досвід завжди фізичний, тілесно втілений у людині. Він стає здобутком науки тільки як спостереження за фізичними змінами, але завжди має редукований характер. Справжній досвід можна вивчати тільки у фізиці та фізіології.

Радикальні висновки про відмінність досвіду та знання Селарс і його учні сприйняли як потребу вивчати досвід у нейрофізіологічних виразах. Фактично, Селарс і його школа створює матеріалістично-семіотичне вчення про досвід. Філософська позиція Селарса привела до появи нового напрямку в американській філософії і науці, лідеркою якого є Рут Міллікан. У межах цього підходу нейропсихологія і епістемологія разом вивчають когнітивні акти, стверджуючи, що людське та тваринне пізнання є окремими випадками фундаментальніших біологічних категорій. Крім того, на фундаменті прагматизму Селарса постало ще одне епістемологічне вчення, очолене Полом Чорчландом.

Цей напрям твердить про «нейрологічну» природу думки і відтак відкидає твердження про її лінгвістичну природу.

Якщо Селарс розвинув прагматичну теорію досвіду в напрямі фізіологічного матеріалізму, що було цілком можливим розвитком подій після Д'юї, то логічні інтенції Пірса знайшли свій розвиток у філософії іншого філософа-прагматика — Квайна. Вілард Ван Орман Квайн (1908—2000) налаштував свій філософський проект приблизно на ту ж саму мету, що й Селарс: розкрити зв'язок досвіду і знання поза їхніми епістемологічними, логічними та лінгвістичними упередженнями. На відміну від Селарса, Квайн не сприймав аналітичну філософію як таку, що сприяє утвердженню зазначених упереджень. Навпаки, аналітична філософія за правильного застосування, дає послідовному прагматикові чимало приводів для роздумів. Квайн, зокрема, приділяв чимало уваги символічній логіці і тогочасній семантиці, перебуваючи під великим впливом Альфреда Тарського (1902—1983). Ця увага до аналітичної філософії мови та тих логічних шкіл, що гуртувалися навколо цієї потужної філософської традиції, привела Квайна до утворення дивного симбіозу прагматизму і аналітичної філософії. Це виявилось, зокрема, у своєрідному застосуванні аналізу логічної структури мови для з'ясування статусу уявлень про світ, які походять з досвіду.

Якщо Селарс чималу увагу приділяв вивченню логічного позитивізму і значною мірою застосовував у своїх філософських побудовах вчення Карнапа і Нойрата, то Квайн великою мірою спрямовував свою теорію досвіду проти логічного позитивізму. Одну з найважливіших його праць — статтю 1951 року «Дві догми емпіризму» — присвячено висуненню аргументів на користь сумніву в можливості будувати науку, яка описує себе як таку, що безпосередньо заснована на досвіді. Фактично, Квайн розглядає ту саму проблематику, що й Селарс, вивчаючи характер зв'язку між досвідом та знанням. Догми емпіризму Квайна, як і епістемологічні міфи Селарса, спрямовано на заперечення основ можливості епістемології як обґрунтування послідовності і зв'язку досвіду та теоретичного знання. Квайн показує, що поділ на аналітичні та синтетичні твердження залежать від конвенційних рішень. Зміст досвіду має значущість за чи проти цілокупності вірувань людей. Однак ці вірування можуть суперечити одне одному і тоді відбувається погодження з одними віруваннями і заперечення інших безвідносно, який досвідний статус вони мають. Усі вирази науки, окрім відвертих тавтологій, завжди мають шанс бути запереченими в майбутньому, про що говорив уже Пірс. Системи наукових тверджень також можуть еволюціонувати відповідно до заперечення одних тез шляхом запровадження інших, які зберігають наукову систему, але не мають зв'язку зі змістом досвіду. Ще одне ключове положення Квайна стосується мови як посередника між наукою і досвідом. Квайн говорить про проблематичність вста-

новлення синонімії між змістом досвіду та науковим терміном. Мова надає надто багато засобів для іменування змістів досвіду і одночасно тяжіє до створення надміру термінів. Така природна схильність науки веде до неможливості ідеально-об'єктивного встановлення значення (meaning). Мова має перехідну природу, в ній у прагматичному розумінні дуже багато досвідного. Мова є налаштованою до «вербальної поведінки» (verbal behavior). Загальне кредо філософії Квайна: у нашого знання, вираженого в науках, бракує фундаменту для побудови положень, які б мали рацію у спосібна на досвід. Будь-яка наука мусить приділяти увагу своїй мові та застосуванню повсякденної мови для її потреб.

Свою позицію Квайн назвав голістичною епістемологією («holistic epistemology»). Квайн заперечує значущість епістемології, яка була до нього: в теорії знання немає місця для знання. Свою епістемологію він пропонує заснувати на відмові від апіорі та розумінні потреби порівняння теорії з емпіричними даними, що, своєю чергою, вимагає і теорії досвіду, і метатеоретичних описів досвіду. З дев'ятнадцяти основних праць Квайна, вісім стосуються його вчення про досвід, а саме: «З логічної точки зору», «Шляхи парадоксу та інші есеї», «Мережі вірування», «Коріння референції», «Теорії і речі», «Слово і об'єкт», «Від стимулу до науки» та «Онтологічна релятивність та інші есеї».

Голістичну епістемологію, протилежну класичним теоріям пізнання, засновано не на вивченні судження як такого, а на розгляді епістемологічного та онтологічного статусу «спостережних тверджень» («observation sentence»). Зміна предмета дослідження пов'язана з тим, що судження не є остаточно чистою формою логіки; воно містить в собі упредження щодо відповідності теорії реальності або ж іррелевантності питання про реальність. Натомість спостережні твердження є виразами, які безпосередньо містять впевненість і реалізацію цієї впевненості у тому, що вони цятні поєднувати теорію і реальність. З одного боку, ці твердження претендують на те, що в них тільки в зародку є можливість для теоретизування, за також те, що вони безпосередньо пов'язані з якимсь чуттєвим стимулом. З іншого боку, ці твердження в аналітичний спосіб можна піддати теоретичній інтерпретації. Ця подвійність статусу спостережних тверджень уможливила наявність наукових теорій. Однак ці можливості мають певні складні аспекти і неточності, які наявні через особливості мови.

Згадана стаття «Дві догми емпіризму» зробила ім'я Квайнові в західній філософії, показавши водночас появу прагматично-голістичного емпіризму. У статті Квайн стверджував, що фактичні твердження (factual statements) логіки і математики, аби претендувати на істинність, мають пройти перевірку в рамках питання про досвід. За Квайном, вся теоретична діяльність людини пов'язана з

кількома проблемами, які походять з двох ключових догм теорії пізнання і панівної теорії досвіду. Квайн писав: «Сучасний емпіризм було зумовлено здебільше двома догмами. Одна — вірування у фундаментальний розрив між аналітичними істинями, тобто такими істинями, які засновано у значеннях незалежно від наявного стану справ, та синтетичними істинями, тобто заснованими на факті. Друга догма — догма редукціонізму, тобто переконання в тому, що кожне значиме твердження є еквівалентом логічного конструкту відповідно до термінів, що посилаються на безпосередній досвід. Обидві догми... є необґрунтованими. Одним з результатів їх викриття є... зникнення уявної границі між спекулятивною метафізикою і природничою наукою. Іншим результатом є перехід до прагматизму» [373, с. 20].

Проблема в тому, про яке «значення» йдеться у Канта, коли той говорить про «аналітичне значення», яке не пов'язано зі значенням факту. Вивчаючи аналітичне значення, постає питання про його об'єкт, а також чим саме є значення аналітичного типу? Ми даємо стару філософську відповідь — і значення, і його об'єкт аналітичного типу є ідеями. Ці ідеї настільки нечіткі, з розмитими контурами, що у мові вони зазвичай мають чимало співназв, синонімів. Взагалі, теорія значення аналітичних виразів учить нас про важливість уваги до мовних виразів значень та відмінності смислу і значення: «Значення, як непевні посередницькі сутності, можна взагалі заперечити» [373, с. 23]. Догма про поділ на синтетичні та аналітичні істини виглядає самосуперечливою.

Зазначений висновок вимагає піддати критиці актуальну в п'ятдесяті роки теорію Рудольфа Карнапа (1891—1970) про аналітичність виразу, чи теорію «станових описів» (state-descriptions). За Карнапом, опис стану є вичерпним приписом істинного значення до атомічного виразу мови, натомість всі інші мовні вирази побудовано за допомогою логіки на підставі атомічних виразів [191, с. 9]. Але тут, як зауважує Квайн, саму теорію станового опису побудовано на застосуванні критеріїв логічної істини. Таким чином, вона сама є терміном логічним і не має стосунку до можливих атомічних виразів [373, с. 25].

Проблема аналітичності, за Квайном, полягає в тому, що істинність дефініції і синонімії більш ніж сумнівна. Так, дефініція «обертається навколо первинного свого відношення до синонімії» [373, с. 30]. Синонімія є встановленням продуктивної тавтології. Первинною ідеєю синонімії з часів Ляйбніца є синонімія двох лінгвістичних форм. Ця синонімія полягає у «їхній незмінності в усіх контекстах» [373, с. 30]. Але як показує Квайн, у такому підході і лінгвістична форма, і незмінність як концепти мають надто малозастосовну цінність. Фактично, для цього визначення синонімії ми не можемо знайти жодного гідного прикладу. Виявляється, що синонімія завжди недоладна, постійно відсилає до позалогічних факторів, тобто факторів поза визначеним контекстом. Квайн робить висновок, що ідеал когнітивної синонімії — недосяжний.

Незмінність змісту недосяжна, а тому критерій синонімії для філософії незадовільний [373, с. 32]. Крім того, для підтвердження догми аналітичності синонімія як така виглядає непевним аргументом. Синонімія і дефініція як аргументи на користь наявності аналітичного судження виглядають такими, що походять з догми аналітичності. Так, виявляється, що найочевидніше з положень епістемології, поняття аналітичного, позбавлене сенсу.

Щоправда, класична епістемологія намагається зхититися від критики під виглядом створення штучних мов, де семантичні правила правлять за граматику. Тут гіпотетичні мови позбавляються культурного контексту, таким чином вивільнюючи мови з-під диктату культурно-історичного досвіду. Але і тут виявляємо, що семантичні правила засновано на попередньому розумінні аналітичного. Коли так, то тут ми знову маємо колг взаємопояснень [373, с. 35]. Насправді, догма поділу на аналітичне та синтетичне — уявна, побудована на упередженні, тобто виразі, де фактичний компонент дорівнює нулю (аналітичні твердження), і виразі, де фактичний компонент є максимальним. Це розрізнення надто залежить від віри в метафізичний зв'язок знання із досвідом за вищості знання.

Дослідження зв'язку досвіду і теорії Квайн продовжує у вигляді тези про радикальний редукціонізм, за яким «кожне значення вважається за таке, що можна перекласти як твердження (істинне чи хибне) про безпосередній досвід» [373, с. 36]. Цю тезу, наприклад, у своїх емпіричних філософіях висували Лок і Г'юм. Квайн з цією тезою почасти згоден, хоч і приписує значення не поняттям, як у Г'юма, а виразам: тільки вирази у їхній сукупності можуть перекладати досвід.

З цього редукціонізму починає будувати свою філософію і Р. Карнап. Але у нього редукціонізм виживає у тій ідеї, що «кожний вираз, взятий окремо від інших виразів, може взагалі щось стверджувати чи заперечувати» [373, с. 36]. Але тут Карнап недооцінює роль контексту виразів. Квайн наполягає на тому, що змістовність окремого виразу забезпечено сумою всіх можливих виразів мови чи теорії.

Догма редукціонізму пов'язана з догмою про розрив між аналітичною та синтетичною спроможністю. «Дві догми по суті ідентичні», — стверджує Квайн [373, с. 37]. Їхня ідентичність у тому, що їх побудовано на одному нонсенсі: посилання на «лінгвістичний компонент та адуальний компонент в істині кожного окремого виразу» [373, с. 36]. Квайн існує, що «в цілому, наука має подвійну залежність від мови та досвіду; однак цю дуальність неможливо значуще прослідкувати у взятих окремо виразах науки... Одиницею емпіричної значущості є ціле науки» [373, с. 37]. На цій підставі Квайн будує «емпіризм без догм». Тут «ціле науки є полем сил, чий межові умови є

досвідом» [373, с. 38]. Ми не говоримо тут про емпіричний зміст окремих виразів науки, досвід радше є недосяжним змістотворчим горизонтом науки.

Тут нам слід говорити і про досвід як термін науки. Загалом, концептуальна схема науки є знаряддям для «передбачення майбутніх досвідів у світлі минулих досвідів» [373, с. 39]. Фізичні об'єкти є такими нередукованими одиницями, які і не можна редукувати. Це свого роду «боги Гомера», оперувати ними в науці, не вірячи в їхнє існування — нонсенс. Але при цьому філософія має утримувати і таке розуміння в науковців, що ці об'єкти є культурними покладами. «Міф про фізичні об'єкти є епістемологічно вищим щодо більшості інших міфів, оскільки він показав себе найефективнішим з міфів в сенсі засобу створення керованої структури у плині досвіду» [373, с. 39]. Тож, як наукове поняття, досвід є аналогом цих фізичних об'єктів, «покладів, що слугують суто для спрощення нашого ставлення до досвіду» [373, с. 40].

З цієї статті Квайн починає лаштувати філософську позицію, яка заперечує, що досвід може обґрунтовувати теорії, а також заперечує можливість розвести судження на два класи: один — спроможний покласти значення виразів, а отже бути апіорним в кантівському розумінні, і другий — залежний від застосування правил, що утворюють зміст виразів, та пов'язаний із зовнішніми речами. Фактично, Квайн стверджує неможливість трансцендентальної філософії, яка ґрунтується на теоретичних визначеннях досвіду. Проте це означає потребу нового обґрунтування і трансцендентального виміру у філософії, і аргументації на користь змістовності науки.

Пізніше позиція Квайна набула виразніших рис, що дозволяє краще зрозуміти його опис границі, яка розмежує теорію і досвід. Подивімося уважніше на чи не найважливішу системну працю Квайна «Слово і об'єкт». Тут Квайн зазначає, що пізнання — це дійсність, виражена мовними засобами. Відповідно до цього, аналіз пізнання має відбуватися як критика мови щодо її здатності позначати схоплення дійсності. Квайн конкретизує своє розуміння того, що таке мова. Мова — це набір диспозицій, що постали у міжособистісних стосунках людей. Мова інтерсуб'єктивно оперує зрозумілими поняттями. Мова позначає людські враження у вигляді «виразів аналогії». Ці вирази індивідуальних переживань уточнюються у спілкуванні і лише тоді стають поняттями мови. А вже дійсність постає у застосуванні мови. З огляду на таку генеалогію мови, Квайн переформулює прагматичну максиму Пірса як новий прагматичний принцип: «Мова — це соціальна налаштованість» [374, с. IX].

Визначальна характеристика мови полягає в її цілісності, точніше в тому, що вона є цілісністю всіх наявних та можливих виразів. На додаток, мова є несталою цілісністю. Її диспозиції можуть змінюватися. Повсякденна мова не є чимось постійним, її поняття змінюються, здобуваючи нового звучання і нових

змістів.. Мова не є сталістю, в якій ми народжуємося, мова становить завдання для продовження її подальшого плетіння. Звідси походить і положення Квайна, де той наголошує, що здатність мови до перемін містить змогу для її «покращання», тобто уточнення у застосуванні понять. Однак навіть аналітика мови оперує мовними засобами, тобто покращення мови опосередковано самою мовою [374, с. 167].

Зміна мови відбувається малими кроками, поступово і непомітно для мовців. Факт непомітності змін Квайн порівнює з непомітністю утворення і розпаду хімічних сполук в нашому організмі. А звідси він робить висновок: розкладати мову, або тілесні показання на складові ми можемо тільки в теорії, що однак не впливає на стан справ. Наш аналіз поняття не вилучає його з мовного опису світу і не змінює цей світ [374, с. 3].

Мова має кілька функціональних детермінацій. Вирази мови є соціальними інструментами. За їхньої допомогою встановлюються і втілюються соціальні норми. Мовці встановлюють норми правильного застосування виразів, але ця норма, відповідно до мінливої природи мови, не вічна [374, с. 7]. Окрім того, важливою функцією мови є позначення змістів. Однак проблемою є статус тих предметів, яких стосуються змісти. Квайн, відповідно до прагматичного принципу, обирає фізикалістичну відповідь, тобто стверджує, що мовні вирази про предмети є речами зовнішнього світу. Комунікація тримається на підставі несумнівності наших емпіричних виразів. Її засновано на реалістично-фізикалістичних інтерпретаціях нашої мови. До того ж, наш досвід настільки відмінний від того, що можуть передати мовні засоби, що тільки мовно-змістовні розширення вражень можуть мати бодай якийсь зміст. У розширенні емпіричні вирази співвідносять дані вражень з органами і так вибудовують картину світу [374, с. 2—3]. Таким чином, стає зрозумілим, що у виражених відчуттях йдеться про фізикалістичні речі.

У цьому висновку Квайн по-своєму відтворює вчення Канта про явища, хоча й у значно зміненому вигляді. Річ взята в її інтерсуб'єктивному вимірі, а категорії її предметності розглянуто як мовні категорії. Таким чином, дійсність утворено у використанні мови. Сферу предметності визначено мовою, чий вираз предметності є власне предметом інтерпретацій. Тож вивчення дійсності вимагає вивчення мови.

Цікаво, що досвід опанування мовою розглядається Квайном як щось, принципово відмінне від усього іншого досвіду. Засвоєння мови відбувається через індукцію. Індуктивною практикою є вивчення взагалі [374, с. 3]. Це, на думку Квайна, пов'язано з двома особливостями, які ми засвідчуємо в процесі вивчення:

1) застосування приблизно однакових виразів учень сприймає як такі, що мають той самий зміст;

2) в цьому йому допомагає вчитель, який сприймається як представник мовної спільноти.

Міра приблизності однаковості проблематична, і щодо неї мовці домовляються в процесі комунікації. На питання «що вважати червоним?» можна відповісти по-різному, однак врешті-решт можна домовитися, що є і що не є таким кольором. У цьому домовлянні ми бачимо застосування соціальних норм, зумовлених мовою [374, с. 13].

Мета навчання мові полягає у компетенції складати речення, контекстуальні одиниці виразів. Справжнє навчання — це вивчення складання та застосування речень, в межах яких вирази здобувають свого значення [374, с. 17]. Розвинена мова — це мова, де речення формують судження, де є поняттєве мислення та поняттєве схоплення дійсності.

З огляду на це, наука є правильним послідовним застосуванням мови, завдяки якому розкриваються нові предметні сфери. Правильність мови означає також те, що в ній може йтися тільки про існування у межах системи знань речей або їх класів, а не про існування поза ними [374, с. 23].

З цих же причин і найзагальніше у мисленні є чимось віддаленим від світу наших відчуттів. Результати застосування аналізу, наприклад логічні закони, перебувають поза зв'язком зі світом, і саме тому мають доступ до різноманітних предметних сфер. Завдяки цьому, всі науки приписують відповідно до вимог науки певну організацію своїм спостереженням. З огляду на це, фізика і географія відрізняються лише тим, що їхні положення стосуються різних форм предметних областей: для фізики цікаві відносно загальні відношення між речами; для географії — властивості певного науково вираженого предмета, що називають поверхнею Землі [374, с. 274].

Серед наук тільки логіка має особливе значення, оскільки вона, на відміну від досвідних наук, репрезентує парадигму філософування. Логіка відрізняється від наук у кількісному вимірі, оскільки вона вивчає судження і їхні дедуктивні зв'язки, що потім можуть працювати в усіх науках. Але принципової якісної відмінності досвідно-теоретичних наук і філософії немає. Науки питають про класи предметів, а філософ — про онтологічний статус класів. Науки відрізняються класами предметів, про які питають, а не якістю питання. Науки єдині з філософією за якістю. Однак уявний квалітативний розрив наук і філософії приводить філософію до побудови теорії пізнання, а у науках — до виникнення проблеми із встановленням власних завдань. У системі наук філософія відповідає за «семантичний поступ», в якому вона знаходить підстави можливості подолання суперечностей в теоріях, сприяє простоті положень наук, тобто повсюдно уможливорює процес критичного оформлення мовних визначень пізнання [374, с. 276].

Квайн описує співвідношення між спостереженням, тобто сукупністю переживань, які можуть стати предметом наук, та наукою у формі принципу простоти. Принцип простоти лежить в основі систематичної здатності науки. Спрощення — локомотив наукового поступу. До того ж, спрощення є ключовим актом, в якому окремі переживання досвіду приносять в жертву вимогам науки, що обирають на користь більшості даних. У разі наявності конкурентних даних, наука має обрати найпростіше пояснення. Екстраполяція теорії ведеться завдяки простоті. Простота — це зняття для людей у формулюванні теорій [374, с. 21]. Наука утримує зв'язок із досвідом, щоб постійно підтверджувати свої положення. Науковий консерватизм — норма, яка змінюється тоді, коли кількість винятків з наукових законів набуває великої значущості. Але і ця зміна відбувається тільки найпростішим шляхом, шляхом найменшої ревізії.

Зазначена картина співвідношення науки і досвіду вимагає від Квайна з'ясувати, що таке реальність. Квайн дає парадоксальну відповідь. Реальними є всі предмети нашого повсякденного досвіду, а також усі абстрактні сутності наук. Навіть такі теоретичні предмети, як електрон або клас — абстрактні предмети, які роблять саму науку чинною. Сумніватися у них — значить нищити науку [374, с. 243]. У праці «З логічної точки зору» Квайн формулює «онтологічний критерій», який можна сформулювати так: буття є цінністю виразів класу «річ», «щось», «х» чи «сутність», з яких можна вивести істинні вирази [366, с. 15—16]. Реальність, таким чином, є іставиразом не про буття чи небуття речі в дійсності, а про онтологічні антиципативні передумови (commitments) у застосуванні мовних теоретичних побудов.

З цього визначення видно, яку важливу роль відіграє мова у розриві досвіду як такого і теорії. Вона — засіб подолання межі між наукою і досвідом. Мова — це переклад вражень на вирази, які в принципі можуть бути науковими виразами. Мова є також засобом окультурення вражень, переведення їх у коло культури. Згідно з цим постає питання: на чому засновано мовну спроможність перекладу? Ця заснованість не може мати наукового характеру, оскільки наука сама містить в собі засновки мовного походження. До того ж, фундаментом перекладу не може бути і мова, оскільки істинність її виразів засновано на контексті всіх виразів цієї мови. Зрештою, відповідь Квайна полягає у факті неможливості визначити переклад в його семантичному вимірі. Натомість синтаксичний вимір дозволяє нам здогадуватися принаймні про наявність прaperекладу і його граматичне самообґрунтування [365, с. 81]. Нічого іншого в мові та засобами науки виразити ми не спроможні.

Як бачимо, у праці «Слово і об'єкт» Квайн доводить неможливість універсальної системи вірувань: будь-яка теорія, яка описує світ, є відносною, передусім, через залежність від окремої мови. Невизначеність перекладу з досвідних вражень на вирази мови ускладнюється наявністю не однієї мови, а

багатьох мов. Переклад з однієї мови на іншу за їхньої радикальної культурної відмінності призводить до побудови такої перекладацької ситуації, коли переклад не буде збігатися з жодною з мов і перебуватиме поза апеляцією до досвідних вражень. Ситуації радикального перекладу властива присутність безмежно рівнозначних варіантів перекладу. Невизначеність перекладу (indeterminacy of translation) призводить до «незрозумілості референції» (inscrutability of reference). Оскільки немає незалежного від мови значення слова чи будь-якого іншого виразу, то немає і детермінованої класифікації того, що існує, тільки онтологічна відносність: те, що теорія вважає наявним, є відносним щодо перекладацької позиції.

Філософія в межах наук не має особливого значення з огляду на приреченість філософії до мови. Важливість філософії і єдина її підстава на особливість полягає у можливості бути онтологією. Онтологія Квайна — це метафізика, як пройшла через очищення радикальним емпіризмом. Її космологію віддано фізикам і астрономам. Її психологію віддано історії наукової думки. Як наслідок залишається метафізична онтологія, яка вбирає в себе частину спадку психології в тому аспекті, де метафізика пращє над пропозиційними настановами як виразами суб'єктивного досвіду. Метафізична психологія — важлива частина вчення Квайна: він говорить про знаковий фізикалізм (token physicalism) як вчення про те, що немає жодної ментальної субстанції, а є «нередуковані ментальні засоби групування фізичних станів і подій» [368, с. 68].

Квайн називав свою позицію натуралізмом чи радикальним емпіризмом, тобто позицією, спрямованою проти кантіанства та логічного емпіризму. Антикантианство Квайна полягало у запереченні філософії, яку обмежено рамками синтетичного апіорі. Квайна не задовольняли також і логічний емпіризм Віденського гуртка, члени якого наполягали на синтетичному апостеріорі та аналітичному апіорі. Голізм означав відмову від поділу на аналітичні та синтетичні вирази. Квайн вважав, що справжню філософію можна побудувати тільки як цілісну форму емпіризму, тобто як голістичний емпіризм. Ця філософія поважає апеляції до емпіричних даних та логічну потребу в систематичності, однак відмовляє у можливості поділу суджень та їх виразів на аналітичні і синтетичні, тобто, в термінології Квайна, на фактичні вирази та конвенційні вирази. Ми бачили, що голістичний емпіризм базується на двох положеннях:

1) для науки будь-яке емпіричне свідчення (evidence) завжди є чуттєвою даністю; разом з тим, положення про даність є мовним вираженням і стоується мовнопороджених змістів, а не досвіду як такого;

2) значення слів мають посилатися на свідчення чуттєвості, але це посилення містить в собі постійний переклад досвідних вражень засобами мови, де емпіричний зміст руйнує в досвіді те, що було приводом для перекладу.

Голістичний емпіризм заперечує, що є «перша філософія» — метапозиція і для наук, і для досвіду. Знання, свідомість та значення є частинами одного з того ж світу. В межах наукової будівлі науковий метод є адекватним для визнання чогось за істинне. Він також допомагає зрозуміти те, що наука не несе відповідальності за висновки, які робитимуть на її виразах щодо справ, що лежать поза методом спостереження і дедукції. Філософія — невід'ємна частина наук, відповідальна за систематизацію загальних логічних рамок науки, дослідження новопосталих метафізичних питань та епістемологічну перевірку нових наукових теорій.

Ричард Рорті продовжив справу Селарса та Д'юї щодо нищення епістемології та перегляду самоусвідомлення філософією свого місця в житті людини. Рорті завершив прагматичне спрямування в дескрипції досвіду в аспекті його чіткої відмежованості від інтелектуальної сфери. Це розмежування, яке ми можемо помітити вже у Д'юї, Рорті подає у вигляді відмови від «епістемологічного словника», тобто набору фундаментальних вірувань, понять та упереджень, що лежать в основі теорії пізнання.

Серед гріхів західноєвропейської філософії чотири справили вирішальний негативний вплив на її позицію. По-перше, після Декарта, Лока і Канта, на думку Рорті, філософія остаточно прийняла віру в репрезентаціонізм, тобто в налаштованість на дзеркальне відображення об'єктивної реальності, заснованій на ідеалі «кореспондентної теорії істини». По-друге, західній філософії притаманний нічим не виправданий фундаменталізм, налаштованість на віднаходження достеменного онтологічного фундаменту, що виявляється у редукуванні дійсності до метафізичних сутностей та апелює до досвіду і розуму як фундаменту такої можливості. По-третє, філософія приймає за безсумнівне суб'єкт-об'єктний дуалізм. Відношення між суб'єктом та об'єктом становлять підґрунтя для побудови ієрархії філософських понять. Нарешті, філософія є надто доцентричною, тобто налаштованою на наявність раціональної структури у зовнішньому світі, на його передбачуваність та вимовність. Критика цих недоліків дає можливість, як сподівався Рорті, накреслити новий філософський проект, позбавлений епістемологічної та метафізичної метафорики.

Критику модерної філософії та підготовку нової філософії Рорті здійснив у двох книгах: «Філософія і дзеркало природи» (1979) і «Наслідки прагматизму» (1982). В них Рорті піддає критиці розрив реальності на сфери свідомості та зовнішнього світу, який виливається у вченні про явище як мисленнєве віддзеркалення цього розриву. Свій поступістемологічний проект Рорті намагається заснувати на поєднанні натуралізму Д'юї та іпорицизму Гегеля. Аргументацію на користь нового філософського проекту поміщено в працях «Ви-

падковість, іронія і солідарність» (1989), «Об'єктивність, релятивізм та істина» (1991) й «Істина і прогрес» (1998).

Критика епістемології Рорті полягала в тому, що він продовжив стратегію Селарса і Квайна щодо дезавуації епістемологічної претензії легітимізувати можливість стверджувати щось як реальне. Це твердження, на думку Рорті, проблематичне не тільки саме по собі, а ще й тому, що воно пов'язане з прихованою претензією легітимізувати саму філософську рефлексію. Епістемологія з її чотирма огріхами перетворилася в Новий час на філософію як таку, підмінивши всі можливі способи самоосмислення думки. В момент посідання центрального місця епістемологія, з її претензією на легітимізацію філософської рефлексії, передала філософії упередження, що зміст знання можна встановити через суто методичне вивчення, приблизно в той самий спосіб, в який наука вивчає природу. Маючи свідчення про продуктивність цього упередження, наукова методологія намагається виявити себе в філософії як таку, що презентує форму знання взагалі. Ця методологія ще від Декарта є питомо скептичною щодо досвіду: її положення не обов'язково мають підтверджуватися досвідом. У такий спосіб наука підтримує упередження про незалежність рефлексії від емпіричних даних і створює сферу можливості пізнавальної автономії розуму. Фактично, працею «Філософія і дзеркало природи» Рорті розпочав війну з позицією неокантіанців та інших класичних епістемологів, які через автономію розуму намагалися легітимізувати в теоретичному плані ліберальний постулат про автономію практичного розуму індивіда.

Критика філософських підстав сучасності має особливу місію через те, що філософія, великою мірою через власне самоусвідомлення, посідає в сучасній культурі особливе місце. Рорті пише, що «філософію можна розглядати як фундамент культури, оскільки культура — це сукупність претензій на знання, і філософія виносить щодо них вирок» [393, с. 2]. Разом з тим, справедливим є твердження Ігоря Джохадзе, що «критика професора Рорті спрямована проти визнання філософії теоретичною основою і ядром сучасної культури, проти закріплення за нею статусу законодавчої дисципліни, що начебто володіє «привілейованим доступом» до реальності» [55, с. 95]. Ці тези примирюються там, де ми бачимо місію сучасної філософії: критично подивитися на підстави власного мислення і відмовитися від усіх своїх епістемологічних властивостей. Внаслідок цього, філософія більше не буде легітимізувати знання, але й перестане битися в рамках самосуперечливого словника, який негативно впливає на життя людей, створюючи чимало загроз для існування людини.

Рорті критикує епістемологію із застосуванням положень з прагматичних філософських вчень (Дж. Д'юї, В. Селарса, В.В.О. Квайна) та з аналітичної філософії (Л. Вітгенштайн, Д. Дейвідсон). Маючи такий фундамент для своєї критики, Рорті стверджує: «Кантівський образ того, як поняття і відчуття

спільно утворюють знання, потрібен для того, щоб надати зміст ідеї «теорії знання» як специфічній філософській дисципліні, що відрізняється від психології... Це те саме, що сказати, мовляв, якщо у нас немає розрізнення між «данним» і «доданим свідомістю»..., то ми не знатимемо, що таке «раціональна реконструкція» нашого знання, що ми не знатимемо того, чим може бути мета і метод епістемології» [393, с. 168—9].

Рорті заперечує особливе значення епістемології філософії, продовжуючи справу Квайна і Селарса. Щоправда, його попередники, на думку Рорті, не досягли остаточного звільнення філософії від епістемологічних упереджень. Невдача Квайна і Селарса полягає в тому, що вони «до кінця зрозуміли головну ваду епістемології: її найбільшими недоліками: не емпіричні догми і не міф про даність. «...Селарс і Квайн застосовують одні і той самий аргумент, що однаково виступає проти розрізнення даного — неаного та необхідного — випадкового. Ключовою передумовою цього аргументу є те, що ми зрозуміємо знання, коли ми зрозуміємо соціальну виправданість вірування, а отже нам більше не потрібно розглядати знання як точність репрезентації» [393, с. 170]. Рорті наполягає на тому, що знання — справа соціальної практики, а не спроба віддзеркалити реальність. «Пояснення раціональності та епістемічної важливості через посилання на те, що суспільство дозволяє нам говорити... є сутністю того, що я називатиму «епістемологічний бігвіоризм», спільне положення для Д'юї та Вітгенштайна» [393, с. 174].

Епістемологічний бігвіоризм Рорті долає намагання епістемології трансцендувати практику, але потрапляє в пастку релятивізму. На це в «Істині і прогресі» Рорті пише: «Моя стратегія полягає в тому, щоб уникнути самореференційних пасток, в які весь час потрапляє «релятивізм», а також у пересуванні всього, що є в епістемології та метафізиці, до культурної політики, від претензій на знання і посилань на самоочевидність до джок про те, що ми можемо спробувати» [394, с. 57]. Справді, епістемологічний бігвіоризм Рорті відрізняється від інших форм релятивізму і суб'єктивізму тим, що дається взнаки у його критиці щодо вчення про явища та пов'язані з ними поняття. Рорті вважав, що релятивізм є похідною позицією в прийнятті «репрезентационалістичної парадигми», тобто віри в явища. Рорті відмовляється від традиційних поділів на структуру і зміст, від кореспондентної теорії істини, від поділу на суб'єкти і об'єкти, на явище і реальне. Ці поняття залежать від контексту, актуалізованого в епістемологічній парадигмі, і поза ним не мають змісту. Рорті вважає, що ми не можемо стверджувати, наче світ раціонально обмежує вибір словників, за якими його можна описати» [394, с. 201].

Фактично, рортіанська критика епістемології означає, що він відмовляється від послідовної раціональності. Для нього наука — це спроба дістатися істини про те, як речі в методологічний спосіб дозволяють нам обмежувати

свої вірування про світ. Мало того, наука як діяльність науковців давно була б забута, якби не мала сенсу як мотивація соціального характеру. Цю мотивацію вірно описав Александр Рибас: «Пізнання заради пізнання, як і намагання обійняти неосяжне, каталогізувати світ, в яких би формах воно не виявлялося... слід зрозуміти самі по собі як спроби піти від відповідальності за своє існування за посередництва апеляції до об'єктивності, безкомпромісної фіксації «самої справи», якоїсь безособової інстанції, поклоніння якій становить смисл наукової діяльності дослідника» [124, с. 112]. Разом з тим, Рорті остаточно не заперечує досягнення науки. Але ці досягнення пов'язані з тим, що академічна сфера спромоглася створити інститути, засновані на демократичних правилах обміну інформацією.

Намагання досягти істини сприймається у філософії і науці як самоочевидна мета. Однак у «Істині» Рорті показує, що застосування поняття істини у філософії і науці весь час незадовільне: воно наголошує тільки на деяких аспектах цього поняття. Це поняття не має «суттєвого критерійного змісту» [394, с. 78]. А так, епістемологічний бігвіоризм заперечує і всі інші, похідні від репрезентационалізму обмеження теорії пізнання і залежної від неї філософії. Висновок епістемологічного бігвіоризму: ми не можемо більше встановлювати авторитет науки в термінах онтологічних претензій.

Постметафізичний та постепістемологічний запал Рорті веде до послідовного дарвінізму чи натуралізму. Натураліст — це той «антиесенціаліст, хто, як Д'юї, не бачить розривів у ієрархії все складніших поправок до нових стимулів — ієрархії, у якій є амеба, здатна адаптуватися до змін температури води на дні, танцюючі бджоли та, посередині, шахісти в момент мату, а також люди, які започатковують наукові, мистецькі і політичні революції» [392, с. 109]. Д'юї і Дарвін вчать філософів дивитися на словники як засоби, про які можна судити в термінах конкретних цілей, яким вони слугують. Словники «мають не більше явищного відношення до справжньої природи речей, аніж... вміння пташки вити гніздо» [394, с. 48]. Натуралістична оцінка пізнання як лінгвістично обумовленої практики показує пошук істини як мовну гру. Говорити про словник, який би допоміг нам з'ясувати істину, означало б те, що ми маємо знаряддя, щоб остаточно здобути те, чого ми хочемо, припинивши таким чином подальше мислення і воління. Це, зокрема, означає, що в словниках є своя обмеженість, за якою, слід вважати, і міститься справжній світ, справжнє життя. Дарвінізм для Рорті — це позиція, яка дозволяє встановити існування такого життєвого обширу, де немає жодного словника, який би правив за основу для всіх інших дескриптивних практик. «Наслідком антирепрезентационалізму є визнання того, що немає жодного опису наявного стану справ з погляду Бога, жоден засіб чинної чи ще тільки запланованої науки не може звільнити нас від випадковості нашої аккультурації (acculturation). Наша

аккультурація є тим, що робить певні можливі шляхи живими, важливими, необхідними, а інші — мертвими, тривіальними, виборними» [392, с. 13]. Тож дарвінізм чи натуралізм є наслідком епістемологічного бігевіоризму, що виявляється в життєствердній настанові для доступу до того, що можна назвати безпосереднім досвідом.

Маючи епістемологічний бігевіоризм і натуралізм за складові своєї позиції, Рорті переходить до ствердження філософії як нової прагматично обумовленої герменевтики. Щоб зрозуміти, як Рорті переходить до питання герменевтики, слід подивитися на його ставлення до своїх попередників. Якщо феноменологія і екзистенціалізм допомогли становленню герменевтики, то зроблено це було найскладнішим шляхом. Потрібні були справи Гусерля і Гайдегера, аби герменевтика отримала змогу постати в творах Гадамера [393, с. 234]. Проте прагматичний шлях вів у тому самому напрямі і тільки випадковість не привела прагматиків до опису герменевтичного кола першими. Рорті писав: «Прагматизм покінчив з розрізненням на трансцендентальне та емпіричне, поставивши під сумнів загальне упередження про те, що є окремі відмінності між типами істини. Для прагматиків істинні вирази істини не тому, що вони відповідають реальності, тож немає потреби дбати про цю реальність... і про те, що робить її істинною» [387, с. 5]. Прагматик питає про те, «чи виправдалася за своїми результатами практика, яка сподівалася знайти філософський шлях ізоляції сутності істини?» [387, с. 23]. «Прагматик відмовляється приймати філософське розрізнення між першокласною істиною-за-відповідністю-до-реальності та другорядною істиною-в-яку-непогано-б-вірити.» [387, с. 28]. У цей спосіб прагматизм дозволяє філософії викинути старі словники, які апелюють до репрезентативістичного образу «стану справ», і створити новий герменевтичний словник, який дозволить побачити безглуздість попереднього словника і його негативний вплив на життя. Рорті стверджував, що «герменевтика є виразом сподівання, що культурний простір, який залишився після смерті епістемології, не буде заловнено, що наша культура має стати такою, в якій вимоги протиставлення і стримування більше не будуть відчуватися» [393, с. 230]. Рортіанська герменевтика бореться з уявленням про те, що об'єкти протиставлено розумові і що обмеження наукового пізнання стосуються будь-якого дискурсу.

Якщо критична настанова Рорті може знайти розуміння, то його позитивне вчення обмежується суто соціально-політичною філософією обґрунтування неолібералізму. Після нападок на уявлення про пізнання як репрезентацію та на істину як кореспондентність, йому важко стверджувати щось про проблеми, пов'язані з класичними філософськими словниками. Однак твердження Рорті про нашу неспроможність вирватися з мовних заобів інтерпретації, які, щоправда, можна зробити прозорішими та кориснішими, дозволяють побачити і

його уявлення про досвід. Для Рорті за словниками, за лінгвістичною практикою є світ досвіду, який діє і дається знаки, але який важко описати і зрозуміти. Зрештою, Рорті мовчить про можливість опису світу досвіду. Цей світ у Рорті є трансемпіричною сферою, він містить у собі сфери людської діяльності, життєвий досвід людини і спільноти. Світ є середовищем досвіду окремої людини. Середовище — це умова можливості досвіду. Воно — матеріал, над яким працює людина засобами своїх інтелектуальних та мовних інструментів і творить речі своєї культури. Речі існують в «лінгвістичному досвіді світу», а не до мови, не у середовищі. Світ речей складено з того, що є в наших словниках, і тільки тут досвід має проблему опосередкування, поділу на суб'єкт і об'єкт тощо. Досвід здається неописаним та байдужим до опису, аж доки філософія не погодиться з тим, що саме його і треба покласти в основу її практик.

#### 3.4. Прагматична топологія досвіду

Прагматична дескрипція досвіду відбувалася, як ми бачили, в два способи: як побудова теорії досвіду, яка виводила критерій оцінки себе з самого себе, а отже, не стаючи трансцендентальною, могла сама себе обґрунтувати, та як критика підстав самої можливості аналізу досвіду як такого. Прагматична дескрипція, попри весь пафос прагматиків, спрямований проти метафізики та епістемології, стосувалася тієї самої границі топосу досвіду, яку проблематизували неокантіанці. Йдеться перш за все про границю між розумом та досвідом. Однак, якщо опис неокантіанців стосувався зв'язку розуму і досвіду, прозорості горизонту досвіду, то прагматики, особливо після Д'юї, привертали увагу до сталості границі топосу досвіду. Селарс, Квайн і Рорті також проблематизували мову, засобами якої філософія намагається реалізувати досвід досвіду, її невідповідність завданню опису.

У своєму першому патерні прагматичну топологію досвіду звернено на досвід в тих термінах, в яких він розуміє сам себе в процесі самоопису. Це досвід множинності форм взаємодії «життя і духу», людини і її довкілля. В прагматизмі перед нами постає еволюція особливої філософської мови, яка має на меті знайти свою ідеальну форму для впровадження завдання досвіду досвіду. Еволюція цієї мови проходить від проби поєднання мови епістемології і граматики семіотики у Пірса до пошуку антиепістемологічних словників у Рорті.

Уже у Пірса феноменологія, яку той розуміє як суто послідовну мову досвіду, стоїть над естетикою і етикою, а логіку взагалі засновано на їх результатах. Завдяки цьому, філософія здобуває новий обрис як вираз здатності людської істоти до досвіду досвіду, в якому впорядковується взаємодія «думки» і «світу». Цю взаємодію більше не обмежено ідеалами «пізнавального



досвіду», вона, в першу чергу, свідчить про діяльний досвід, чия істинність передусім походить з самого нього, зі здатності сформувати такий стиль поведінки, який би передував викликам середовища.

Пірс лаптує свою граматику нової філософської мови на новому списку категорій. Перша категорія фундає досвід якості, друга — досвід інкшості і відокремленості зовнішнього, а третя категорія упорядковує досвід через встановлення гармонії між «нашим знанням» та «зовнішнім предметом».

У поєднанні феноменології і семіотики Пірс формулює максимум своєї мови, за якою досвід відбувається за посередництва знаків, що мають три члени: знаковий носій, об'єкт та інтерпретант. У самій максимі втілено давнюгрецьке розуміння досвіду з його налаштованістю на взаємодію зі світом, на перевірку зовнішнього своїми засобами і перевірку своїх засобів через зовнішнє. Активність досвіду, виражену в неперервному процесі інтерпретації знаків і порівнянні їх значень з їхніми наслідками, влаштовано так, що вона з необхідністю спрямована на істину в її прагматично-символічному вираженні. Символ, за визначенням, — цілеспрямовувальна сила, мета якої полягає у встановленні істинності. Спрямованість на мету досвіду-запиту становить своєрідне відношення, що тримає в цілісності окремі регіони досвіду. Досвід-запит бореться з нашими сумнівами для досягнення сталого і незмінного вірування.

Завдяки попереднім етапам еволюції прагматичної філософії, Джон Д'юї мав привілей перейматися самим досвідом без того, аби витратити час на виправдання необхідності аналізу прагматичного виміру поняття досвід разом із його семантичним та синтаксичним вимірами. Д'юї вже має можливість працювати з досвідом-запитом, в якому ми доступаємося до такого стану справ, де епістемологія *ще* не працює, а *отже* досвід *ще* цілісний.

Цілісність досвіду є підставою говорити і про неподільну тривалу взаємодію між людиною, людьми та їхнім середовищем. Досвід включає в себе не тільки мислення, що тримає у фокусі епістемологія, а й здатність відчувати, діяти, поводитися то що. Досвід — органічний діалог людей як живих істот з їхнім середовищем. Цілісність досвіду також відмовляється від аналітичних поділів на зовнішнє і внутрішнє, людське (культурне) та природне, індивідуальне та суспільне. Ціле досвіду включає в себе все, пережите на досвіді, самого суб'єкта досвіду та спосіб, яким досвід стосується своїх об'єктів.

Щоправда, топографія досвіду приводить до спроби описати сам топос розуму в термінах досвіду. Досвід як упорядковувальна здатність вводить організацію в події і речі світу, яку пов'язано із баченням якостей речей і подій та із передбаченням їхніх впливів у застосуванні. Д'юї дещо руйнує неієрархічний принцип топографії, коли говорять про підставовість досвіду щодо

науки. Д'юї починає застосовувати досвідні критерії до того, що слід оцінювати за іншими критеріями.

Д'юї наполягає на непорушності границі досвіду і розуму, принаймні в аспекті домагань розуму щодо автентичної сфери досвіду. Він указує, що регіон, який філософська мова називає «світом», «середовищем» чи «зовнішнім» є регіоном досвіду. Знання, як результат роботи розуму, надає форму досвідному об'єкту, дає мову для його вираження. Ось тут і постає той основний сумнів, який рухає неопрагматизм Рорті та голізм Квайна: чи може мова, яку створено в іншому топосі, бути адекватною для вираження досвідної реальності. Таким чином, прагматизм встановлює ще один патерн: критика підстав можливості наукового і філософського аналізу досвіду як такого стає центральною ідеєю прагматизму.

Уже у В. Селарса ми бачимо поєднання Пірсового інтересу до досвіду як висхідного моменту людяності та д'юїанської картини непоєднуваності теорії і досвіду. Щоправда, на відміну від Квайна і Рорті, Селарс бачить можливість через теорію досвіду Д'юї схопити нелінгвістичний аспект досвіду в такій топографії досвіду, яка у сполученні з філософією і бігевіористичною психологією йде до горизонту первинного досвіду з регіонів повсякденного, наукового та культурного досвіду.

Цей шлях стає можливим завдяки розведенню когнітивного і не-когнітивного аспекту досвіду, а також підстав їхньої єдності. Селарс розкриває суперечності у мисленні про досвід і засвідчує постійну потребу мислення у референції на якийсь не-когнітивний досвід. Однак цей негативно визначений досвід не є «перцептивним досвідом». Селарс саме і показує, що в основі цього концепту лежить міф про даність. Теоретичне знання є *про* щось, тобто є опосередкованим, натомість досвід є безпосереднім, що робить його, з одного боку, доступним до самого буття, а з іншого — малоприслужним для теоретичного опрацювання.

Квайн реалізує другий патерн прагматичної топографії досвіду, маючи за основу аналіз логічної структури мови для з'ясування статусу досвідних уявлень про світ. Аналіз мови і логіка, фактично, заступають місце епістемології в топографії досвіду. До того ж, Квайн продовжує д'юїанську лінію обґрунтування шкідливості епістемології, яка обґрунтовує послідовність зв'язку теорії і досвіду. Проект цілісної епістемології Квайна засновано на відмові від приписування статусу апіорі будь-якому аспектові теоретичної здатності та потребі у створенні голістичних теорій та метатеорій досвіду.

Голістична епістемологія принципово відрізняється від класичних версій теорії пізнання тим, що за безпосередній предмет вивчення бере не судження, а спостережні твердження. Завдяки такій зміні, нова епістемологія здатна позбутися двох ключових догм у тлумаченні досвіду, які не дозволяли філософії

минулого зрозуміти висхідний життєвий вимір людини. Квайн створює новий емпіризм без догми, яка визначає науку як таку, що визначена досвідом. Досвід — змістотворний горизонт науки. Границя досвіду знову здобуває аргументи на користь опису її як границі між досвідом і розумом.

Опис границі досвіду і розуму Квайн позначає як проблему перекладу. Цей переклад є способом комунікації двох топосів зі спільною метою саморозуміння. Однак трагічною особливістю цієї комунікації є те, що значення слів мови з необхідністю є перекладами досвідних вражень засобами мови, де емпіричний зміст руйнує в досвіді те, що було приводом для перекладу.

Особливо слід указати на увагу Квайна до культурного регіону досвіду, який засновано на міфі про фізичні об'єкти. Цей міф є виявом застосування мови до чуттєвості. Предметність визначено мовою, яка свої вирази приймає за предмет інтерпретацій. Звідси постає важливе отожднення філософії із вивченням мови як вивченням реальності. Таким чином, реальність є метавиразом про онтологічні антиципативні передумови застосування мовних теоретичних побудов.

Ричард Рорті, як здається, завершив виконання другого патерна прагматичної топографії досвіду. Відмежування модерного розуму з його догмами, міфами та віруваннями в репрезентационізм і кореспондентну теорію істини, з одного боку, та з живим цілісним досвідом, з іншого, знайшло свого остаточного виразу в текстах Рорті. Це розмежування пролягає через всю матерію філософії, розриваючи її фундаментальні положення про істину, буття і пізнання. Через топографію досвіду прагматична філософія розкриває те, що мова філософії, або «філософський словник» у термінології Рорті, є недолугою і неадекватною тим завданням, які філософія висуває сама собі.

На противагу модерній хибній філософії, Рорті висуває проект «дарвінізму» — особливої філософської позиції, яка виражає потребу у встановленні такого життєвого обшару, де немає жодного словника, що слугувало би підставою для всіх інших дескриптивних практик. Така відмова від словників задовольняє вимогу адекватності філософського інструментарію поставленим завданням, але проблематизація семіотичного виміру досвіду як такого відмовляє і філософії, і самопізнанню досвіду у можливості відбуватися. Рорті проєктує ідеальні умови припинення мислення, що підтверджує його прихильність до гегельянського систематизму.

#### 4. Топографія досвіду і аналіз мови

Приклад прагматичної топографії досвіду унаочнив потребу з'ясувати ті взаємовідношення, які мають досвід як тема і мова як засіб його самовираження. Для з'ясування цього питання, а також окреслення границі між топосами досвіду і мови слід провести огляд тих уявлень про досвід, які — коли імпліцитно, коли експліцитно — мали аналітики мови.

Слід одразу зазначити, що аналітична філософія не є філософською школою або чітко визначеною філософською позицією. Аналітична філософія є, радше, агломератом філософських позицій, які поєднано однією визначальною рисою — переконанням у тому, що аналіз філософських проблем має відбуватися переважно засобами мовного аналізу. Таким чином, говорити про певну спільну мовно-аналітичну топографію досвіду було б небезпечно. В цьому розділі ми спробуємо подивитися на кілька філософських позицій, для яких топографія досвіду була значущою темою і чиї знахідки відіграли важливу роль для подальшого саморозуміння досвіду, про перші наслідки якого ми згадували у попередньому розділі.

Для аналітичної філософії згадане поєднувальне переконання постало на підставі праць Готлоба Фреге (1848—1925), ранніх творів Людвіга Вітгенштайна (1889—1951), натхненної праці Бертрана Расела (1872—1970) та Джорджа Едварда Мура (1873—1958). В усталеній історико-філософській традиції, наприклад в творах Ернста Тугендгата і Майкла Даміта, за джерело аналітичної філософії визнано теорії поняттєпису і значення Готлоба Фреге. У 1879 р. Фреге видав книгу «Поняттєпис. Арифметично утворена формальна мова чистої думки», де зазначав: «Якщо завдання філософії — зруйнувати панування слів над людським духом..., то мій поняттєпис (*Begriffsschrift*) буде створено саме для того, аби бути в цьому придатним знаряддям для філософів» [237, с. 2]. У Фреге мова ще знаряддя та засіб мислення, чиї похибки пов'язано значною мірою зі структурно зумовленими незрозуміlostями звичайної мови. Однак у нього ми повною мірою вже бачимо мовно-аналітичний підхід: Фреге все життя намагався створити ідеальну мову, за допомогою якої можна було б порозумітися щодо будь-яких наукових побудов. Людвіг Вітгенштайн продовжив цю думку в «Логіко-філософському трактаті» (1921), де йдеться про філософію ідеальної мови, яка засобами логіки і математики створює формальну мову, позбавлену неточностей і плутанини. Бертран Расел і Рудольф Карнап (1891—1970) також чимало досліджували можливість створення ідеальної мови.

Проте ідеальна мова була лише одним з регуляторів еволюції аналітичної мови. Внутрішню опозицію у розвитку аналітичної мови постійно репрезентувала тема повсякденної, чи нормальної, мови. Філософи, які дотримувалися

цієї думки, вважали, що логіка є завузькою для фундування ідеальної мови. До них належали Джордж Едвард Мур (1873—1958), Джон Лонгшоу Остин (1911—1960) та Джон Роджерс Сьорл (нар. 1932). До розвитку цього спрямування впродовж двох останніх десятиліть своєї творчості долучався і Людвіг Вітгенштайн. Мур запропонував зосередитися на аналізі понять повсякденної мови, а Остин і Сьорл розвинули інтенції філософії Мура і започаткували теорію мовленнєвих актів. Цю теорію було засновано на проблематизації аналізу і критичного опису повсякденної мови в її звичайному застосуванні. Таким чином, в аналітичній філософії мови ця лінія отримала назву «філософія звичайної мови».

Філософія ідеальної мови та філософія повсякденної мови разом становили магістральний напрям аналітичної філософії. Як уже зазначалося, аналітичну філософію мови утримувало в єдності переконання в тому, що філософське дослідження мови є першою філософією, началом справжніх конкретних філософських дисциплін.

Згідно з усталеним історико-філософським поділом, аналітичний рух мав чотири фази розвитку [227, с. 5; 435, с. 47]. Ці фази поділялися відповідно до домінування однієї або кількох позицій, що окреслювали проблематику і специфіку методології аналітичної філософії мови. Так, перша фаза відбулася в першій третині ХХ століття. Тут панівними позиціями були рання філософія Вітгенштайна, аналіз повсякденної мови Мура і логічний атомізм Расела. В цей час вже почали застосувати аналітичні методи до конкретних філософських проблем. Аналітична філософія також зазначила свою місію терапевтичної критики філософії, яка у майбутньому, попри суттєві методологічні зміни в мовно-аналітичному русі, залишалася незмінною.

Друга фаза розвитку аналітичної філософії мови припадає на 1930—40-ві роки ХХ століття. Для цього періоду характерне панування логічного позитивізму, чи, як його називали на Британських островах, логічного емпіризму. Логічний позитивізм став помітним явищем у філософському житті Заходу завдяки роботі Віденського гуртка, до якого належали Мориц Шлік (1882—1936), Рудольф Карнап (1891—1970), Фридрих Вайсман (1896—1959), Герберт Файгель (1902—1988) та Ото Нойрат (1882—1945). Логічний позитивізм постав завдяки впливові британської філософії мови, розвиткові континентальної математичної логіки та увазі до австрійського емпіричного позитивізму Рихарда Авенаруса (1843—1896) та Ернста Маха (1838—1916). Логічний позитивізм мав свою власну версію в університетах Британії, де його під назвою «логічного емпіризму» розвивав Альфред Джуліс Аер (1910—1989) з учнями. В цій фазі особливо помітною стає критика аналітичних філософів осереддя західної філософії, тобто метафізики та епістемології. Аналітичний аналіз вия-

вив неемпіричну природу «метафізичних виразів», що зробило їх непридатними для верифікації.

Третю фазу можна схарактеризувати двома основними напрямками, «лінгвістичним аналізом» та «лінгвістичним феноменалізмом», які з'явилися в середині 40-х років ХХ століття. В цей час помітну вагу мала «кембріджська школа» лінгвістичного аналізу, до якої належали Людвіг Вітгенштайн, Гаріет Анскомб (1919—2001), Ричард Рис (нар. 1924) та Ніколаус Малколм (нар. 1935). Чималий вплив на філософію справила також «оксфордська школа звичайної мови», позицію якої представили в своїх Гілберт Райл (1900—1976), Джон Остин, Пітер Стросон (1919—2006) та Майкл Даміт (нар. 1925). Обидві школи так чи інакше відмовлялися від ідеї «конструктивної ідеальної мови» на користь концепції «лінгвістичного аналізу». Лінгвістичний аналіз засновано на ідеї, що предметом мовно-аналітичного дослідження має бути звичайна мова повсякденного спілкування, вживання тих чи інших слів чи термінів, інтент-аналіз мовця, правила мовних ігор. «Лінгвістичний поворот» цього періоду привів до заміни формально-логічного аналізу мови на дескриптивний аналіз. Ініціатором цього повороту по праву вважають у філософії Людвіга Вітгенштайна, який переглянув свою філософську позицію, зазначену в «Логіко-філософському трактаті». Вітгенштайн запропонував розглядати мову як своєрідний агломерат мовних ігор із своїми власними правилами. З огляду на такий підхід, класичні та нові філософські проблеми виглядають як уявні проблеми, як мовні похибки, які можна подолати поверненням до ясної і зрозумілої повсякденної мови з її поняттями та словами.

В Оксфорді ідеї Вітгенштайна сприйняли в контексті попередніх творів Мура. Гілберт Райл так само бачив можливість розв'язувати філософські проблеми через аналіз нормальної повсякденної мови та мовний аналіз понять. Аналітична філософія мови є інтелектуальною терапією «хворої мови філософії» засобами звичайної здорової мови. Мовна аналітична діагностика показує, що проблеми у філософії виникли через «категоріальну похибку», коли для виразів обирають несумірну описуваному стану справ синтаксичну форму. В основі лінгвістичного аналізу оксфордців лежить концепція аналізу понять Мура та граматично-логічний аналіз речень.

Нарешті, четверта фаза аналітичної філософії визначена поширенням ідей оксфордської філософії звичайної мови, але вже у нових умовах. Джон Остин, професор з Оксфорду, у п'ятдесяті роки запропонував теорію мовленнєвих актів, яку розвивали Джон Сьорл, Пітер Стросон та багато інших філософів, лінгвістів і логіків. Остин виходив з того факту, що мова-мовлення завжди має характер діяння і завжди відбувається в конкретній ситуації. Пізнання відбувається у своєрідних мовленнєвих актах (перформативних мовленнєвих

актах; performative utterances), тобто виразах, які є актами або в певному контексті створюють стан справ самим фактом свого виразу.

На цю фазу припадає пік творчості цілої плеяди філософів і лінгвістів, до яких зараховують Ноама Хомського (нар. 1928), Нелсона Гудмена (1906—1998), Вольфганга Штегмюлера (1923—1991), Дейвіда Л'юїса (1941—2001), Сола Кріпке (нар. 1940) та багатьох інших. Їхня позиція сформувалася під впливом оксфордської школи, хоча і не наслідувала більшості потрібних ознак. Для позиції цих інтелектуалів властивим було повернення до класичних та навіть метафізичних питань філософії, щодо яких вони застосовували мовно-аналітичний метод, лінгвістичний аналіз і засоби математичної логіки.

Розмаїття підходів, питань і відповідей в межах аналітичної філософії мови робить її надзвичайно складним предметом аналізу з погляду віднаходження топографії поняття досвіду. Однак, відповідно до завдань нашого дослідження, може бути достатньо загальної експозиції характерних рис, які давалися взнаки в окремих позиціях аналітичної філософії та великою мірою впливали на інші філософські позиції кінця XIX — початку XX століття.

#### 4.1. Імплікації теорії досвіду у філософії ідеальної мови

У цій частині ми розглянемо ті теорії досвіду, які було імпліковано в первинних філософських концепціях мовного аналізу. Ми розглянемо, які зміни відбуваються в структурі поняття досвіду, коли місце традиційної теоретико-пізнавальної проблематики і проблематики свідомості заступає питання мови. Є всі підстави говорити, що саме намагання переформулювати теорію досвіду визначало поступ аналітичної філософії мови в її першій фазі, тобто від «Смислу і референції» Фреге до «Логіко-філософського трактату» Вітгенштайна. Зокрема, розвиток вчення про смисл і значення у Фреге, Расела і Вітгенштайна репрезентує методологічний пошук засад для обґрунтування *альтернативної* теорії і метатеорії досвіду, яка б задовольняла і філософію (тобто, в термінах аналітичної філософії: логіку, етику і естетику), і (природничу) науку.

Аналітична філософія постала не на порожньому місці. Зв'язок досвіду, пізнання і мови в новочасній філософії артикулювали досить давно. У «Розвідці про людське розуміння» Джон Лок присвятив окремий розділ книги проблематиці мови, що продовжує розвиток теми людського розуміння після аналізу досвіду та природи ідей. З цієї роботи в поле міркувань філософії мова повернулася як проблема і об'єкт вивчення. І вже в момент експозиції проблеми мови у її зв'язку з досвідом Лок вивів основні положення, які потім перейняла аналітична філософія: поняття про прості ідеї і відповідні до них прості імена, конструйованість загальних та складних імен, співвідношення даних відчуттів і слів тощо. Разом із тим, Лок, як потім і Ляйбніц, запроваджує тему недоліків природних мов і артикулює потребу в простій і *точній* мові [80,

с. 146 і далі], чи *ідеальній* мові у Ляйбніца. Однак недоліком емпіристичного підходу до проблеми мови, що, попри критику континентального раціоналізму, перейняли наступні філософські спрямування, слід назвати намагання встановити прямий зв'язок між іменами і ідеями, з одного боку, та іменами і предметами, з іншого. І хоча становлення семіотики як розділу філософської епістемології починають з Лока і Ламберта, який багато в чому повторює його ідеї в своєму «Новому органіоні», логічний емпіризм мав почати з аналізу цих відношень.

Окрім Лока, Ляйбніца і Ламберта епістемологічну альтернативність філософії мови також намагалися опрацювати в новочасній європейській філософії Гаман і Гумбольдт. Проте аналіз досвіду в термінах мови, можливість якого вони створили, відбувся тільки наприкінці XIX — початку XX століття. Методологічною передумовою такого аналізу було розрізнення значення і смислу в працях Готлоба Фреге.

Фреге став засновником сучасної філософії мови попри своє бажання. Його здебільше цікавила логічна основа математики та спосіб її виявлення. Під час пошуку способу доведення своїх припущень у сфері арифметики Фреге вийшов на проблематику мови, внутрішньо сполученої з питаннями теорії пізнання.

З огляду на завдання нашого дослідження, нам цікаві дві ідеї Фреге. Перша ідея стосується контекстуальності значення. В «Основах арифметики» він пише: «Значення слова треба пояснювати не окремо, а в контексті речення... Лише один вид речень має сенс для будь-якого предмета, а саме речення розпізнавання» [143, с. 124]. До цього висновку він приходить через з'ясування природи натуральних чисел, які ми маємо в досвіді, незважаючи на чуттєвість. Так, Фреге прокоментував твердження Канта: «Я змушений заперечити універсальність і такого твердження Канта: без чуттєвості ми не пізнали б жодного предмета. Нуль та одиниця є предметами, які можуть даватися нам не через чуттєве» [143, с. 112], і це при тому, що (натуральні) числа — це «обсяги понять». Через ці дві тези Фреге приходить до висновку про те, що продуктивним може бути не тільки логічний аналіз математики, але й мови. До того ж, логічний аналіз мови може відкрити нам *точне співвідношення смислу висловів (речень розпізнавання) та деякої реальності*, щодо якої ці вислови висловлено і яка задає контекст значення цим смислам.

Другу ідею було сформульовано тоді, коли Фреге відійшов від справ суто математичних і перейшов до аналізу проблематики мови. У міркуваннях, що містяться в статті «Смисл і референція», він іде від того факту, що вислови штибу « $a = a$ » дають менше інформації ніж вислови « $a = b$ ». Якщо ці вислови стосуються об'єктів, де « $a$ » і « $b$ » — лише імена цих об'єктів, то вони мали б бути однаково малоінформативними: говорити лише про те, що об'єкт тотож-

ний самому собі. Якщо твердження того жності стосуються саме імен, то вони можуть бути довільними, стосуватися ти х об'єктів, які ми захочемо їм приписати. Однак якщо ми переведемо ці формули у вислови типу «вечірня зірка — це ранішня зірка» та «вечірня зірка — це вечірня зірка», то перше речення дає більше інформації. Такий стан справ Фреге пояснює тим, що до уваги слід брати не тільки ім'я та об'єкт (референт) цього імені, але й смисл імені, через який ім'я вступає у відношення зі своїм референтом. Саме цей смисл визначає спосіб явлення об'єкта, і саме він указує імені на референта. Тож вислови «ранішня зірка» та «вечірня зірка» мають різні смисли, а тому отожднення «вечірня зірка — це ранішня зірка» інформує, що один і той самий референт має різні ознаки, які, в свою чергу, визначено різними смислами двох різних висловів.

Прослідкуємо за ходом його думок. Фреге починає свої міркування з питання про природу тотожності: чи є вона відношенням між предметами, чи відношенням між іменами? Тотожності  $\langle a = a \rangle$  та  $\langle a = b \rangle$ , як ми вже говорили, мають різну пізнавальну цінність і різну природу. Фреге застосовує кантівські категорії апіорності/апостеріорності та аналітичності/синтетичності для пояснення цієї відмінності: вираз  $\langle a = a \rangle$  є априорним та аналітичним, тоді як  $\langle a = b \rangle$  є апостеріорним і синтетичним. Вираз  $\langle a = b \rangle$  разом, тобто просуває межі нашого пізнання. Однак це справедливо лише для тотожності як відношення між певними об'єктами. Натомість, якщо ми припускаємо, що тотожність є відношенням між іменами, то вирази  $\langle a = b \rangle$  і  $\langle a = a \rangle$  не будуть відмінними, якщо  $\langle a = b \rangle$  істинний вираз. І тут, що стосується предмета, йдеться про відношення речі із самою собою [144, с. 25].

Однак така тотожність має відношення і до знаків «a» та «b», а вираз  $\langle a = b \rangle$  твердить про їхню тотожність. Усі випадки тотожності, зрештою, описують нам два виміри у рівнянні: ім'я/знак та значення. Однак ще один вимір постає, якщо ми звернемо увагу на можливість істинності виразів  $\langle a = b \rangle$  та  $\langle a = a \rangle$ , де «a» і «b» — предмети. Це може бути вірним, якщо йдеться про різні способи даності одного й того самого предмета. З цього Фреге робить висновок, «що деякий знак (слово, словосполучення чи графічний символ) мислим не тільки у зв'язку з позначенням, що можна назвати значенням знаку, але у зв'язку з тим, що я хотів би назвати смислом знаку, який містить спосіб даності позначеного» [144, с. 26]. Саме тому у виразів «ранішня зірка» та «вечірня зірка» одне й те саме значення, але відмінні смисли.

Зазначені міркування приводять до висновку, що логіку мови і судження слід досліджувати у трьох вимірах: імені, смислу і значення. Ім'я — це «будь-яке позначення, що виступає як власне ім'я значенням якого є певний предмет ..., але не поняття чи відношення...» [144, с. 26]. Смисл — це сукупність позначень, зрозумілих у межах певної мови. Значення ж відіграє роль регулятива, який

спрямовує знання і є ідеальним знанням про предмет, якого ми ніколи не досягаємо. «Правильний зв'язок між знаком, його смислом і значенням має бути таким, щоб знакові відповідав певний смисл, а смислу, своєю чергою, певне значення, тоді як певному значенню (одному предметові) відповідає не тільки один знак» [144, с. 27].

Один і той самий смисл у різних мовах позначається різними способами. Навіть в одній мові його можна виразити по-різному так само, як і сам смисл по-різному являє предмет через себе. Саме тому смисл не є уявленням. Фреге чітко показує смисл як посередника між часово й просторово зумовленим уявленням про предмет і власне предметом. Це важливо, оскільки слова, вирази і речення відрізняються саме в уявленнях та смислах, однак є рівноцінними щодо значення, адже ім'я виражає смисл і позначає своє значення.

Наведені думки показують новий підхід до опису досвіду: поняття досвіду, яке було описано в метафізичних термінах емпіризму і критичних категоріях Канта, нарешті отримало термінологічний апарат, що походив з логіки. Цей апарат одразу ж вибудовує зв'язок і з математикою, і з мовою, що, з одного боку, дає змогу припускати можливість виконати мрію філософів про числення світу, а з іншого — дає підстави для переведення цього числення на деяку адекватну йому мову. Фактично, міркування Фреге про прості висловлювання з референцією до об'єктів дають троїсту картину досвіду: предмет—смисл—значення.

Цей категоріальний апарат Фреге опрацював у спробі проаналізувати складні вирази — речення — за допомогою цих трьох категорій. Якщо його припущення правильні, то аналіз речень може відкрити доступ до природи думки, до структури мислення і її зв'язку з досвідом. Тож Фреге продовжив свої дослідження через пошук смислів і референцій у предикатних виразах (складніших за твердження тотожності) і завершених реченнях. У цих дослідженнях його позиція полягала передусім в тому, що предикати виражають не тільки смисл, але й поняття, а речення виражають думку як свій смисл і мають за референт істинні значення. При цьому Фреге наполягав на тому, що слід відрізнити думку, яку виражено в реченні, від твердження про цю думку.

Розрізнення думки (= змісту) і твердження про думку (= пропозиції) дуже важливе. Якщо говорити про речення, то воно висловлює думку — «не суб'єктивну діяльність мислення, а його об'єктивний зміст, що можна повідомити іншим» [144, с. 31]. Тобто гіпотеза Фреге полягає в тому, що думка — останній, завершений елемент мислення, в якому синтезовано дані відчуття в їхній референції до значення і смисл (чи смисли) висловлювань і тверджень речення.

Аби з'ясувати обгрунтованість такого припущення, тобто з'ясувати значення речення, його слід розділити на складові та з'ясувати спершу їхнє зна-

чення. До того ж, значення речення можна з'ясувати лише тоді, наполягає Фреге, коли нас цікавить істинне значення цього речення, що буває не завжди (як скажемо у реченні, де йдеться про Одисея, щодо якого нам байдуже, має він значення, чи ні). Таким з'ясуванням істинного значення є судження. Судження — це визнання істинності деякої думки, що відбувається у напрямі від рівня думок до рівня значень. Тобто судження, вуглереч кантівському розумінню, не є сполукою суб'єкта і предиката, оскільки вони є лише елементами думки; судження — це відношення між думкою та її істинним значенням [144, с. 33]. У цей спосіб Фреге чітко показує відмінність логіки і теорії досвіду: інтерес логіка полягає у виявленні сполуки смислу/думки та істинного значення, тобто логіка вивчає судження. Судження — це «розрізнення частин у межах істинного значення. Це розрізнення відбувається на підставі звернення до думки» [144, с. 34]. Теорія ж досвіду, слід продовжити, розглядає підстави пізнання в цілому, тобто паралельно: і зв'язок смислу із значенням, і значення як таке (саморефернтність значення).

Внаслідок розрізнення смислу і значення у Фреге, стає зрозумілим інтерес пізнання: «Для пізнавальної цінності смисл речення, а саме виражена в ньому думка, має не меншу вагу, ніж його значення, тобто його істинне значення» [144, с. 34]. У цей спосіб вся сфера смислу, зокрема і сфера вираження смислу, постає в теорії досвіду як її легітимна проблема. Якщо розглядати наведені міркування в історико-філософській перспективі, то, фактично, перед нами постає філософський проект, який з нових позицій дозволяє проаналізувати загальні структури нашого мислення, тобто (в термінах самого Фреге) чітко і прозорою мовою описати умови істинності, яка більше не розглядається лише в термінах судження. «Між думкою та її істинним значенням існує не те саме відношення, що й між суб'єктом і предикатом. Суб'єкт і предикат ... є частинами думки і з погляду пізнання перебувають на одному й тому самому рівні» [144, с. 33]. Розрізнення істинного значення і смислу було покладено в основу філософського проекту логічного позитивізму, який здолав обмеження суб'єкт-об'єктним відношенням проблеми досвіду. Цей проект до двох традиційних сфер — сфери речей (природи) та сфери «уявлень свідомості» (в межах яких намагалися описати досвід та дати свій проект логіки неокантіанці) — додає третю визначальну сферу: сферу думки, яка є відповідником Ляйбніцевої «землі вічних істин» і яка, за певних обмежень, збігатиметься з концепцією «третього світу» Карла Попера (1902—1994). У цей спосіб Фреге створює можливість для подолання традиційної філософської проблеми соліпсизму: відокремленість сфери думки дозволяє розглядати речі й інших людей як реальних без того, щоб змінювати рамки самого мислення. Крім того, свою особливу реальність думки виявляють через вплив на стани речей, що запроваджує

в аналізі досвіду новий вимір. Як бачимо, у цих міркуваннях з'являється цілий ряд положень, які буде задіяно у філософських дискусіях ХХ століття.

Зазначені положення Фреге було залучено до філософських дискусій завдяки Бертрану Раселу, ранні дослідження якого стимулювали розвиток аналітичної філософії мови. Разом з основою позиції логічного аналізу мови в тих рисах, які сформулював Фреге, було імпліковано уявлення про те, що до справжньої філософії мислення можна прийти лише через філософію мови. Це, зокрема, означало що філософія має відбутися через пояснення того, що означає для слів і речень мати своє значення та стосуватися фактів чи станів справ. Аналіз логічної структури висловів (слів, тверджень, речень) може бути водночас і аналізом структури мислення та його предметної настанови. Такий паралелізм можливий за умови, що логічну структуру розуміють як репрезентацію відношення частин вислову одна до одної. Фактично, перед нами — синтаксичний аналіз значення, що з'ясовує вимовність думок у реченнях. Весь проект логічного аналізу мови зведено до ототожнення двох формул: вираз «значення речення визначено умовою його істинності» тотожний виразові «зміст думки визначено умовою її істинності».

Попри вагомість міркувань Готлоба Фреге, вони стали впливовими лише тоді, коли Бертран Расел звернув на них свою увагу і спрямував на них свою критику. Він поділяв думку Фреге про спосіб, в який філософія має з'ясувати зв'язок слів, якими ми висловлюємо думки, і речей/фактів, про які йдеться у цих висловах. Расел вважав за потрібне здійснити строгий аналіз мови і послідовне вирізнення найпростіших мовних форм і структур для виявлення справжнього зв'язку між світом і словами. На підставі критики теорії референції Фреге Расел остаточно сформулював позицію логічного емпіризму, в якому було імпліковано синтаксичні дослідження, що за своїм змістом мали статус теорії та метатеорії досвіду.

У статті «Про денотацію» Расел виклав свою теорію дескрипцій [395]. Тут він розглядає проблематичні з погляду філософії науки та теорії досвіду дескрипції, за якими не стоїть жодного об'єкта. Звісно, тут виникає проблема зі смислом речень, які не мають ані істинного, ані хибного визначення. Для Фреге відповіддю на цю проблему було б твердження, що речення матиме смисл, навіть якщо його суб'єктний вираз не має референції. Розрізнення смислу, референції і істинного значення дозволяло Фреге вважати смисломними навіть речення такого стибу. Однак для Расела це було неприйнятно. Він аргументував неприйнятність такої відповіді тим, що речення на зразок «король Франції є голомозим» лише виглядає як таке, що має суб'єктно-предикатну форму. Граматична форма речення приховує той факт, що це — кон'юнкція тверджень. Тому аналізувати речення щодо його істинності слід через аналіз тверджень. У такому разі можна прийняти рішення щодо істинності речення

загалом. Тобто Расел відмовляється від намагання працювати із цілісними реченнями через граматику, яка приховує істинні значення поєднаних у реченні тверджень. Цей крок зробив неможливим для нього і його послідовників вивчення граматики як проблеми і зосередив увагу лише на частині проблем логіки мови.

Як ми бачили, для Фреге власні імена співвідносилися з «речами світу» через смисли. Расел же відкидає питання такого кшталту взагалі. Для нього ані дескрипції, ані імена не мають зв'язку зі «світом». Під час аналізу імен і дескрипцій ми приходимо до певних мовних атомів, логічних констант, предикатів такого виду: «there is a» (є [щось]), «something» (щось), «nothing» (нічого) та «anything» (будь-що). Всі вони не мають референції до конкретних предметів. На логічне питання знаками чого є знаки, Расел відповідає тим, що виводить певний клас найпростіших неподільних виразів, які в логічному вимірі є власними іменами. Ці знаки — замітники об'єктів, і саме замінення (субституція) є їхньою єдиною функцією і значенням. Таким чином, через відмову в існуванні того, що Фреге називав «світом думки», Расел був змушений повернутися до соліпсистичного стану філософування, що досить сильно віддаляло його від його ж закликів до «нового реалізму» і ставило під сумнів його «емпіричну» налаштованість.

Щоб докладніше пояснити свою позицію і розвіяти сумніви щодо свого ставлення до досвіду, 1911 року Расел виклав свої думки у збірці лекцій «Філософія логічного атомізму» [119]. Конструктивний потенціал гіпотез Расела у цій праці досить великий. Перш за все, він розвинув синтаксичний вектор аналізу мови Фреге і чимало уваги приділив логічним зчленуванням між елементами та складеними з них реченнями. Але найбільше він зосередився на аналізі атомарних суджень, тобто таких «атомів», що за референцію мали «атомарні факти» реальної дійсності. Через це ототожнення Расел намагався зробити проект логічного емпіризму проектом творення такої позиції, яку засновано на онтологічній редукції «атомарних» суджень і яка дозволяє нам зрозуміти структуру «актуальної реальності» (actual reality). Основні положення імпліцитного вчення Расела про досвід: світ слід уявляти як утворення, що складається з логічних атомів та їхніх властивостей. Атоми та їхні властивості разом становлять «атомарні факти». Такі атомарні факти — це:

- 1) «те, що робить пропозицію істинною або хибною» [119, с. 7];
- 2) «те, що виражено цілим реченням, а не окремим іменем»;
- 3) «щось таке, що ви висловлюєте за допомогою речення і вони, так само як і окремі стільці і столи, — частини реального світу» [119, с. 8].

З огляду на це, мова — це ієрархія атомарних фактів, які перебувають у нероз'ємній єдності із «атомарними пропозиціями». Отже мова і є, в певному розумінні, досвідом у його сформованості і наявності.

Стосовно ж традиційного питання про суб'єкта такого досвіду, то від остаточної відповіді Расел ухиляється. Він формулює кілька рівнянь, які мають пояснити, чому індивід не є суб'єктом досвіду. Расел виходить з того, що факт уже наперед містить у собі індивіда. Він визначає факт у такий спосіб: факт = (логічний) індивід + відношення. Тож «індивіди — це члени відношення в атомарних фактах». Водночас, речення (пропозиція) = відношення (предикат) + суб'єкт (ім'я). Таким чином, індивід через відношення у факті пов'язаний із мовою, але пов'язаний із нею опосередковано: через логічне відношення та предикацію [119, с. 24]. Расел десубстанціалізує індивіда, стверджуючи, що порівняти індивіда із субстанцією логічно буде лише за їхньою самодостатністю, але не за їхньою «збережуваністю в часі» [119, с. 29].

Факти, які ми наводили, є елементами «логічно складених» об'єктів, предметів, які ми вважаємо очевидними і простими. Проте ця очевидність лише гадана: найпростіші елементи мислення потребують довгої аналітичної роботи. Аналіз має йти «від того, що очевидне, але нечітке та двозначне... до чогось точного, ясного, визначеного...», що є справжньою істиною» [119, с. 18].

Один з чинників гаданої легкості складних предметів і непомітності простих атомів полягає в не точності природної мови. Описи і пропозиції в природних мовах ускладнюють розуміння, приховують факти за іменами. Завданням філософії є створення такої «ідеальної» мови, що виявить справжню природу світу і водночас контролюватиме свою власну природу. Мовець не помилятиметься через випадковість структури, властивій природним мовам. Ідеальна мова має бути «логічно довершеною мовою». «У логічно довершеній мові для кожного просто го об'єкта буде не більше одного слова, а все, що не буде простим, складатиметься з комбінації слів, і ця комбінація, звісно, походить від складових слів для простих предметів: одне слово для кожного простого компонента. Ця мова буде повністю аналітичною і одразу показуватиме логічну структуру «стверджуваних або заперечуваних фактів... Ця мова має тільки синтаксис і не має словника» [119, с. 23]. Наявність правил і брак наперед заданих назв робить таку мову універсальною, а досвід, який вона закарбує, буде легко розуміти. Атомарні факти Расела і є найпростішими елементами досвіду per se.

Саме такий проект дозволяв би мати точний безсумнівний досвід, що задовольнив науку, а в суспільному житті людини мав вплив на виправлення ситуацій непорозуміння, тобто виконав би завдання єдиної теорії досвіду у формулюванні Германа Югена: єдина теорія досвіду має дати відповідь на наукові та практичні (моральні і суспільні) потреби людини.

Для топографії досвіду в першій фазі аналітичної філософії важливо розглянути найрадикальніший логіко-аналітичний проект, репрезентований ідеями ранніх творів Л. Віттенштайна. Як пізніше в лекціях 1931 року розповідав сам

Вітгенштайн, «Логіко-філософський трактат» було засновано на припущенні, що завдання логічного аналізу полягає в розкритті елементарних пропозицій, чия форма ще не відома [449, с. 23]. Таке формулювання завдання логічного аналізу є реакцією на ідеї Фреге і Расела.

Зазначену реакцію Вітгенштайна можна виразити в семи фундаментальних тезах «Трактату»:

«Світ — це все, що стається» («der Fall» — в оригіналі, «the case» — в англійському перекладі, з яким погодився Л.Вітгенштайн) [449, с. 11 (теза 1)<sup>4</sup>].

«Те, що є тим, що стається, [тобто] фактом, є існуванням стану справ» (Sachverhalt, state of affairs) [449, с. 11 (теза 2)].

«Думка — це логічний образ фактів» [449, с. 17 (теза 3)].

«Думка — це речення, що має смисл» [449, с. 25 (теза 4)].

«Речення — це функція істинності елементарних пропозицій. (Елементарна пропозиція — це функція істинності її самої)» [449, с. 45 (теза 5)].

«Загальна форма функції істинності є:  $[\bar{p}, \xi, N(\xi)]$ . Це є загальна форма речення» [449, с. 69 (теза 6)].

«Про що немає змоги говорити, шодо того слід мовчати» [449, с. 85 (теза 7)].

Трактат присвячено питанню про характер зв'язку світу, мислення і мови. Фактично, ця постановка питання епістемологічна і безпосередньо стосується спроби нового розуміння того, що таке досвід. Трактат мав дати розв'язання цього питання через вивчення логіки мислення та природи уявлення. Вітгенштайн виходить з того, що світ представлено думкою, яка є реченням зі смислом, оскільки всі вони — і світ, і думка, і речення — поділяють одну й ту саму логічну форму. Таким чином, думка і речення можуть бути образами фактів.

Вітгенштайн починає свої міркування з формулювання тези про те, що світ складається з фактів (як зазначено в тезах 1 та 2), а не об'єктів, як це було притаманно для логічного атомізму Расела. Факти — це наявні стани справ, яким, своєю чергою, притаманна характеристика існування і які складаються з об'єктів (як зазначено в тезах 2 та 3). Об'єкти можуть поєднуватися у різні способи, але кількість цих способів обмежена. Вони можуть між собою володіти різними властивостями і типами взаємовідношень. Об'єкти поєднуються поміж собою відповідно до їхніх логічних, належних саме їм, властивостей. Властивість об'єкта визначає можливість його комбінування з іншими об'єктами. Ця властивість — логічна форма. Отже, стани справ, що складено з комбінацій об'єктів, від початку складні і їх можна проаналізувати засобами логіки.

Далі Вітгенштайн пише про те, що наявні стани справ могли б бути іншими та інакшими. Тобто стани справ поділяються на актуальні та можливі. Разом і актуальні, і можливі стани справ становлять цілість реальності. А світ, згідно з Вітгенштайном, це сукупність станів справ, що існують. Зв'язок між станами справ, мовою і світом відбувається через «образи» (Bild, picture). Думки, а отже і мова, — це образи: «Образ є моделлю реальності» [449, с. 11 (теза 2.12)]. Образи складено з елементів, що її конституюють. Кожен елемент представляє об'єкт, а комбінація в образі репрезентує комбінацію об'єктів у стані справ. Логічна структура образу і в мові, і в думці збігається з логічною структурою того стану справ, який вона репрезентує. «Саме так образ долучено до реальності; він сягає прямо її» [449, с. 15 (теза 2.1511)]. Таким чином, перед нами постають рамки образу, його обмеженість і зокрема те, що він не може зобразити власну образну форму.

Якщо «думка — це логічний образ фактів», то, переходячи до розгляду мови, Вітгенштайн вивчає можливості смисловості речень. Логічний аналіз у дусі Фреге і Расела приводить до застосування логічного числення для побудови певної системи. Пояснюючи, що «тільки речення має смисл; тільки в контексті речення ім'я має значення» [449, с. 20 (теза 3.3)], Вітгенштайн визначає дві передумови смисловості мови:

- 1) структура речення має збігатися з визначеннями логічної форми;
- 2) елементи речення мусять мати референцію (значення, Bedeutung, referense).

Ці умови сягають дуже далеко, оскільки виходить, що аналіз має завершитися іменем як найпростішим символом, що виявляється в надмірній абстрактності імен і (простих) об'єктів. Більше того, з огляду на ці умови логічно припустити, що логіка сама дає нам структуру і рамки того, про що можна висловитися.

Вітгенштайн має рацію, коли говорить, що логіку засновано на переконанні, що будь-яке речення є або істинним, або хибним. Двополярність речень уможливило створення складніших речень з атомних пропозицій через застосування істинно-функціональних операторів [449, с. 45 (теза 5)]. Вітгенштайн переклав логіку Фреге у вигляді «таблиць істинності», що дозволяють повернутися до аналізу речень на їхньому «атомному» рівні. Адже «будь-яке твердження про сукупності (Komplexe) можна проаналізувати у твердженні про їхні складові та в тих реченнях, що повністю описують сукупності» [449, с. 13 (теза 2.0201)]. Нарешті, Вітгенштайн пропонує загальну форму пропозицій у вигляді формули  $[[\bar{p}, \xi, N(\xi)]]$ , що через формальну операцію  $N(\xi)$  та перемінну  $\bar{p}$  репрезентує твердження Вітгенштайна: речення — це «результат послідовного застосування» логічних операцій для елементарних пропозицій [449, с. 69 (теза 6)].

<sup>4</sup> Тут і надалі усталене цитування супроводжуватиметься нумерацією тез.



Внаслідок аналізу стану справ, який є агломератом того, що слід назвати як світ-думка-мова, та визначення загальної форми речень, Вітгенштайн має підстави для того, аби стверджувати, що всі значущі пропозиції мають однако-ву цінність. Тож логічним є і той висновок, що висловлено в сьомій тезі: «Про що немає змоги говорити, про те слід мовчати», залишивши поза царинною вимовлюваного речення етики, естетики і метафізики [449, с. 85 (теза 7)]. Таким чином, радикальний висновок Вітгенштайна полягає у доведенні того, що вся філософія з її епістемологічним інтересом не має засобів виразити форми пізнання і досвіду.

У своїй праці Вітгенштайн намагався окреслити межі світу, думки та мови або ще — вирізнити смисл та позбавленість смислу в рамках мовно-аналітичного проекту. «Ця книжка встановить межі мислення, чи, радше, не мислення, а вираження думок... Межу можна провести тільки в мові, а те, що лежить поза межею, буде позбавлено смислу» [449, с. 9]. Умовою наявності смислу у реченні є можливість репрезентації (зображення). Імена мусять мати значення, але вони мають значення лише в контексті пропозицій, які тримаються разом завдяки логічній формі. Звідси випливає те, що фактичний стан справ, який придатний до зображення, можна представити у смислоємних реченнях. Це означає, що те, про що можна сказати, це пропозиції природничих наук. А поза межами смислоємності залишається чимало тверджень, якими користується мова.

Серед тверджень, що не мають смислу, є і пропозиції логіки. Вони не репрезентують стан справ, а їхні логічні константи не є об'єктами. «Моєю засадничою ідеєю є те, що логічні константи не репрезентують. Що логіку фактів неможливо репрезентувати» [449, с. 29 (теза 4.0312)]. Засадничість цієї думки полягає в тому, що межі смислу ґрунтуються на логіці. Тавтології і суперечності логіки — це межі мови і думки, а отже межі світу. Тому-то логіка не має ані образів, ані смислів. Вирази логіки не мають смислу. Смислоємні речення завжди двополюсні. Вони перебувають у сфері, визначеній твердженнями істинності логіки. Однак самі пропозиції логіки ані істинні, ані хибні: «Адже деякі з них припускають можливість будь-якого стану справ, а інші не припускають жодного» [449, с. 43 (теза 4.462)].

Окрім станів справ, про які можна мовити, є стани, на які можна «вказати». Серед них — логічна форма світу, образна форма тощо. Ось ці форми і є формами досвіду взагалі. Вони показують себе у формі символічних пропозицій, а також у невимовних пропозиціях філософії. «Що можна показати, не можна вимовити», хоч воно є прямо тут, у цих виразах, у самій мові. Тож «слово «філософія» має означати щось, що понад чи поперд, але не поряд з природ-

ничими науками» [449, с. 32 (теза 4.111)]. Саме тому філософські вислови не є хибними, вони просто позбавлені смислу.

З попередніх міркувань видно, що в текстах зазначених філософів є теорія досвіду. Теорія досвіду й окремі метатеоретичні елементи є і в міркуваннях засновників аналітичної філософії. Їхня праця призводить до того, що проблематику досвіду починають чітко відрізняти від обширу питань про чисте мислення. Це, зокрема, привело до того, що гносеології і метафізиці відмовили в праві перебувати серед філософських дисциплін.

Проблемою відмови від теоретико-пізнавальних питань у філософії, яка ставить питання про істинність і межі наукового знання, не можна легковажити. Чому слід відмовитися від питання «як можливе пізнання взагалі?» на користь питання «як можливо репрезентувати те, що є?» Відповідь можна знайти завдяки аналізу критичної настанови Вітгенштайна щодо теорії пізнання, поданої в «Логіко-філософському трактаті».

Обмеження текстом «Трактату» пояснюється тим, що його, власне, і було написано для відповіді на питання «як можлива мова як засіб репрезентації (Darstellung)?». Автор «Трактату» найпоследовніше захищає позицію відмови від гносеології як психологічної дисципліни, тобто однієї з природничих наук. Щоправда, на додаток до цього тексту, до уваги слід брати також і ту його найважливішу частину, про яку, як говорив сам Вітгенштайн, він промовчав у «Трактаті». Звісно, в цьому напівжарті Вітгенштайн натякав на «те, про що слід мовчати», тобто на те, що він, згідно зі своїм кредо, не міг вимовити. Однак сам філософ був не тієї вдачі, щоб щось приховати, хоча б і від себе. Тому плідним читання «Трактату» буде тільки тоді, коли його супроводжувати читанням нотаток, які зібрано під назвою «Щоденники 1914—1916 років». Паралельне читання «Трактату» і «Щоденників» дадуть нам підстави зрозуміти антигносеологічні позиції Вітгенштайна і загалом цілої аналітичної філософії.

Як оцінює Вітгенштайн місце теорії пізнання у філософії та філософській логіці? Було б несправедливо сказати, що це був його першочерговий інтерес. Молодий Вітгенштайн не так вже й цікавився теорією пізнання; його радше цікавила сутність мови. Він запитував себе про те, як можна описати світ через систему репрезентацій. Як символи можуть позначати розмаїття феноменів? Як мова може промовляти про те, як є світ та як він не є? Він ставив у залежність питання про те, яким має бути світ, від питання, як має бути структуровано мову для того, щоб була змога виразити прості стани справ у відповідних їм позначеннях? У «Логіко-філософському трактаті», який спочатку писався під красномовною робочою назвою «Речення» (Der Satz), Вітгенштайн намагався дати вичерпні й задовільні відповіді на ці питання в межах логіко-філософського дослідження мови. Це означало також, що

відповіді на зазначені питання він намагався через розвиток теорії значень, яку започаткували Фреге і Расел.

Очевидно, що будувати власну теорію пізнання для Вітгенштайна було зайвим: він вважав, що аналіз мови становить підґрунтя для пошуку відповідей на всі «справжні» філософські питання. Отже, теорія пізнання у Вітгенштайна з'явилася не внаслідок інтересу до пізнання як такого, а через те, що «аналіз значення не є завершеним без теоретико-пізнавального визначення очевидності й тих когнітивних претензій, які вона виправдовує» [246, с. 58]. Але як писав у вступі до першого видання «Трактату» Бертран Расел: «Найперше в праці розглянуто логічну структуру речень і природу логічного висновку. Потім ми успішно переходимо до теорії знання...» [115, с. 8]. Власне, теорія пізнання стала темою дослідження Вітгенштайна не через його інтерес до неї, а через її *нейнтересність*. До того ж, в «Трактаті» теорія пізнання посіла важливе місце разом із психологією та логікою.

Не зайвим буде нагадати, що оновлення філософії на початку Нового часу відбувалося разом зі зневірою в аристотелівській логіці та її схоластичному продовженні. Логіка втратила те важливе значення, яке вона традиційно посідала впродовж багатьох століть. У межах новочасної філософії вона існувала переважно у формі логіки дослідження. У цій формі філософська логіка потерпала від «психологізму». Найкраще цю хворобу сформулював Пітер Гакер, коли писав: «Те, що логіку підпорядковано психології, генетичним оглядом того, як відбувається творення понять, вважалось засобом аналізу понять і трималося на інтроспекції як джерелі філософського пізнання» [246, с. 58]. Епістемологічні інтроспекції базувалися на переконанні, що аналізувати пізнання треба у поняттях «ментального споглядання» та у термінах узгодження та неузгодження уявлень. Така епістемологічна логіка досягла розквіту в XIX столітті у психологічній школі в Німеччині та у філософії Джона Стюарта Міла (1806—1873) в Англії.

Разом із тим, у філософії розквіт психологізму супроводжувався ростом критики на нього. Першими, як ми зазначали в попередніх розділах, атаку розпочали неокантіанці, зокрема Ф.А. Ланге і Г. Коген. Однак на місце явно психологічної гносеології було запропоновано трансцендентально-філософську гносеологію, цікавість якої до генезису й утворення понять залишалася незмінною. Антипсихологічну критику продовжив Едмунд Гусерль (1859—1938), який присвятив перший том «Логічних досліджень» з'ясуванню похибки психологізму у філософії. Тож, коли серед критиків психологізованої філософії з'явився Фреге, він не був першим.

Хоча Фреге і не був першим, хто напав на психологізм, його критика була вирішальною. Він вважав, що теорія пізнання і психологізована логіка взаємопов'язані. Помилковість психологізованої логіки і теорії пізнання поля-

гала в тому, що вони пов'язували істину з пізнанням. Цей зв'язок, своєю чергою, призвів до помилки у визначенні того, що таке поняття. Як ми бачили, Фреге наполягав на тому, що речення істинне навіть, коли його ніхто таким не вважає. Для доведення істинності речення не мають значення ті умови, за яких людина здатна судити про його істинність. У понять немає історії, рефреном звучало у Фреге. Вони не зростають у свідомості, як листя на деревах. Звісно, поняття не є чимось дійсним чи сприйманим. Однак тільки психологізм може схилити нас до думки, що «недійсне» означає суб'єктивне чи «ментальне» (психічне). Фреге відмовлявся від ототожнення об'єктивного і сприйнятого в відчуттях, тобто даного в «безпосередньому досвіді». Він вірив у об'єктивність понять, які чекають на те, аби їх відкрили. Він вважав, що пізнання понять не є процесом їхнього творення, це процес їхнього дослідження. А це означає, що пізнання не створює свій предмет. Нехай науці потрібні століття для того, щоб знайти поняття в його чистоті. Але це жодним чином не означає, що не до кінця знайдені поняття є хибними. Вони просто не досліджені в своїй повноті. Це також означає, що опис походження джерел уявлення, який робить теорія пізнання, не має жодного відношення до визначення істинності того чи іншого поняття. Теорія пізнання як така взагалі не має права давати дефініцію поняття. Те, що епістемологія подає як «історію поняття» є історією нашого пізнання поняття і нашого вжитку слів. Коли, скажімо, у визначенні поняття використовують неоднозначне поняття «уявлення», то розрізнення між сприйняттям та об'єктивним губиться вже на ранньому етапі, через що дійсне чи сприймане вважають таким, що складається з уявлень. Психологізовані дефініції понять приводять до логічної непослідовності та теоретико-пізнавального абсурду: якщо все мислення складається з продуктів та зв'язків уявлень, якщо суб'єкт і предикат є уявленнями однаковою мірою, то таким чином підважується поняття об'єктивності й істинності.

Причиною теоретико-пізнавального іdealізму є саме логічна непослідовність, стверджував Фреге. Дослідження уявлень належить психології, а дослідження чисел та всього іншого, що походить з області об'єктивного, не має до психології жодного відношення. Психологізм у філософії порушує методичний принцип логіки, за яким про значення слів слід питати в контексті речення. Порушення цього принципу призводить до *неможливості розуміння* [144, с. 101]. Закони логіки є законами справжнього буття, але вони відрізняються від історично зумовлених законів граматики та від нормативних законів природи. Логіка, як і математика, науки точні й певні, що докорінно відрізняє їх від психології. З огляду на розрізнення психології і точних наук, Фреге висуває тезу про принцип чистоти, про необхідність «постійно розрізняти психологічну форму і логічну, суб'єктивну і об'єктивну» [144, с. 12]. У

цей спосіб Фреге викинув теорію пізнання з центру уваги виправданої — з точки зору логіки — філософії.

Зазначені міркування Фреге справили серйозний вплив на Вітгенштайна. У тезі 4.1121 «Трактату» він говорить про те, що логіка становить основу філософії. Психологія — природнична наука і тому не може бути частиною філософії. Теорія пізнання — незначна частина філософії і зводиться до рівня філософії психології. На думку Вітгенштайна, теорія пізнання складається з легітимних способів виправдання когнітивних претензій. А коли так, то вона навіть вужча від філософії психології. У теорії пізнання йдеться про те, щоб дати адекватний опис психологічних понять з огляду на опис пізнавальних спроможностей (знання, гадка, пригадування, уявлення, думання і розуміння). Спроможності свідомості в цьому ряді вужчі від обширу спроможностей свідомості, які вивчає психологія.

Проте, як уже зазначалося вище, теоретико-пізнавальна діяльність пов'язана з виправданням принципу очевидності. Очевидність залишається важливою проблемою і для Вітгенштайна. Однак він в ідмояє теорії пізнання у логічності постановки своїх питань. Відповідь на теоретико-пізнавальні питання, що пов'язані з природою судження і уявлень, полягає у *правильному оформленні речень*. Вітгенштайн розглядає їх разом із проблемою індукції, чи знанням про майбутні судження. У частині Трактату, що в ключає тези з 5.135 до 5.1361, він доводить, що ми можемо знати майбутнє, якщо ми з одного складу стану справ можемо висновувати інший склад стану справ [449, с. 48]. А на це ми були б здатні тільки в тому разі, якщо каузальне відношення могло б завершуватися справжнім *необхідним* взаємозв'язком. Але це не так. Віра в каузальний взаємозв'язок — лише забобоном. Так само як гадка про те, що ми можемо знати, що сонце зійде завтра [449, с. 81 (теза 6.36311)]. У нас немає підстав знати щось про майбутнє. Наша віра визначена нашим прийняттям індуктивного методу, за яким обирають найпростіший закон, що відповідає нашим минулим досвідам. Індукція, як і метод теорії пізнання, не має жодного логічного виправдання. Єдине їхнє виправдання — психологічне. Основи теорії пізнання полягають у відступі від правил логіки, якого припускаються:

1) задля наголосу на глибинному зв'язку тез і неминучих наслідків цих тез, та через переконання, що

2) всі умовиводи відбуваються на підставі принципу тавтології.

Сподівання, судження, наказ, уявлення і питання — це теми психології, а не філософії.

Замість теоретико-пізнавального питання про умови можливості питання «Трактат» ставить питання про те, як можлива мова як засіб репрезентації? Відповідь на таке питання «Трактат» дає у теорії спільної структури, що за контекст має останню тезу: «Про що взагалі можна говорити, те можна висло-

вити чітко. Про що немає змоги говорити, щодо того слід мовчати» [449, с. 85 (теза 7)]. Цей висновок відсилає нас до вимоги Фреге: *смысл* має бути абсолютно визначеним. Отож, теорія значення Вітгенштайна уможливила знищення фундаменту теорії пізнання через встановлення зв'язку між теорією спільної структури і вимогою визначеності *смысла*.

Вітгенштайн висуває тезу про структурну спорідненість речення, опису і світу. Він писав: «Виявити сутність речення означає виявити сутність будь-яких описів, а отже сутність світу» [449, с. 56 (теза 5.4711)]. Тож через аналіз речення (*der Satz*) можна вийти на структуру, що є спільною і для світу. Тобто знання, умови наявності якого вивчала теорія пізнання, можна досягти через аналіз мови.

Вітгенштайнове вчення про речення є осередком філософії мови, як її подано у «Трактаті». Положення цього вчення такі. Речення мов, якими ми користуємося, складені. Хоча чимало речень повсякденної мови здаються нескладеними і простими, аналіз речень, за визначеннями у Расела, показує наскільки далекосяжні помилки, спричинені цією ілюзією. Складені речення створено з простих чи атомарних речень. У такому разі, з огляду на розрізнення *смысла* і значення речень, складені речення — це функції істинності *атомарних* речень. *Смысл* складених речень — це множина умов істинності, які визначено через *смысл* їхніх елементів і які можна виявити через таблиці істинності. А *смысл* атомарного речення — функція його елементів.

Слід нагадати, що *смысл* речень не залежить від їхньої фактичної цінності через істину. Однак елементи простих речень, що мають *смысл*, мають і пряме відношення до світу. Тож і логічний аналіз як програма майбутньої філософії апіорі можливий.

Частина теорії речень Вітгенштайна, що стосується елементарних чи атомарних речень — надзвичайно важлива. Він наполягає на логічній незалежності елементарних речень. Поняття елементарних речень несе подвійне значення для опису сутності мови і сутності світу. Таке речення, хоч і просте, неподільне й елементарне, має складену структуру: воно складається з виразів. Вираз — це та частина речення, що додає і водночас становить частку *смысла* речення [449, с. 20 (теза 3.31)]. Вираз має форму і зміст. Його форму визначено синтаксичними правилами, які визначають усі *смыслоемні* можливості комбінацій інших виразів. Форма виразу визначає форми можливих речень і передує їм. Елементарні вирази елементарних речень — це імена, описувані комплекси, праязнаки, що непридатні до подальшого аналізу. Ці знаки — згідно з правилами логічного синтаксису — поєднуються в речення, які здатні описати будь-який стан справ, а логічний синтаксис знаків не залежить від їхнього значення [449, с. 23 (теза 3.33)]. Ієрархія частин речень показує ілюзорність суджень, що сприймають вирази повсякденних мов за прості і прозорі. Лише

аналіз речення має встановити ті правила, за якими можна виявити істинність речення і його смисл(и), а також правила застосування речень.

Однак теорія спільної структури має пояснити зв'язок імен і змістів. На додаток до правил застосування елементарних речень, має бути ще метод проєктування, який приписував би формам імен певні змісти. Правильній формальній системі мають підпорядковуватися елементи світу, якщо мова справді спроможна репрезентувати у світі стани справ. Тому аналіз речення має ґрунтуватися на аналізі імені.

Аналіз імен, до речі, є метафізичною частиною «Трактату», що спирається на семантику Вітгенштайна. Цю метафізичність можна виразити таким приписом: щоб імена мали певне значення, їхні елементи мають підпорядковуватися світові. Водночас, імена мають значення тільки в (елементарних) реченнях. Отже, структура простого речення має відповідати структурі світу, а підпорядкування імені світу репрезентує те, що є значенням. Фактично, йдеться про те, що значення логічних імен — це простий предмет. Тобто предмет і є значенням. Важливим пунктом цієї частини теорії спільної структури є необхідність у простих, непіддаваних аналізу предметах, які відбивають відношення між мовою і світом. Ці прості предмети мають бути нерозкладними. Вони — субстанція світу. Лише так можна звести основу для певності мови. Простий предмет — це репер, до якого людина може відсилати шоразу, коли твердить про факти.

Вітгенштайн залишає не до кінця з'ясованою природу простих предметів. Він радше обмежується постулатом: прості предмети *мають* існувати, адже ми можемо сказати щось хибне, але таке, що має смисл і відсилає до уявлення про те, яким воно не є насправді.

Для кращого розуміння ролі простого предмета П. Гакер запропонував цікаву паралель. Він писав: «Я вважаю, що поняття простого предмета — це незнищенна субстанція світу, яка перебуває у постійному становленні і походить від Раселового поняття «термін» [246, с. 68]. Висувати таку гіпотезу Гакер має всі підстави. За Раселом, термін «є тим, що завжди може бути предметом мислення, чи тим, про що йдеться в будь-якому істинному або хибному реченні, чи тим, що можна порахувати» [396, с. 43]. Він же визначає синоніми терміну як «єдність», «індивід» і «сутність». Терміни, за Раселом, мають буття навіть тоді, коли вони не існують. Для Расела незмінні і незнищенні терміни поділяються на речі і поняття: речі — це пункти та моменти, поняття — їхні атрибути. Отже, і в цьому розумінні ми можемо помітити синтетичну природу поняття, яке водночас є і річчю, і її атрибутом.

Функція предмета в «Трактаті» полягає в тому, щоб забезпечувати зв'язок мови зі світом. У «Щоденниках» Вітгенштайн також писав про те, що методи проєкції (Projectionsmethode) надають елементам фактів як частинам імен

унікальної властивості: «І якщо загальний опис світу є шаблоном світу, то вони (елементи фактів — М. М.) прив'язують імена до світу так, що ті повністю покриваються світом» [448, с. 144]. Імена мають структуру, що забезпечує зв'язок мови і світу. Але вони не є єдиним елементом зв'язку зі світом. Справді, мова може репрезентувати стани справ, оскільки вона має спільну зі світом структуру. Але імена мають значення лише в реченнях, а предмети можуть існувати лише у зв'язці з фактами. Форма імені визначає його логіко-синтаксичні категорії та способи, в які це ім'я може складати оформлені речення. Форма предмета визначає спосіб його перебування у світі. Тому форма предмета є його онтологічною категорією. А зв'язок імен у реченні становить можливий зв'язок предметів і станів справ. Можливі зв'язки предметів разом покладають межі будь-якого можливого світу. Отже, сукупність елементарних речень описує будь-який можливий світ. Тобто, коли предмети, про які йдеться в елементарному реченні, упорядковано так, як це описано в цьому реченні, то таке речення істинне. Вся сукупність істинних елементарних речень становить повний опис світу. Отже, світ — це сукупність фактів, які можливо описати засобами мови.

З огляду на такі положення теорії спільної структури мови і світу, можна зрозуміти і критичне ставлення Вітгенштайна до епістемології. Критика епістемології спирається на такі аргументи. По-перше, смисл речення полягає в умовах істинності. Смисл не залежить від способів, в які ми пізнаємо його істинність. По-друге, ми знаємо значення речення, якщо ми знаємо, чим є ситуація, якщо вона істинна. Те саме стосується ситуації, яка не істинна [449, с. 28 (теза 4.024)]. Умови істинності такі, що ми можемо і не мати способу для ухвалення рішення щодо істинності/хибності смислу. Істинність речень незалежна від наших тверджень про неї. Необхідна істина завжди логічна, а логічна необхідність незалежна від того, що діється в світі. Тож вона не залежить і від нашого знання і наших способів пізнання, і не залежить від природних мов. А тому твердження епістемології не має цінності для з'ясування істинності знань.

У «Щоденниках 1914—1916 років» Вітгенштайн запускає ще один важливий аргумент проти теорії пізнання. Він говорить, що підпорядкування імен їхньому значенню/предмету є психологічним [448, с. 202]. Таке підпорядкування постає внаслідок «ментальної» (чи психічної) дії, яка полягає у гадці про те, що певне слово позначає певний предмет. Ця психічна дія — вольовий акт підпорядкування певного предмета слову. В іншому записі «Щоденників» він пише про *відчуття*, яке становить відношення між іменами і предметами. «Звідки це відчуття: все, що я бачу..., може підпорядковуватися певному імені; що, як не це, нам слід називати іменами?» [448, с. 144]. Такими простими предметами, що підпорядковуються словам, у Вітгенштайна виступають точки (найменші одиниці простору/відчуття, *minima sensibilia*) в полі бачення [448, с. 136]. Це становить приклади тих мустерів речей, які можна

підпорядкувати іменам у теперішній момент, тобто надати іменам можливість вказати у бік таких точок.

Зв'язок між значенням і річчю забезпечує воля. В «Щоденниках» Вітгенштайн неодноразово звертається до цієї теми. Так, він пише: «Значення отримує річ саме через її співвіднесеність із моєю волею» [448, с. 177]. Це твердження пов'язано з тезою «Трактату»: «Чого ми можемо не мислити, того можемо не мислити; тому ми можемо не говорити, про що можемо не думати» [449, с. 67 (теза 5.61)]. На підставі такого судження Вітгенштайн говорить про можливість істинності соліпсизму. Парадокс, але розвиток ідей Фреге, який вважав соліпсизм однією з головних вад психологізованої філософії, призвів до виправдання соліпсизму Вітгенштайном. Молодий філософ наполягав на тому, що «тільки через зв'язок зі мною, з моєю волею, світ чи життя набувають свого смислу» [448, с. 176].

Вітгенштайн віддає центральну роль волі не тільки в логіці, але й у семантиці. В «Щоденниках» він робить посилання на те, що скелет мови набирає м'язів та крові лише завдяки психічним механізмам і що логічний синтаксис набуває семантичного виміру завдяки гіпотетичним психічним процесам, якими має опікуватися психологія як одна з природничих наук. Його думка, здається, працює в такому напрямі. Знаки стають справжніми символами лише в мисленні, оскільки тільки мислення дає метод проектування. Мислення і мова — одне й те саме: «Мислення є свого роду мовою. Адже думка є також логічним образом речення, а відтак — і свого роду реченням» [448, с. 175]. До того ж, думка як речення складається не зі слів, а з психологічних елементів, що відповідають за значення слів та що мають безпосереднє відношення до дійсності. Проте, які це саме елементи і як формується їхнє відношення до дійсності, усе це Вітгенштайна не обходить, адже це — справа психології [448, с. 274]. Він висновує, що еквівалентами є: речення, мова, мислення, світ. Але спосіб довести це на рівні «природничої науки» залишається справою психології, а отже — теорії пізнання.

Як бачимо, загальна настанова, спрямована проти епістемології, виражає фундаментальні засади аналітичної філософії мови. По-перше, неінтересність епістемології для справжньої філософії полягає в незалежності смислу від способу пізнання його істинності. По-друге, визнання істинності не залежить від нашої переконаності у тому, що ми знаємо спосіб її визначення: істинність речень не пов'язано з нашими твердженнями про неї, тобто з нашими способами пізнання і природними мовами, якими ми користуємося. Підпорядкування імен їхньому значенню/предмету є для філософії психологічним, а отже нерелевантним. Отже, твердження епістемології не мають цінності для з'ясування істинності знань. Такий радикальний висновок створив нову (добре підготовану Фреге, Муром і Раселом) ситуацію, яка стала підґрунтям для зростання аналітичної філософії мови, зокрема логічного емпіризму і теорії мовних актів.

#### 4.2. Логіка досвіду і проект логічної побудови світу у філософії Рудольфа Карнапа

Аналітична філософія мови постала в той час, коли розвиток природничих та точних наук наприкінці XIX й на початку XX століття постійно змушував філософський цех відчувати свою меншовартість. Успіхи науки створювали ситуацію, коли філософія мала постійно звертатися до перегляду власних підстав. Ці спроби спричинили появу нових потужних філософських течій, серед яких була і філософія мови, що чітко усвідомлювала свою місію щодо філософії та науки.

Одною з відповідей аналітичної філософії мови на виклики епохи був проект модерного емпіризму, який розробляли і намагалися втілити філософи Віденського гуртка, передусім Ото Нойрат, Моріц Шлік і Рудольф Карнап. Постає Карнапа привертає увагу своєю значущістю і впливом на розвиток філософського процесу в Європі й Північній Америці. Через різні обставини філософ працював не тільки у Відні, а й у Празі (в 30-ті роки XX ст.) та в США (викладав у Чикаго з 1936 року). Цей вплив на розвиток аналітики мови та розвитку прагматичної філософії важко переоцінити. Вплив Карнапа можна пояснити сміливістю його проекту логічної побудови світу, де своє адекватне втілення знайшли логіцизм, фізикалізм та емпіризм Віденського гуртка. Логічний емпіризм Карнапа є однією з найпоспідовніших спроб побудови науки, заснованої на теорії досвіду, що також становить важливий етап у топографії досвіду.

Віденський гурток постав як філософська спільнота, для якої ідеї Фреге, Расела і Вітгенштайна, які ми розглянули вище, були надзвичайно важливими. Однак чималою була і роль австрійського емпіріокритицизму, який запровадив у обіг австрійської філософії ідеали «системи чистого досвіду». Цю систему було засновано на критиці досвіду, тобто на видаленні всіх метафізичних домішків з послідовного філософського емпіристичного світобачення. Пізніший емпіризм Віденського гуртка продовжив критику метафізики. Однак оцінка емпіріокритиків метафізики як безглуздої мала бути ще раз доведена. Можна погодитись із думкою Штегмюлера, що «емпіризм XX століття постав як ще одна спроба заперечення метафізики» [428, с. 45]. Справді, як явище в історії філософії емпіризм і всі його різні спрямування об'єднують не через спільну позицію, не через спільний зміст, а завдяки одній загальній настанові: обґрунтувати хибність будь-якого типу метафізики. Метафізика, про яку йдеться, означає і будь-яке вчення про «надчуттєві речі», і будь-яку філософію, яка домагається права робити нормативні вислови про будь-що. Кредо емпіриків полягало перш за все у тому, що неможливо істинно висновувати щодо станів і законів дійсного світу на підставі чистого мислення, тобто поза перевіркою істинності суджень з боку досвідних спостережень. З огляду на це, (сучасну) філософію емпірики не вважають тією дисципліною, що може прислужитися

справі пізнання. Тільки логіка, математика та емпіричні «науки про реальність» становлять вірну основу для пізнання.

Роль філософії — малозначуща, однак її можна перенацілити: її справа може стати найсуттєвішою, якщо вона впроваджуватиме логічний аналіз мови. Логічний аналіз мови лежить в основі модерного емпіризму. Це стосується обох основних напрямів логічного аналізу мови: аналіз повсякденної мови на засадах пізніх поглядів Вітгенштайна та створення штучної мови науки у душі Рудольфа Карнапа. Якщо перше спрямування аналізувало мову щодо її придатності для застосування в житті, то друге було створено прибічником радикальної відмови від вжитку повсякденної мови в науці, який пропонував замінити її на штучно розроблену мовну систему.

Факт важливості аналізу мови для емпіризму ХХ століття перш за все завдячує визнанню необхідності піддати перевірці те, наскільки *науковими* є окремі науки. Науковість, про яку йдеться, емпірики вимірювали на підставі відповідності до такої вимоги: будь-яка наука має бути інтерсуб'єктивно перевірюваною. Інтерсуб'єктивна перевірюваність, зокрема, становить можливість вивести певні критерії, за якими у дискусії можна встановити істинність тих чи інших положень. Там, де виведення загальнозначущих критеріїв неможливе, в науці маємо «*філософську ілюзію*», тобто ілюзорну проблему. Таку думку поділяли і філософи Віденського гуртка. Суперечки і дискусії в межах цього гуртка створили умови, в яких логічно-позитивістична настанова знайшла своє вираження у впливових полемічних текстах, що й досі визначають чимало напрямів розвитку сучасної філософії. Серед філософів цього кола особливий вплив мали погляди Рудольфа Карнапа.

Основні риси позиції Карнапа можна було б описати так. По-перше, істинну позицію слід обстоювати за допомогою логічних аргументів. По-друге, оцінка ситуації, в якій опинилася філософія, має виходити з визнання того факту, що розвиток наук є, а філософія, хоч і змінюється, але не має *приросту знань*. По-третє, вирази наук можна перевірити, а також можна проконтролювати їх генезу. Натомість генеза положень філософії не така прозора. Це, зокрема, можна перевірити через інший основоположний факт: знання наук дозволяє робити прогнози, а філософія на це не здатна. Нарешті, четвертою рисою є переконання, що будь-яке наукове пізнання має відбуватися через застосування понять і висловлювань, коли одні можуть мати значення, а всі інші вирази — ні. Саме проєкт нового конституювання емпіричних понять, заснований на зазначених переконаннях та методологічних передумовах, і було покладено в основу Карнапової праці «Логічна побудова світу».

Згідно з Карнапом, наука складається з понять та висловлювань, які мають перебувати у систематичному взаємозв'язку. Систематичний взаємозв'язок виникає в процесі аксіоматичного встановлення понять на підставі кількох

засадничих понять. У «Логічній побудові світу» Карнап пропонує спробу логічно і послідовно встановити систематичний взаємозв'язок наукових понять і таким чином створити нарешті справжню основу для роботи наук і метафізичної філософії [189, с. 13].

Питання виведення наукових понять з кількох засадничих фундаментальних понять розглядалися вже у роботах Фреге і Расела. Карнап продовжив роботу над тим самим завданням, однак ускладнив собі роботу, оскільки інтерпретував засадничі поняття як фундаментальні аналоги емпіричних понять. Він здійснив спробу розташувати всю сукупність емпіричних понять в єдиному процесі систематичного виведення понять. Відповідно до основного принципу емпіризму, систему має бути засновано на виборі таких невизначених фундаментальних понять, які пов'язано з безпосередньо наявним та очевидним, тобто з даним у переживаннях. Адже тільки пережите на власному досвіді може бути справжньою основою для подальших виведень, може бути «власнопсихічним базисом» (*eigenpsychische Basis*) [189, с. 82]. Цей базис має унікальну характеристику, яка дає йому перевагу над пережитим в досвіді іншого: тільки власнопсихічна основа містить свідомі переживання суб'єкта. Щоправда, ця перевага стає причиною «методичного соліпсизму», спадкової вади емпірично-позитивістичних філософій. Однак тут соліпсизм, на думку Карнапа, позбавлений метафізичності. Тобто вибір на користь власнопсихічної основи не стверджує, що існує тільки окремий суб'єкт з його переживаннями. Він лише вказує на первинність того факту, що всі емпіричні поняття слід ґрунтувати суто на особисто пережитому, тобто безпосередньо даному. Крім того, вираз «власнопсихічна основа» оприявнює позасистемність, зовнішність цієї основи. Дане як таке є безсуб'єктивним поняттям, а поняття Я та Інший виникають на пізніших шаблях конституції понять.

Карнап твердить, що основу системи слід обирати в двох планах: у фундаментальних поняттях і фундаментальних відношеннях. Основним елементом для побудови системи він визначив «елементарне переживання», тобто неподільну спільність пережитого в певний момент. Фундаментальним відношенням Карнап називає відношення «пригадування подібності» (*Ähnlichkeitserinnerung*), тобто відношення подібності між одним елементарним переживанням та іншим. У зведенні системи це фундаментальне відношення набуло значення основного поняття. Відношення подібності має велику вагу, оскільки дозволяє будувати коло простих посилянь елементів одного на інший, які набувають смислу замітника якостей, що не можна відокремити від елементарних переживань. Такий синтетичний метод дає ті самі наслідки, що й звичайний аналіз, через що Карнап називає його квазіаналізом [189, с. 13; с. 45].

Систему, засновану на такому фундаменті, Карнап назвав конституційною системою емпіричних понять. Усі реальні поняття слід виводити на підставі

значених фундаментальних понять. Відповідно, для Карнапа виводити одне поняття (поняття В) з іншого (поняття А) означає встановити загальне правило, за яким всі висловлювання, в яких випущене поняття В, можна перекласти в таких виразах, в яких випущене поняття А. Таке правило перекладу є конститутивною дефініцією. Таким чином, весь філософський проект Карнапа має на меті те, щоб усі емпіричні поняття було побудовано на понятті подібності. Тобто всі наукові поняття мали б формулюватися в таких висловлюваннях, які окрім логічних виразів, містили б тільки дескриптивні константи, тобто позначували б відношення подібності.

Від часів Лока та Г'юма філософи-емпірики намагалися обґрунтувати, що всі поняття емпіричних наук можна вивести безпосередньо з внутрішніх та зовнішніх відчуттів. Однак ця програма ніколи не була виконана. Карнап зрозумів ще одну спробу здійснити цю програму. Для її виконання до квазіаналізу було додано метод «числення класів». Відповідно до цього, у класи збираються певні переживання. На підставі первинних переживань виводять класи якостей, в яких репрезентують якості відчуттів і окремих сприйнять. На підставі порядків схожості цих класів якості отримуємо класи смислів, тобто класи якостей одних і тих самих смислових полів (Sinnesgebiet). А окремі смислові поля можна формально упорядкувати через число виміру. Бачимо, що цей метод іде не з конкретно-окремого (з відчуття, наприклад) до загального, а навпаки: від загального до спеціального. Тобто відчуття конституують останніми: відчуття є упорядкованою парою, яка складається з елементарного переживання та певного класу якості. Таким чином, перед нами постає складний світ, де спочатку іде світ сприйняття, потім — фізичний світ, далі — світ чужої свідомості, а потім — світ духовних, чи культурних предметів. Цю ієрархію завершує поняття емпіричної дійсності.

Усі ці поняття спираються на відношення між елементарними переживаннями, які становлять матеріальну основу світу. Саме тому методичний соліпсизм, на думку Карнапа, не виключав можливості називати свою систему матеріалістичною. Він не раз говорив, що соліпсизм і матеріалізм — лише типи конститутивних систем, щойно ми позбавимо їх метафізичності [189, с. 129; див. також: 190, с. 301]. Для Карнапа позбавити метафізичності означає відмовитися від тверджень на кшталт «всі речі за своєю сутністю є фізичними», де згадуються ілюзорні поняття сутності тощо.

Таким чином, Карнап оформив логічну побудову світу, який дається нам у відчуттях і ґрунтується на досвіді. Його система викликала моментальну критику з боку його колеґ Віденського гуртка. Та й сам Карнап пізніше висуває контртези щодо своєї конститутивної системи. Головна вада його проекту полягала в тому, що він не зміг довести можливості побудови емпіричних понять одне на одному. Зрештою, він став віддавати перевагу «фізичним фактам»,

а не особистим переживанням. Однак зв'язок його наступних поглядів із фундаментальними положеннями 1928 року залишалися для нього важливими. В іншій вагомій праці — «Логічний синтаксис мови» — Карнап продовжив традицію сучасного емпіризму, пов'язуючи емпірично-обумовлену картину світу з аналізом мови [190]. Карнап, як і багато інших емпіриків ХХ століття, поділяв думку про необхідність створення єдиної наукової мови. Ця думка була тісно пов'язана з його уявленням про досвід. Усі науки, що спираються на досвід, мають формулювати свої положення в термінах адекватності, тобто схожості, яку має забезпечувати мова.

Досвідні науки мають різні предмети, відмінні джерела пізнання та свої окремі методи. Однак фактом залишається і те, що науки схильні переходити власні межі і втручатися в справи одна одної. Це пояснюється тим, що відчуття, на які покладаються науки, мають як власнопсихічне походження, так і фізіологічний та фізичний бік. Тобто в науках, на думку Карнапа, маємо суміш психічного, фізіологічного і фізичного знання, що, зокрема, призвело і до недовершеності його проекту логічної побудови світу. Порядок в будівлі наук можна встановити через точне співвіднесення понять і законів цих рівнів науки. Мова науки має бути мовою досвіду, який дає підстави для формулювання положень психічного, фізіологічного й фізичного рівня.

Окрім цього, важлива й теоретична вимога перевірки наукового закону, яка має супроводжувати вислови, сформовані засобами наукової мови. Скажімо, новий закон фізики перевіряється у спостереженні та в експерименті. Закон виводить свого роду прогноз події, а спостереження підтверджує або заперечує це передбачення. Однак теоретик і спостерігач використовують у процедурі підтвердження різні мови: теоретик застосовує мову абстрактної системи понять (нечуттєвих та без'якісних понять на кшталт «атом», «функція», «електрон» тощо), а спостерігач висловлює даність сприйняття, тобто поняття, що стосуються змісту і якостей. У змішанні наукових положень неможливо навести жодного логічного зв'язку між такими двома рівнями формувань. Аби запобігти такій ситуації в емпіричній науці, Карнап разом з іншими віденцями відстоювали проект створення єдиної науки з єдиною науковою мовою.

Як у віденський період, так і пізніше Карнап відстоював думку, що справжня наукова мова мала б задовольняти таким вимогам:

- 1) вона має бути інтерсуб'єктивною, тобто такою, якою може скористатися кожен і знаки якої для всіх означають те саме;
- 2) вона має бути універсальною, тобто такою, що може описати будь-який стан справ.

Карнап і Нойрат разом обстоювали думку, що вимоги до ідеальної наукової мови найкраще задовольняє мова фізики. Мова фізики, вважали вони, суто

квантативна, в ній застосовуються суто вимірні поняття. Це означає, що вона може бути «мовою речей», «мовою світу тіл», а відтак — і мовою досвіду. Поряд з квантативними поняттями, ця мова має і квалітативні поняття, які пов'язують зі спостережними якостями речей та спостережними відношеннями між речами. Окрім того, важливий ще той факт, що фізичні поняття не тільки інтерсуб'єктивні, а й інтерсенсуальні, тобто дозволяють долати «власнопсихічність» досвіду, який від початку вважався фундаментом логічної картини світу. Мова фізики як взірць мови науки має шанс надати науці інтерсуб'єктивної значущості для істинних положень та інтерсенсуальної пов'язаності із досвідом взагалі. Така фізикалістична настанова висувала вимогу, щоб фізичні предикати мали вагу фундаментальних наукових предикатів.

Попри очевидні вади і цікаві рішення, запропоновані Карнапом для розв'язання наукових проблем, його емпіризм не прислужився розвитку науки. Емпіризм не є вимогою наук, він радше є виявом природного намагання філософа встановити остаточну інстанцію перевірки і підтвердження своїх гіпотез та припущень колег. Емпірики вважають, що порівняння гіпотези з досвідом є саме такою інстанцією, хоч і визнають неоднозначність процедури порівняння. Емпірики вірять, що теорії складаються з виразів, а спостереження не є мовними формулюваннями, вони — лише переживання і вчинки. Основою наук є вирази спостережень, а їхня сукупність — це фундамент досвідних наук. Звернення до достовірності досвіду було реалізацією потреби, яку виразили неопозитивісти: для послідовного логічного мислення потрібен критерій для розрізнення істинності положень науки і хибності положень метафізики. Для логіки наслідком звернення до досвіду стало те, що в логічних термінах такий критерій визначили як перевірюваність положень. Метафізичні положення хибні, оскільки вони неперевірювані. Перевірювані та тавтологічні за своїм походженням речення, і тавтологія є свого роду логічним виразом неопозитивістичного розуміння досвіду.

#### 4.3. Філософія повсякденної мови і проблема досвіду

З позиції топографії досвіду, філософія повсякденної мови репрезентує собою неоднозначну спробу постановки питання про досвід і засоби його дескрипції. Ця неоднозначність полягає в тому, що в межах цього підходу філософія стає засобом осягнення повсякденної мови засобами самої мови. Це, своєю чергою, дає підстави очікувати на опис співвідношення повсякденної мови і безпосереднього досвіду і, водночас, не виправдовує такі очікування, оскільки — через аналіз понять і терапевтичні ідеали — філософія більше питає, ніж пропонує якісь відповіді. В такому запитуванні, власне, й полягають як переваги філософії повсякденної мови в аналітичній філософії, так і її не-

доліки. Подивімося на основні етапи розвигку постановки питання про досвід в межах філософії повсякденної мови.

Поштовх для цієї потужної філософської позиції дала творчість Джорджа Едварда Мура (1878—1958). Як один з «трійці Триніті-коледжу» в Кембриджському університеті, до якої також належали Б. Расел та Л. Вітгенштайн, Мур мав великий вплив на список питань, що дискутувалися в аналітичній філософії. Цьому сприяла не тільки його посада на кафедрі в Кембріджі, але й його робота головним редактором чільного філософського британського журналу «Mind».

Фундамент філософської позиції, яку пізніше було названо філософією повсякденної мови, Мур почав вибудовувати як дискусію зі своїми вчителями, кембрідзькими ідеалістами Френсісом Гербертом Бредлі (1946—1924) та Джоном Мактагарттом (1866—1925). Вже 1898 року в своїй дисертації Мур виступає проти ідеалізму і кантіанського, і бредліанського стибу. В статті «Природа судження» (1899), де він викладає концепцію своєї дисертації, Мур звинувачує Бредлі у погляді на значення як абстрагований зміст судження, в якому йдеться про репрезентацію стану справ [323, с. 12]. Мур висуває гіпотезу, що значення є поняттями (concepts), які не мають жодного зв'язку з психологією, тобто вони не є ментальними змістами. Значення з'являються у пропозиціях, що становлять об'єкти мислення, а відтак — відрізняються від репрезентацій і психічних переживань. Мур вважав пропозиції і поняття реальними. Те, що вони «*тільки можливі*» об'єкти мислення, «це не є їхнім визначенням... їм за їхньою природою байдуже, чи хтось їх мислить» [323, с. 4].

Антипсихологічна настанова, що збігається за духом і часом з позицією і Гусерля, і неокантіанців, і Вітгенштайна, поступово перетворюється на теорію значення. Теза Мура про реальність понять лежить в основі його теорії значення, пропонуючи розглядати змісти досвіду не як змісти його якості [324, с. 28]. Змісти досвіду слід уявляти як незалежні значення, які філософи і науковці знаходять в процесі міркування і дослідження.

Виступ проти ідеалізму було спрямовано не тільки на створення нової теорії значення, але й проти монізму, який не дозволяє розуміти нічого, окрім ідеалістичного напівмістичного фундаменту єдності буття і мислення. Цей аспект Мур розглядає у своїй статті «Зовнішні і внутрішні відношення» (1919), де на конкретному прикладі моністичних виразів показує, що ідеалізм побудовано на неправильному застосуванні мови [317, с. 104]. Весь ідеалізм походить з помилки Ляйбніца і наступних філософів, яка полягала в тому, що необхідність зв'язку тез у доведенні помилково вважали за тотожні з необхідністю наслідків. Ідеалізм постав через застосування звичайної мови, де ця відмінність нечітка, але у формальній мові її просто показати і подолати [317, с. 106]. Тож як бачимо, Мур чітко ув'язує теорію значення із теорією досвіду і



пропонує аналіз філософських понять, в яких злито значення і досвід як адекватний спосіб розв'язання філософських проблем.

Розрив Мура з ідеалізмом остаточно привів його до формулювання позиції «філософського реалізму». У статті «Відмова від ідеалізму» (1903), яку Мур називає іменем одного з розділів «Критики чистого розуму», було остаточно визначено відмінність між свідомістю та її об'єктами [324]. Реалізм Мура спирається на результат аналізу поняття свідомості, тобто на визнання помилковості ідеалістичного положення «esse est percipi». Цей аналіз, зокрема, показує, що наші вірування, які є виразами здорового глузду, правильні в загальних рисах. Здоровий глузд — головний захисник реалістичних положень.

Розвиток положення про здоровий глузд відбувається в 1910—1920-ті роки. Коли Мур прийшов до Кембриджу викладати філософію 1911 року, він зустрів Расела, який обґрунтував положення про те, що пропозиції є об'єктами мислення. Це узгоджується з його ранніми ідеями. Однак у лекціях 1911 року Мур піддає такий підхід відвертій критиці: істина пропозиції не має руйнувати свій онтологічний статус, і було б абсурдно давати хибним пропозиціям статус факту. Він заперечує, що факти — це істинні пропозиції. Факти конституювані об'єктами і їхніми властивостями. Але пропозиція не є справжньою сутністю: ім'я чогось ще не є фактом чогось [322, с. 266]. Слід також зазначити, що, попри критичну настанову щодо багатьох окремих положень Расела, Мур бачить у «Principia Mathematica» фундамент для типу аналізу, який має стати справжнім методом філософії. Щоправда, Мур виступає проти прочитання аналізу в термінах логічного атомізму та логічного емпіризму. Мур відкидає тезу Расела—Вітгенштайна про те, що те, що існує, існує з необхідністю, аргументуючи тим, що необхідність не обов'язково є логічною необхідністю. Ця теза хибує чіткістю поняття необхідності і в певний момент доведення вдається до підміни змісту. Мур також наполягає на тому, що згадана необхідність стосується тільки синтетичних істин. Це йшло врозріз і з логічним атомізмом, і з логічним емпіризмом, які бачили істинність аналітичних положень [322, с. 201].

Попри таку серйозну відмінність від фундаторів аналітичної філософії, Мур залишається прихильником ідеї того, що мовний аналіз має передувати розв'язанню окремих філософських проблем. Мур поділяв думку Расела, що «кожна пропозиція, яку ми розуміємо, має складатися лише з частин, з якими ми знайомі» [395, с. 91]. В «Захисті здорового глузду» Мур наполягає на тому, що аналіз чуттєвих даних показує, що вони є «основним чи головним предметом» пропозицій про відчуття [316, с. 128]. Тобто аналіз розкриває головні субстанції, які є предметами нашого звичайного здорового глузду та спілкування.

У час написання «Захисту здорового глузду», у 20-ті роки, Мур переглядає деякі «наївні», за його власним виразом, положення свого раннього реалізму. При цьому Мур підтримує істинність свого твердження про те, що слід рахуватися з явищами речей в тому сенсі, що вони є властивостями об'єктів досвіду, а не якостями досвіду як такого. В 1920-ті роки для опису об'єктів досвіду Мур запроваджує до свого лексикону термін «чуттєві дані» (sense-data). Так, чуттєвими даними будуть, наприклад, візуальні дані, до яких належать колір, форма і розмір певного предмета. В цьому понятті Мур має вже певну теорію досвіду. Він говорить про те, що є властивості чуттєвих даних, які ми засвідчуємо, і властивості фізичних об'єктів, які провакують постанову чуттєвих даних. Разом з тим, для Мура постійною проблемою залишався характер співвідношення між чуттєвим даним і фізичним об'єктом. Впродовж життя Мур намагався дати відповідь на це питання трьома способами. Перша відповідь була твердженням того, що чуттєві дані не мають фізичної природи і походять з невизначеної взаємодії між предметами і нашими відчуттями. Другу відповідь у Мура ми можемо знайти у тезі про те, що саме поняття фізичного об'єкта є поняттям, що виражає спостережені збіги у наших відчуттях, тобто устрою наших відчуттів. Нарешті, третя відповідь Мура полягає в ототожненні чуттєвих даних, що є частинами фізичних об'єктів.

Усі три відповіді мали характер гіпотез зі слабким доведенням. Мур був сильним критиком чужих положень, однак свої твердження він аргументував надто слабо. Через значну критику його власних поглядів на досвід і мову, Мур у 1939 році оприлюднює доповідь «Доказ зовнішнього світу». В цій доповіді філософ намагався виконати кантівське завдання: довести, що існування речей не залежить від нашого досвіду. У зв'язку з цим, Мур виправдовував демонстративний доказ існування окремої речі, що могло б стати основою для логічного доведення існування світу в цілому [320, с. 165]. В «Доказі зовнішнього світу» Мур аналізує вираз Канта про скандал у філософії, що не здатна довести існування зовнішніх речей і змушує приймати їх існування лише на віру. Мур вважає, що спосіб доведення своїх положень у Канта невірний і суперечливий. Натомість легше довести існування зовнішніх речей через особисте знання того факту, що «я тримав руки над столом» [320, с. 169], тобто через впевненість, засновану на особистому досвіді. Якщо суб'єкт переконаний у власному знанні засновку, то він може вивести судження про існування, скажімо, його рук. Вони обидві існують в момент доказу і після нього. На цьому прикладі Мур показує, що непослідовні істинні вирази, засновані на здоровому глузді, легко долають те, що філософи називають проблемами. Однак наприкінці виступу він говорить і про те, що філософи не будуть задоволені такими доказами: «Ім завжди потрібні додаткові докази» [320, с. 170].

З вищеведеного прикладу стає очевидно, що Мур апелює до демонстративного способу доведення. В демонстрації Мур постійно намагається показати очевидність існування речі, а не нашого знання про існування [321, с. 668]. Однак демонстрація як така постійно посиляється на досвід з його очевидністю. Демонстративні твердження з посиланням на досвід отримують у Мура назву «тріюїзмів». Він ґрунтує тріюїзм на простому особистому досвіді і таким чином підтверджує наявність цілого зовнішнього світу. Разом з тим, природу досвіду і умови його можливості залишають без обґрунтування.

Поняття тріюїзму Мур піддає аналізу, що було передумовою подальшого аналізу понять. За визначенням, тріюїзм є положенням, яке не потребує доведення для людей. Аналіз тріюїзму показує:

- 1) ми знаємо їх як вирази впевненості;
- 2) люди дізнаються правди, порівнюючи тріюїзми із власним знанням;
- 3) аналітик діє на підставі свого знання про те, що друге твердження істинне.

Істина і знання про тріюїзми — матерія здорового глузду. Аналіз, який має здійснюватися щодо положень такого роду або інших класів має відповідати певним критеріям здорового глузду, а саме бути радикальним, тобто йти до кінця, але за умови дотримання відповідності до істини і пізнаності аналізованих пропозицій. Філософський аналіз може допомогти виявити факти про предмет тріюїстичних пропозицій і знайти ті вирази, засновані на здоровому глузді, і хибні вирази, які помилково вважаються тріюїзмами. До помилкових тріюїзмів можна віднести вирази ідеалізму, наприклад: «1) всесвіт дуже відрізняється від того, як він виглядає, і 2) є чимало властивостей, яких він, здається, не має» [322, с. 23]. Йдеться про те, що ідеалістична теза про єдність мислення і буття має означати: речі поряд з нами мають водночас ті властивості, яких вони не мають, наприклад свідомість. Інший хибний тріюїзм — вже згадана теза «esse est percipi» [322, с. 27].

Поряд з хибними виразами, які помилково вважають тріюїзмами, є тріюїзми здорового глузду. Такі тріюїзми допомагають нам краще зрозуміти *правоту* здорового глузду. У статті 1925 року «Захист здорового глузду» Мур чіткіше аргументує на користь свого реалізму, заснованого на вченні про тріюїзми, висуваючи тезу, що є ряд наших тверджень, в яких ми маємо рацію щодо власної переконаності у правоті, хоча не завжди знаємо, як проаналізувати та довести цю впевненість та її підстави. До правильних тріюїзмів Мур зараховує такий вираз: «Мое тіло існує на землі і контактує з багатьма речами, враховуючи інших людей» [316, с. 107]. Люди знають цей та інші тріюїзми і керуються ними в житті. Ці тріюїзми «загалом істинні» у «їх звичайних інтерпретаціях» [316, с. 107], що змушує нас розрізняти значення і вжиток. Мур формулює це як розрізнення двох типів дій — «розуміти значення» та

«бути здатним здійснити правильний аналіз». Стара філософія фокусувала увагу на розумінні значення, однак не мала достатніх підстав вести справжній аналіз. Філософія перетворилася на містицизм старих похибок, утворених неправильним застосуванням мови.

Одна з похибок філософії постійно заважала побачити підстави для мовного аналізу. Ця похибка — віра у важливість значення. Ця віра, зокрема, пов'язана з вірою іншого штибу, а саме в наявність фізичних і ментальних фактів. Хибне філософське поняття значення потребувало цього розрізнення, оскільки мало подати значення як відношення між внутрішнім ментальним фактом і зовнішнім фізичним фактом. Застосовуючи аналіз понять, Мур показує, що, коли йдеться про ментальні факти, то насправді говорять про щонайменше три різних факти:

1) факт, що «я зараз свідомий», заснований на досвіді власного часу;

2) факт усвідомлення факту, що «я зараз свідомий», тобто досвід того, що «хтось є свідомим зараз», тобто досвід часу взагалі;

3) позачасовий досвід, тобто досвід того, що «хтось є свідомим взагалі».

Внутрішню неусталеність поняття ментального факту Мур інтерпретує як факт браку підстав говорити, що кожен фізичний факт логічно залежить від ментальних фактів чи ними спричинений.

Мурівська критика ідеалізму, теорії значення і пов'язаного з ними уявлення про досвід мала за результат сумніви в досягненнях філософії за два тисячоліття. Терапевтична метафора стала кредом філософії повсякденної мови, хоча це кредо зазвичай не несло за собою жодного позитивного вчення. Критика логічного емпіризму і його теорії досвіду не привела Мура до побудови власної вірогідної теорії досвіду. Мур погоджується з тим, що важко точно визначити, що ми знаємо, коли переживаємо в досвіді чуттєві дані. Його три можливі відповіді залишаються без обґрунтування і відіграють радше деструктивну роль. Заклик до філософії не дебатувати про істини, а адекватним чином аналізувати значущість здорового глузду, вів до копання у створеному і нездатності до творення. Мур радше запитував, ніж відповідав, підкидав проблеми філософам і лінгвістам, аніж розв'язував їх. Мур був сильним критиком, але, на жаль, не виявив себе як творець.

Попри те, що ми бачимо у Мура надмір питань і брак того, що зазвичай називають «позитивним вченням», філософія повсякденної мови виявилася привабливою позицією. Чимало філософів пристало на неї, намагаючись працювати з тими ж питаннями, що і Дж. Е. Мур, та спробувати виразити якщо не систему поглядів, то певні ствердні положення. Серед тих, хто поділяв позицію Мура, на особливому місці був Людвіг Вітгенштайн, який наприкінці 1920-х та в 1930-ті роки змінив свої погляди і став співфундатором філософії повсякденної мови. Міркування Вітгенштайна, які підтверджують зазначене твердження,

містяться у «Філософських дослідженнях» — праці, обидві частини якої вийшли у 1953 році, через два роки після смерті філософа. Книга засвідчує значну зміну в підході до мови, що привело Вітгенштайна до побудови системи, яка відрізняється і суперечить положенням «Трактату».

Як ми пам'ятаємо, «Трактат» має *логіко-філософську* визначеність. У самій назві зберігалася настанова, яку Вітгенштайн експлікує в тезах 4.111 та 4.112, де йдеться про відмінність філософії від усіх природничих наук:

«4.111. Філософія не є жодною з природничих наук. (Слово «філософія» має значити щось, що є над або під, але не серед природничих наук).

4.112. Мета філософії полягає в логічному з'ясуванні думок. Філософія не є жодним вченням, вона — діяльність. Філософська робота по суті полягає у поясненні. Результат філософії є не «філософським реченням», а проясненістю речень» [449, с. 32].

Як бачимо, філософію спрямовано на розбір смислових завалів у мисленні, а не на нагляд за наукою. Філософія має слідкувати за можливими досяжними завданнями. І таким для неї є нагляд за вжитком мови, якою ми передаємо свої або чужі думки. У «Філософських дослідженнях» мета філософії залишається тією самою, однак філософська справа тепер мислиться як граматичне з'ясування смислу, а не логічне. Що має зміст, а що ні, залежить від граматики мови. Вітгенштайн говорить: «Наш спосіб розгляду — граматичний. І цей розгляд проливає світло на нашу проблему тоді, коли ми долаємо непорозуміння. Непорозуміння щодо вжитку слів спричинено, між іншим, певними аналогіями між формами виразу у різних регіонах нашої мови. Чимало з них дозволяють, аби одну форму було підмінено іншою» [447, с. 292 (§ 90)<sup>5</sup>]. Такі аналогії часто неадекватні, тож приводять до таємниць. Подолати таємниці можна завдяки виявленню невідповідності аналогії через її аналіз у різних контекстах. Долати проблеми можна через точне встановлення змісту наших виразів. Знайти метод, який адекватно уточнить вирази, означає дати відповідь про «сутність мови, речення, мислення» [447, с. 293 (§ 92)]. При цьому цю сутність заховано в нас самих. «Ми питаємо: «Що є мовою?», «Що є реченням?». І відповідь на ці питання слід дати раз і назавжди, і незалежно від будь-якого майбутнього досвіду» [447, с. 293 (§ 92)].

У «пізнього» Вітгенштайна філософія стає критикою узвичаєних уявлень про мову, істину, думку і досвід. Слова «речення, мова, мислення, світ», які так часто вживають філософи, еквівалентні одне одному [447, с. 294 (§ 96)]. Вони прості і, разом з тим, надто неточні, щоб слугувати порозумінню. Вони не є так само потрібними, як, скажімо, слова «стіл», «лампа», «двері». Робота філософії пов'язана з тим, аби зробити свої поняття так само вжитковими, як і слова

<sup>5</sup> Тут і далі посилання на «Філософські дослідження» окрім посилання на сторінку матимуть узвичаєне посилання на параграф книжки.

повсякденного спілкування. Філософія є терапією: «Філософ ставиться до одного питання, як до однієї хвороби» [447, с. 360 (§ 255)]. Терапія філософії полягає у знайденні методів прояснити смисл темних понять у їх застосуванні.

Терапевтична настанова має у Вітгенштайна виражений антитеоретичний характер. Вона полягає в завданні спостерігати за мовою, пережити її у досвіді, «не встановлюючи жодної теорії» [447, с. 298 (§ 109)]. Філософ не має єдиного методу аналізу, адже філософія не є методологією. «У філософії немає одного методу. Натомість є методи, подібні до різних терапій» [447, с. 305 (§ 133)]. Філософувати — значить шораз шукати особливий метод для прояснення особливого випадку приховування смислу слова чи виразу. В цих рамках філософія отримує нове значення. Вона — засіб «просто ставити усе перед нами, а не пояснювати чи виводити. Адже все лежить на поверхні, для пояснення нічого немає. Адже приховане нас не цікавить» [447, с. 303 (§ 126)]. Зазначені тези виражають фундаментальне положення Вітгенштайна в його ставленні до філософії: філософія не має своєї логічної форми, тож вона не може узагальнювати. Ми бачимо мурівську інтенцію: філософія потрібна, щоб забезпечувати вільний вжиток загальних понять через встановлення точних смислів понять.

Цікаво, що мета філософії робить її вічним завданням. Справа в тому, що Вітгенштайн говорить про неминучість появи непорозуміння у мові, оскільки мова — це постійно змінна ситуація. Контексти мови перебувають у постійній зміні. Способи життя, а разом із ними і застосування мови, змінюються і з ними змінюються значення. З'ясування понять — це регулятивне завдання, що примушує філософію бути весь час на сторожі і слідкувати за змінами контекстів мововжитку. З'ясування смислу слів засновано на чотирьох основних засобах уникнення нових філософських непорозуміння, які було розкидано сторінками «Філософських досліджень» і реконструйовано Людвігом Малколмом. До цих засобів віднесено:

- 1) опис обставин, за яких певний вираз можна вживати в повсякденному житті;
- 2) порівняння нашого слововжитку з можливими уявними мовними іграми;
- 3) уявлення фіктивної історії, яка б унаочнила застосування слова;
- 4) психологічне пояснення прихильності вживати певний вираз неправильним чином [311, с. 23].

Ці чотири засоби дають філософії можливість утримувати дієздатність понять, зберігаючи таким чином спроможність людей до порозуміння. Хоч поняття не мають постійного позачасового значення, однак вони не примен-

шують наших можливостей порозумітися. За це філософія платить можливістю бути послідовною системою поглядів. Приклад такого розірваного філософування становлять самі «Філософські дослідження».

Непослідовність, розірваність висловів, зосередженість на з'ясуванні понять стали своєрідними приписами ведення філософського дослідження, в якому йдеться про проблему значення. В постійній змінності мовних і життєвих контекстів Вітгенштайн помічає відповідність змін умов життя змінам слововжитку. Це стало фактом, з якого Вітгенштайн робить висновок, що мова не є способом репрезентації об'єктів в іменах і реченнях. Значення не походить з референції до речі, зовнішньої або ментальної, натомість «значенням слова є його застосування у мові» [447, с. 262 (§ 43)]. Цей висновок дуже важливий, адже він доводить, що з'ясування слова більше не означає з'ясування способу зв'язку мови і досвіду. Знати значення слова чи виразу — це знати і те, до чого воно апелює, і знати хто його застосовує в повсякденному житті, якою частиною мови воно є тощо. Зазвичай знати всі ці застосування і означає знати значення слова. Дослідити значення — це дослідити різні способи застосування слова. Досвід і мислення стають зайвими фактами, які тільки заважають розумінню. Про це, зокрема, Вітгенштайн говорить і в параграфі 109, і в параграфі 110: «Досвід... не може нас цікавити... Проблему можна розв'язати не через опис нових досвідів, а через співставлення уже відомого», що міститься в мові і її формах застосування [447, с. 298—299 (§ 109—110)]. Пояснювальні узагальнення на підставі виразів досвіду тепер непотрібні, має значення тільки опис застосувань.

Відповідно до зміни предмета філософського дослідження, Вітгенштайн для опису порядків у мові, що забезпечують слововжиток, потребує нової термінології. У «Філософських дослідженнях» він описує мову як набір *мовних ігор*, в яких слова здобувають своє значення і можуть повноцінно функціонувати задля порозуміння. Мова забезпечує можливість порозуміння саме тому, що її вирази не стосуються репрезентації. Мова дає засоби для виконання повсякденних завдань людей, і в цьому контексті мова працює добре. Натомість, коли повсякденна мова намагається пояснити щось поза межами її спроможності, постає проблема. Звідси для Вітгенштайна випливає важливий висновок: мову засновано на розрізненні «вираження» і «бачення». Те, про що можна сказати, можна показати, але не все, на що можна показати, можна вимовити. Те, що можна тільки показати, слід оминати мовчанкою, наприклад вираз «є різниця між змістом і беззмістовністю» може бути для когось незрозумілим. В такому разі неможливо висловити нічого значущого, оскільки показування відмінності змісту і беззмістовності вже неможливе. Відмінність «виразу» і «показу» свідчить про те, що поки ми можемо змістовно обговорювати наш досвід, ми не можемо змістовно обговорювати ті речі, від яких залежить

наш досвід світу. Тому на питання «Котра година?» ми можемо відповісти, а на питання «Що таке час?» відповісти важко. Таким чином, питання штибу «Якою є відмінність змісту і беззмістовності?» та «Що таке час?» визначають як позбавлені смислу. Позбавленість смислу тут значить не те, що питання дурні, чи їх не варто ставити. Просто відповідь на них можлива лише у вигляді безглузлого показування. Там же, де є смисл і значення слів, відбувається мовна гра, байдужа до того, на що можна показувати.

Красномовне те, що Вітгенштайн не дає визначення термінові «мовна гра». Здається, філософ намагався це поняття не визначити, даючи йому змогу утримувати в собі перспективу зорієнтованості на діяльність мови. Він пояснює термін через порівняння з «тією грою, під час якої дитина навчається рідній мові» [447, с. 241 (§ 7)]. Тут же Вітгенштайн називає «мовною грою» способи мовно-опосередкованої інтеракції двох будівельників, яким не вистачає «примітивної мови», в якій є тільки слова, що позначають якісь предмети. «Я називатиму «мовною грою» Ціле мови та переплетеної з нею діяльності», — вирішує Вітгенштайн [447, с. 241 (§ 7)]. І далі, в параграфі 24, укладає неповний, але взірцевий список таких моводіянь: «Покора, ... опис спостережного та вимірюваного предмета, ... повідомлення про події, ... повідомлення про результати експерименту в таблицях і діаграмах, ... гра в театрі, ... загадування загадок, ... прохання, подяка, привітання, герці» [447, с. 250 (§ 23)]. Мова діє через свої ігри, які засвідчують її відкритість і необмеженість. Саме в іграх мова здобуває значення своїх дій.

Якщо ж спробувати визначити мовну гру замість Вітгенштайна, то слід зазначити, що коли він застосовує термін «мовна гра», то має на увазі, що вона є: 1) такою життєвою формою: 2) яка засвідчує керівну роль правил у мові, тобто вказує на важливість конвенційного виміру мови: 3) фокусує увагу на аналогії між мовою і грою, що є продуктивним порівнянням, оскільки ми можемо знати про гру з досвіду поза мовними описами. Про зв'язок мовної гри і життєвої форми і про правила ми поговоримо нижче, а зараз зосередимося на тому, що остаточної дефініції мовних ігор в текстах Вітгенштайна принципово немає, і саме через це неможливо знайти, «що спільне для всіх цих дій і що робить їх мовою чи частинами мови» [447, с. 276 (§ 65)]. Намагання дати визначення, узагальнити щось є, на думку Вітгенштайна, симптомом захворювання філософії. Разом з тим, поза визначенням дуже важко сказати щось зрозуміле хоча б для двох осіб. У «Філософських дослідженнях» рефреном звучить, що немає смислу шукати ядро, на якому засновано всі властивості, «родинні подібності» мови. Філософ має мандрувати в «складній мережі подібностей, накладок і перетинів» [447, с. 278 (§ 66)]. Цей натяк на «родинні подібності» також свідчить про неможливість чітких розмежувань, чіткості

меж у поняття. Тут філософові дається припис бути стоїком, оскільки його роль — сприяти майбутньому порозумінню, заважаючи порозумінню зараз, якщо воно засновано на хибному уявленні про точність.

Позадефінітивна природа мовних ігор пов'язана з парадоксальним статусом правил. Справді, мовні ігри засновано на дотриманні правил. Правила — це те, що, маючи майже трансцендентальний статус в міркуванні пізнього Вітгенштайна, встановлює спосіб застосування слова чи виразу. Однак це встановлення способу дій проблематичне. Вітгенштайн більше питає про правила, ніж дає ствердні відповіді. Як ми вивчаємо правила? Як ми їх дотримуємося? Чи застосуємо ми їх інтуїтивно? Чи вони соціально накладені на людину? Кульмінація роздумів про те, що таке правила міститься в параграфі 201: «Наш парадокс був таким: жоден спосіб дії не може бути визначено правилом, оскільки кожен спосіб дії відбувається відповідно до правила. Відповідь була така: якщо все відбувається відповідно до правила, то і суперечність правилу відбувається згідно з ним» [447, с. 345 (§ 201)]. Цей парадокс веде до того, що правило можна зрозуміти тільки у контексті спільноти, тобто такого правила дій, в яке діяч вірить і завдяки цій вірі це правило є і діє [447, с. 345 (§ 202)]. Водночас, це означає кінець уявленню про «приватну мову», гаку зручну для опису «особистого досвіду».

Вітгенштайн запроваджує тему приватної мови для того, щоб ще раз наголосити на зайвості теми досвіду у філософуванні. Довід і приватна мова, яка, як помилково гадають, може описувати його змісти, докорінно відрізняється від спільнотної природи мови як такої. Ця відмінність полягає у правилі, яке дозволяє виносити судження про правильність, зокрема і правильність мововжитку. Щоб вираз мав значення, потрібно в принципі мати можливість зробити його об'єктом для вимірювання за публічним стандартом і критерієм правильності. Натомість приватна мова обов'язково має посылатися лише на те, «про що може знати лише мовець, тобто на його безпосередні, приватні враження; інший не може зрозуміти цієї мови» [447, с. 356 (§ 243)]. Якщо мова є чимось принципово неprivatним, фундаментально спільним, то вона має бути заснована на чомусь загальноновизнаному: «Застосування слів потребує виправдання, яке всі розуміють» [447, с. 362 (§ 261)]. Це загальнозрозуміле і загальноновизнане — граматики. Філософія має апелювати до граматики, а не до досвіду і змістів, пов'язаних з ним.

Грамастика — це інстанція публічного в мові. Це виявляється в тому, що грамастика відповідає у мові за дотримання правил. Це дотримання не просто примус вчинити так чи так. Вітгенштайн інтерпретує поняття граматики як мережу взаємореференційних правил, що скеровують застосування слів у правильному напрямі. Він пише: «Грамастика не говорить як слід будувати мову, щоб вона досягала своєї мети, тобто як у той чи інший спосіб вплинути на

людину. Вона тільки описує, але жодним чином не пояснює застосування знаків» [447, с. 432 (§ 296)]. Правила граматики є нормами значеннєвого застосування слів, які гарантують, що всі мовці застосовуватимуть їх, прагнучи порозуміння.

Грамастика має особливу роль для філософування ще й тому, що вона поєднує діяльність мови із самим життям. Факт грамастичного унормування мовних ігор говорить також і про безпосередній зв'язок граматики з життєвими формами. Згадаємо вже цитований параграф 23, де є такі рядки: «Слово «мовна *гра*» тут має означати, що мовлення мови є частиною діяльності, тобто однією з життєформ» [447, с. 250 (§ 23)]. Форми життя — це те, що примушує мову функціонувати, що слід приймати як дане і що забезпечує узгодженість людських дій, подій світу і діяльності мови. В розсипах виразів про життєформи є такий: «Люди знаходять порозуміння у мові. Це не є порозуміння гадок, це — життєформа» [447, с. 356 (§ 243)]. Погодження і порозуміння не є актом логічного доведення, наукового доказу чи ще чогось теоретичного. Порозуміння завжди посиляється на щось фундаментальне. «Те, що люди вважають за виправдання, розповідає про те, як вони мислять і живуть» [447, с. 383 (§ 325)]. Таким чином, через аналіз мови, її ігор і граматики ми здатні досягнути до чогось універсального і справжнього, що не пройшло через перекидання наукового і метафізичного мовожитку. Життєформи мають універсальне значення, оскільки вони притаманні всьому людству загалом, стосуються «загальної поведінки людства», в якій віддзеркалюються такі передмовні порядки, через які ми можемо перекладати не формальний смисл виразів іноземної мови, а зрозуміти їх у контексті застосування. Розуміти вираз іноземною мовою не значить мати інформацію про переклад слова іноземної мови на свою; потрібно знати ще й традиції, смаки, звички, церковні устами, в яких розвивалася ця мова. Життєформа — це підстава порозуміння між різними її частинами, між людьми у спільнотах, між спільнотами в контексті історії людства тощо.

У межах пізньої філософії Вітгенштайна поняття досвіду і пов'язана з ним референційна теорія значення зазнають постійної критики. Якщо щось може поєднати розірвані, несистематичні параграфи «Філософських досліджень», то це Вітгенштайнове намагання відмовитися від поняття досвіду як такого, що заважає розумінню мови і порозумінню. Однак це постійне посилення на досвід і досвідні переживання показує, що поняття досвіду, а також той зміст, який в ньому закладено, опирається винесенню за дужки. Вітгенштайн, як колись Мур, не зміг ані остаточно виправдати відмову від вжитку поняття досвіду чи похідних від нього термінів, ані з'ясувати його зміст так, щоб це поняття стало так само потрібним, як і слово «двері». Проблематичність досвіду, принципова невизначеність його змісту доводять, з одного боку, важливість поняття досвіду для опису поняття мови, а з іншого боку, окреслюють

їхню відмінність, границю між топосами досвіду і мови. Топографія досвіду завдяки Муру і Вітгенштайну чітко встановила границю між досвідом і мовою. Мова не здатна повністю виразити досвід і не має такого завдання. Досвід зустрічається з мовою вже як такий, що стався, тож вирази про досвід мають статус опису границі мови. Теорія референції не має достатніх доказів на свою користь, натомість теорія значення як застосування зберігає значущість та значеннєвість мови, не порушуючи суверенність ані свого топосу, ані топосу досвіду. Границі між цими топосами становить контур тих життєформ, про які йшлося у Вітгенштайна і які фундували можливість мови (як і культури загалом) виконувати своє завдання.

Діяльність Дж.Е. Мура та Л. Вітгенштайна стала основою для подальшого розвитку західної філософії і значною мірою вплинули на теми і характер філософських дискусій в середині та другій половині ХХ століття. Д'юї, Квайн, Гадамер та Габермас застосовували наслідки критики філософії і її мововжитку в корегуванні своїх позицій. Разом з тим, вплив Мура і пізнього Вітгенштайна мав за безпосередній наслідок появу «оксфордської» та «кембрідзької» шкіл у 40—50-ті роки ХХ століття. Імпульс сучасним мовно-аналітичним дослідженням було надано працями трьох філософів: Джона Віздона (1904—1993), Гілберта Райла та Джона Остіна.

Кембрідзький філософ Джон Віздом поєднував в єдиній схемі поняттєвого аналізу інтерес пізнього Вітгенштайна до універсальних підстав побутування повсякденної мови і увагу Мура до здорового глузду. Предметом дослідження Віздона були вирази метафізики і теології, які для аналізу понять були (або намагалися бути) вільними від значення. Через аналіз різноманітних виразів Віздом доводив, що метафізичні й теологічні твердження в «технічному плані» позбавлені значення. Тим не менше, фактом є те, що брак значення у цих виразів не робить їх *незначущими*. Так, наприклад, у людському житті теологічні положення відіграють велику роль. Брак значення у виразів означає, що вони не можуть претендувати на істинність, однак їх застосування свідчить про їхню культурну вагомість.

Докладніше про статус виразів, позбавлених значення, Віздом писав у статті «Філософське непорозуміння». Він, зокрема, показує, як можна застосовувати до таких виразів аналітичний метод. Віздом погоджується з думкою Вітгенштайна і Мура, що розв'язати філософську проблему — значить проаналізувати застосування мови у філософських міркуваннях, зокрема у реченнях, позбавлених значення [445, с. 45]. Якщо мовний вираз позбавлено значення, то це означає, що його зміст не апелює до досвіду. Однак певний зміст метафізичних і теологічних виразів є незаперечним, про що свідчать історії про мучеників, героїв і самовіддані вчинки «простих» людей. Вирази метафізики і теології можуть мати позитивну функцію, тільки якщо вони не помилкові [445,

с. 61], тобто зміст яких не суперечить можливому досвіду і граматиці мови. Таким чином, вирази філософії і теології мають смисл. Ці міркування стосуються і філософських проблем, які утворено неправильним застосуванням виразів. Тому філософія може почати прогресувати, тобто позбавитися своїх традиційних проблем і доступитися до аналітичної праці задля правильного вжитку мови, в тому числі і там, де неможлива верифікація на досвіді. Звісно, філософські проблеми не розв'яжеш так само легко, як і логічні чи емпіричні суперечки, але конфлікти навколо адекватного способу опису світу приводять до знаходження все кращих і більш творчих способів застосування повсякденної мови та її меж [445, с. 67]. Віздом намагається повернути до аналізу сфери досвіду і сфери теоретичного мислення, аби ще раз спробувати виявити універсальний вимір життєформ Вітгенштайна, або буттєвий фундамент трюїзмів Мура.

Філософія, яка оприявнює той факт, що брак значення у виразу дозволяє побачити в мові щось нове, має велике значення для розвитку мови і культури. Філософія — не наука, вона радше посідає місце контролера вжитку мови в культурі і науці. Віздом продовжує збирати аргументи на користь тези про терапевтичну роль філософії мови. Він також будує паралель між філософським та психологічним аналізом, оскільки вони, на його думку, функціонують однаково. Філософське здивування одночасно є і неврозом, який постає через недосягнення мети конкретною особою. А знайдення помилковості філософського завдання може мати терапевтичний характер для неврозу мислителя [446, с. 260]. Навіть там, де філософія і психологія не знаходять розв'язання безпосередньої проблеми, вони допомагають з'ясувати природу здивування і цікавості мислення. Тож філософія здобуває оцінки «психотерапевтичної» практики для лікування культури, для повернення адекватності форм мови і мислення життєвим формам.

На відміну від Віздона з його пошуками універсальних підстав культури, оксфордський Гілберт Райл (1900—1976) застосовував поняттєвий аналіз Мура і теорію мовних ігор Вітгенштайна з формально-логічною метою, а саме для побудови особливої логіки, яку він називав «логікою мовленнєвих форм». У «Систематично хибних виразах» Райл писав, що філософський аналіз повсякденної мови може прояснити людське мислення завдяки *видаленню з мови неправильних лінгвістичних форм*. Негативні екзистенційні твердження, узагальнення з досвіду, встановлення адекватних імен і референційні описи, на думку Райла, намагаються знайти вираз у реченнях, чия надмірна граматична структура веде до гіпостазування неіснуючих об'єктів [397, с. 65]. Розв'язанням цієї проблеми є заміна безпечнішими виразами хибних виразів чи виразів, що ведуть до похибки. Відповідно, функція філософії полягає у ство-

ренні логічної географії, чи описі концептуальних схем мови, де помилитися складно. Тут філософія також має статус терапії, однак вона стосується не мислителя і культури, а мововжитку, зокрема мововжитку науки.

На підставі свого розуміння завдань філософії та природи мови, Райл намагається визначити єдиний метод з'ясування відповідності форм мовлення, форм мислення і життєформ. Він підважує можливість філософського вчення про досвід, принаймні в його традиційній формі, яку засновано на уявленні про поділ на зовнішнє (світове) і внутрішнє (психічне), сферу зустрічі яких називають досвідом. У праці «Поняття свідомості» (The Concept of Mind, 1949) аналіз «ментальних понять», традиційної теми досліджень Мура, приводить Райла до висновку про безглуздість філософського поділу на «дух і тіло» [398]. Хоча повсякденна мова дотримується традиції виділяти внутрішній або психічний і зовнішній або фізичний аспект людського життя, сама ж мова для опису внутрішнього життя постійно застосовує поняття і моделі, що в своїй основі стосуються зовнішнього світу. Внутрішні стани описуються мовою зовнішніх подій. Ця аналогія свідчить про «категоріальну помилку» таких виразів [398, с. 254—255]. Категоріальна помилка — це змістовні неупорядкованості в атрибуції властивостей чи класифікації речей. Приклад такої категоріальної помилки — вважати місто сукупністю будинків. Зі змішування упереджень постає так само і картезіанський дуалізм, згідно з яким людська поведінка зароджується як мотивація в межах нематеріальної субстанції. В категоріальних помилках поведінкові поняття застосовуються до ментальних понять. Розв'язати проблеми такого стибу можна через визнання простого факту, що твердження про чуттєвість, пам'ять, вірування та ментальні стани є лише способом стислого опису людської поведінки. Але такого факту чи стану справ, як чуттєвість, сприйняття або пам'ять, немає. Фактично, поняттєвий категоріальний апарат, яким емпірики, раціоналісти і трансценденталісти намагалися описати досвід, складався із невдалих метафор, які за визначенням не могли стосуватися досвіду. Позиція Райла, яку можна було б назвати емпіристичним агностицизмом, значною мірою вплинула на положення філософії Квайна і Рорті.

Джон Лонгшоу Остин також продовжив вивчення мови у її позазначеному вимірі. Випускник Оксфорду, він став професором у своєму університеті після Другої світової війни. Дві його праці було видано вже після його смерті під назвами «Філософські студії» (Philosophical Papers, 1961) і «Смисл і сенсibiliї» (Sense and Sensibilia, 1962) [104] й стали підставою для вивчення мови позареференційною теорією значення. Цей вимір становив справжню перспективу аналітично-філософського розвитку, що засвідчують філософські процеси сьогодення. Остин виходив з думки, що аналіз понять, як ми його бачили у Мура, Вітгенштайна, Віздома і Райла, веде нас до встановлення факту

важливості «мовленнєвої поведінки» як осереддя феномену мови. Всі похибки філософії, науки і лінгвістики походять з чогось, що властиве самій природі мовлення. Структура мови та її властивості, зокрема її практичні поділи на внутрішнє і зовнішнє, що становлять рамки досвіду, мають першочергове значення: якщо повсякденна мова повідомляє нам про якийсь поділ, то для цього в неї мають бути підстави. Всі мовні дистинкції мають свої резони. Філософ має тільки з'ясувати і класифікувати найуживаніші граматичні конструкції, що дозволяє нам потім зрозуміти всі мовні ігри, враховуючи і мовну гру метафізики. Остин виводить філософський аналіз мови на рівень, де остаточно знято з порядку денного питання про значення: мова — це поведінка, а не практика зі встановлення імен для речей чи станів справ.

Позицію Остина можна зрозуміти на прикладі, який він наводить у статті «Просити вибачення». Тут він показує, що простий акт перепрошування містить кілька одночасних смислів. У формулах, які ми вживаємо для виразу прохання вибачити нас за щось присутнє, є і заперечення помилковості вчиненої дії, і відмова від відповідальності, і ще чимало різних аспектів, які не стосуються нічого, що могло б бути референцією цього виразу. Аналіз контексту виразу, порядку слів, наголосів, етимології окремих слів виявляє *справжні послання виразу*, його позначеннєвий зміст [171, с. 29].

Свої думки щодо природи мови Остин повністю експлікує в праці «Як вчиняти дії з допомогою слів». Тут він показує, як аналіз найменших аспектів виразів звичайної мови може прислужитися для розв'язання філософських проблем. Він був, напевно, першим з філософів повсякденної мови, хто створив притомне і послідовне вчення із чітко описаним методом та кількома прикладами застосування цього методу у фундаментальних філософських регіонах. Остин фундує свій метод на аналітичному розрізненні

- 1) того, що ми говоримо;
- 2) що ми маємо на увазі, коли говоримо;
- 3) чого ми досягаємо, коли говоримо.

Ці типи мовленнєвих дій отримують назви локуції, іллокуції (чи «перформативного виразу» — «performative utterance») і перлокуції. Застосований тут термін «мовленнєвий акт» є складною групою дій, які ми зазвичай чинимо, коли говоримо. *Локуція* — це простий мовленнєвий акт виробництва звуків, які поєднано граматичною конвенцією так, щоб сказати щось, що має значення. Локутивна дія «еквівалентна застосуванню певного речення з певним смислом і певною референцією...» [103, с. 94]. Наприклад, якщо сказати «іде дощ», то ми вчинимо локутивний мовленнєвий акт, який твердить, що падає дощ. А якщо сказати «трам трам», то тут буде твердження ні про що, тож це не буде локутивним виразом. *Іллокуція* — це мовленнєвий акт, що є змістовним виразом і чинить іще щось, ніж просто твердить про якийсь стан справ. Іллокутивні дії —

це «застосування, які мають певну (конвенційну) силу» [103, с. 94]. Наприклад, іллокутивним актом буде пропозиція надати пораду чи поклястися, чи пообіцяти щось. Нарешті, *перлокуція* — це мовленнєвий акт, який впливає на тих, хто чує значимі вирази. Перлокутивна дія — це «те, що ми приносимо чи досягаємо за допомогою говоріння будь-чого» [103, с. 94]. Або: «Перлокутивні дії можуть включати в себе те, що певним чином включає в себе наслідок...» [103, с. 93]. Оповідання про привида уночі може привести до перлокуційного акту переляку слухачів. Разом локуція, іллокуція та перлокуція становлять три рівні мови, де локутивний вимір речення має значення, іллокутивний — силу, а перлокутивний — результат.

Запровадження поняття мовленнєвих актів дозволяє Остину препарувати мову, не визначаючи у термінах значення, істини і похибки. Як він писав, «серед філософів надто довго побутувало упередження, що «твердження» може тільки «описувати» положення речей «чи стверджувати щось про якийсь факт», який має бути або істинним, або хибним» [103, с. 15]. Поділ на похибку та істину — цікава гіпотеза, яку засновано на непорозуміннях та їхніх наслідках. Здебільшого, філософам доводиться оперувати безглуздами чи його результатами. Натомість мова сповнена діями, які справді мають привертати увагу філософів. Йдеться передусім про вирази того типу, які Остин називає «маскарадним вбранням», тобто такі твердження, де зміст, форма і очікуваний наслідок створюють особливий тип напруження, що не можна описати в термінах значення й істини [103, с. 17]. Такі застосування тверджень називаються «перформативними реченнями». Їх характеризують двома якостями:

1) «Вони нічого не описують і ні про щоне повідомляють, нічого не констатують, не є істинними або хибними» [103, с. 18].

2) «Застосування цих речень є частинок вчинків чи дій, які зазвичай не описуються як говоріння про щось» [103, с. 18].

Відкриття перформативного виміру в мові виносить на поверхню фундаментальну структуру мови. Вище ми згадували, що поділи, про які говорять філософія, логіка і наука, засновано здебільше на помилковому (на погляд філософів повсякденної мови) застосуванні мови. Однак саму форму поділу на дві частини засновано на чомусь властивому мові. Цей таємний поділ Остин описав як розрізнення фундаментальних вимірів мови — перформативу та констативу [103, с. 112]. Перформатив — це мовлення як дія, яка має визначення не в рамках «істинного-хибного», а «вдалого-невдалого», ефективного і катастрофічного. Натомість констатив — це твердження наявності чогось. Констатив «зосереджено на локутивному... В ідеалі ми прагнемо того, що було би правильно сказати в будь-яких умовах, для будь-якої мети, будь-якому слухачеві» [103, с. 121]. Зазвичай в мовленнєвих актах присутні обидва виміри. Однак один з вимірів є основним застосуванням, а другий — додатковим, фо-

новим. Під час аналізу мови до уваги слід брати обидва виміри мовлення і виділяти головний. Структуру мови засновано на первинному поділі на виміри, які мають принципово ієрархічне відношення: один з вимірів головний, інший — фоновий.

Маючи для аналізу такий фундамент, Остин чимало уваги приділив розгляді філософської проблематики досвіду, яку він, слідом за Муром, тлумачить в термінах чуттєвих даних. Емпіричний вираз, аналізу якого присвячено працю «Смисл і сенсibiliї», було сформульовано таким чином: «Загальне вчення [про чуттєве сприйняття — М.М.] в його загальноусталеному формулюванні звучить так: ми ніколи не бачимо чи не сприймаємо нічого іншого..., ніж чуттєві дані (чи наші власні ідеї, враження, чуттєві сприйняття, перцепції тощо)... Це вчення — типово схоластичний погляд, і пояснюється це, поперше, одержимістю деякими окремими словами, застосування яких тлумачать надто спрощено, а насправді не розуміють, ретельно не вивчають і коректно не описують; а по-друге, одержимістю кількома (майже завжди одними й тими самими) маловивченими «фактами»... Наші повсякденні слова демонструють набагато тонкіші відтінки значення і фіксують набагато більше розрізень, ніж усвідомлюють філософи, а факти сприйняття, які виявляють, наприклад, психологи і прості смертні, набагато різноманітніші і складніші, ніж їх вважають» [104, с. 144]. Вивчення філософських тверджень про чуттєвість показало Остину, що традиційна увага до *sensibilia* є зайвою. Сумнівним є саме протиставлення «чуттєвих даних і матеріальних речей». Головним аргументом на користь такого висновку є неможливість відрізнити на рівні чуттєвості ілюзію від достовірного відчуття. Аналіз повсякденної мови показує, що філософські претензії на знання невинувдані. Ці претензії засновано не на очевидності, якої прагнуть філософи, а на досвідній «невиправності» (*incorrigibility*), тобто на таких виразах про стан конкретного досвіду, які не можна перевірити і виправити. Фактично, йдеться про те, що знання, яке посиляється на певний стан справ, який воно позначає, мусить удовольнятися тільки тим, що воно є певним (*certainty*), тобто таким, чиє визначення не містить змістовної опозиції у вигляді істинності/помилковості. Це, зокрема, значить, що змісти досвіду перебувають у стані поза можливістю бути помилковими, а також й істинними для знання. Цей висновок веде до визнання, що дебати про онтологічний статус об'єктів нашого сприйняття позбавлено глузду. Вся догматична філософія прагне через посилання на досвід реалізувати своє «бажання знайти те..., що буде істинним завжди» [104, с. 217]. Однак аналіз мовленнєвих актів виявляє безпідставність стратегії цього бажання: немає істини назавжди, також немає істини як критерію оцінки емпіричних виразів. Зрештою, помилковість філософського вчення про досвід полягає в тому, що в теорії чуттєвого сприйняття, на якій засновують це вчення, невинувданими є якраз досвідні дані.



Як бачимо, Остин відводить філософію повсякденної мови від питання про зв'язок мови і досвіду, що дозволяє йому закласти основи топології мови. Якщо Мур і Вітгенштайн визначили границі топосу мови, а Віздом і Райл здійснили перші спроби осмислити мову в заданих рамках, то Остин виправдовує зосередження на топологічному дослідженні мови, взагалі проблематизуючи можливість щось сказати про досвід по суті. Аналіз мовленнєвих актів доповнює аналіз понять, який розкриває чимало нового в природі мови. Однак топологія мови у Остина ще неможлива, оскільки він мислить первинне розрізнення на перформатив і констатив у вигляді ієрархічного відношення. Так в його міркуваннях з'являється суперечність між заявою про фундаментальність зазначеного поділу та апеляцією до «головного—вторинного», яка, насправді, має передувати «первинному» розрізненню перформатива і констатива. Окрім цієї проблеми, слід зазначити, що хоча фокусування уваги на суто мовній проблематиці перетворює аналітичну філософію мови на спосіб самоосмислення мови, воно применшує роль філософії у зв'язуванні питань з інших сфер, робить філософію засобом розв'язання лінгвістичних проблем, перетворює філософію на філологію.

Проблему монологічної зосередженості на структурі мови, з якою зустрічається філософія повсякденної мови, намагався розв'язати учень Остина Джон Роджерс Сьорл. Сьорл намагався показати, що мовленнєві акти, як і граматики, посилаються на певні універсальні перед- чи лозамовні підстави. У своїй ключовій праці «Мовленнєві акти» він інтерпретує теорію перформативних виразів Остина так, що показує зв'язок перформатива з чимось фундаментальним для мови в цілому, враховуючи її констативний імпер. Справа в тому, що Сьорл визначає іллокутивний акт як «мінімальну одиницю мовного спілкування» [132, с. 57]. Аналіз мовленнєвих актів, на думку філософа, має доповнити аналіз понять, щоб краще зрозуміти мову, а відтак мати змогу точніше аналізувати слова і їх вжиток [132, с. 74].

Аналіз Сьорла зосереджено на тому, що він називає «іллокутивною силою» мовленнєвих актів, яка присутня в усіх без винятку перформативних актах. Завдяки цій силі, іллокутивні акти відбуваються в момент їх висловлення. Так, філософ розглядає ряд виразів із приблизно однаковим пропозиційним змістом: «Сем постійно палить. Хіба Сем палить постійно? Семе, пали постійно! Палив би Сем постійно?» [413, с. 22]. Всі ці вирази мають той самий пропозиційний зміст, але всі вони мають відмінну іллокутивну силу: твердження, питання, команду, розважливість. Іллокутивна сила виразу, на думку Сьорла, забезпечує дотримання певних правил чи відповідність перформативного значення умовам мовлення [413, с. 32]. Правила обумовлюють обставини та цілі різних іллокутивних актів.

Сьорл аналізує правила, яких ми дотримуємося в мовленні і виділяє три основні типи правил чи, як він їх ще називає, умов: підготовча умова (*background condition*), умова ширості (*sincerity condition*) та умова інтенціональності. Ці умови необхідні для успіху будь-якого типу іллокуції. Сьорл пише: «Семантику мови можна розглядати як ряд систем конститутивних правил ... іллокутивні акти є акти, що здійснюються відповідно до наборів конститутивних правил» [132, с. 60]. Підготовча умова забезпечує відповідність іллокуції її контексту. Наприклад, для вдалого виконання наказу потрібно, щоб адресат команди був здатен її виконати і адресант знав про це. Привітання ж буде вдалим, якщо двоє людей щойно зустрілися. Це — приклади підготовчих умов, необхідних для успіху деяких іллокуцій. Умова ширості необхідна для успіху іллокутивних актів, пов'язаних, скажімо, з подякою. Якщо привітання може бути неширим, то для справжньої подяки потрібно, щоб мовець був справді вдячним, а для того, щоб поставити щире запитання, запитувач має справді цікавитися відповіддю. Умова інтенціональності, на відміну від двох попередніх умов, присутня в кожному іллокутивному акті [413, с. 132]. За Сьорлем, кожна іллокуція можна описати в термінах того, що вона намагається зробити. Так, питання — це спроба здобути інформацію; подяка — спроба виразити вдячність тощо. Мовець шораз має намір, інтенцію, яка виражає умову інтенціональності речення. «Коли він чинить іллокутивний акт, мовець має намір отримати певний результат, змушуючи слухача впізнати свій намір отримати цей результат, і далі, якщо він застосовує слова в буквальному значенні, він хоче, щоб це впізнання здійснилося завдяки тому, що правила застосування вимовлених ним виразів зв'язують ці вирази з отриманням цього результату» [132, с. 66]. Тож іллокутивна умова перформативних виразів визначає мовленнєві акти як засіб досягнення певних завдань.

Аналіз іллокутивної сили, заснованої на правилах та діючої через зумовлення успіху мовленнєвих актів, приводить Сьорла і його послідовників до висновку про те, що ця сила є одним з виявів інтенціональності людської свідомості взагалі. Іллокутивна сила відрізняється від інших типів інтенціональності своєю властивістю, яку Сьорл назвав «напрямом влаштованості» (*direction of fit*). Напрямок влаштованості є властивістю бути контекстом, в якому відбуваються інтенціональні акти мовлення [413, с. 162]. Цей контекст обов'язково включає в себе розуміння світу з боку мовця. Це розуміння є чимось передмовним, чимось, що дозволяє мові бути собою і, разом з тим, мати можливість діяти успішно, в тому числі, і там, де мова не є в своїй оселі. Іллокутивна сила засвідчує налаштованість мови стосуватися в своїх виразах того, що мовою не є, тобто стосуватися світу.

Напрямок влаштованості іллокутивної сили розрізняє два типи інтенціональних ментальних станів:

- 1) factum, тобто напрям «свідомість—до—світу»;
- 2) faciendum, тобто напрям «світ—до—свідомості».

Аналіз інтенціональності мови засвідчує прозорість границі між мовою і тим, що Сьорл називає то «світом», то «зовнішнім», то «чуттєвою даністю». Ця прозорість забезпечується налаштованістю мови взаємодіяти зі світом (factum) та налаштованістю світу здобути вираження в мові (faciendum). Напрямок «свідомість—до—світу» відбувається у віруваннях, сприйняттях, гіпотезах, фантазіях, деклараціях і описах. Напрямок «світ—до—свідомості» відбувається в інтенціях, бажаннях, командах і обіцянках. Фактично, Сьорл стверджує, що дуалізм свідомості і тіла має необхідний статус. Щоправда, ця необхідність є не метафізичною, а прагматичною: поділ на свідомість і світ має бути наявним у свідомості індивіда, щоб він був здатний до інтенціональних дій. Дія можлива тільки за умови переконаності в існуванні світу й особи, відмінних одне від одного. Таким чином, Сьорл повертає проблему досвіду в аналіз мовленнєвих актів і показує їх зв'язок з досвідом.

Завершуючи наш огляд позиції філософії повсякденної мови, слід наголосити на тому, що хода дискусій в межах цієї позиції не створювала топографії досвіду ба навіть топографії мови. Однак результат критики монологічного ідеалізму, відчайдушного теоретизування і необережного вжитку понять в філософії створює гідну основу для топології і топографічних описів. Наскрізьною проблемою в дискусіях філософів повсякденної мови була природа мови та її співвіднесення з досвідом. Терапевтична настанова цієї філософської традиції була надзвичайно важлива тим, що примушувала до обережності і зваженості у описах, де неправильне застосування слів приводить до формулювання позірних проблем для мислення.

Якщо піддати аналізу поняття «терапія», яке так полюбили вживати Мур, Вітгенштайн та їхні послідовники, то ми помічаємо пряму залежність цього поняття від уявлення про «здоров'я» чи, в нашому випадку, від уявлення про правильний стан. Справді, піддати проблему терапевтичному втручання означає привести суперечність до стану, коли її елементи переходять до стану «правильного співвідношення». Тож аналіз понять та критика філософських і теологічних виразів імпліцитно ґрунтувалися на чомусь, що давало їм право говорити про правильне і неправильне. Так, у Мура здоровий глузд і його вирази-тріюзми засвідчують наявність фундаменту, який забезпечує їхню правильність. Вітгенштайн називає цей фундамент життєформами, які в різних сферах людського життя засвідчують свою дієвість та взаємопов'язаність.

Ця імпліцитна тема фундованості правильних виразів мови виявляється також у запереченні преференційної теорії значення. Походження значення із зв'язку знаку з позначуванням заперечено в різний спосіб. По-перше, аналіз слововжитку показує сумнівність аргументів на користь наявності такого

зв'язку. Це звісно не є прямим контраргументом, однак робить референцію слабкою основою для філософського мислення. По-друге, Мур і Вітгенштайн статус висловів про досвід визначають як проблематичний. В їхніх текстах немає остаточної відповіді на те, що таке досвід, що таке чуттєві дані тощо. Однак у цих текстах раз у раз висловлюються сумніви у відповідності мовних виразів про досвід «справжнім змістам досвіду». По-третє, філософія повсякденної мови бачить походження значень виразів мови саме з мови. Своєрідний мовний соліпсизм оформлюється в концепції значення як мовної поведінки. Знати значення слова чи виразу — значить знати не те, до чого воно апелює, а хто, яким чином і навіщо його застосовує.

Пошук влаштованості мови в матерію життя приводить Вітгенштайна до послідовної асистематичності та антитеоретичності. Ці дві настанови відбивали не тільки спосіб мислення, але й стиль писання-мовлення: уривчастий текст відповідає уривчастості і неоднорідності предметів, яких він стосується. Текстуальна розпорошеність Вітгенштайнової пізньої філософії відзеркалювала стан справ потойбіч мови. Цілісність розірваним міркуванням-описам надавало завдання граматичного аналізу: встановлювати порозуміння. Цього порозуміння можна досягати через аналіз понять і граматичних структур, за виставлення яких перед аналітиком несе відповідальність філософія. Філософія — це те, що «ставити перед нами» щось від початку відкрите, але притлумлене неправильним мововжитком. Філософія потрібна, щоб забезпечувати вільний вжиток загальних понять через встановлення точних смислів понять. Зробити це можливо, тільки якщо є щось, до чого можна апелювати як до критерію точності, відповідності і правильності.

У рамках філософії повсякденної мови питання про застосування і його контекст посідає важливе значення. За великим рахунком, воно відіграє ту саму роль, яку в теорії референції відіграє стан справ і адекватність його вираження. Відтепер дослідити значення слова — це дослідити способи його застосування. В цих умовах і досвід, і теоретичне мислення виглядають зайвими поняттями, які заважають порозумінню. Вітгенштайн навіть приводить нас до формулювання парадоксу: мова забезпечує можливість порозуміння саме тому, що її вирази не стосуються репрезентації. Справедливість цього парадоксу полягає в переконанні, що тільки мова дає засоби для виконання повсякденних намірів людей, і саме в цьому контексті вона працює успішно.

Успішність мови пов'язана з її граматичним устроєм, який ототожнює дотримання правил і людську дію. Правила встановлюють спосіб застосування слова чи виразу. В теорії мовленнєвих актів це означає, що правила встановлюють умови можливості людині діяти: ставити завдання, усвідомлювати відповідальність, визначати відповідність завдань і засобів тощо. Разом з тим, граматики має безпосереднє відношення до загальнозрозумілого і загальнонавиз-

наного в контексті культури і в контексті, який поєднує і людей, і культури. Граматика — інстанція публічного в мові: її правила є нормами значеннєвого застосування слів, які гарантують, що всі мовці застосовуватимуть їх, прагнучи порозуміння. Так, граматика мови поєднує суто мовну структуру зі структурою життя в розмаїтті її життєформ.

В умовах такої радикальної зміни рамок філософування питання про досвід не зникає. Постійна проблематизація досвіду в аналізах Мура, Вітгенштайна, Віздома, Райла, Остина, Сьорла і багатьох інших філософів повсякденної мови, яка виявляється в роботі з поняттями «досвідні переживання», «ментальні факти», «чуттєві данні», «зовнішне» і «стани справ», свідчить, що поняття досвіду, а також той зміст, який в нього вкладено, опирається винесенню за дужки. Філософія повсякденної мови не змогла ані остаточно виправдати відмову від вжитку поняття досвіду чи похідних від нього термінів, ані з'ясувати його зміст.

#### 4.4. Значення аналітичної філософії мови для топології досвіду

Аналітична філософія мови відіграє надзвичайно важливу роль для топології досвіду. З одного боку, вона виявляє і описує необхідні зв'язки двох взаємопов'язаних топосів — мови і досвіду. З іншого боку, вона встановлює границю між досвідом і мовою і таким чином дозволяє нам ліпше зрозуміти позитивний бік сумнівів щодо можливостей мови адекватно виражати змісти досвіду. Внаслідок дискусій і відкриттів, здійснених в межах аналітичної філософії мови, стало зрозуміло, що мову структуровано так, що її необхідним горизонтом є досвід. Констатив і перформатив з необхідністю посилаються на те, що принципово є не в межах топосу мови, а міститься в різних регіонах досвіду. Саме тому емпіризм став настільки важливим для аналітики мови.

Важливість досвіду для аналізу мови визнавали обидва загальні спрямування аналітичної філософії — філософія ідеальної мови (та пов'язаний з нею емпіризм Карнапа і Шліка) і філософія повсякденної мови. Аналіз мови починався з емпіричного поділу на суб'єкта і об'єкта та перевірки відношення між знаком і позначуванним. Так, майже одразу стає зрозуміло, що узвичасне епістемологічно-емпіричне уявлення про суб'єкта має чимало суперечностей, натомість мова з'ясовує, що суб'єкт первинно є «мовним суб'єктом». Відповідно зазнає змін і статус світу: світ є світом мовного вираження. Тож змісти і форми мови збігаються зі змістами і формами світу, а суб'єкт стає межею світу-мови. Згідно з цим, перетворення колись емпіричних понять безпосередньо веде до проблематизації досвіду: як власне відрізнити мовне від досвіду? Аналіз мови дав дві відповіді, які зосереджували свою увагу на різних вимірах мови — констативі і перформативі.

Увага до констатива була характерною для філософії ідеальної мови та пов'язаною з нею віденською філософією мови. Аналіз мови, який відбувся в межах цих позицій, було великою мірою присвячено здатності мови виражати змісти досвіду. Референційна теорія значення в її різних формах була тим, що поєднувала ці, подеколи взаємозаперечні, позиції. Першу модель референції обгрунтував Фреге. Він запропонував модель, яка складалася з імені, смислу і значення. Тут ім'я — це позначення певного предмета, смисл — сукупність позначень, зрозумілих в межах певної мови, і, нарешті, значення як регулятивний ідеал знання про предмет і суму його відношень з іншими предметами. Всі три шаблі мають за відповідник шаблі досвіду в класичних епістемологіях. Однак у Фреге зв'язок між предметом, його відношеннями з іншими предметами та сумою можливих знань про предмет і його відношень забезпечено мовою та її формами. Це, зокрема, дозволяє подолати усталену картину досвіду як суми взаємовідношень між суб'єктом і об'єктом.

Расел продовжив аналіз мови, зокрема її граматики. Граматика розглядалася як певна перешкода для утримання адекватності змісту виразів і станів справ, на які вони посилаються. Якщо граматика приховує істинні значення поєднаних у реченні тверджень, аналіз слід спрямувати на твердження, через які можна зрозуміти спроможність мови ідеально виражати стани справ. Ці твердження є мовними атомами, які водночас мають статус і логічних констант. Саме ця тотожність забезпечує правильність тверджень. Разом з тим, референція атомарних виразів є умовною: ці логічні константи не мають безпосередньої референції до якихось предметів і є власними іменами. Мовні атоми — це заступники об'єктів; їхньою єдиною функцією і значенням є субституція. Субституція мовних атомів є спроможністю позначати «атомарні факти реальної дійсності». Мова є ієрархією атомарних фактів, які перебувають у нерозривній єдності із атомарними пропозиціями, і, в певному розумінні, є досвідом у його наявності. Якщо піддати мовні атоми «онтологічній редукції», то ми доступаємося до дійсної реальності. Тож філософія мови може знайти такі методи, які запобігатимуть граматичним ускладненням, що приховують за суто мовними формами зв'язок з реальністю. Завданням філософії є створення ідеальної логічно довершеної мови, що виражатиме дійсну природу світу і контролюватиме свою власну природу.

У творах раннього періоду Вітгенштайн виходить з припущення, яке поділяв і Фреге: форма світу, мови і мислення походить з єдиного джерела. Цю ідею він інтерпретував як те, що світ, думка і речення (тобто мова в її реальному вираженні) поділяють в основі одну й ту саму логічну форму. Завдяки цьому, думка і речення можуть бути образами фактів, з яких складається світ. Факти — це наявні стани справ, яким притаманна характеристика існування і які складаються з об'єктів. Об'єкти можуть поєднуватися між собою у факти

відповідно до своїх логічних властивостей, що визначають можливість їх комбінування з іншими об'єктами. Властивість об'єктів — логічна форма — є особливим образом, що єднає стани справ, мову і світ. Ці образи складено з елементів, що її конституують. Своєю чергою, кожен елемент представляє об'єкт, а комбінація в образі репрезентує комбінацію об'єктів у стані справ. Тож логічна структура образу і в мові, і в думці збігається з логічною структурою того стану справ, який вона репрезентує. Тому образ сягає прямо реальності, однак, разом з тим, він не здатен зобразити власну образну форму, через що, як вважав Вітгенштайн, філософія з її епістемологічним інтересом не має засобів виразити форми пізнання і досвіду. Філософія обмежена в здатності судити про істинність тверджень. Істинність речень незалежна від наших тверджень про неї. Необхідна істина завжди логічна, а логічна необхідність незалежна від того, що діється в світі. Досвід відбувається в мові попри бажання гносеологічного суб'єкта і відслідно до природи мовного суб'єкта. Ідеальна мова, зрештою, заснована на референційному фундаменті образу, який водночас є тим, горизонтом чого є суб'єкт.

Модель референції покладено також і в основу логічної побудови світу. Карнап аналізує основні поняття, якими послуговуються науки та філософія, для того, щоб створити умови для такого функціонування мови, коли слова перебуватимуть у систематичній взаємопов'язаності між собою та тими станами справ, на які вони посилаються. Систему має бути засновано на виборі таких фундаментальних понять, які безпосередньо стосуються наявного, даного у переживаннях. Пережите на власному досвіді становить «власно-психічний базис», що містить такі переживання суб'єкта, які мають статус «безсуб'єктних понять», тобто формують себе самі, без участі суб'єкта. Такі першопоняття постають з «елементарних переживань», які неможливо піддати аналітичному розтинові, оскільки вони є неподільною спільністю пережитого в певний момент. Такі поняття та найпростіші відношення подібності між ними складають конститутивну систему фундаментальних емпіричних понять. Усі реальні поняття ідеальної мови треба виводити на підставі зазначених фундаментальних понять. Така мова одночасно буде і світом, де спочатку іде світ сприйняття, потім — фізичний світ, далі — світ чужої свідомості, а потім — світ духовних чи культурних предметів. Цей ряд світів у Карнапа завершує поняття емпіричної дійсності. Весь агломерат мови-світу Карнапа засновано на елементарних переживаннях та відношеннях ніж ними. Фактично, референція у Карнапа є моделлю для виразів спостережень. Звернення до достовірності «елементарного досвіду» було реалізацією потреби, яку було втілено в ідею ідеальної мови: людство потребує такою засобу для порозуміння, який би спирався на всезагальний, логічно та онтологічно виправданий фундамент. Такий

фундамент так чи інакше було пов'язано із незаперечністю та очевидністю досвіду.

Філософія повсякденної мови розглядала наявну мову не як предмет, який слід переробити, апелюючи до істини, адекватності та стану справ, а як незаперечний факт, природа, структура і властивості якого мають стати осереддям мовного аналізу. Мову не треба переробляти, беручи за взірць ідеальну модель референції. Мова є тим, що може дати цінні уроки, за якими слід переробити застосування мови в окремих типах діяльності людини. Звідси походить увага до застосування мови, до слововжитку.

Хода дискусій в межах філософії повсякденної мови не мала прямого стосунку до топології досвіду. Однак результат критики монологічного ідеалізму, відчайдушного теоретизування та необережного вжитку понять у філософії створили гідну основу для топології і топографічних описів і досвіду, і мови, і свідомості. Свої описи мови в її взаємозв'язку з досвідом це філософське спрямування здійснювало із терапевтичною засторогою, яка примушувала до обережності й зваженості у дескриптивних виразах: неправильне застосування слів могло привести до чергового формулювання позірних проблем для мислення. Ідеал мовного «здоров'я», тобто ідеал адекватного відтворення в мові станів справ, можна було здобути тільки у філософії, ґрунтованій на аналізі мови. Аналіз понять і критика філософських та теологічних виразів імпліцитно ґрунтуються на чомусь, що дає право говорити про *правильне* і *неправильне*. Трюїзми Мура і життєформи Вітгенштайна іменують певний наявний фундамент, який забезпечує правильність мововжитку, дієвість мислення та взаємопов'язаність мови і мислення.

Фундаваність правильних виразів в універсальному мови прямо веде до заперечення референційної теорії значення. Філософія повсякденної мови описує ті рівні значення, які не походять зі зв'язку знаку з позначуванням, не відтворюють певні досвідні моделі. Границя між топосами досвіду і мови пролягає між двома типами виражальної здатності людини, мовною і досвідною. Вимір перформатива засвідчує принципову іншість мовного значення, що веде і до переоцінки значущості граматики. Знати значення виразу — значить знати хто, яким чином і навіщо його застосовує. А граматика є тим, що ототожнює дотримання правил і людську дію, тобто вона є складним горизонтом топосу мови, який забезпечує зв'язність з мовою прагматичного досвіду. Це — зв'язок між різними окремими топосами, які у взаємодії забезпечують можливість порозуміння між людьми на основі засобів для успішного досягнення повсякденних цілей людей. Граматика забезпечує єдність структури мови, структуру людської дії зі структурою життя в розмаїтті її життєформ.

Слід звернути увагу на парадоксальність ситуації у філософії повсякденної мови. Справа в тому, що попри зосередженість на вимірі мовного перфор-

мативу, на мовленнєвих актах, аналітики постійно застосовують локутивні твердження для опису стану справ у мові. Тексти Мура, Вітгенштайна, Остина, Сьорла й інших засновано на описових виразах, які стосуються мовного досвіду індивіда, апелюють до його самоочевидності. Є всі підстави вважати, що аналітики повсякденної мови не могли знайти остаточний аргумент, аби вирішити: що опосередковує що — мова досвід чи досвід мову? Відповідь на це, як бачимо, дозволяє знайти топологія, що розмежувала топоси досвіду і мови, підваживши доцільність такого питання.

Для філософії повсякденної мови характерно заперечувати здатність мови виражати вмісти досвіду. Однак ці твердження були засновані на упередженні, що досвід обов'язково має тлумачитися в термінах істинності (правильності) та хибності (помилковості), натомість перформативні вирази оцінюються в опозиції «вдале-невдале». Проте, як ми вже бачили в прагматичній топографії досвіду, це не так: простий безпосередній досвід ще не містить критеріїв істинності. Ідея проактивності досвіду, закладена в прагматичну максиму, саме і наголошує на тому, що досвід слід вимірювати за його успішністю. Тут ми і можемо побачити, що хоча іллокутивні акти стани справ жодним чином не описують, а отже, здавалося б, досвіду не стосуються, вони пов'язані з досвідом більше ніж інші можливі вирази. Іллокутивні акти відбуваються за моделлю простих досвідів, що тільки і можуть бути вдалими або невдалими. На пізніх етапах розвитку аналітики повсякденної мови, зокрема у Сьорла, стає очевидним, що іллокуція стає чимось, що свідчить про необхідність досвіду.

Як бачимо, обидва спрямування в аналітичній філософії утримували проблему досвіду як певний чинник, що сприяв топології мови, визначенню її меж і границь. Таким чином просувалася і топологія досвіду, яка потребувала розрізняти досвід і мови так само, як розмежовувати мислення і досвід. Проблематичний статус поняття досвіду в аналітиці мови, яка неспроможна відкинути проблему досвіду і намагання винести його за дужки власних досліджень доводять, з одного боку, важливість поняття досвіду для опису поняття мови, а з іншого боку, окреслюють границю між топосами досвіду і мови. Мова не здатна повністю виразити досвід і не має такого завдання. Досвід зустрічається з мовою вже як такий, що стався, тож вирази про досвід мають статус опису границі мови. Тому для саморозуміння досвіду результати філософування в рамках аналітичної філософії мали важливе значення: аналіз понять та їх застосування вчать про необхідність методологічної рефлексії щодо контексту вжитку поняття досвіду та похідних від нього термінів, які опосередковують опис себе, виставлення себе для власного розуміння.

## 5. Самоосягнення досвіду в герменевтиці і феноменології

Цей розділ присвячено розгляду герменевтики і феноменології як специфічних способів філософування, в яких досвід зазнає можливості опису в його повноті. Тут слово «повнота» застосовано і в розумінні максимально можливого охоплення всіх регіонів досвіду в єдиному складному горизонті, і в тому розумінні, що воно стосується досвіду в єдності його фактичного та історичного аспекту, в цілісності пізнавального, метафізичного та онтологічного вимірів досвіду. Фактичність та історичність, як ми розглядали в першому розділі, стали тими інтерпретаційними рамками, в межах яких Кант і Гегель аналізували і описували досвід. Однак цей опис відбувався окремо: увагу Канта зосереджено на фактичності досвіду і умовах її можливості, увагу Гегеля привернуто перш за все до історичності досвіду. Хоча феноменологія і герменевтика — два окремих напрями філософії, однак вони, багато в чому завдяки взаємному впливові, дали той категорійний апарат і сформулювали ті концепції, що стали своєрідним річищем самовираження досвіду. Як буде показано далі, в герменевтиці і феноменології було наново пережито ті проблеми, що досвід висував до самого себе як приводи для саморозуміння в інших філософських проєктах. Крім того, опис досвіду в цих спрямуваннях відбувався у взаємодії герменевтики з феноменологією, і навпаки. Взаємвідношення мислення і досвіду, прагматика досвіду і його зв'язок зі знаковим виміром, співвідношення досвіду, мови і суспільної природи людини — все це цілісно і послідовно було розглянуто в аналізі підстав розуміння і взаємодії людей і світу, результат якого було сформульовано у вигляді герменевтичних та феноменологічних позицій.

Завдяки взаємозв'язку феноменології й герменевтики, а також їхньої налаштованості на опис досвіду в його повноті, ми отримуємо останні елементи, необхідні для завершення топологічного опису досвіду в рамках його самоосмислення в західній філософії XIX—XX століть.

### 5.1. Концепція історичного цілісного досвіду Вільгельма Дильтея

Однією з перших помітних спроб цілісного опису досвіду становила філософія Вільгельма Дильтея, одного із засновників філософської герменевтики. Слід звернути увагу на те, що у зв'язку з його філософією існує стійке історико-філософське упередження щодо того, що філософія досвіду в системі поглядів Дильтея начебто мала службове значення. Це упередження стосується оцінки теорії досвіду: немовби вона мала дати лише методологічне обґрунтування студіям наук про дух і філософській герменевтиці. Цієї думки дотримуються, зокрема, такі знавці доробку Дильтея, як Ніколай Плотніков [110, с. 20], Ервін Гуфнагель [273, с. 10] і Генрі Годжес [266, с. 22—23]. Так, Г. Годжес, визнаний авторитет у сфері дильтеївських студій, вважав, що аналіз досвіду був лише одним із способів обґрунтування відмови від оперування поняттям уявлення на користь поняття переживання з усіма відповідними наслідками

цієї підміни [266, с. 22], таким чином погоджуючись зі службовим значенням філософії досвіду. Хоча така позиція безумовно заслуговує на увагу, слід зауважити, що аналіз досвіду в Дильтая стосується власне осереддя герменевтичної позиції — підстав тожності суб'єкта і предмета розуміння. Герменевтика стає онтологією досвіду, яка покладає основу для побудови і критики історичного розуму, і наук про дух, і інших окремих філософських студій. До того ж, як справедливо зауважив Андрій Богачов, робить це не в річищі спекулятивного підходу Гегеля, а у вигляді «емпіричної науки про об'єктивний дух» [18, с. 66]. В подальшому викладі я покажу, як саме імпліковано вчення про досвід у філософську герменевтику Дильтая і спробую довести її засадничу роль.

Вище ми вже говорили, що поняття досвіду стало фундаментальним поняттям для реабілітації філософії, яка в середині та другій половині XIX століття намагалася скинути вплив гегельянства. Ми вже бачили логіку розвитку неокантіанства і прагматизму, для яких тлумачення поняття досвіду у Канта і Гегеля було важливим початком власного філософування і підставою створення послідовних систем, заснованих на одному методологічному принципі, здебільшого природничо-науковому. Поряд з цими потужними філософськими рухами проект Дильтая постав як свосередна реакція на схильність сучасників до генералізації природничо-наукового методу. Дильтай належав до тих кантіанців, які вважали кантіанство намаганням перевірити фундамент наукових побудов сучасності на предмет їхньої відповідності в епістемологічному та методологічному аспекті своїм засновкам. Разом з тим, філософ чітко відмежувався від можливостей, що пропонували неокантіанство та позитивізм. Для Дильтая неокантіанство було неприйнятним через узалежнення наук про дух від епістемології, заснованої на аналізі передусім природничих наук. Прорахунком неокантіанців було використання принципів кантівської філософії для опрацювання методології наук про дух: їхній метод було зведено на тій самій підставі, що й природничі науки. Позитивізм, через некритичне перенесення методу природничих наук на всю царину науки, також був неприйнятним. Дильтай, зокрема, писав: «Наприкінці Середньовіччя почалася емансипація наук. Проте гуманітарні науки перебували в пригніченому стані, були слугами метафізики. Коли ж метафізика зазнала критики, гуманітарні науки одразу підпали під гніт природничих наук» [56, с. 271]. Він відстоював позицію, згідно з якою методи природничої науки зайві та шкідливі для наук про дух. Головною проблемою філософії Дильтая визначив завелику довіру до епістемології і пошук за її допомогою *Letztbegründung* (остаточне обґрунтування) філософії і наук.

Дильтай вважав невдачею цих двох філософських позицій завелику довіру до кантівської теорії пізнання. Перевірити теорію пізнання Дильтай спробував через аналіз досвіду в його повноті, а не в редукованому вигляді часткового джерела знань. Філософи і до Канта, і після нього пояснювали «досвід на під-

ставі фактів, що належать до області голого уявлення. У жилах суб'єкта пізнання, сконструйованого Локом, Г'юмом і Кантом, тече не справжня кров, а рідкий сік розуму як голої мислительної діяльності» [56, с. 274]. Натомість досвід слід розглядати в сукупності його можливостей і виявів. «Кожну складову частину сучасного абстрактного, наукового мислення я співвідношу із цілим людської природи, як її виявляє досвід, вивчення мови та історії» [56, с. 274]. Досвід, мова та історія становлять певну цілісність, яку слід дослідити. Адже до цієї цілісності належить «жива єдність особи, зовнішній світ, індивід поза нами, їхнє життя у часі, їхня взаємодія» [56, с. 274].

Цей тип критики теорії пізнання, передусім кантівської, добре відомий. Тут Дильтай приховано цитує Гамана [248, с. 204]. Однак, якщо Гаман й інші контрпросвітники мали на меті відмову від раціоналізації і пов'язаного з нею розчарування світу, а також наполягали на поверненні до метафізики як до альтернативи епістемології, то Дильтай цієї позиції не поділяє. Метафізика, як і теорія пізнання, є необґрунтованим філософуванням. Головна проблема метафізики полягає в тому, що вона «виходить за межі досвіду. Дане нам у досвіді вона доповнює об'єктивним та всезагальним внутрішнім зв'язком» [56 с. 410]. Метафізика була явищем тимчасовим. На відміну від Канта, який вважав метафізику результатом вкоріненості в людині схильності до метафізики, Дильтай вважає метафізику породженням історії, етапом в історії пізнання. «Якщо наука як така зникне з лиця землі лише з людиною, то метафізика в цій системі наук — явище історично обмежене» [56, с. 413].

Дильтай застосовує положення сучасної йому герменевтики для кшталтування альтернативи: тримати увагу на поясненні й розумінні як на двох взаємодоповнювальних здатностях свідомості. Якщо пояснення пов'язано з уявленням і його закономірним перетворенням на поняття науки (в сенсі природничої науки), то розуміння пов'язано з якимсь іншим актом чи станом свідомості, що керується іншим типом значущості. Такий тип значущості, на думку Дильтая, задають науки про дух. «З метафізики, разом із природничими науками, утворилася й інша сукупність наук, що однаково мала за свій предмет дану в досвіді дійсність та пояснювала останню з огляду лише на досвід» [56, с. 673]. Тож походження розуміння і пояснення, наук про дух і про природу, можна зрозуміти з аналізу досвіду, висновував Дильтай.

Поняття досвіду, в якому було б імпліковано настанову В. Дильтая на його аналіз в термінах цілісності, було пов'язано з історією, що, з одного боку, відповідає вимогам герменевтичного розуміння досвіду як такого, що зазнає змін у часі, ототожнюючи традицію і комунікацію, а з іншого — відповідає вимозі зрозуміти реальність в її «передепістемологічному вигляді». Історичний цілісний досвід має справу з історично-суспільною дійсністю. Разом вони становлять те, що Дильтай називає життям, тобто сукупністю волі, відчуття і уяв-

лення. Живий суб'єкт, на думку Дильтая, має заступити у філософуванні місце суб'єкта пізнання. Разом з тим, слід зважати, що живий суб'єкт перебуває в історії і спільноті; він утримує людську самість як цілісність всіх станів-актів свідомості. Після заміни епістемологічного суб'єкта на живу особу, досвід останньої стає предметом фундаментального філософського дослідження. З цього приводу він писав: «У нашій цілісній істоті воління-чуття-уявлення, одночасно з нашою самістю, так само достовірно дано і цю зовнішню дійсність (тобто незалежне від нас «інше», повністю відсторонене від своїх просторових визначень) — дано як життя, а не як чисте уявлення» [56, с. 275].

З огляду на ці передумови подальшого аналізу досвіду, Дильтай ставив перед собою питання: «Чи можливе пізнання історично-суспільної дійсності як цілого?» [56, с. 366]. Історично-суспільна дійсність як регіон буття вимагає особливого методу дослідження. Цей метод має закласти основу для наук про дух, що покликані аналізувати регіон історико-суспільної дійсності. «[П]остає завдання розвивати теоретико-пізнавальне основоположення наук про дух із подальшим його використанням як засобу для визначення внутрішнього зв'язку поміж різноманітними окремими науками про дух, для визначення у них меж можливості пізнання, а також співвідношення їхньої істини. Розв'язання цього завдання можна було б назвати критикою історичного розуму, тобто критикою здатності людини пізнавати саму себе, створене нею суспільство та історію» [56, с. 395].

Перш ніж розглянути власне «критику історичного розуму», я хотів би коротко зупинитися на значенні згаданого «основоположення». Воно, за задумом Дильтая, мало складатися з двох процедур:

1) поєднання теорії пізнання і психології, тобто узгодження понятійних апаратів, пов'язаних з уявленням і переживанням;

2) постійного обмеження аналізу проблемою наук про дух.

Місію закладання основ для нового способу осмислення досвіду покладемо на філософію: «Філософія є перш за все керівництвом, що допомагає схоплювати реальність, дійсність у чистому досвіді і розкласти її в рамках, заданих критикою пізнання» [56, с. 403]. Разом з тим, науки про дух мають пріоритет у дослідженні дійсності порівняно з науками про природу. Власне, треба погодитися з припущенням, що *Geisteswissenschaften* слід перекладати «науки духу» з огляду на їх наближеність до цілісного первня активності свідомості. В усталеному терміні «науки про дух» є елемент опосередкування між науками та «духом», що, звісно, неправильно. Адже об'єкт дослідження наук про дух «ще до його пізнання — наперед зрозумілий, і зрозумілий усією повнотою душі...» [56, с. 399]. І хоча в цій праці ми застосовуємо усталений термін, віддаючи

данину нашій філософській традиції, слід пам'ятати про його внутрішню суперечність.

Тепер розглянемо засади та завдання критики історичного розуму, сформульовані Дильтаєм. Важко не погодитися з Н. Плотніковим, який визначив її як «нову спробу обґрунтувати достовірність наукового пізнання, що встановлює принципи значущості наукових положень» [110, с. 61]. Це відповідає вже вищезазначеним положенням. По-перше, Дильтай мислить у горизонті термінології і проблематики, заданої Кантом. По-друге, продовжуючи справу Канта у встановленні принципів значущості, Дильтай має амбітніше завдання: він мусить виправити помилки критичної філософії і переосмислити досвід так, як він являє себе не тільки в науці, а передусім в історії й мові. Аби краще зрозуміти хід думок Дильтая, треба, хоча б у загальних рисах, порівняти критику історичного розуму з висновками критики чистого розуму. Зокрема, Кант схилився до того, щоб визнавати справжніми науками лише математику і природознавство, адже тільки вони здатні опрацювати дані досвіду так, що спонтанність і рецептивність, дані чуттєвості та категорії розсудку, перебувають узгодженими. Всі інші «науки» мають методологічні вади, які не дозволяють їхньому «знанню» мати справжню наукову значущість. На відміну від нього, Вільгельм Дильтай розрізняв *mundi* наукового знання: з одного боку, є науки природничі і точні (*Naturwissenschaften*), а з іншого боку, є наукове дослідження такого типу, що має іншу — не меншу — самостійну значущість, значущість наук про дух (*Geisteswissenschaften*) у загальній системі наук. Він намагався продовжити справу критики чистого розуму із врахуванням потреб наук про дух. Таке критичне продовження мало дозволити визначити в гуманітарних науках гносеологічну природу та структуру досвіду. Тобто Дильтай виходить з факту значущості наук про дух і цей факт має стати зрозумілим та обґрунтованим через реалізацію критики чистого розуму.

Мета критики історичного розуму — «закласти основу досвідної науки про людський дух» та визначити закони, що керують суспільними, моральними та інтелектуальними явищами, тобто знайти ті структури досвіду, що лежать в основі як природознавства, так і наук про дух [219, с. 27]. Тут, звісно, не може йтися про жоден службовий стан аналізу досвіду. Потреба наново проаналізувати досвід постала через недовершеність аналізу досвіду в Канта, обмеженого сферою «гносеологічного суб'єкта» [223, с. 174]. Саме ця обмеженість становить підставу для поділу сфер застосування розуму в теорії та на практиці, а також поділу на речі самі по собі і явища. Дильтай вважав, що для глибшого аналізу досвіду філософові потрібно змінити позицію, на якій свого часу стояв Кант. «Відстороненість розуму», або епістемологічна редукція, є в аналізі досвіду радше недоліком, аніж його перевагою. Однак згода на ангажованість розуму має бути самосвідомою: критика історичного розуму розглядає розум у

вигляді залученого до історії як до діяльнісного взаємозв'язку всіх модусів людського зв'язку зі світом. Суб'єкт є історичним за своєю природою, всі його акти пізнання включено в процес самоконструювання історичного життя як його форми виразу. З огляду на це, люди, за Дильтасом, — це історичні істоти, що здатні відсторонитися від власної залученості в історію і зробити її предметом аналізу [223, с. 277]. При цьому аналіз історії буде водночас і частинною процесу її творення. Когнітивний і практичний аспекти людського буття пов'язані спільною основою — цілісним досвідом життя.

Замінивши кантівського «чистого суб'єкта» на «цілісну історичну істоту», Дильтай тлумачить пізнання як форму цілераціонального конструювання дійсності. Історичний розум як концепт долає чистий розум і посідає його місце гаранта достовірності наукового знання. Однак робить він це не в тому обсязі, про який ідеться у Канта. Історичний розум розглядає себе як принципово скінченний і залежний від свого історичного горизонту. Принципи і правила цього розуму переглядаються, уточнюються і доповнюються в процесі історії, в процесі «приросту суспільно-історичного та наукового досвіду», за виразом Н. Плотнікова [110, с. 74].

Беручи до уваги роль розуму як гаранта значущості, логічним виглядає наступний крок Дильтая: він відмовляється від Кантового апіорі [221, с. 43]. На місце апіорі чистого розуму той запроваджує до обігу «відносне апіорі», що має відігравати роль трансцендентальної умови пізнання. Відносність цього апіорі полягає в тому, що умови пізнання реконструюються у конкретно-діалектичний спосіб з обумовленого ним досвідного пізнання. Апіорі пов'язується тільки з актуальним досвідом, а не з «досвідом взагалі» чи навіть «можливим досвідом», про який ідеться у Канта. Актуальний досвід Дильтая — це життєвий довід, що є до, під час і після будь-якого пізнавального акту. Його думка рухається приблизно таким шляхом: оскільки пізнання відбувається зусиллями історичного суб'єкта, який перебуває в горизонті життєздійснення, то воно відносне; отже відносним і вторинним є й саме пізнання, адже воно іде за життям, а не конструє його. Таку позицію не раз звинувачували у релятивізмі. На це звертали увагу і феноменологи (Гусерль), і аналітики мови (Вітгенштайн і Расел), і логічні позитивісти (Шлік і Нойрат), і прагматики (Пірс і Джеймс). Однак релятивізм у Дильтая має обмежений характер. Це релятивізм будь-якого послідовного критика метафізики і він присутній, аж доки критик визнає потребу остаточного обґрунтування вимогою, що є в своїй основі метафізичною. З цим згоден і Н. Плотніков, який наполягає на тому, що в цьому разі «Дильтай лише відмовляється від фундаменталізму обґрунтування, який вимагає остаточної очевидності, при цьому зберігши критичну функцію поняття розуму, що реалізується як рефлексія гуманітарно-наукового і філософського дослідження, а також практичного життя» [110, с. 66]. Справді, позиція Диль-

тая відрізняється від релятивізму тим, що має похідний методичний характер, тобто є побічним ефектом заперечення метафізики. Згадаймо, що одна з визначальних рис метафізики, яка пережила критику чистого розуму, є пристрастю до останнього і остаточного обґрунтування. Релятивістичні мотиви Дильтая — це радше данина контекстуалізму, за якого розум набуває характеру процедури аналізу структур і горизонтів наукового та життєвого досвіду.

Дильтай фондує весь комплекс пізнавальних актів в досвіді життя. Він вважає за необхідне реконструювати первинний досвід життя, з цілеспрямованого конструювання якого формується досвідний базис окремих наук про природу і про дух. На підставі досвіду можна спроектувати систему наук про дух і про природу. Для цього філософія має аналізувати і описувати «цілісний, повний, незмінений досвід» [56, с. 122], тобто аналізувати первинний спосіб даності світу, який ще не зазнав поділу на предметні області. Вивчати первинний життєвий досвід — це спосіб вивчення у пізнанні «нерозчинного ядра». Нерозчинне ядро, з якого слід починати розробку наук про дух, є одним з найпростіших рівнів досвіду, які у Дильтая набули назву «предметних осягнень». Він писав: «Вихідна точка [вивчення наук про дух — М. М.] — це вчення про структуру предметного осягнення в цілому» [57, с. 165]. Далі він пояснював: «Предметне осягнення складає певну систему відношень, в якій містяться сприйняття та переживання, спогади, судження, поняття, умовиводи і їхній взаємозв'язок. Усі ці операції в системі предметного осягнення об'єднує тільки те, що в них присутнє лише поєднання фактично даного» [57, с. 166]. Тут, попри присутність всього набору актів, якими оперує свідомість, є акт-стан простого сприйняття даного із залученням його до «чіткого усвідомлення», що стає підставою для здійснення операції «порівняння». Одразу за ним є рівень досвіду, де відбувається співвідношення спогаду до пережитого, тобто рівень відображення, з якого тільки і починається дискурсивне мислення. І вже в межах того, що можна назвати «дискурсивним досвідом», відбувається розподіл пережитого на сам вираз та те, що в ньому виражено [57, с. 169]. Усі переживання, що стосуються рівня «предметного осягнення», спрямовано на схоплення дійсності. Тут пізнання утворює ієрархію операцій: «...дане прояснюється в елементарних операціях думки, відображується в уявленнях і заміщується в дискурсивному мисленні, репрезентуючи себе у різноманітні способи» [57, с. 171].

Проводячи аналіз первинного, найглибшого шабля досвіду, Дильтай вдається не тільки до опису досвіду, але й дозволяє філософії рефлектувати щодо себе через первинну даність. Критика історичного розуму, яка позбулася впливів метафізики, позитивізму і кантівської гносеології, стає в аналізі й дескрипції досвіду «самоусмисленням» (Selbstbesinnung). Самоусмислення філософії покликано висловити «фундаментальний принцип будь-якої філософії», що є



«дійсно даним взаємозв'язком лише в структурі життя» [220, с. 235]. Нерозривність самоусмилення — це ще один аргумент на користь неслужбовості філософії досвіду Дильтейа. Разом з тим, самоусмилення — це підстава для філософії бути описом живого цілісного досвіду, а відтак і підтвердження можливості топології досвіду як досвіду досвіду. Разом з тим, опис *рівнів* досвіду говорить про те, що Дильтей уявляє досвід як певну ієрархію досвідних регіонів.

Попри те, що Дильтей опрацював тему самоусмилення філософії в різних творах і на різних етапах розвитку його філософії, можна цілком вірогідно визначити завдання цієї процедури. По-перше, як ми вже говорили, самоусмилення має супроводжувати аналіз емпіричної свідомості і утримувати його в межах, визначених критикою історичного розуму [223, с. 180]. По-друге, супровід аналізу досвіду уможливує аналіз умов значущості пізнання і наук про дух, і наук про природу [222, с. 234]. Також, самоусмилення має становити підставу і для пізнання, і для діяння людини. І нарешті, воно поєднує вимір особистого досвіду із досвідом «історії загалом» [221, с. 89]. Тож не дивно, — з огляду і на предметний аспект, і на методологічний аспект своєї філософської позиції — що свою філософію він раз у раз називає «філософією досвіду».

Основними рисами філософії досвіду Дильтейа є такі положення:

1. Ця філософія самосвідомо відмовляється від претензії на «абсолютний фундамент знання». Як уже говорили, потребу в *Letztbegründung* Дильтей визначає як залишок метафізики.

2. Аксиомою філософії досвіду є переконання в тому, що первинний досвід світу утворюється перед будь-яким пізнанням у цілісності людського життя. Аксиоматичність цього переконання полягає в тому, що доведення протилежного наражається на внутрішню суперечність.

3. Для того, щоб філософія прислужилася наукам про дух у справі їх розвитку та вивільненню від природничих наук, вони потребують попередньої методологічної розвідки фундаменту, який Дильтей вбачає у «цілісності досвіду людського життя».

4. Зміст свідомості, оформлений як «поняття», насправді має набагато ширші рамки і глибший фундамент, ніж про це повідомляє гносеологія. Досвід — це конструкція, елементами якої є рівнозначно і сприйняття, і судження, що домагаються об'єктивної значущості категоріального синтезу. Саме тут, в категоріальному синтезі, науки про дух набувають своєї значущості. Слід наголосити, що цей синтез відбувається завдяки досвіду і в його межах, а отже поза межами відповідності законам природничих наук. Категоризація відбувається не тільки засобами *здатності судження*, про що уже говорив Кант, але й в інших ставленнях людини до світу, передусім у волі та переживаннях.

5. Науковий досвід не є інстанцією, що конститує світ, а отже і не є первинним досвідом. До наукового досвіду є досвід структурування дійсності у «життєздійсненні», що містить у собі опрацювання даних відчуттів і активне спілкування з дійсністю. Важливо наголосити, що для Дильтейа первинний і найглибший рівень досвіду не є пасивним. Він, зокрема, говорить про його активні функції, серед яких:

1) інтерес суб'єкта історії до свого оточення («знаходження, зв'язування, безпосереднє усвідомлення, в якому не просто помічено, а помічено завдяки інтересові до осягнення факту») [221, с. 80];

2) сприйняття первинного досвіду є передсвідомісним синтезом явищ, або ще структурувальним «сприйняттям-уявленням» («усе, що потрапляє до моєї свідомості містить дане як зорганізоване, розрізнене та співвіднесене») [221, с. 335];

3) первинний досвід є простим і неподільним на пасивну рецептивність і активно-спонтанну розсудковість.

Зважаючи на зазначені положення, постає питання про статус суб'єкта досвіду. Оскільки Дильтей підважив гносеологічну інтерпретацію метафізичного суб'єкт-об'єктного поділу, то його позиція потребує інших полюсів, які визначатимуть рамки первинного цілісного досвіду. Для відповіді Дильтей вдається до «антропологічного способу міркування», термін характерний для його ранніх творів, хоча логіка міркування залишалася незмінною і в пізніх текстах. Антропологічний горизонт покладає суб'єкта як носія усієї цілокупності людських рис, які до того редукувалися в метафізиці і гносеології. Такий суб'єкт у Дильтейа отримує назву «суб'єкта життєвого досвіду», чи «історичного суб'єкта», чи ще «цілісного суб'єкта». Суб'єкт життєвого досвіду — це цілісність і структурований взаємозв'язок мислення, чуттєвості і волі в рамках єдиного життєвого акта. Якщо життєвий акт є узагальненням, яке розкладається на активність вольову, пізнавальну й емоційну, то сам суб'єкт життєвого досвіду у Дильтейа ніколи не втрачає конкретності. Той наполягає на «конкретній суб'єктивності» людини, у зміст чого він вкладає ідею про нерозривний зв'язок конституювального і конституційованого аспектів людськості.

Взаємодію загального історичного контексту і конкретності людини філософія досвіду знаходить у конституювально-конституційованих взаємовідношеннях. Рівень конкретної рефлексії антропологічного суб'єкта ґрунтовано на найглибшій віднесеності до світу — в акті-стані «*Innewerden*». *Innewerden* — це термін, який в рамках Дильтейової філософії означає і «усвідомлення», і «отримання себе», і «становлення собою» у життєво-практичній віднесеності до світу, у переживанні світу. Обидва рівні конституювання функціонують у постійному зв'язку, який артикулюється у формі історичного світу, що водночас

є і предметом пізнання в науках про дух, і визначальним горизонтом пізнання-діяння для суб'єктів [див.: 220, с. 54].

Згадаймо, що науки про дух засновано на єднальному відношенні переживання, виразу і розуміння. «Сукупність того, що відкривається нам у переживанні і розумінні, є життям як взаємозв'язком, що охоплює увесь людський рід» [57, с. 176]. В усіх фактах людського світу є «життєвідношення певного «Я»... яке робить для мене... людей і предмети носіями щастя, основою розширення мого існування» тощо [57, с. 176]. «З цієї життєвої основи постають предметне осягнення, наділення цінністю, покладання мети» [57, с. 176]. Тобто життєвий досвід поєднує в собі водночас два виміри: особистий і загальний. Особистий життєвий досвід перебуває в межах особистого життєвого часу. «Надійність, притаманна особистому життєвому досвідові, відрізняється від наукової загальнозначущості»: над особистим досвідом є сфера загального життєвого досвіду, який включає у себе «вислови про рух життя, цінності судження, правила, що регулюють рух життя, покладання мети і благ. Їх відрізняє те, що вони творіння спільного життя..., що стосується як життя окремих людей, так і життя спільноти» [57, с. 178]. Спираючись на це, Дильтай веде до того, щоб показати важливість психологічного методу для аналізу досвіду і для філософії в цілому. Так, поміж «я», речами і людьми він засвідчує присутність різних «станів життя», що визначають і самість, і зовнішні предмети так, що їх можна осмислити та висловити у мові. Серед цих станів життя є «вислови про життя, вирази бажання, виклики, імперативи» [57, с. 179]. Усі ці стани — *життєвідношення*, що містять психічні дії і їхні продукти.

Справді, Дильтай вважає, що психологія становить метод наук про дух, який показує взаємозв'язок цих дисциплін із життям і його досвідом. «Життя, життєвий досвід та науки про дух перебувають... у постійному внутрішньому взаємозв'язку і взаємовідношенні... Усвідомлення психологічного стану в його цілісності і повторне виявлення його в наступному переживанні» — основа наук про дух [57, с. 181]. Маючи психологічне підґрунтя, Дильтай також визначає і характер значущості знання наук про дух. Особливість їхньої значущості полягає в тому, що «елементи, які конституують споглядання світу, та закономірності і поєднання цілковито і повністю містяться у самому житті, тоді як знання про рух життя притаманний той самий характер реальності, що й знання та переживанню» [57, с. 186].

Психологія, за Дильтаєм, підводить філософію до усвідомлення потреби сконцентрувати свою увагу на розумінні як неметафізичному понятті свідомісної активності. Найпростіший акт розуміння і його найвищі форми мають одне завдання — «знайти життєвий взаємозв'язок у тому, що дано» [57, с. 262]. Для досягнення цієї мети досвід розуміння відбувається в паралельному перебігові двох операцій: (1) у перенесенні-себе-на-місце-іншого та (2) в повторному

переживанні (транспозиції) досвіду іншого. Це виводить процес набуття-досвіду від простого переживання до розуміння. Розуміння знімає переживання як операцію з одиничним і «надає особистим переживанням характер життєвого досвіду» [57, с. 187]. Еволюція цілісного розуміння іде від переживання одиничного до розуміння загального, а це — до розуміння всезагальності. «Спільність життєвих едностей становлять... висхідний пункт усіх відношень особливого та всезагального в науках про дух» [57, с. 187]. Досвід спільності виступає як передумова розуміння і порозуміння між людиною та світом, між людиною та іншою особою і між людьми загалом.

Описаний вище досвід стосувався його первинного та вторинного предметного поверхів, що диктувалося потребою полеміки з теорією пізнання. Однак Дильтай, керуючись потребою описати інтерсуб'єктивний вимір, на який він вийшов завдяки психологічному методу, запроваджує ще один принцип поділу досвіду на дві сфери. Окрім первинного досвіду (з шаблями усвідомлення та конституювальності-конституйованості) та предметного досвіду наук (з поділом на регіони наук про дух та природничих наук), він говорить про зовнішній та внутрішній досвід. Внутрішній досвід переважно стосується суб'єктивного виміру первинного досвіду дійсності у життєздійсненні, в якому засвідчуємо і досвід «зовнішнього світу», і досвід самоті. Від внутрішнього досвіду походить зовнішній досвід, який є *цілеспрямованою конструкцією світу*, заснованої на абстрагуванні ізолюваного об'єкту. Очевидно, що основну увагу Дильтай приділяв саме розробці теми внутрішнього досвіду, який давав би можливість досягнути рівня усвідомлення та артикуляції історичного світу через особисті переживання. Адже внутрішній досвід — це досвід особистої ідентичності суб'єкта в його ставленні до світу. Таким чином, аналіз історичного світу життєздійснення відбувається за двох методологічних установок: індивідуалістичної перспективи аналізу, заснованої на психологічному витлумаченні теорії пізнання, і відмови від створення окремої метамови для опису рамок і умов цієї перспективи.

Розглянемо Дильтаєві положення про первинний внутрішній досвід. Цей регіон досвіду характеризується тим, що він «заінтересовано» усвідомлює реальність як «наявну для мене». Цей модус наявності є не чим іншим як першим найпростішим способом даності змістів, що утворюють «образ реальності», перш ніж відбудеться будь-яке теоретичне конструювання предмета пізнання. З огляду на це, *Innewerden* є актом усвідомлення «наявності для мене», що водночас фокусує увагу і на наявності іншого, і на присутності «Я». А у первинному внутрішньому досвіді це усвідомлення конкретизується у акті переживання. Таке конкретизоване *Innewerden* є «фактом, що постійно з'являється перед моїм самоспостереженням: буває така свідомість, що не протиставляє суб'єктові певний зміст, але в якому зміст перебуває поза розрізненням. Тут

повністю відсутній поділ на те, що утворює зміст, і акт, в якому це відбувається» [221, с. 66]. Фактично, Дильтай говорить про усвідомлення як джерело усвідомлення реальності і, водночас, самоусвідомлення, що руйнує метафізичну картину суб'єкт-об'єктного поділу. Це всеохопне єдине підґрунтя він називає «найреальнішою реальністю», яка, своєю чергою, є основою життя. Важливий аспект тут помітив Н. Плотніков [110, с. 119], коли вказав на те, що *Innewerden* є і актом, і станом свідомості одночасно. Усі ці аспекти показують, що Дильтай описує *Innewerden* як рівень досвіду досить скуто і не всі особливості прописано однаково чітко. Ця скутість пов'язана з домінуванням ідеї ще кантівських часів, що перший синтез лежить поза придатністю до опису. Це рівною мірою стосується опису підвалин здатності судження Канта, мовної безпорадності Фіхте в дескрипції поділу Я, поверховості артикуляції першого синтезу у раннього Шелінга. Дильтай віддає данину традиції і не створює категоріального апарату для опису цього рівня досвіду, хоча опис досвіду наук про дух, або досвіду історичного світу і життєздійснення, має широкий ряд нових чи наново потлумачених термінів. створити необхідний термінологічний апарат для дескриптивного аналізу, враховуючи і опис первинного передпредикативного досвіду зміг тільки Гусерль. Однак за мінімумом термінологічного апарату Дильтай просуває герменевтику досвіду вперед і реінтерпретує запроваджену Шляємахером модель герменевтичного кола. Саме тут ми бачимо, як герменевтична традиція сполучається з посткантіанством Дильтая і приводить до появи сильної послідовної філософської позиції, здатної артикулювати нові питання і відповіді, враховуючи різні інтелектуальні традиції.

Згадаємо, що Шляємахер формулює модель герменевтичного кола як взаємозалежність окремого смислу і його цілого як контексту [156, с. 42]. Слід погодитися з А. Богачовим, що філологічну модель герменевтичного кола Шляємахер застосовує в два способи: історичний і психологічний [18, с. 62]. В історії модель герменевтичного кола описує рамки розуміння історичних пам'яток, а в психології — шлях зрівняння інтерпретатора з аналітиком. Дильтай розвинув цю модель, посилаючись на структуру первинного досвіду. Один з центральних термінів, запроваджених Дильтаєм для опису перших шаблів досвіду, є переживання. Переживання є артикуляцією *Innewerden* у конкретній особистісній свідомості. Сконструйоване значенням, переживання має особистісний вимір разом із соціально-комунікативним, і саме воно є змістом, що зазнає еволюції у герменевтичному колі. Розвиваючи модель Шляємахера, Дильтай формулює коло як опосередковану безпосередність переживання значення, що конструюється в структурах цілеспрямованої комунікації. Переживання ж стає досвідом життя за посередництва розуміння, яке виводить значення з рамок суб'єктивності до сфери інтерсуб'єктивності, або ще до «сфери цілого і всезагального». Дильтаївська модель, таким чином, глибше розкриває

значення розуміння, ніж у Шляємахера, однак і перетворює зміст на психологічний феномен. Зрештою, стає очевидним і те, що саме поняття досвіду в Дильтаєвому мисленні психологізоване: «Взаємозв'язок, в якому перебувають факти свідомості... це психологічний зв'язок, тобто він забезпечується цілісністю душевного життя» особи [221, с. 75].

Той факт, що Дильтай знаходить у психології можливість обґрунтування своєї філософії досвіду, говорить про його стратегію у вивченні досвіду. Тут — із певними застереженнями — можна погодитися із твердженням Годжеса: «Психологія має на меті показати, як ми знаходимо позицію... для розрізнення поміж самістю та іншим (non-self), а також як пошук [особистого] розуму і об'єктивності беруть участь у побудові цілісної особи» [266, с. 33]. Серед наук духу у Дильтай ставить психологію на те місце, яке Кант приписував математиці серед природничих. Тогочасна психологія, справді, вигідно — принаймні в рамках стратегії Дильтая — відрізнялася від усього обширу наук кількома рисами:

- 1) базувалася на дескрипції, а не на поясненні, тобто була описовою;
- 2) її елементи і принципи походили з аналізу досвіду в усіх його виявах особи;
- 3) не залежала від принципу верифікації, що є засадничим для наук про природу.

Зрештою, і категорію переживання Дильтай запроваджує для того, щоб підкреслити відмінність своєї позиції від гносеології, яка переважно вивчає свій предмет через формування уявлень. Звідси походить особливий статус досвіду в герменевтиці Дильтая: він майже тотожний свідомості, однак містить і шабель, що засвідчує його статус як такого, що передує свідомості. Уявлення завжди має справу зі змістом, а зміст — це завжди зміст свідомості. Досвід має справу і зі змістами, і з переживаннями. В аспекті змісту досвід збігається зі свідомістю, однак первинне переживання не є вповні свідомим. Пережите — основоположний вимір досвіду життя, на яке спирається свідомість та її змісти. Переживання — це спосіб, в який реальність існує «для мене». У переживаннях завжди присутня свідомість, однак там є додатковий аспект безпосередності. Переживання є *Innewerden* та *Innewesen*, водночас актом і станом первинного опосередкування. Переживання починається ще до можливості мислити себе й інше.

Завдяки психологізмові своїх тлумачень, Дильтай зробив визначальний крок у напрямі легітимації виміру інтерсуб'єктивності. Для нього очевидно була тотожність реальності та інтерсуб'єктивності. Реальність — це те, що виявляє себе у «виконанні реальності» на трьох рівнях: в об'єктивному світі науки, світі комунікації та історії-культурі. Всі ці рівні об'єднує висхідна інтерсуб'єктивна природа реальності. Усвідомлюючи ці підстави, Дильтай ставить перед собою

завдання: з огляду на практику, здійснювану у життєвому досвіді, структуруванні світу — вивчити генезу логічних форм та обґрунтувати їхню значущість. Однак це не означає, що генеза логічних форм цікавила його понад усе. Навпаки, ця тема була лише одною з багатьох, до яких Дильтай приклав свою теорію первинного досвіду, засновану на так званій герменевтичній триаді Дильтая: переживання, вираз і розуміння. Ці операції є рівнозначними етапами циркуляції герменевтичного кола, чинність якого ґрунтовано в цілісності досвіду. Досвід є умовою можливості розуміння — мети, яку особа має перед собою і може досягти, коли переносить власні переживання на предмет, щодо якого бажано мати розуміння. Розуміння — це також результат і відправна точка побутування комунікативної спільноти, в рамках якої тлумачимо і чужі, і свої переживання, засновані на основоположному досвіді спільноти. Розуміння є життєтворчим актом і станом. Як часто повторював Дильтай, «людина живе, розуміючи».

Філософія досвіду і герменевтика Дильтая нерозривно пов'язані і разом становлять методологічний фундамент системи його поглядів. Філософія досвіду покладає основу герменевтиці, а герменевтична настанова змінює рамки вивчення досвіду. Щоб стало можливим, «мистецтво розуміння сталофіксованих виявів життя», тобто тлумачення, необхідно фіксувати вияви життя і описати підстави можливості їх фіксації [57, с. 265]. Саме за це відповідає філософія досвіду. Тоді як герменевтика «має встановити своє ставлення до всезагальної теоретико-пізнавальної проблеми, показати можливість знання про взаємозв'язок історичного світу і знайти засоби для його здійснення» [57, с. 266]. З огляду на наведені аргументи щодо фундаментальної ролі філософії досвіду, немає підстав погоджуватися із її оцінкою Г. Годжеса та Н. Плотнікова. Досвід є прафеноменом мислення і потребує від будь-якої послідовної філософії визначитися щодо його статусу. Це визначення водночас стає методологічним підґрунтям для подальшого філософування. Тому роль цього підґрунтя аж ніяк не можна назвати службовим.

Стратифікація досвіду, заснована на розрізненні первинного шару з його подвійною структурою та наступних нашаруваннях наукового досвіду, стала однією з перших цілісних спроб прототопології досвіду. Психологічний підхід, який було зумовлено і історико-філософськими причинами, і усталеним уявленням логічності зв'язку між досвідом і психологією переживань, значною мірою допоміг Дильтаю описати структуру досвіду в його історичності. Разом з тим, психологія посіла місце основоположної науки у сфері наук про дух і принесла з собою притаманні їй емпіристичні інтенції і природничо-наукову пристрась до опису структур у вигляді ієрархічних таксономій. Філософське осягнення досвіду потребувало в подальшому непсихологічного опису, де таксономії мали б менш жорсткі ієрархії, а дескрипція спиралася б на прозоріший та послідовніший поняттєвий апарат.

## 5.2. Феноменологія досвіду Едмунда Гусерля

Феноменологія Едмунда Гусерля (1856—1938) була тим способом філософування, що покладав в центр аналізу досвід. Феноменологія від початку намагалася утримати в полі зору досвід поза психологічним тлумаченням і описати його в автентичний спосіб, поза філософськими термінами, що несли навантаження надто великої кількості тлумачень. У феноменології опис досвіду відбувається на підставі аналізу внутрішнього досвіду, який зазнав обробки в процедурі «феноменологічної редукції»: винесення «за дужки» тих рис, що можливі саме завдяки сутності регіону регіонів — досвідові та його інваріантній структурі.

Хоча філософія досліджує досвід і визначає його за один зі своїх предметів вивчення, цікавість до нього не є тим інтересом, який називають фаховим чи науковим. Філософський інтерес до досвіду відбиває загальну налаштованість філософського мислення на розкриття того, що таке Світ. Аналіз такого над-предмету як Світ може відбутися тільки через аналіз досвіду. Своєю чергою, досвід неможливо прочитати інакше, ніж у термінах Світу. Зазначений зв'язок Світу і досвіду вивчати нелегко. Взаємооберненість цього зв'язку, темність та інтуїтивність таких категорій досвіду як очевидність та самоданість, оперування в мисленні смислами, створеними досвідом чи за його допомогою, — все це вимагає від філософії адекватного підходу до аналізу та опису пререгіону досвіду. Феноменологія Едмунда Гусерля, натхненною ідеєю повернення філософії до «самих речей», запропонувала інтенціонально-конститутивний аналіз як спосіб дістатися таких шарів досвіду, які залишилися недосяжними для філософської думки через недоліки її попередніх методологій. Одна з визначальних рис інтенціонально-конститутивного аналізу полягала у розрізненні досвіду і смислу, в якому цей досвід виявляється чи будується, завдяки чому стало можливим дістатися досвіду зсередини.

Уже традиційним стало називати феноменологію Едмунда Гусерля феноменологією досвіду. Зокрема, важливими для такої традиції тлумачення є лекції Романа Інгардена з феноменології Гусерля [59] та стаття Б. Вальденфельса «Феноменологія досвіду Едмунда Гусерля» [25]. Так, Інгарден вважав, що побудова феноменології Гусерлем — це спроба створення єдиної справжньої філософії, гаслом якого є такий вислів: «Забудьте все, що Ви знаєте, і почніть розробляти справді безпосередній досвід» [59, с. 74]. Інгарден також наполягав, що досвід, як його визначає феноменологія, — безпосередній, первинний та справжній досвід, що підтверджує «право» досягнень пізнання, — є «джерелом пізнання даного у той спосіб та в тих рамках, у яких воно дається»; фактично, такий досвід є моделлю того, що Гусерль називав феноменом [59, с. 56].

Феноменолог наступного покоління, Б. Вальденфельс висунув тезу про те, що вчення Гусерля про інтенціональність та його розуміння свідомості склали основу *феноменології досвіду*. Вальденфельс стверджував, що досвід як «процес, у якому виявляються самі речі» [25, с. 146], задавав в текстах засновника

феноменології горизонт розгляду проблематики свідомості. З досвідом же пов'язує Вальденфельс і феноменологічний метод дескрипції. Він, зокрема, пише: «Досвід є тим процесом, в якому виникає й артикулюється смисл, в якому виявляються гештальти, що кристалізуються в речі... Спосіб виявлення, що відповідає живому процесові досвіду, — це описування, яке розуміємо не як голу інвентаризацію «фактів свідомості», а як розгортання цього смислу» [25, с. 147].

Справді, у багатьох текстах Гусерль розглядає досвід в межах аналітики інтенціональності свідомості. Так, в «Ідеях до чистої феноменології та феноменологічної філософії» («Ідеї I») Гусерль неоднозначно визначає регіон досвіду як основний для аналізу в межах феноменологічного проекту. «Будь-яка конкретна емпірична предметність разом з усіма матеріальними сутностями підкорюється відповідному найвищому матеріальному родові, «регіонові» емпіричних предметів» [41, с. 37]. «Речі... — це речі досвіду. Не щось інше, а саме досвід надає їм їхній смисл, який, оскільки йдеться про фактичні речі, є актуальним досвідом з його певним чином упорядкованими взаємозв'язками досвіду» [41, с. 103]. Від цього походить і вимога дескрипції феноменів: «Що стосується феноменології, то вона має бути дескриптивним вченням про сутність трансцендентально чистих переживань у феноменологічній установці... Своєрідність свідомості взагалі полягає в тому, що вона є флукутацією, яка відбувається у найрізноманітніших вимірах, тож тут і гадки не може бути про поняттєво точну фіксацію будь-яких ейдетичних конкретностей і безпосередньо конститутивних щодо них моментів» [41, с. 156].

У пізнішому тексті, у «Кризі європейських наук та трансцендентальній феноменології», Гусерль також дає підстави тлумачити вчення про досвід як основу для розгортання феноменологічного проекту. Тему досвіду він розгортає як тему основного регіону, який уможливує опис усіх інших регіонів. «Звичайний досвід, в якому дано життєвий світ, є останнім підґрунтям будь-якого об'єктивного пізнання. З цим корелюється таке: сам цей світ, який є (первинно) сущим для нас суто з досвіду, переднауково, вже містить у своїй інваріантній сутнісній типіці усі можливі наукові теми» [42, с. 300]. Універсум задано як універсум «речей», де типіка окремих речей походить з типіки «всезагальної та регіональної». Регіональна типіка «визначає практику і... виявляється тільки в методах теоретичного дослідження сутності» [42, с. 300]. Такі регіони — поділ на живі і неживі речі: на такі, що мають душу, та такі, що живуть за інстинктами. Ці регіони поділяються на ще ряд наступних. Останні регіони вже задають поле досліджень окремих наук. Разом їх задано в життєвому світі. Однак європейські науки додали до регіоналізації світу, заданої життєвим світом, ще й ідеалізації, які редукують світ до абстрактно-універсального рівня. З огляду на це, всі науки беруть «досвід» у дуже обмеженому обсязі: в межах

повторюваності та відповідності потребам ідеалізаційним абстрагуванням. У межах такого досвіду науку і речі беруть у тому конкретному вигляді, що завдачу абстрагуванню.

Однак поняття досвіду у Гусерля має ще й роль початкового поняття для виведення описів окремих тем. З опису досвіду починається аналіз інтенціональності та інтерсуб'єктивності. Однією з таких тем було спільне походження пізнання і логіки з найпростішого досвіду. Як бачимо, тема досвіду, прарегіон досвіду були важливою темою феноменологічних студій Гусерля в різні часи. Однак найретельнішого вивчення досвід зазнав саме в працях пізнього періоду його творчості. Тож свою увагу в цій частині нашого дослідження ми зосередимо на дескрипції передпредикативного досвіду, яку здійснено в праці «Досвід і судження». Феноменолог писав цю книгу водночас із «Кризою», однак тема досвіду тут розгорталася на тлі проблеми походження логіки і повніше експлікувала межі, границі та змісти первинного досвіду.

У «Досвіді і судженні» Гусерль пише «історію логіки», тобто подає дескриптивний аналіз пізнання як аналіз генези логічних суджень. Для того, щоб розпочати такий аналіз, слід було визначитися з рамками феномену логічного. Хоч для філософії термін «логіка» та сфера її застосування і мають довгу традицію визначень, Гусерль приходить до висновку, що сфера логіки «набагато більша, ніж це традиційно вважалося»: в глибинних шарах цієї сфери феноменологічна дескрипція знаходить сутнісне підґрунтя тих очевидностей, котрі традиційна логіка помічає тільки на поверхні [276, с. 3]. Він бере тему, яку намагалися вивчити «молодий» Вітгенштайн, Расел та Карнап, обґрунтовуючи референційну теорію значення. Зокрема, Гусерль намагається описати підстави можливості того, щоб в судженні промовлявся певний смисл, що посилається на певний досвід. Для того, щоб описати прамодель досвіду, феноменологічне дослідження логіки вдається до аналізу спільного джерела досвіду і «того, що ми за традицією називаємо судженням» [276, с. 8].

Традиційна логіка, на думку Гусерля, не приділяла необхідної уваги питанню про суб'єктивні умови досягнення очевидності суджень [276, с. 9]. Цей закид, судячи з контексту, мав приховану критику і щодо «Предмету пізнання» Г. Рикерта. Неувага чи невірне тлумачення досягнення очевидності суджень є великим недоліком, адже судження завжди «проявляє себе як суб'єктивна діяльність щодо того..., що виявляє себе як очевидне або неочевидне» [276, с. 9]. Таким чином ми приходимо до розуміння, що предметна очевидність — це передумова можливого очевидного судження. З огляду на суб'єктивістичний бік запитування, судження — це поштовх до пізнання сущого. Для того, щоб судити, що щось є, а також про те, як саме воно є, необхідно, аби це суще вже було даним. Насамкінець, суще має бути даним так, щоб воно могло бути предметом судження. Там, де починає діяти мислення, вже наперед мають бути дані

предмети, байдуже пусті чи змістовні. А коли судження претендує на те, аби бути пізнанням актом, то «недостатньо того, щоби були дані *якісь* предмети» [276, с. 11]. Необхідно, щоб предмети було дано в такий спосіб, який би уможлилював пізнання в очевидних судженнях. В такому разі очевидна даність — це «самоданість, тобто тип і спосіб, згідно з яким предмет може бути позначено у його даності відповідно до свідомості як «selbst da», «матеріально [присутній] тут», на відміну від простого осучаснення, простого, чисто вказівного уявлення про нього» [276, с. 11—12]. Спосіб даності цих предметів — це «самоданість ідеальностей, всезагальних істин... Однак кожен тип предметів має свій тип самовидавання, тобто [свою] очевидність» [276, с. 12]. Коли ж ідеться про предмет судження, то очевидність такого предмету має свою особливість. Гусерль говорить, що «предмет як можливий субстрат судження може, очевидно, бути даним, та це не означає, що про нього неодмінно має йтися у предикативному судженні. Однак очевидно, що предикативне судження про нього неможливе без того, аби він не був очевидно даним» [276, с. 12]. З усього наведеного випливає висновок, що судження фундовано на предметній, передпредикативній очевидності — і це не тільки судження досвіду, але й будь-яке можливе предикативне судження взагалі.

Гусерль зрозумів, що випустив з поля зору Вітгенштайн, коли досліджував походження логіки. Він помітив, що традиційна логіка не приділила досить уваги питанню про характер очевидності даності предметів судження. А завдання феноменологічного з'ясування генези судження полягало саме в розкритті цієї проблематики очевидності. Рух феноменологічного розгляду судження як прамоделі досвіду відбувається у напрямі від очевидності судження до предметної очевидності.

Важливо зазначити також, що вивчення генези судження в такому разі є дослідженням умов можливості та походження пізнання. Тут вихідною позицією є ототожнення пізнання і судження. Редукція поля значень судження відбувається в такий спосіб, що ми беремо до уваги тільки «безпосередні судження». В опосередкованих судженнях актуальність судження походить з обґрунтування, тобто воно опосередковане пізнання і «не є похідним з самого себе» [276, с. 18]. Саме через це обрано безпосередні судження, що можуть привести до вивчення фундаментальних предметних очевидностей. Гусерль говорить, що опосередковані судження ми можемо зрозуміти лише на підставі розуміння початкових безпосередніх суджень. «Безпосередні «останні» судження пов'язано з індивідами як останніми про-що-предметами (останніми субстратами)» [276, с. 18]. Разом з тим, не будь-яке судження може привести від очевидності судження до предметної очевидності. Це можливо лише за допомогою тих суджень, в яких ми можемо засвідчити напередданість субстрату судження. Формальний характер логічної аналітики полягає в тому, щоб не питати про матеріальну втіленість

чогось, а утримувати увагу на категорії форми, застосованої у судженні, тобто на формі суб'єкта чи на формі предиката. Гусерль висновок: «Первинні субстрати — це індивіди, індивідуальні предмети» [276, с. 20]. З огляду на такий висновок, феноменологія має завдання розробити теорію передпредикативного досвіду, яка була б першою частиною генетичної теорії судження. Саме цю теорію Гусерль і розробляє у перших параграфах «Досвіду і судження».

За початок дослідження генези пізнання як передпредикативного судження було взято визначення предметної очевидності, на яку посилаються найпростіші судження. Характер предметної очевидності є питанням очевидної даності «індивідів». Своєю чергою, очевидність індивідуальних предметів у найзагальнішому плані охоплює поняття досвіду, адже досвід за своїм висхідним і первинним значенням є прямим зв'язком з індивідуальним. Тож і первинне судження — це судження досвіду. «Очевидна даність індивідуальних предметів досвіду передувє їм (судженням досвіду — М. М.), тобто їхній передпредикативній даності. Тому очевидність досвіду є саме тією висхідною очевидністю, яку ми шукаємо, та ще й висхідною позицією з'ясування джерела предикативних суджень» [276, с. 21].

Вивчення найперших очевидностей можливо розпочати лише з передпредикативної свідомості досвіду. «В цьому випадку поняття досвіду охоплює не тільки самоданість індивідуального Dasein, тобто самоданості достовірності буття, але також і модальності цієї достовірності, що може переходити в імовірність, у правдоподібність; та не тільки це, а ще й досвід у модусі «als ob», даності індивідуального у фантазії, що стає позиціональним досвідом можливого індивіда в процесі ... можливої зміни настанови» [276, с. 21—22]. Тут поняття досвіду як самоданості індивідуальних предметів розуміємо так широко, що до нього належить не тільки самоданість індивідуальних предметів у модусі лише достовірності, а й такі модифікації цієї достовірності, до яких слід віднести als-ob-модифікації дійсного досвіду, переживання фантазії та «просту достовірність віри (Glaubensgewissheit) у ймовірності та правдоподібності» [276, с. 22]. Тобто до досвіду входить не тільки достовірність буття, але й «модифікації первинної простої віро-свідомості, в якій все суще досвіду є для нас напередданим» [276, с. 23]. Логічним висновком з цього є те, що коли все перелічене належить до досвіду, то досвід стає ширшим від буттєвої достовірності. Звідси важливим висновком є також те, що «до будь-якого початку пізнавальної діяльності для нас уже є предмети, що дані нам у простій достовірності» [276, с. 23]. Ця достовірність набуває у пізнанні характеру «ядра пізнавального результату, чия мета — «істинно суший предмет», предмет як він є по істині» [276, с. 24]. Предмет є до початку пізнання є як «динаміс, що має стати ентелехією» [276, с. 24]. Саме так предмет пробуджує інтерес пізнання.

З огляду на виклик інтересу пізнання, що спричинений предметом, на думку приходить стара теорія афіціювання. Гусерль дає цікаву інтерпретацію афіціювання: він тлумачить його як «самовиведення з того оточення, що завжди поряд, завжди ось тут, як інтерес, подеколи інтерес пізнання через самого себе. Це оточення — сфера напередданості, пасивної даності, тобто такої даності, яка до будь-якого акту, без наведення сприйнятливого погляду, без пробудження інтересу завжди є вже ось тут» [276, с. 24]. Саме ця область пасивної напередданості є передумовою пізнання, тобто передумовою наведення сприйняття на окремий предмет.

Окремі аперцепції пасивної напередданості усвідомлюють окремі реальності, однак у певному розумінні вони виходять за межі окремішності окремих аперцепцій. «У русі від одного стану в зазначених аперцепціях до нового стану панує синтетична єдність» [276, с. 30]. Однак при цьому у щойно-сприйнятому залишається певна порожнеча, якийсь змістовно невизначений горизонт напередзначущості. Все нове у досвіді має свою новизну у світовому горизонті. А моменти новизни, своєю чергою, усвідомлюються як такі, в яких реальність показано такою, як вона є. Саме це і є тим, що з реального привходить до сприйняття. Це просто пізнане, це — «щось невидиме, що стоїть за видимим боком...» [276, с. 30]. Цей невидимий бік справи можна тематизувати в акті напередспоглядання. Цей акт відбувається у співусвідомлювальній плинній варіабельності, що здатна фіксувати певні варіанти розвитку пізнання. Однак свобода цієї варіабельності має межі: в коливаннях напередспоглядання, у переході фіксації одного варіанту до іншого, ми залишаємося в межах антиципації як певної єдності.

Антиципація як акт забезпечення єдності сприйняття містить певні приписи. Один з них — це не тільки припис до загального розуміння предмета, але й до типізації предметів. Під час конструювання предмета йому щоразу приписується такий тип, який застосують у конструюванні наступних подібних предметів. «Тому наше напереддане довкілля (Umwelt) вже є розмаїто оформлене — оформлене у відповідності з його регіональними категоріями, типізоване відповідно до різних родів, класів і т.д. Тобто те, що афіціює, від початку влаштовано так, що його дано не просто як предмет, як щось набуте в досвіді, але і як річ, як людину, як інструмент тощо» [276, с. 35]. Те, що афіціює, має горизонт «відомої невідомості», який щоразу приписується як універсальний горизонт, як предмет з певними ознаками. І тому цей порожній горизонт може бути відомим і пізнаним.

Світ, як його дано в досвіді, — це горизонт усіх можливих субстратів судження. Щось як субстрат судження є саме суще, яке вступає в єдність досвіду і корелює в єдності світу як цілісність всього, про що може йтися в досвіді. Тобто єдність вимагає досвіду взагалі: не тільки фактичного досвіду, але й

будь-якого можливого фантастичного досвіду. Така єдність є сущим — нехай не дійсного, але вже можливого досвіду. Така єдність — це те, «що у вільній довільності може стати субстратом, предметом дії судження» [276, с. 36]. Це щось завжди є чимось певним, а тому й таким, що стає доступним у предметній очевидності, в єдності нашого досвіду. У ядрі вільної варіабельності є один закон, з якого постала логіка: логіка світу чи логіка сущого у світі. Саме це і є генезою універсальної всезагальної: усе, що виступає за субстрат судження, належить водночас і єдності нашого досвіду, і повертає нас до основного типу сущого як світового сущого, а отже і до універсального стилю та інваріантних рамок, у яких має усе відбуватися. «Це є доказом того, що фундування предикативної очевидності у передпредикативному є не просто генеалогією певних класів предикацій і предикативних очевидностей, але й власне генеалогією логіки в її основі» [276, с. 37].

Повернення до очевидності досвіду — це повернення до життєвого світу. У цьому контексті завдання з'ясувати джерело предикативного судження полягає у висвітленні сутності досвіду як налаштованості на повернення до світу надто заплутано. Адже світ від початку дано як універсальне підґрунтя усіх окремих досвідів, як світ досвіду — безпосередньо і до будь-яких логічних побудов. Повернення до світу досвіду є «поверненням до життєвого світу, тобто світу, в якому ми вже живемо і який становить підґрунтя для будь-яких побудов пізнання — і для всіх наукових визначень» [276, с. 38]. З цього погляду, досвід — це завжди світовий досвід, який уможливує отримання відповідей на питання.

Субстрат нашої діяльності у вигляді судження чи пізнання завжди заданий як світ, в якому я чи Інший, чий досвід сприймаємо через повідомлення, навчання і традицію, діємо як такі, що логічно судять і пізнають. Тут предмет судження і пізнання перебуває не тільки в горизонті типової довіри, а й в означенні горизонту, що передує смислові і предмету можливого досвіду як щось взагалі придатне для визначення. Цей напередданий світ для нас настільки самозрозумілий, що ми розуміємо будь-яку окрему даність нашого досвіду в його світлі. «Ідея визначеності сущого «самого по собі» і те, що світ нашого досвіду є універсумом самого по собі сущого і самого по собі визначеного, настільки самоочевидні, що навіть «профанам»... зрозуміла їхня «об'єктивність»» [276, с. 40]. Тож від початку світ нашого досвіду визначено з допомогою «ідеалізації», після якої ми розглядаємо світ нашого досвіду як відповідний точному просторові геометрії, точному часові фізики, точному закону причинності. Усе це побудовано в результаті застосування методів пізнання, що ґрунтуються на передданості нашого безпосереднього досвіду. Але сам цей досвід у його безпосередності не знає ані точного простору, ані об'єктивного часу, ані визначеної причинності.

Слід відрізнити ідеалізації безпосереднього досвіду і засновані на ньому судження від наукових суджень, народжених математизацією чи «геометризацією». Метод ідеалізації призводить до нескінченного очікування чогось від досвіду. Універсум визначеностей самих по собі, у яких точні науки сприймають універсум суцього, є свого роду покривалом ідей для світу безпосередніх споглядань і досвіду. Як наслідок науки мають свій словесний фундамент у безпосередньому досвіді, тісно пов'язані з ним. Це, своєю чергою, призводить до того, що ми визнаємо за істину те, що є методом. Саме тому ми розглядаємо світ нашого досвіду в термінах цього ідейного покривала. Однак методами наук дослідити досвід неможливо. Якщо ми хочемо дослідити первинний досвід, то це має бути первинний життєсвітний досвід, який уже зазнав впливу ідеалізацій і є їхнім фундаментом.

Фактично, генеза логіки і джерела судження розглядаються Гусерлем в два етапи: перший — крок вниз від напередданого світу з усіма його смисловими нашаруваннями, з його наукою і науковою визначеністю до висхідного життєвого світу, а другий крок відбувається від життєвого світу у напрямі до суб'єктивної діяльності, з якої він і походить. Тут слід зазначити, що життєвий світ не просто є даним: він містить смислові відкладення логіки, що є переднауковими. Ці відкладення належать не тій логіці, яку засновано на ідеалізації буття-для-себе та буття-визначеності-для-себе, натомість тут йдеться про первинну логіку, яку спрямовано на пізнання в горизонтах життєсвіту.

Разом з тим, смислові відкладення первинної логіки ще не все, з чого складається наш досвід. Є ще досвіди, які становлять горизонт практичного способу діяння, діяння за цінностями тощо. Всі активності чуттєвого досвіду є тим, завдяки чому взагалі відбувається конституювання часу світу і простору, речей, співсуб'єктів тощо. У цей спосіб ми через з'ясування первинних конститутивних активностей дістаємося конституції можливого життєвого світу, а відтак і математично-фізичної природи для себе. Трансцендентально-феноменологічне дослідження (в цьому вигляді як конститутивна феноменологія) у цей спосіб може досягнути конституцію можливого світу і сутнісну форму світу взагалі. У межах конститутивної феноменології завдання з'ясування джерела предикативного судження підкоряється завданню виявлення генеалогії трансцендентальної логіки. Трансцендентальна логіка досліджує діяльність пізнавального розуму у ході побудови світу. Трансцендентальна логіка, з одного боку, є конститутивною феноменологією, а з іншого — генеалогією, тобто аналізом джерела і суб'єктивним обґрунтуванням традиційної формальної логіки.

Формулюванням завдань трансцендентальної логіки як частини феноменологічно-конститутивного опису первинного досвіду Гусерль завершив вступ до проблеми логіки та її заснованості на очевидностях досвіду. Маючи позицію

трансцендентальної логіки з відмінними від кантівських завданнями, ми здобуємо метапозицію, з якої можемо розрізнити простий та фундований досвід, а відтак і перейти до вивчення найпростіших досвідів. Основою такої можливості є «*einzel-аналіз*», тобто аналіз усієї області життєвого досвіду на предмет «передпредикативних очевидностей, у яких можна виявити джерело предикативних суджень» [276, с. 51]. «Наш життєвий світ полягає лише в своєму, лише в розгляді тих основоположних смислових відкладень початковості, і... складається не тільки з логічних дій, з області напередданості предметів як можливих субстратів судження, як можливих тем пізнання, але й світу досвіду в суцільно конкретному розумінні, повсякденно пов'язаного з виражальною здатністю суб'єкта» [276, с. 51—52].

Тепер, з позицій трансцендентальної логіки, цілком можливо розглянути досвід у повсякденному аспекті. З огляду на це, досвід беруть не як суто пізнавальну діяльність, а в упорядкованій ним габітуальності, у пережитому на досвіді, в життєвих ситуаціях. Тут від досвіду з його предикативними судженнями і його очевидностями ми переходимо до сфери пасивної буттєвості віри як усвідомлення напередданості субстрату судження, до «основи віри, якій як такій віддано світ і завдяки якій окремий досвід є досвідом у горизонті світу» [276, с. 52]. Цей горизонт досвіду походить не тільки з наближеності до суцього, але й перш за все з повсякденної життєвої практики. Так від досвіду в загальному розумінні ми переходимо до досвіду «у звуженому розумінні», в якому фундовано і практичну діяльність, і пізнавальну.

Практичні діяння, покладання цінностей — це о-цінювання і діяння щодо напередданих предметів, тобто щодо таких предметів, які постають перед нами як суцільні тільки у достовірності віри. «Отже сфера пасивної докси, пасивної буттєвої віри, цієї основи віри є не тільки фундаментом будь-якого окремого акту досвіду, будь-якого застосування пізнання, судження про суще, але й кожного окремого о-цінювання і практичного діяння щодо суцього — фундаменту усього того, що конкретно називають «досвідом» і «переживанням у досвіді»» [276, с. 53]. Це означає, що з пасивної напередданості суцього не обов'язково має поставати пізнання, оформлення суцього як чогось певного, звідти походять також і практичні дії. З огляду на це, передпредикативний досвід — це основна структура будь-якого досвіду в конкретному розумінні.

Як уже говорилося, ми розрізняємо простий і фундований досвід. У простому досвіді, який нас цікавить, є світ, «даний у пасивній доксі як цілому і такому, що забезпечує кожне судження вірною основою, ... світ простого, чуттєво сприйнятого субстрату» [276, с. 54]. Простий досвід — це чуттєвий досвід. Своєю чергою, чуттєвий досвід — це «сухий субстрат, який є тілом, що зберігається в узгодженні досвіду і як таке є істинно сушим значущим тілом» [276, с. 54]. Чуттєвий досвід мислимо в універсальній узгодженості. Він воло-



діє буттєвою єдністю, тобто єдністю найвищого порядку. Суше такого універсального порядку — це тотальність природи, універсум, що охоплює всі тіла.

У зв'язку з цим, визначити природу можна так: природа — це глибинний фундаментальний шар нашого досвіду, який є:

- субстратом усіх можливих досвідів;
- основою о-цінювання і діяння;
- інваріантом в основі дедалі більшої релятивності о-цінювання, використання для певних цілей.

Такий досвід слід називати ще й зовнішнім сприйняттям. У сприйнятті ми сприймаємо будьщо із зовнішнього світу як тілесне суще у часово-просторовій природі. «Сприйняття як людське сприйняття спрямовано на просту тілесність» [276, с. 55]. Сприйняття як і розуміння іншого — це вже фундований досвід. Простим чистим досвідом іншого буде тільки досвід тіла. Саме тіло іншого буде для «мене» початковим.

Важливо також зазначити, що у досвіді пасивної докси ще виключено передумови об'єктивності (ідеалізації), тобто значущості суджень для кожного. Ідеалізацію пов'язано з мовою, яка іменує речі, щоб зробити їх знайомими для відповідної мовної групи, а судження — значущими. Упредметнення природного досвіду — це перетворення його на значуще для всіх: для доксії і спільноти, перетворення предметів первинного досвіду на предмети для всіх. Щоб прийти до простого досвіду, слід відкинути його «суспільне» значення, слід зробити його «своїм». «Проблеми тут виникають вже тому, що вирази нашої мови з необхідністю стосуються загального комунікативного смислу, так що у застосуванні будь-яких позначень предметів відбувається... перша ідеалізація — ідеалізація значущості для мовної спільноти» [276, с. 58]. Тут Гусерль іде шляхом тих самих думок, що рухали й логіко-філософські дослідження Вітгенштайна. Однак, на відміну від аналізу мовних значень, феноменологічно-конститутивна дескрипція не потребує відкидання гносеологічного виміру з поля дослідження, або оголошувати його психологічною примарою. Гусерль показує, як дістатися шарів досвіду, що передують вимірам гносеології і традиційної логіки, а також як «зняти» мову без того, аби позбавити себе можливості промовляти щось про те, що мова підмінює.

Важливий хід Гусерля полягає у висновку, що прагматичний вимір судження слід залишити за дужками: нам слід розглядати судження як судження для себе, відкидаючи його комунікативну функцію. У цей спосіб ми зможемо побачити елементи логічних дій, з яких побудовано наш світ. Тут предмети є предметами для мене, а не для всіх. Методологічне обмеження розгляду досвіду лише сферою «власного» важливе, щоб виявити справжню логічну дію у її первинній початковості в рамках суб'єкта. Цей крок дозволяє пролити світло на спорідненість понять судження і предмета. «Судження є всезагальною сут-

ністю..., що за своєю основною структурою на всіх рівнях логічної дії, в межах якої воно відбувається, залишається тою самою» [276, с. 59]. Саме тому предмет і є субстратом судження.

Обмеження розгляду первинного досвіду сферою суб'єктивності також дозволяє встановити зв'язок між судженням і життєвим світом. Логіка розгляду така. Будь-який досвід встановлено на найпростішій, найпочатковішій прадокси. Тіла в прадокси дають основу для визначення, зокрема ціннісних і практичних. Проте цей регіон прадокси, ґрунт простої вірної свідомості «є свідомістю, що пасивно напереддана предметам як субстрат» [276, с. 60]. Суше як стало єдність ідентичностей дано їм наперед. Разом з тим, регіон докси — це регіон похідного, плинного: у сприйнятті предмет коливається, остаточно він ще не ідентифікований. У полі плинності, у глибинних шарах сприйняття ми засвідчуємо розподіл на активні діяння і пасивні прийняття. В пізніх працях Гусерль знаходить, що разом з активною інтенціональністю, свідомість є і радикально пасивною. Радикальне поняття пасивного полягає суто в «афективній напередданості, пасивній вірі буття», у якій ще нічого немає від пізнання [276, с. 61]. Звідси бере початок течія чуттєвого досвіду як певна дія, пізнавальна активність найглибшого рівня, яку вже можна назвати судженням. Оскільки суще (як єдність ідентичності пасивної напередданості) є напередсконструйованою, а також першою простою реєстрацією того, що ще не є предикацією, то в значеному розумінні судження ми значно розширюємо смислове поле цього поняття: судження не обмежується «предикацією», судженням є будь-яке передпредикативне дарування чи присвята (Zuwendung) уваги сущому. Судженням є свідомість сприйняття, в якій предмет суший.

Очевидно, що передпредикативна і предикативна свідомість мають різні модули ясності й заплутаності. Предикативне судження має своє розрізнення ясності і точності. Усі ці модули охоплює поняття судження. «В цьому сенсі судження — це назва для сукупності об'єктивувальних (опредметнювальних) Я-актів мовою ідей доксичних Я-актів» [276 с. 63]. Своєю чергою, передпредикативне судження як найнижчий рівень активності Я (як рівень рецептивності) відрізняється від сприйнятливого спостереження і експлікування зовнішніх рівнів, спонтанності предикативних суджень. Передпредикативне судження не є пасивним «belief» Г'юма і позитивістів, воно не є даними для складання «таблиць» Вітгенштайна. Передпредикативне судження — це акт, яким напереддані предмети афіціюють з підґрунтя свідомості власну пасивну доксу. Саме таким є спосіб напередданості судження, байдуже спрямовано його на реєстрацію опредметнення чи на тему практичної дії. «Навіть пасивна конституція даних, що походять з праоснов, як єдність іманентної часовості має пасивну доксу» [276, с. 63]. Уточнюється і сенс докси; відтак докси є достовірністю віри, що

належить пасивній узгодженості інтенціональностей синтетичної єдності і входить до всіх актів репродукції, залишаючись при цьому пасивною достовірністю буття.

Таким чином, Гусерль знаходить спільні корені досвіду і логіки в онтологічних підставах істинності суджень. В процесі пошуку спільного коріння досвіду і логіки ми з'ясували пасивні й активні первні свідомості. Пасивну свідомість описано як ту інстанцію, що конструює — чи, точніше, напередконструює — предмети. Проте тільки активність свідомості (опредметнення, пізнання, Я-активності), яка долає межі доксихної пасивності, робить предмети сприйняття предметами пізнання і судження. Свідомість утримує єдність пасивного й активного і перетворює її на окремий акт, яким підводить предмет до синтезу і робить його пізнаним у будь-який момент. У генетичному дослідженні джерел знання досвід постає як парадоксальна активно-пасивна творчість. У формулюванні Герда Бранда, який відтворив пізню філософію Гусерля, базуючись на рукописному доробку філософа останнього десятиліття життя, ця парадоксальність звучала так: «Парадоксально, але безсумнівно, що немає жодного в остаточному ширшому сенсі досвіду речі, котрий спочатку цю річ не створив; беручи в пізнання, досвід «знає» не більше, ніж в той час, коли ця річ належить до знання» [185, с. 8]. Гусерль пояснює парадокс передзнання як притаманну властивість Я. Оскільки кожен досвід має свій горизонт, і цей горизонт належить досвідному «власне тут», то в цьому акті, сприйняте щось посилається на свою уможливленість в можливості Я. Тобто дане як таке посилається в своїй даності на те, що Я вимагає від нього викласти. Дане як таке посилається на Я-підстави-здатності у такий спосіб, наче без них жодної речі і бути б не могло. З огляду на це, предмет, даний нам у сприйнятті, є лише натяком, горизонтом предмету, в межах якого сам предмет ще тільки тема. Такий стан предмету в передзнанні і є даністю.

Однак даність, тобто горизонт предмету не простий. Він має складну структуру. У нього є внутрішній горизонт, або конкретний предмет у його фундаментальній (субстратній) структурі, та зовнішній горизонт, що містить мислиме-разом (Mitgemeinte). Ця подільність — особлива спроможність горизонту [185, с. 10]. Всі предметні горизонти, які ми набуваємо в досвіді, складають «тотальний горизонт», чи «Світ». Отож, разом із з окремим досвідом, нам слід пам'ятати про тотальний досвід, узагальнений досвід про Світ. «Спроможність горизонту є власником усього, що я можу сприймати як (1) те, що дійсно сприйнято в досвіді (Erfahrene), (2) те, що дійсно схоплено (Erfasste), та (3) те, що дійсно схоплює (Erfassende)» [185, с. 11].

Досвідна дійсність світу створює основу для проникливості Я. У Гусерля Світ — це трансценденція, «основа і рух Я як «здатності Я». Світ — це «основодатне» (boden-gebende) у напруженні між даністю та примисленим. У цьому

напруженні, де даність є даністю світовості, дане як таке посилається на придатність Я для тлумачення (Auslegbarkeit), що є світлосвідним (welterfahrende)» [185, с. 18]. І саме Я визначається як «світлосвідне життя». Таким чином, Гусерль засвідчує Я як те, «що набуває в досвіді Світ»: без Я, стверджує Гусерль, немає Світу чи існування [185, с. 19].

Однак залежність Світу й існування від Я має і обернений характер. Я ніколи не є чистим Я, воно завжди є Я у Світі, а тому воно завжди відчужене Я. В аналізі відчуженості Я Гусерль визначає характер відношення взаємозалежності світу і зануреного в нього Я як довірливість (Vertrautheit). Гусерль твердить: «Свідомість Світу — це свідомість у модусі певності віри», і ця віра свідчить про переконання, на основі якого лежить усе інше [185, с. 20]. Оскільки занурене — відчужене — Я має довірливе ставлення до світу, то і сама довірливість водночас є властивістю цієї чужості. Світ як універсальна довірливість-близкість є можливістю знайомства з чужим, можливістю тривалого переходу чужого в знайоме. Чужість — це можливість знайомства.

Отже в термінах трансцендентальної феноменології Гусерля досвід, чи світлосвідне життя, — це процес переходу чужого в знайоме, в котрому виникає світ як конструкт досвідної активності. Цей конструкт — перехід даної чужості в опрацьоване знайомство світу через відкритість досвіду. Однак очевидно і те, що вся проблематика досвіду розглядається в термінах пізнавальної тематики. Так ми постійно описуємо досвід в рамках фактичності, однак перспектива історичності, можливість якої розкрито Дильтаєм, не реалізується. До того ж, Гусерль бачить вихід до первинного досвіду через аналіз структури суб'єктивності. Однак аналіз первинного досвіду виводить до проблематики інтерсуб'єктивності, зокрема до витлумачення Світу як життєсвіту.

Одне з головних понять пізньої філософії Гусерля — життєсвіт — є надзвичайно важливим поняттям. Щоправда, як довів Дон Велтон, Гусерль вперше застосовує термін «життєсвіт» у лекції «Природа і дух» ще у 1919 році [437, с. 23]. Згідно з розвитком трансцендентальної феноменології, це поняття ставало все важливішим, так що нарешті життєсвіт і трансцендентальна суб'єктивність стали полюсами універсальної кореляції феноменологічного з'ясування смислу. Разом з тим, як вірно зауважив Степан Кошарний, «звернення феноменології до осмислення інваріантних сутнісних смислоструктур життєвого світу... не знаменувало собою відмови Гусерля ані від онтологічного пріоритету трансцендентальної суб'єктивності, ані від тези про радикальну беззасновковість філософської рефлексії феноменології» [75, с. 265]. Життєсвіт дозволяв здійснити план, зазначений в «Картезіанських міркуваннях», розпочати феноменологічне дослідження конституювання трансцендентального суб'єкта спочатку, в новій перспективі.

У «Кризі європейських наук і трансцендентальній феноменології» Гусерль змальовує філософський процес як поступовий розвиток скептицизму і релятивізму, чий вплив призводить до «кризи європейських наук». Фізикалістичний об'єктивізм і скептичний трансцендентальний суб'єктивізм треба подолати у феноменологічному смислорозкритті абсолютної універсальності самозрозумілих істин. Цього можна досягти тільки в розкритті і розумінні «абсолютно функціональної суб'єктивності — не як людської, а як об'єктивуючої себе в... людській суб'єктивності» [42, с. 345].

Життєсвіт у Гусерля є поняттям генетичної феноменології, яка аналізує не структуру інтенціонального акта, а його розвиток у певній «інтенціональній історії». В межах трансцендентальної феноменології Гусерль тематизує історичність, тобто історію в її трансцендентальному вимірі. Разом з тим, життєсвіт можна розуміти і як фактичність, принаймні настільки, наскільки його розуміють місцем седиментації інтенціональних актів. Тож фактичність життєсвіту слід розглядати в межах трансцендентальної постановки питання. Пізня феноменологія Гусерля є спробою систематичної реконструкції трансцендентальної конструкції життєсвіту, де співприсутні, хоча й не вповні артикульовано, виміри фактичності та історичності досвіду.

Перехід Гусерля від «статичної феноменології» «Ідей І» до динамічної — пізньої — феноменології стає очевидним у працях «Криза європейських наук» та «Досвід і судження», зокрема завдяки зацікавленості генетичними дослідженнями. Головною ідеєю в пізній період було те, що життя свідомості має процесуальний, динамічний характер, який передує статичним описам ноетично-ноематичних актів. У межах цього підходу ноєзис та ноема тематизуються як «комплексні» феномени, що постають внаслідок певних, первинніших процесів. Генетичний аналіз саме тематизує глибинний вимір досвіду, який є перед ноємою і ноєзисом. Інтенціональні події на «поверхні» вказують на якийсь «глибинний шар», де готуються до дії інтенціональні акти. Ці шари взаємодіють, однак генетичний аналіз показує і те, «наскільки великий антагонізм між «відкритим» поверховим та «прихованим» глибинним життям» [42, с. 165]. Вивчення генези може показати як акти виходять з «пасивності», а «чисто пасивні» перебіги передують свідомій діяльності. Гусерль показує, що всі чинні акти засновано на минулих актах та пасивних «предикатах» (наприклад на мотиваціях і асоціаціях). У зв'язку з описом динамічних процесів та їхніх закономірностей, Гусерль говорить про «історію життя свідомості», вивчення якої відбувається одночасно з досягненням «конкретної фактичності універсальної трансцендентальної суб'єктивності» в її регіональній «типичі індивідуальних та інтерсуб'єктивних перебігів. Завдяки цьому ми в змозі дослідити сукупну сутнісну форму суб'єктивності, що здійснює трансцендентальні досягнення в усіх її соціальних подобах» [42, с. 239]. Історія свідомості має свої закономірності і

форми перебігу. Тож генетична феноменологія є певним чином передейдетична феноменологія. Історичність як генетична закономірність сутності формує подальші процеси у свідомості подібно до фактичного розвитку конкретного життя свідомості людини. Тобто кожен фактичний розвиток має структуру перебігу, відповідну до своєї сутності. Слід погодитися із Стивеном Луфтом, що генетична феноменологія має на меті виявлення «законів генези» як правил фактичного розвитку [309, с. 20]. Саме так Гусерль тематизує феномен історії, тобто генезу життя свідомості відповідно до її сутності.

Дослідження структури інтенціональної свідомості Гусерль вів також і в межах вивчення генези «наївно-природної настанови». Зокрема, важливою проблемою була «світова віра», чи віра в Світ, яка у природній настанові є самозрозумілою та самоочевидною. Завдяки трансцендентальному епохе, ми досягаємо, як ця віра засвідчує, що дане в природній настанові вже містить у своєму полі змісти, які походять з співусвідомленого (Mitbewusste) та співданого (Mitgegeben), але вони ще не є актуально-усвідомлені чи актуально-дані. Інтенціональний акт виявляється в дійсності як реалізований акт, що відбувся один з безконечності потенційних актів. Уможливленість актів помітна в ноематичній сфері. Натомість в ноетичній сфері потенційні акти вказують на безконечність сущого. В ноематичному вимірі інтенціонального акту предмет репрезентує себе в безконечних відмінних виявах. Це, зокрема, значить, що предмет є не визначеним «Х», а полем можливих виявів. Це поле Гусерль називає внутрішнім горизонтом. Зовнішній горизонт речей, який Гусерль порівнює з фасадом будинку, є безконечною невизначеністю, що має структуру перебігу від даного наявного до неданого, але такого, що може бути даним в наявності. Безконечність зовнішнього горизонту пов'язана з відкритістю, в якій суще приходить до наявності. Ось це поле Гусерль називає горизонтом, який примислюється до безпосередньо мислимого. Тож Світом Гусерль називає сферу актуально і потенціально даного в горизонті. Світ як структура посилянє має принципний характер «і так далі». Тож і життєсвіт як термін, що позначає «горизонт горизонтів», слід розуміти, виходячи з «настанови настанов», вираженої у виразі «існує світ». Обидва виміри ноетично-ноематичної структури інтенціональності виявляють новий підхід до розкриття горизонтів Світу як життєсвіту.

В аналізі горизонтів життєсвіту важливим є і розрізнення даного і напередданого. Це розрізнення по-новому тематизує часовий вимір досвіду. Гусерль відмічає, що коли дане входить у горизонт, стає очевидним пріоритет горизонту перед явленням даним [276, с. 57; пор. з: 42, с. 337]. Даність потребує, аби їй передувала була передданість як те, що передує і логічно, і часово. Теперішність чинного конкретного досвіду засновано на попередній даності, на минулому. «Жива теперішність» є живою завдяки динамічній часовій структурі, яка

перебігає від однієї теперішності до іншої. Але це перебігання відбувається з певними наслідками, так що перебіг від теперішнього в майбутнє є певним чином структурованим і передбачуваним. Сучасність досвіду має таку структуру, що теперішнє визначається минулим, а наявне теперішнє визначає майбутнє. Тож даність здобуває свою типіку саме з передданості. Наявний досвід відбувається відповідно до типіки попереднього досвіду. Ця залежність не щось статичне, навпаки, вона є плинном, що захоплює з собою минулі досвіди і вбирає їх у єдиний горизонт життєдосвідної свідомості.

Ми бачимо, що фокусування Гусерля на трансцендентальній суб'єктивності означає аналіз абсолютності суб'єктивності з урахуванням її трансцендентального кореляту, яким є життєсвіт. Під час аналізу ноетично-ноематичної визначеності примисленого в простому конкретному досвіді предмета ми виходимо до розуміння того, що досвід світу має напереддану структуру, яка постала в генезі і відкривається нам у генетичному аналізі. Через це розуміння ми приходимо до історії досвіду світу, тобто свідчення про те, що передданість є умовою можливості даності. Передданість передує в часі даності, яка пов'язана з минулими та седиментованими даностями. Таким чином стає зрозуміло, що акти свідомості спрямовано і на предмет, і на його горизонт. Горизонт є корелятом настанови, він завжди вже-даний і вже-інтересний. Горизонт є генезою, тобто такою історичною процесуальністю, що зберігає в собі свої закони і уможливорює фактичний досвід людини. Іншими словами концепція життєсвіту як універсального горизонту досвіду засвідчує наявність історичного виміру досвіду, який є умовою можливості фактичності досвіду.

Онтологія життєсвіту і вчення Гусерля про передпредикативний досвід мають надзвичайну важливість для топології досвіду. Передусім, феноменологія обґрунтовує можливість нейтрального нететичного опису досвіду, заснованого на аналізі його активних і пасивних структур. Так, для опису окремих царин досвіду Гусерль запроваджує до опису чимало топографічних термінів, які відіграють велику роль у з'ясуванні структури досвіду. Серед таких термінів: регіон, шар, прошарок, седиментація, межа, границя, поверхня, глибина тощо. Ці терміни дозволяли Гусерлю створити такий опис, що як і у Дильтея, слід називати стратифікацією, тобто описом і класифікацією царин досвіду в певній ієрархії. Є первинні рівні досвіду, похідні, обумовлювальні та зумовлені шари, часова ретенційно-протенційна структурованість досвіду. За допомогою складної багатомірної топології Гусерль намагається описати досвід в його динаміці, де враховано активні і пасивні виміри духу.

Разом з перевагами такого підходу, трансцендентально-феноменологічна топологія досвіду надто пов'язана з пізнавальною та логічною проблематикою, що призводить до нового обґрунтування концепції трансцендентальної суб'єктивності, яка великою мірою суперечить положенням ранньої феноменології

Гусерля. З одного боку, мають рацію ті, хто як і С. Кошарний вважають, що такий текст як «Криза європейських наук» свідчить про вихід Гусерля за межі суто теоретико-пізнавальної проблематики [75, с. 313]. З іншого боку, розглядаючи феноменологію Гусерля, як її виписано в текстах, починаючи з «Дей I», важко не помітити, що поняттєвий апарат, основна тематика і навіть метафорика свідчать про наявність постійного зв'язку між феноменологією і залишковими упередженнями теорії пізнання. «Пізнавальний ухил» феноменології Гусерля значно обмежував можливості вивчення тих можливостей, які мала концепція життєсвіту для вивчення інтерсуб'єктивності та тих регіонів досвіду, які належать до сфери повсякденності.

Слід наголосити, що Едмунд Гусерль значно просунув топологію досвіду в напрямі, визначеному Кантом, а також показав можливість сполучення історичного і фактичного виміру досвіду. Однак для цілісного розуміння досвіду феноменології потрібно було описати досвід повсякденності, визначитися з горизонтом досвіду і переглянути зв'язок фактичного та історичного відповідно до опису нових регіонів. Також важливо було проаналізувати у феноменології статус суб'єкта з метою подолання схильності до монадизму. Ці теми стали предметом прискіпливої уваги в подальших феноменологічних та герменевтичних проєктах філософів ХХ століття.

### 5.3. Єдність суб'єктивного та інтерсуб'єктивного у структурах життєсвітнього досвіду

Вище ми показали, як постає концепція життєсвіту у трансцендентальній феноменології Гусерля. Зокрема, було зазначено, що запровадження поняття життєсвіту хоч і не привело до відмови від трансцендентальної епистемології, однак дозволило посунути загрози монадичності, яку несло Гусерлеве тлумачення cogito. Життєсвіт і трансцендентальна суб'єктивність становили полюси універсальної кореляції, створюючи умови для подолання закритості структур свідомості у з'ясуванні передісторії інтенціональних актів, джерел життя свідомості. Після запровадження поняття життєсвіту, феноменологія отримала можливість феноменологічного з'ясування структур живого досвіду повсякденності, описуючи його без відриву від структур передпредикативного досвіду.

Через певні обставини Едмунд Гусерль концепцію життєсвіту опрацював не вповні. Сама ця концепція ще має у Гусерля певну неоднозначність. У «Кризі європейських наук» життєсвіт, зокрема, постає як одночасно практичний, споглядальний і конкретний світ життя. Цей світ утримує в своїй структурі суперечність між позачасово-сталим та історично-змінним, універсальним та конкретним, синтетично-єдиним та історично-багатоманітним. З одного боку, це уможливило динамічність генетичних дескрипцій, а з іншого — розвиває

контури життєсвіту і викликає чимало питань щодо справедливості описів його регіонів.

Справу опису структур життєсвіту продовжив Альфред Шюц (1898—1959). Феноменологічний аналіз життєсвіту, який здійснив Шюц, дозволив описати структури досвіду повсякденності та інших реальностей, чим було значно просунуто топологію досвіду. Неоднозначність життєсвіту було перенесено передусім для розгляду в рамках повсякденності. Тут життєсвіт описано як царину, де людина мислить, живе, діє і знаходить порозуміння з іншими людьми. Натомість повсякденність є предметом з'ясування як онтологічної підстави критики окремих предметів знання. Життєсвіт — це одночасно і культурно сформований смисловий світ, і основа будь-якого розуміння середовища, даного як соціокультурне середовище. Так Шюц забезпечує феноменологію від звинувачень у надмірному зацікавленні проблемами пізнання, обмеженням опису досвіду рамками конституції знання. Феноменологічний аналіз життєсвіту показує інтерсуб'єктивність знання, перебування знання в центрі феномену соціального.

Дослідження структур життєсвіту Шюца відбувалося одночасно як феноменологічне дослідження феномену соціального і як аналіз підстав соціальних наук. Аналіз соціального феномену відбувався не в рамках аподиктичного вглядіння, а як «з'ясування смислу соціального». Цей аналіз поєднував у собі потреби філософії з'ясувати структури життєсвіту, так і вимоги «розуміючої соціології». Відповідно до викладеного в «Методології соціальних наук», Шюц прийняв кілька тез соціології Макса Вебера (1864—1920). Наприклад, він визнавав потребу обґрунтувати соціальну науку в «діяльно-теоретичний спосіб» (*handlungstheoretisch*), утримувати науку в межах ціннісної нейтральності й описувати предмет дослідження в термінах «ідеальних типів» [157, с. 59]. Ці потреби слід було врахувати у соціальній феноменології, яка одним із завдань мала створення методу з'ясування смислу так, що він міг стати методом наук взагалі і соціальних зокрема. До того ж, завдяки М. Веберу, Шюц сформулював завдання своїх соціально-феноменологічних досліджень: з'ясувати суб'єктивний смисл соціальної дії. Розкрити глибинний вимір соціальної дії — «аж до фундаментальних фактів життя свідомості» — можна тільки за допомогою трансцендентальної феноменології [159, с. 687]. Слід погодитися з Вахтангом Кебуладзе в тому, що феноменологія надає аналізу Шюца три базові концепції: концепцію інтенціональності, внутрішньої часовості свідомості та інтерсуб'єктивності [71, с. 542—543]. І хоча дослідники вказують на зв'язок феноменології Шюца з прагматизмом Вільяма Джеймса та інтуїтивізмом Анрі Бергсона (1859—1941) слід зауважити, що ключові концепції для аналізу життєсвіту походять з трансцендентальної феноменології Гусерля і розумінневої соціології Вебера. Саме завдяки інтерпретації ключових положень останніх, Шюц здобув можливість сформулювати завдання свого дослідження і здійсни-

ти з'ясування смислу тлумачення-себе і тлумачення-іншого, а також проаналізувати життєсвітні структури соціального.

Шюц покладає в основу свого дослідження специфічно людську конституцію предмета гуманітарних дисциплін. Це не суперечить зазначеному вище. Справа в тому, що для аналізу соціального світу логічної реконструкції в душі Карнапа недостатньо, адже вона не бачить «живого досвіду» з його міметичним і креативним характером. Для реконструкції глибинних структур світу до уваги необхідно брати часові структури свідомості і соціальні конструкції дійсності, які є *смислами світу*, а не суто логічними елементами побудови світу. Світ побудовано зі смислів, тож і реконструкція його праструктур має відбуватися смислово, а не логічно.

Ще одне фундаментальне положення Шюца в аналізі життєсвіту: він виходить з тези, що аналіз повсякденності має відбуватися з урахуванням суб'єктивного та інтерсуб'єктивного, чи соціального виміру. Саме у взаємодії з іншим Я може пізнати відношення та аналогії між його та Моїм світобаченням та смислопокладанням (*Sinnsetzung*). Звідси походить Шютцева концепція взаємності (*Reziprozität*) перспектив, яка виявляє, що у структурі людського переживання та дії неминуче присутня інтерсуб'єктивність.

Відповідно до згаданих вище двох фундаментальних положень, Шюц переводить аналіз життєсвіту в рамки аналізу світу і його соціальних структур. Якщо Гусерль зосереджував увагу на трансцендентальності життєсвіту, то Шюц — на світськості життєсвіту, оскільки розуміння іншого відбувається саме в структурах *наявної* соціальності. Аналіз життєсвіту стосується не феномену конституції у феноменологічно редукованій царині, а відповідних їй корелятив у природній настанові. Шюц займається, як він говорить, «конститутивною феноменологією природної настанови», що виявляє ті інваріантні апіорі, які ми постійно потребуємо у безсумнівних самозрозумілостях [161, с. 25]. Феноменологічний аналіз Шюца присвячено описові конститутивних формальних ознак, що лежать в основі будь-якого соціально-релевантного смислопокладання і смислороз'ясування.

Аналіз життєсвіту став продовженням топології досвіду, зокрема як топологія «структурованості життєсвіту для суб'єкта переживання». Цей опис закарбовує те, «як культурний шар смислу, який вперше робить із фізичних об'єктів предмети наївного досвіду, так і повсякденний соціальний світ» [161, с. 36]. Ретельний опис «живого досвіду» «соціальних структур світу» настільки рясний і всеохопний, що передати основні його топологічні наслідки досить складно. Я пропоную розглянути Шютцеву топологію досвіду в трьох аспектах: в аспекті нашарувань життєсвіту, організації знання та розмаїття реальностей. Такий розгляд дозволить нам оглянути ключові топологічні поділи, що описують життєсвітний досвід.

Світ повсякденного життя дано нам у безсумнівності і самоочевидності «природної настанови» як «непроблематичний ґрунт природного світоспоглядання» [161, с. 17]. Природна настанова — це особливий стан «практичного досвіду» повсякденності, в якій ми, перебуваючи в стані пробудження, бачимо єдність і узгодженість усіх її елементів і процесів. Однак досвід повсякденності може перериватися під впливом «пограничних станів», шоку тощо. Феноменологічний аналіз виявляє в життєсвіті певні нашарування (Aufschichtungen), що структурують досвід. Ці нашарування — «просторові, часові та соціальні структури повсякденного досвіду», що визначають особистий досвід людини і водночас виявляють його невіддільність від соціального виміру [161, с. 50].

До першого типу нашарувань належать просторові визначення. В термінах простору життєсвіт утворює світ природи і соціальний світ. Ці поділи відбуваються із врахуванням «тут» — «вихідним пунктом моєї орієнтації у просторі, ... нульовим пунктом системи координат, всередині якої визначаються виміри орієнтування, дистанції і перспективи предметів у навколишньому полі» [161, с. 50]. Це поле становить мою довколишню даність (Umgebung), поділену на прості просторові категорії поділу на «право» і «ліво», «згори» і «знизу», «попереду» і «позаду», «близько» і «далеко» тощо. Довколишню даність у просторовому нашаруванні загалом поділено на зони актуальної та потенційної досяжності. Так, зона актуальної досяжності є сферою, де суб'єкт може безпосередньо сприймати предмети і на них впливати. Зона актуальної досяжності також є сферою поділу на «модальності відчуттів», в яких речі цього поля даються суб'єктові взнаки. Нарешті, зона актуальної досяжності становить ядро реальності життєсвіту з центром у тілі Я.

Рухливість тіла, яке «володіє» відчуттями, зумовлює постійну зміну змістів сектору досяжності. Пересування в просторі робить змісти безпосередньо досяжного далекими і опосередкованими нашою пам'яттю про стан справ як він був, коли ми в ньому перебували. Наша орієнтація в світі передбачає те, що ми припускаємо непорушність стану справ, який ми полишили в минулому, якщо, звісно, з ним нічого не трапилось. Це припущення належить до числа припущень константності структури світу або ідеалізації життєсвіту в термінах «і так далі» [161, с. 52]. Сектори колись актуальної досяжності складають сектор потенційної досяжності, в якому Я може відновити актуальність досяжності.

Нарешті є світ, який не був, але може стати досяжним. Ці зони обумовлені дистанцією як просторовою, так часовою і соціальною. В принципі, минулі досягнення ми можемо повторити. До того ж, ми можемо здійснити заплановані досягнення, тобто антиципіювати в теперішньому досвіді майбутній і просторово-віддалений досвід у певному плані. Ця зона досяжності залежить від спроможності до відтворення і здобуття. Разом з тим, процеси відтворення та

здобуття виводять нас за межі просторового розподілу як такого, оскільки вони стосуються і часового, і соціального нашарування.

Поділ просторового нашарування на зони досяжності відповідає трьом частинам часового нашарування. Так, зона актуальної досяжності є сучасністю, чи сучасною фазою плину свідомості. Зона потенційної досяжності поділяється на сферу відновлення, яке відповідає минулому пригадування, і сферу продовжуваності чи здобуття як відповідник майбутньому. Часове нашарування, так само як і просторове, стосується «повсякденного переживання трансценденції не лише світу як розширення, а й світу як тривалості» [161, с. 59]. Згідно з цим поділом, ми бачимо відтворення ідеї Гусерля про розшарованість досвіду: кожен конкретний досвід перебуває у досвідному взаємозв'язку з попередніми і можливими майбутніми досвідами.

Окрім розшарування на минуле, теперішнє і майбутнє, час поділяється на шари «світового і суб'єктивного часу». Світовий час — це трансцендентний часовий шар, «який суттєво виникає з рефлексії в інтерсуб'єктивному світі» [161, с. 60]. Світовий час — це шар, в якому лежить початок життя конкретного індивіда і його кінець, що становлять фундамент системи релевантності природної настанови з її «надіями і страхом, потребами і задоволенням, шансами і ризиками», тобто спонуками для людини опанувати життєсвіт, долати перешкоди, накреслювати й здійснювати плани [161, с. 61]. Соціальний час вбирає в себе час дійсності, календарний поділ, «об'єктивні структури одночасності і послідовності» тощо. Вже в цьому шарі виявляється неминучість і незворотність часу як його загальні властивості. Тож світовий час є тим, що переживається як «трансценденція моєї скінченності» і «основний мотив життєвих планів» [161, с. 62].

Суб'єктивний час є внутрішньою тривалістю та її артикуляцією в межах особисто-біографічного часу. Цей шар містить в собі артикуляції життя свідомості в «єдностях внутрішньої тривалості», які укладаються відповідно до ритмів напруження свідомості. Ці ритми задають інтенсивність поєднання конкретних досвідів із минулими та можливими досвідами, що має за наслідок встановлення різних царин дійсності замкнутої смислової структури зі своїми темпами і «порядками розмірів». Суб'єктивний час — це часовий шар, що заповнений біографічно артикульованими досвідними єдностями.

Третій тип нашарування становлять соціальні структури життєсвіту повсякденності. Аксиома соціалізованої природної настанови включає два положення, що обумовлюють одне одне:

- 1) безсумнівним є існування «мислячих ближніх людей» (Mitmenschen);
- 2) ближні люди мислять і переживають «принципово схоже» на мої можливості сприйняття предметів життєсвіту [161, с. 72]. Досвід структур часовості і просторовості зазнає суттєвого впливу з боку структур соціальності. Ці

впливи Шюц називає «ідеалізаціями», тобто прагматично мотивованими основними структурами, які створюють умови для суб'єктів конкретних досвідів погоджуватися з тим, що точки зору взаємозамінні, а індивідуальні відмінності сприйняття неважливі. «Ідеалізація взаємозамінності точок зору» приводить до такої диспозиції у ставленні до власних досвідів, що стверджує: «Якби я був там, де він зараз, я би переживав речі в такій самій перспективі, ... як він; і якби він був тут, де я зараз, він би переживав речі у тій самій перспективі, що і я» [161, с. 73]. Неважливість індивідуальних відмінностей сприйняття засновано на індивідуалізації «конгруентності систем релевантності». Ця ідеалізація присутня в ситуації, коли «я і він зникаємо сприймати як дане, що відмінності схоплення і тлумачення, які виникають із відмінності моєї біографічної ситуації від його, є іррелевантними для його та моїх, для наших теперішніх практичних завдань, що я і він, що ми можемо діяти і розуміти один одного так, ніби ми в ідентичний спосіб переживаємо у досвіді та витлумачуємо об'єкти, які перебувають у нашій актуальній або потенційній досяжності, та їхні властивості» [161, с. 73]. Соціальні ідеалізації сполучаються з ідеалізаціями простору і часу, які сформульовано як «і так далі» та «я можу завжди знов». Сукупність ідеалізацій забезпечує той факт, що соціальним є як суспільний досвід, так і індивідуальний, як минулий, так і майбутній досвід. Таким чином, ідеалізації створюють фундамент «генеральної тези взаємних перспектив», яка відіграє надзвичайно важливу роль в структурі життєсвіту як «основоположення для соціальної побудови мовної фіксації об'єктів мислення..., які переформовують об'єкти мислення мого до соціального світу» [161, с. 73].

Соціальні структури безпосереднього досвіду світу засновано на Ти-настанові та Ми-зв'язку. В безпосередньому досвіді, в сфері актуальної досяжності Я може переживати ситуацію співдосвіду, коли плинні Моєї і Його свідомості плинуть одночасно. Це особлива «соціальна ситуація, яка відзначається часовою і просторовою безпосередністю», де інший переживається як інша одушевлена істота, схожа на Мене. Моє ставлення до Нього відбувається як Ти-настанова, тобто ставлення до Іншого як до особистості, до ближньої людини. «Ти-настанова є первісно передпредикативною: ...я схоплюю людину актуально в її існуванні переді мною» [161, с. 75].

У тому разі, якщо Ти-настанова взаємна, тобто Я ставлюся до Тебе так само, як і Ти до Мене, отримуємо Ми-зв'язок. Ми-зв'язок є чистим типом соціального зв'язку, який утворюється лише за умови участі Я і Ти у свідомому житті особистостей. Досвід, в якому виявляється Ми-зв'язок, виявляє глибинну «змістовну схожість» перебігів переживань Я і Ти. Цей зв'язок — безпосередній і долається в момент початку рефлексії щодо нього, скажімо, коли Я починаю сприймати Тебе як «типову навколишню людину» [161, с. 77].

Соціальні структури опосередкованого досвіду в історичному плані походять з Ми-зв'язку. Шюц наводить приклади правителя і підданих, виробника і споживача, що в історичному минулому мали форми безпосередніх Ми-зв'язків. Однак принциповий поділ соціальних структур опосередкованого досвіду має чотири сфери:

1) довкілля (Umwelt), населене ближніми людьми;

2) спільносвіт (Mitwelt), населений сучасниками, тобто людьми, яких я не знаю особисто, але свідомий їхнього існування;

3) передсвіт (Vorwelt), який становлять люди минулих епох;

4) післясвіт (Nachwelt), який становитимуть люди майбутнього.

У довкіллі відношення Я і Ти відбувається відповідно до Ми-зв'язку. У спільносвіті Я має типізоване відношення до Інших як до сучасників. Тут Я, застосовуючи змісти минулих досвідів, припускає можливість існування інших людей, з якими можливі певні стосунки і взаємини. Зв'язок із сучасниками завжди опосередковано Він-настановою. Ця настанова дає можливість знати про інших людей в термінах «люди як...», в термінах певного типу. Цей ідеальний тип пов'язано з ключовими для соціальних наук феноменами типізації та анонімності в досвіді соціальної реальності [161, с. 92].

Спільносвіт поділено за ступенями анонімності. «Чим анонімніший тип, завдяки якому переживається в досвіді якийсь сучасник, тим сильніше об'єктивується смисловий зв'язок, який йому приписується» [161, с. 93]. Анонімність — ознака Він-настанови, яка є уявленням певних типів властивостей, в яких описуються інші люди. «Типова властивість у зв'язку з кожною окремою особистістю — анонімна» [161, с. 93]. Тут-буття сучасника не переживається в безпосередньому досвіді, тож досвід змушений звернутися до певних сурогатів. В досвіді сучасник є сукупністю типових властивостей, що мають шанс виправдатися у разі безпосередньої зустрічі. Власне, глибину анонімності соціального типу можна виміряти за тим, як легко зв'язок, конституційований цим типом, може обернутися на Ми-зв'язок. Чим важче зробити це обернення, тим ближчим є даний тип до «функціонального типу», приклади якого становлять типізації кшталту «державна», «економіка» «соціальний клас» тощо. Менш анонімні типи мають шанс стати такими типами, чії поведінкові характеристики індивідуалізуються і стають частиною взаємин людей між собою. Прикладом таких взаємин може бути рольова гра продавця і покупця, які добре знають функції один одного і мають певний горизонт очікувань щодо дій іншого відповідно до індивідуалізованих типізацій. Тут рівні анонімності соціальних відношень збігаються з мірою об'єктивності та суб'єктивності типізацій.

Як бачимо, головна відмінність між безпосереднім та опосередкованим соціальними досвідом полягає у здатності зазнати взаємодії у Ми-зв'язку. Можна зробити висновок, що протяжність і зв'язність інтерсуб'єктивності життєсвіту

забезпечує саме Ми-зв'язок з його різновидами у всіх соціальних світах. Очевидно, що прихованою функцією кожної взаємодії є забезпечення існування безпосередньо даного соціального світу і певного біографічно артикульованого довкілля.

Таким чином, ми розглянули досвід світу в його нашаруваннях простору, часу і соціальності. Всі три типи нашарувань виявляють себе як необхідні та неминучі виміри досвіду.

Проте у Шюца топографію досвіду не обмежено описом нашарувань. Лише структурованість досвіду ми розуміємо через аналіз організації знання про життєсвіт. Аналіз знання відбувається в двох вимірах: як аналіз структури і здобуття запасу знань та як опис структур релевантності.

Поняття «запас знань» Шюц запроваджує в обіг свого аналізу ще під час написання «Смислової побудови соціального світу», тобто приблизно в 1932 році [159, с. 715]. Це поняття було введено в рамках інтерпретації розуміння смислу як суб'єктивно вмотивованого. В першому томі «Структур життєсвіту» поняття запасу знань зберігає свій зв'язок із суб'єктивністю. Так, Шюц розпочинає аналіз організації знання твердженням, що «запас знання життєсвіту розмаїто пов'язаний із суб'єктом досвіду» [161, с. 116]. Запас знання обумовлено його ситуативною обмеженістю та одиничністю суб'єктивних досвідів. Разом з тим, суб'єктивна структурованість запасу знання має соціальну обумовленість через суспільнісну заданість біографічної ситуації, мови, соціальної ситуації і соціалізації [161, с. 265].

Відповідно до організації знання, запас знання аналізують за:

- 1) його генезою (Wissenserwerb);
- 2) його структурою;
- 3) функцією чи застосуванням (Wissensanwendung).

Запас знання безпосередньо визначає «ситуацію», тобто зону впливу та світ актуальної досяжності в теперішній момент. Суб'єктивність ситуації є одним з фундаментальних елементів запасу знання, серед яких — просторове, часове та соціальне нашарування. Тут Шюц описує своєрідну діалектичну ситуацію, коли «біографічна артикуляція одиничних досвідів принципово визначає побудову запасу знання», а «біографічно артикульований... запас знання належить до ситуації» [161, с. 116]. Цей взаємообернений процес зумовляння і визначення описує життя людини як послідовність ситуацій. Ця послідовність є обмеженням суб'єктивного запасу знань, однак характер обмеженості свідчить про його суб'єктивно-соціальну природу. Обмеженість запасу знання означає, що особистий час запроваджено у вимір «світового часу», а тіло закинуто в структуру життєсвіту. В суб'єктивному запасі знання ми свідомі того, що Моє тіло становить центр координат досвіду життєсвіту і що воно визначає можливості Мого досвідного потенціалу.

Досвід певної ситуації в ретенційному зв'язку відходить до седиментацій свідомості і пов'язує чинний конкретний досвід зі спогадами. Оскільки кожен минулий досвід унікальний, його неможливо пережити знову. Зв'язок між чинним і минулим досвідом забезпечено типізацією. Ми вже розглядали, що таке тип, але з огляду на запас знання ми визначаємо тип ще й як особливе єднальне відношення, що пов'язує седиментовані попередні досвіди з чинним у єдиний смисловий взаємозв'язок. Плин окремих досвідів здобуває тут свою структуру. Типи є не просто мовними поняттями: вони пов'язані з мовою, однак їхня головна властивість — поєднувати розрізнені елементи знання між собою та встановлювати між ними зв'язки. Типізація є і до мови. Однак зв'язок типізації знання з мовою полягає у спільній спроможності долати межі «тут і тепер». Типізація у Шюца описує в площині життєсвіту те саме, що у Гусерля називалося «категоріальним спогляданням», тобто вихід типізації з її мовною артикуляцією на такі регіони, що лежать поза досяжністю відчуттів. Тож ці найабстрактніші типи стосуються смислів духу, душі, добра і зла. Однак типізація, по яку говорить Шюц, стосується не тільки категоріального споглядання, але й складних структурованих знаньєвих змістів. До таких, скажімо, належать знання про хімічні сполуки. Уявлення про них є складним зв'язком змістів знання, що уможливають розуміння навколишніх процесів. Загалом суб'єктивний запас знання складається з неодноразово типізованих елементів знання, що перебувають у типових взаємозв'язках між собою.

Хоча запас знань визначено особистісною ситуацією, однак за своїм походженням він є як особисто пережитим, так і культурно набутим, тобто здобутим через мову і суспільний процес навчання. Через останнє джерело в запас знань проникають певні суспільні релевантності. Однак ці соціальні настанови сприймаються вже в рамках біографічного інтересу суб'єкта до тієї чи іншої інформації. Суспільство містить масу варіантів перебігу життя, з множини яких суб'єкт неминуче вибирає, чим визначає свою ситуацію, свій запас знань тощо. Люди в спільноті мають певний мінімум знань, які присутні в запасах кожного. Таким чином відбувається постійна взаємодія між суб'єктивними і соціальними визначеностями запасу знань. Через поєднання особистого досвіду культурно-переданої інформації біографія вносить свою релевантність для запасу знань, і ця релевантність стосується довкілля, яке утворює людина.

Ми бачимо, що типіка і релевантність визначають структуру запасу знань. Стани знання мають різну міру вірогідності й визначеності. Вірогідність постає з особистого досвіду або за особистого застосування цього знання в діях. Визначеність (та відмінність) елементу знання чи смислової сполуки залежить від суб'єктивної системи релевантності: від цього залежить, наскільки далеко я готовий зайти у вивченні суперечності чи відмінності елементів знання.



Перед нами набір фундаментальних і нефундаментальних елементів запасу знання. Відмінність між ними — частота застосування у досвідах. Нефундаментальні знанняві елементи застосовують лише в певних випадках, і, фактично, вони є застосовними частинами змісту знання, які завжди «під рукою» [161, с. 121]. Натомість фундаментальні елементи «наявні» в будь-якому знанні, тобто лежать в основі будь-якого досвіду життєвих ситуацій. До таких елементів відносимо вже згадані просторові, часові та соціальні структури досвіду життєвіту, ситуацію і визначеність запасу знання. Фундаментальні елементи запасу знання становлять непомітні і самоочевидні основи Моєї орієнтації у світі.

Між фундаментальними елементами знання та частинами його змісту середнє положення посідає «загальноважливе знання», яке, тим не менш, знаходить застосування тільки в певні моменти. Це рутинна, що включає в себе навички, автоматичне знання про застосування і знання рецептів. Проміжнє становище цих елементів пояснюється тим, що вони завжди готові до застосування в будь-яких ситуаціях, і, разом з тим, вони автоматизовані, приховані в тілосності. Так, одночасно можна читати і їсти, гуляти співаючи тощо.

Рутинна має велике значення для повсякденного досвіду. Типіка і релевантність елементів запасу знання часто зазнають змін. Кожен життєвий досвід приносить нові елементи знання і змінює старі. До того ж, кожен актуальний досвід засновано на попередніх досвідах. Тож кожна ситуація є певним чином напередструктурованою. Ситуацію структурує те, що її обмежено, і те, що я сприймаю її в онтологічних вимірах простору, часу і соціуму. Завдяки цьому, ситуації придатні до інтерпретації, яка зазвичай відбувається в межах рутини. Таким чином ситуація уникає проблематизації, і пережити її легко, без надміру уваги. Рутинна становить більшу частину нашої повсякденності.

У разі проблематичних ситуацій інтерпретація потребує особливих зусиль в осмисленні. Проблематичність ситуації — це визнання її атиповості, підтвердження того, що ситуацію неможливо витлумачити в межах усталених ходів. Запас знання діє так, що, готуючи відповідь на проблематичну ситуацію, готує її в такий спосіб, що в подальшому ця відповідь можна застосовувати для цього типу подій. Разом з тим, відповідь на проблему потребує розширення запасу знання, щоб знайти можливі, та визначити й обрати з них найкраще розв'язання.

Запас знання побудовано на зв'язку досвідів. Здобуття цього запасу вказує на те, що окремі досвіди мають однакову значущість і придатні утворювати смисли лише у зв'язку з іншими досвідами. Здобуття знання — це «седиментація актуальних одиничних досвідів відповідно релевантності та типіци у смислових структурах, які... входять до визначення актуальних ситуацій та витлумачення актуальних одиничних досвідів» [161, с. 135]. Здобуття знання відбувається у

визначеності ситуації і біографічній артикуляції. Разом з тим, суб'єктивна визначеність цього процесу трансцендується в усупільненні запасу знання. У здобутті знання ми маємо процес седиментації біографічно-визначених досвідів у вигляді суб'єктивного запасу знання і його неминуче продовження у вигляді усупільнення знання. Усупільнення знання відбувається як акт об'єктивації, під час якого суб'єктивні процеси «втілюються... в процеси та предмети життєвіту повсякденності» [161, с. 288]. Об'єктивація відбувається у вигляді застосування досвіду інших у власних діях так, наче спостереження за іншими було нашим досвідом. До того ж, об'єктивація може бути у вигляді опосередкування за допомогою ознак та знаків, які потребують інтерпретації повідомлень про досвіди і можливості вибору певних дій. Загалом, процес об'єктивації застосовує «анонімізацію» та «ідеалізацію», щоб позбавити знання «просторових, темпоральних і соціальних нашарувань» [161, с. 301]. Відокремлення соціального запасу знань від суб'єктивних визначеностей та структур релевантностей з необхідністю веде до встановлення спільної системи знаків. Ця знакова система «перекладає» досвід в ідеалізовані та анонімні значення, що потім можуть застосовуватися індивідами після зворотнього переладу «на суб'єктивне знання» [161, с. 305]. Таким чином, перед нами опис запасу знання як такого способу життя знання, коли відбувається постійний зв'язок між суб'єктивними досвідами і соціальними структурами його запасу.

Форми здобуття знання структурують його запас. Шюц робить зауваження, що говорячи про структурованість запасу знання, ми маємо пам'ятати, що процес укладання запасу не був раціональним. «Структура запасу знання життєвіту не схожа ані на логічну систематику якоїсь несемпіричної науки, ... ані на побудову схем тлумачення, таксономій, законів і гіпотез емпіричних наук» [161, с. 139]. Тож структура суб'єктивного запасу знання є непрозорою і суперечливою, укладеною в процесі седиментації окремих досвідів. Суб'єктивний запас знання гетерогенний відповідно до гетерогенності процесів у життєвіті. Відповідно до гетерогенності і інтересів індивіда в його ситуації, змісти досвідів мають і неоднаковий «рівень знайомості». Тобто в межах суб'єктивного запасу знань є досвіди, чий зовнішні і внутрішні горизонти більш-менш витлумачено [161, с. 157]. Це пов'язує знайомство із типізацією досвідів: «Нові одиничні досвіди можуть бути визначеними за допомогою конституйованого у попередніх одиничних досвідах типу» [161, с. 305]. Рівень знайомості знання і його типіка ведуть до соціальної структурованості знання. Структура соціального запасу знання, як, зрештою, і суб'єктивного, походить зі способів здобуття знання. Соціальний запас походить від суб'єктивного запасу, який зазнав обробки в «інтерсуб'єктивних процесах об'єктивації і карбування соціальних релевантностей» [161, с. 329]. Тож соціальна структура запасу знання суттєво відрізняється від суб'єктивної структури. Типізація — лише один з кроків у виході суб'єктивних досвідів до соціальних структур. Далі змісти досвіду оформ-

люються умовами комунікації, щоб стати придатними для об'єктивації та інтерпретації. До того ж, соціальну структуру визначають історично дані процеси накопичення знання і форми інституціолізованої передачі знання. Однак суттєвим залишається те, що запас знань, його здобуття і структура, принципово обернені і взаємопов'язані. Суттєві елементи соціального запасу знань походять з суб'єктивного запасу. Суб'єктивний запас знань обов'язково веде до успішного усвідомлення. Таким чином, життєсвітний досвід описано як принципово єдиний в двох вимірах: суб'єктивному та інтерсуб'єктивному.

В описі запасу знання ми постійно стикаємося із посиланням на «релевантну зумовленість» того чи іншого зв'язку, тієї чи іншої структури. Слід зазначити, що проблема релевантності «найважливіша і водночас найскладніша проблема, яку слід розв'язати в описанні життєсвіту» [161, с. 199]. Всі досвіди і всі дії ґрунтуються на структурах релевантності. Шюц розрізняє три типи релевантностей — тематичні, інтерпретаційні та мотиваційні. Перший тип релевантностей походить з однієї з найважливіших спроможностей свідомості приділяти чомусь увагу, тобто тематизувати щось. Тематизація утворює особливе ставлення до предмета, яке можна назвати неproblemатичною довірливістю (Vertrautheit) до проблеми, тим самим поділяючи поле уваги на тему і горизонт. Власне акт поділу на тему і горизонт Шюц і називає тематичною релевантністю. Тематична релевантність може бути вимушеною (нав'язаною), добровільною та гіпотетичною. Всі три форми тематичної релевантності описують мотивоване звернення свідомості до певної теми. Форми цієї релевантності забезпечують встановлення до теми довіри, тобто центру уваги свідомості, яку пов'язано і з суб'єктивною настановою цікавитися предметом досвіду, і з соціальним виміром як горизонтом уваги. Так, у переживанні проблема досвіду засвідчує порушення узвичаєної типіки повсякденності. Тема, яку породжує проблема, завжди має внутрішній і зовнішній горизонт. Внутрішній горизонт укладено з того, що тема містить в собі. Завдяки субтематизації, тобто виділенню частин змістів, які привертають більше уваги, можна входити в сутність проблеми все глибше і глибше. В цьому процесі ми розкриваємо, що тема — це узагальнення, «абревіатура», регіон безконечного числа тематичних релевантностей, що можуть бути розкритими в подальшій тематизації внутрішніх змістів. Натомість зовнішній горизонт теми містить усе, що пов'язано з нею в пасивному синтезі ідентичності, в її подібності до інших, до можливих її поєднань і розширень. Тож тема може подовжуватися, поглиблюватися і розширюватися як через зовнішній горизонт, так і через внутрішній.

Конституційована в свідомості тема не ізольована. Вона «перекривається «релевантними» елементами знання», тобто потрапляє в мережі зв'язків з іншими досвідами [161, с. 214]. Мережа цих зв'язків визначається одночасно самою темою і обмеженістю знань елементів, що і становить інтерпрета-

ційну релевантність. Якщо тематична релевантність має справу з темою певного поля свідомості, то в інтерпретаційній йдеться про тлумачення смислу теми. Шюц розрізняє ідеальні типи нав'язаної та вмотивованої інтерпретаційної релевантності. Нав'язана інтерпретація відбувається в момент рутинного перекидання теми «достатньо знайомими та достатньо визначеними елементами запасу знання» [161, с. 215]. В межах нав'язаної релевантності інтерпретація відбувається рутинно, автоматично і нерелевантно. Натомість вмотивована інтерпретаційна релевантність встановлюється, коли ситуація проблематична і наявних рутинних типів тлумачення для опанування ситуації не достатньо. У разі визнання ситуації проблемною, досвід отримує «мотив для більш-менш експліцитного, поступового, тлумачення «у судженнях»» [161, с. 215]. У проблематичних ситуаціях тематична й інтерпретаційна релевантності співпрацюють, мотивуючи інтерпретацію теми і тематизацію можливих зв'язків теми з елементами знання.

Інтерпретацію і тематизацію описано в їх зв'язності у «актуальному інтересі», який позначає себе як «вчасність» і «важливість» звернення уваги свідомості на тему і її зв'язки з елементами знання [161, с. 225]. Цей суб'єктивний інтерес є певною формою релевантності, яку Шюц називає мотиваційною. Мотивація є зумовлянням вибіркової свідомості, її уваги до певної теми, до певних елементів знання. Серед ідеальних типів мотиваційної релевантності є два: свободний та зумовлений. Свободна мотиваційна релевантність формує певну поведінку в актуальних ситуаціях у смисловому зв'язку зі щоденними та життєвими планами, пріоритетами і цілями. Тож проекти вчинків і рішення щодо дій мотивують необхідні тематизації й інтерпретації. Натомість зумовлена релевантність охоплює ті біографічні та ситуаційні підстави, що ретроспективно постають як поведінкові визначеності. Так, зумовлювальні мотиви уможливають і спонтанні дії, і проекти дій.

Зазначені поділи релевантності завжди є ідеально-типovими, оскільки насправді в кожному акті досвіду ми маємо їхню суміш. Три основні типи релевантностей взаємозалежні: в кожній ситуації вони перебувають у неподільній єдності. Їхня єдність присутня «вже у первинному конституційованні одиничного досвіду» [161, с. 241—242]. Їхній взаємозв'язок структурує актуальний досвід, здобуття і структуру запасу знань. Розрізнення релевантностей — це результат дослідження конститутивних джерел досвіду. Цей аналіз свідчить, що у різних типів релевантності відсутня ієрархія, вони всі однаково важливі для перебігу життєсвітнього досвіду.

Взаємопов'язаність типів релевантності в соціальному світі дається взяти як узгодженість чи конгруентність систем релевантностей. Ми вже говорили, що інтерсуб'єктивність соціального світу відбувається в рамках, окреслених загальною тезою взаємності перспектив, яка, своєю чергою, заснована на

ідеалізації взаємозамінності позицій та ідеалізації узгодженості системи релевантностей. Конгруентність систем релевантності в соціальному відношенні прямо пов'язана з суб'єктивним запасом знань. Як вже зазначалося, суб'єктивний запас знань містить не тільки певні особисті знання, але й типові знання про життя, знання запаси та структури релевантності ближніх людей тощо. Ці знання завжди незавершені, оформлені за допомогою різноманітних ідеалізацій, що дозволяє знанню перебувати в настанові, наче воно завжди може стати в пригоді. Узгодженість релевантностей заснована на своєрідній закономірності, що чим анонімніше соціальне відношення і загальніше типове знання, тим більше суб'єкт мусить ґрунтувати свою взаємодію на ідеалізації конгруентності систем релевантності. Взаємодія завжди заснована на узгодженості систем релевантностей. Інтерсуб'єктивність має за передумову ідеалізацію узгодженості системи релевантностей.

Після огляду того, як досвід життєсвіту розглянуто в термінах нашарувань та запасу знань, нам слід доступитися тепер до третього, останнього виміру, в межах якого Шюц описує досвід. Цей третій вимір можна назвати розмаїттям реальностей чи «царин реальності замкнутої смислової структури». Вище ми вже бачили, що в природній настанові ми переживаємо життєсвіт як структурований просторово, часово та соціально, а також як такий, що має статус напередданого. Щодо багатьох його аспектів ми маємо типове знання, але в цілому світ залишається нам до кінця невідомим. У проблематичних ситуаціях ми починаємо сумніватися щодо частини нашого знання, але в цілому ми ніколи не заперечуємо важливість знання. Разом з тим, життєсвіт не є нашим власним витвором, ми ділимо його з ближніми і сучасниками. Ми здогадуємося, що інші люди бачать світ дещо інакше, ніж ми, але в основному ми маємо спільний образ світу. Цей світ є світом наших прагматичних мотивів і дій. Він становить підґрунтя для виконання наших планів. Цей світ — світ повсякденності чи природної настанови.

Світ повсякденності повністю з життєсвітом не збігається. «Життєсвіт охоплює ще більше ніж повсякденну реальність» [161, с. 36]. Тож повсякденність, попри свою напередданість, базовість і безсумнівність, є релятивною дійсністю. Дійсність конструює не онтологічна структура предметів, а смисл наших досвідів. Тож ми можемо покинути повсякденний світ і перейти до іншої реальності, чи «замкнутої смислової царини» [161, с. 38]. Шюц тлумачить концепцію В. Джеймса про множинність всесвітів у термінах феноменології життєсвіту, що приводить до формулювання тези про розмаїття світів, які мають «акцент реальності» і відповідну смислову структуру досвіду. В життєсвіті Шюц засвідчує наявність «закритих смислових царин» — комплексу досвідів, поєднаних за особливим пізнавальним стилем у повсякденній настанові. Ситуації, коли ми спимо, ведемо дослідження конституції предмета, занурюємося у

мистецьку творчість, жартуємо — все це приклади інших реальностей. Їхня відмінність від повсякденності полягає у своєрідності рівнів напруження свідомості. Справа в тому, що зі зміною напруження ми вступаємо в іншу реальність із відповідним стилем пізнання. «...Усі одиночні досвіди, які належать до однієї замкнутої смислової царини, виявляють особливий стиль переживання або пізнання; відповідно до цього стилю вони узгоджуються між собою і відповідають один одному» [161, с. 38]. Реальне такої реальності — це та смислова царина, що тимчасово має свій власний «реальний акцент». Перехід від однієї царини до іншої жодним чином не має поступовості, перехід завжди повний і раптовий як «стрибок» чи заміна одного стилю переживання іншим. Разом з тим, стиль визначається не тільки напруженням, але й «переважною формою спонтанності» — пасивністю мрій, впливовістю повсякденності, численністю науки тощо. Визначенням стилю є і «специфічна форма соціальності», артикульована, наприклад, уві сні як самотність. Ще одним визначенням стилю є «специфічна форма досвіду самого себе». Виявом цієї форми в науці є сприйняття себе вченим з відповідними їй чеснотами; у фантазії виявом цієї форми буде можливість приписування собі геть інших атрибутів, ніж у повсякденності тощо. Нарешті, стиль переживання має визначеність у формі «часової перспективи», яка змінює швидкість, спрямованість та зв'язність внутрішнього й універсального часу. Разом ознаки закритих смислових царин артикують реальність цих дійсностей, зберігаючи за повсякденності статус «гла», «базової настанови не сплячої дорослої людини» [161, с. 36].

Світ повсякденності базовий для життя людини. Він є світом найвищого напруження свідомості, яка переживається як «просвітлено-пробуджене буття» (Hell-Wach-Sein). Повсякденне життя ніколи не сумнівається в існуванні світу. Натомість воно має своє власне «епохе природної настанови», яка відкидає сумнів у реальності повсякденності. Головною формою спонтанності в повсякденності є впливовість, тобто здатність діяти, укладати план дій і виконувати його. Специфічна форма досвіду себе полягає у переживанні діяльного Я як цілісного Я. Специфічна форма соціальності — спільний інтерсуб'єктивний світ комунікації та соціальної дії. Нарешті, специфічна часова перспектива повсякденності є стандартним часом, що за своє джерело має точку перетину внутрішньої протяжності і космічного часу та влаштована як універсальна часова структура інтерсуб'єктивного світу.

Світи фантазії Шюц описує як множину закритих смислових царин. У групу їх поєднано відповідно до контрасту з повсякденністю. Цей контраст є не єдиною ланкою, що поєднує світи фантазії з базовою цариною. Фантазії пов'язані з повсякденністю ще й тим, що «беруть в дужки певні шари повсякденності життєсвіту» [161, с. 42]. Ці світи включають в себе реальності міфів, легенд, казок, ігор тощо. Фантазія здатна долати такі налаштованості повсяк-

денності, як спонтанність, природна закономірність та перетин суб'єктивного і універсального часу. Спонтанність в цій царині — це діяльність «за вільним задумом». У цих світах напруження свідомості помітно менше ніж у повсякденні. Перспектива часу визначена відсутністю чіткого місяця суб'єктивного часу в об'єктивному. Разом з тим, час у фантазіях залишається незворотним. Досвід себе в цій царині частковий: у фантазіях лише частина індивіда зазнає перевтілень. Суспільна структура світів фантазії неоднозначна. Тут індивід може бути і самотнім, і в спільноті, дії якої можуть бути настільки реальними, що вони можуть перервати фантазм.

Світ сновидінь є «повним розслабленням свідомості і пов'язаним із ним повним відверненням від життя» [161, с. 46]. В цій царині перцепція перебуває в пасивному стані, тобто вона не стає аперцепцією. Спляча людина не застосовує чуття і бачення, однак у неї працюють спогади і мислення. Тут форма спонтанності полягає в безвладності над подіями Я того, хто спить. Сон відбувається поза вибором людини, поза плануванням чи розрахунком. Часова структура світу сну надзвичайно складна. Такі базові визначеності, як раніше та пізніше тут перемішані й нетривкі. Проте незворотність тривалості часу зберігається і тут. Соціальність того, хто спить, обумовлена фактом його самотності. Загалом, аналіз сну має чимало проблем, пов'язаних з тим, що спляча людина не спроможна до комунікації. Крім того, аналіз сновидінь доводиться проводити в межах базового світу і в його термінах. Тож методологічно аналіз робиться ззовні, а не зсередини, як у випадку з повсякденністю.

Серед закритих смислових царин Шюц називає ще кілька, але серед усіх інших більше уваги приділено світові науки. Цей світ, як і світ фантазмів, більше пов'язано з повсякденністю. Життєві повсякденності міркування і мислення слугують орієнтуванню в діяльності, плануванню, виборі тощо. Однак наукове мислення становить іншу царину зі своїм особливим стилем пізнання і переживання. Вже у «Смисловій побудові соціального світу» Шюц відрізняє наукове смислос'ясування від повсякденного, адже теоретична настанова вченого (у цьому разі — соціолога) має принципово відмінну структуру релевантності, ніж у повсякденній настанові [159, с. 694—695]. Науковець ставить під сумнів самоочевидності повсякденного світу, тож сприймає феномени не так, як вони себе являють, а піддає їх обробці систематичного сумніву. Його цікавлять об'єктивні даності і взаємозв'язки, відкидаючи суб'єктивність, свою скінченність та свою особисту повсякденну систему прагматичних релеванностей. Тож науковець намагається працювати, застосовуючи лише частину своїх особистих здатностей, маючи за ідеал *незацікавленого спостерігача*, теоретика і експериментатора. Він концентрує свою увагу на певній науковій проблемі, яку розбирає за правилами наукової методології. При цьому він перебуває по суті самотнім. Його комунікація спрямована на ідеального

«будь-кого» і є відкритою та позбавленою приватності. Його часова перспектива особлива: тут відсутня жива теперішність, часова форма складена з перетину минулого (історія переддосвіду та його седиментацій) та майбутнього (відкритого горизонту наявних проблем).

Діяльність науковця в науці контрастує з його ж конкретно повсякденністю, зокрема, вона виглядає надзвичайно абстрактною. Наукове пізнання відіграє важливу роль у перетвореннях повсякденності. Так, економіка й технічні науки можуть значно змінювати і особистий світ людини, і інтерсуб'єктивний світ повсякденності. До того ж, повсякденність впливає на науку через характер науковців, збереження і наявність матеріалу для досліджень та інші прагматичні контексти діяльності науки. Однак слід чітко розуміти, що реальність науки полягає в суто теоретичних актах, які перебувають потойбіч повсякденної діяльності. Тож наукова реальність — сфера «наукового смислос'ясування» з відповідною структурою релевантності: науковець прагне виразити будь-який смисл у найоб'єктивнішому вигляді.

Розглянувши дескрипцію життєвісного досвіду, яку структуровано за нашаруваннями повсякденності, обсягом знань і розмаїттям закритих смислових царин, ми отримали проект такої топології досвіду, яка вбирає в себе розуміння Гусерлевого аналізу передпредикативного досвіду та досвід живої людини в його суб'єктивному й інтерсуб'єктивному вигляді. Аналіз життєвісного досвіду розташовує регіони досвіду (закриті смислові царини Шюца) в майже площинному розташуванні. Єдиний виняток тут становить повсякденність, яка, окрім того, що вона закрита смислова царина, є ще й фундаментом, з якого людина піднімається в ці царини. Однак це визначення повсякденності має ряд проблем, про які йшлося і у прагматиків, і у аналітиків мови. Йдеться про типізацію мови та їхній статус в межах досвіду. Попри намагання Шюца утримувати проблему мови як лише одну із тем, які піддаються смислос'ясуванню в аналізі структур життєвісного, ця тема поступово зазнала модифікації як проблема ознак, знаку і символу. В другому томі, який завершив вже не Шюц, а його учень — Томас Лукман, ми бачимо цю трансформацію питання. Мало того, у Шюца і Лукмана були всі підстави так модифікувати питання знакових ідеалізацій, намагаючись винести питання про мову за межі питання про досвід життєвісного.

Аналіз нашарувань повсякденності показує дорозвинуту кантівську картину досвіду, де просторово-часові форми отримали продовження у вигляді соціальної визначеності. Цей здобуток топології досвіду долає закиди феноменології (передусім гусерлівської) у надмірному суб'єктивізмі. Аналіз обсягу знань, його здобуття, структурованості і соціальної функціональності додав аргументів феноменологам у справедливості своїх описів досвіду. Шюц виявляє той факт, що структури тлумачення себе підходять і для тлумачення Іншого, хоча останнє і складніше. Розуміння Іншого полягає в інтерпретації знаків і

ознак, що вказують на перебіг подій в іншій свідомості. Теорію розуміння Іншого уточнено в конститутивному аналізі життєсвітних структур повсякденності. При цьому описано способи даності інтерсуб'єктивності у просторовому, часовому та соціальному нашаруванні життєсвіту, досліджено утворення і структуру запасів знань і розвинуто теорію типіки і релевантності, описано окремі ідеалізації ситуативного й перспективного трансцендування та фундаментальні структурні елементи реальностей. У цій топології поєднано фактичність та історичність досвіду, а також його суб'єктивність та інтерсуб'єктивність. Завдяки цьому, «Структури життєсвіту» — попри свою незавершеність — становлять один з ключових філософських текстів для топології досвіду.

Разом з тим, є до феноменології ще одне питання, яке не знайшло відповіді ані у Гусерля, ані у Шюца. Йдеться передусім про співвіднесення суб'єктивності і первинного досвіду як такого. Спроба Гусерля дослідити історію свідомості вказала необхідний шлях для опису первинних шарів досвіду, однак не була виконана вповні. Для того, щоб топологія досвіду набула загальних рис, потрібно з'ясувати місце і роль суб'єктивності в структурах первинного досвіду.

#### 5.4. Позасуб'єктивні та передоб'єктивні структури досвіду в онтології Жана-Поля Сартра і Мориса Мерло-Понті

Виклики феноменології Гусерля спонукали філософів до здійснення подальших досліджень. Якщо Альфред Шюц розвинув Гусерлеву тему життєсвіту і за її допомогою описав інтерсуб'єктивність досвіду в природній настанові, то проблема трансцендентального суб'єкта і його місця в досвіді потребувала подальшого аналізу. Серед розмаїття відповідей в межах феноменологічного руху слід вказати на праці Жана-Поля Сартра (1905—1980) і Мориса Мерло-Понті (1908—1961) як такі, що продовжують топологічне з'ясування досвіду в межах «екзистенціальної феноменології» та онтології суб'єктивності. Увагу обох філософів значною мірою було прикуто саме до суб'єктивного в досвіді і свідомості та до підстав правомірності застосування цього поняття в топології досвіду.

У розділі, присвяченому поняттю досвіду у феноменології Гусерля, ми бачили, як постає особлива егологічна концепція свідомості. Уже в «Ідеях I» Гусерль говорить про «чисте Я», відмінне від психічного та психофізичного Я, як про «неконституйовану трансцендентність» чи «трансцендентність в іманентності». Чисте Я та поле похідних від нього смислів ми здобуємо завдяки феноменологічній редукції. Сартр був одним з уважних читачів Гусерля, що змусило його повернути феноменологічне дослідження від теми життєсвіту до підстав феноменології з метою перевірити, чому відбувся перехід від негологічної феноменології періоду «Логічних досліджень» до егологічної трансцен-

дентальної феноменології. Сартра занепокоїло те, що вчення про чисте Я «суб'єктивізує» уявлення про свідомість, перетворює свідомість на особистісну та монадичну. Сумніви стосувалися також і того, що інтерсуб'єктивність в межах феноменології Гусерля надто проблематична і схильна до монадичного уявлення про свідомість. Тож подальший розвиток феноменології потребує з'ясування співвідношення егологічних та інтерсуб'єктивних структур свідомості. Аби уникнути помилок Гусерля це з'ясування слід було провести у вигляді онтологічного аналізу. Засновник феноменології мислив у надто гносеологічних категоріях, що не дозволяло йому ясно бачити можливості дескриптивного аналізу Іншого. У Сартра проблема Его була поставлена і як критика надмірної суб'єктивності феноменології Гусерля, і як виведення феноменології з теоретико-пізнавальних рамок феноменологічного з'ясування смислу.

Основна теза Сартра щодо статусу Его полягає у твердженні про трансцендентність будь-яких егологічних структур. «Его ані в формальному, ані в матеріальному відношенні не є всередині свідомості: воно — ззовні, воно — в світі, це — певна світова подія, як і Его іншого» [127, с. 86]. Послідовна феноменологічна редукція мала б винести за дужки будь-яке Я як трансцендентне регіонів чистого досвіду. Ця теза своєрідна відповідь на питання, яке стосується трансцендентального Я і його співвіднесеності із досвідом. Питання про співвіднесеність трансцендентального Я і досвіду є, своєю чергою, питанням про фактичність Его, яке Сартр формулює так: «Чи є синтетична єдність наших уявлень умовою можливості того Я, яке ми зустрічаємо в нашій свідомості, або ж це саме воно фактично поєднує уявлення між собою?» [127, с. 87]. Нас, разом із Сартром, цікавить в цьому питанні як фактично існує Я в свідомості?

Свою відповідь про статус Его Сартр підтверджує, розглядаючи та порівнюючи егологічні концепції Канта, Декарта і Гусерля. Так, кантівське припущення, що «Я мислю» супроводжує всі наші уявлення, французький феноменолог оцінює як вираз, що не є твердженням про те, що Я «фактично присутнє в усіх станах свідомості і реально впроваджує верхній синтез нашого досвіду» [127, с. 86]. Кант говорить про трансцендентальне Я як про умову можливості досвіду. Однак це не значить, що йдеться про трансцендентальну свідомість зі статусом реального. Натомість cogito Декарта і концепція Я Гусерля репрезентують собою вирази про фактичну присутність Я у актах свідомості. Cogito Декарта стверджує факт наявності особистісного виміру свідомості: cogito є абсолютною достовірністю, яка одночасно рефлектує і є предметом рефлексії. Стосовно Гусерля, то його феноменологія має як вади, пов'язані з його егологією, так і можливість їх подолання. Феноменологія є такою наукою про факти, яка може виправити егологічно-трансцендентальний ухил свого засновника і дати відповідь на питання про фактичність Я. Більше того, питання

про фактичність Я має стосуватися екзистенціального відношення Его до свідомості. Гусерль, продовжуючи тлумачення досвіду в рамках трансценденталістичної настанови, розглядає свідомість вже не в термінах логічних умов, а як абсолютний факт. Важливо, що свідомість є реальним станом, якого ми досягаємо в акті редуції. Засновуючись на цьому, Сартр засвідчує у феноменологічній редуції два типи Я: трансцендентальне Я, яке він позначає терміном «Je», та емпіричне Я, позначене терміном «Moі». Французький філософ погоджується з Гусерлем в тому, що трансцендентальна свідомість конституює емпіричну свідомість «у світі». Сартр також підтримує положення Гусерля, що психофізичне Я є трансцендентним об'єктом, яке слід відсікати в епохе. Однак проблема трансцендентальної феноменології полягає у тому, що після епохе Я все одно залишається в полі дослідження феноменології як трансцендентальне Я. У зв'язку з цим, Сартр питає: навіщо дублювати психофізичне Я в трансцендентальних структурах абсолютного знання? [127, с. 89].

Справді, відмова від «дублювання суб'єктивності» в передпредикативному досвіді відкриває нам цілий ряд нових можливостей для опису трансцендентальної свідомості. По-перше, трансцендентальна сфера стає імперсональною та передперсональною, в ній відсутнє навіть «Je», тобто трансцендентальне Я. По-друге, трансцендентальний статус отримує „активний бік психофізичного Его» як феномен «конкретної» особи як живої істоти. По-третє, ми засвідчуємо, що «Я мислю» справді супроводжує уявлення в свідомості і супроводжує саме тому, що не виступає основою їх конституювання, а отже може бути серйозним фундаментом для забезпечення єдності свідомості. Завдяки такій редуції, ми отримуємо можливість помислити абсолютну безособову свідомість та її досвід. Сартр наполягав на тому, що послідовна феноменологічна редуція не потребує запровадження трансцендентального Я: «Для феноменологічної концепції свідомості уявлення про єднальну та індивідуалізувальну функцію Я виявляється повністю зайвим»; натомість «сама свідомість уможливує єдність і особистий характер мого Я; тож трансцендентальне Я не має розумних підстав для свого існування» [127, с. 90].

Аналіз рефлексивного досвіду показує, як з'являється егологія. В рефлексії будь-яким актам з необхідністю приписується «Я мислю». Однак у царині перед рефлексією ми засвідчуємо наявність свідомості поза особистісним визначенням. Натомість Его завжди стосується рефлексії і чогось існуючого: Я завжди є «ноематичним корелятом рефлексивної інтенції» [127, с. 95]. Однак прискіпливий аналіз виразів Гусерля приводить до висновку, що відмінність трансцендентального Я (як єдності актів свідомості) і психофізичного Я (як єдності станів і якостей) — суто граматична: «Розрізнення, що встановлено поміж двома аспектами однієї й тієї ж реальності, має, здається, лише функціональний, якщо не сказати «граматичний», характер» [127, с. 96]. З огляду на

викладене, Сартр робить висновок про те, що будь-яке Я — трансцендентне [127, с. 93]. Таким чином, послідовне феноменологічне епохе приводить до відмови від всього трансцендентного в дескриптивному генетичному аналізі свідомості.

Відповідно до зазначених міркувань, маємо ще один далекосяжний висновок Сартра: «Его не є безпосередньою єдністю рефлексивних актів свідомості. Існує *іманентна* єдність цих актів свідомості: це плин свідомості, що конституює сама себе як свою власну єдність, і єдність *трансцендентну*: це стани і акти як такі. Тож Его є єдністю станів і актів... Его — це трансцендентний полюс синтетичної єдності як полюс-об'єкт нерелективної настанови» [127, с. 96]. Як бачимо, Сартр пропонує вести феноменологічний опис свідомості і первинного досвіду без урахування егологічного чи суб'єктивного виміру. Характерним є те, що Его визначено як трансцендентна єдність наших станів і дій, яка у зверненні до себе засвідчує власну сумнівність. Разом з тим, сумнівність Его не є підставою вважати його гіпотетичним. Его — фактичне, але не спроможне визначити себе як таке.

Его має особливий статус. Воно спонтанне, але його «відповідальність» походить не з цього. Спонтанність Его не тотожна спонтанності свідомості. Его є певним об'єктом, який схоплює свідомість, але це схоплення відбувається після того, як рефлексія його вже конституювала. Его — це «віртуальний фокус єдності, і свідомість конституює його в напрямі, зворотньому щодо того спрямування, за яким іде реальне продукування: реально первинні саме акти свідомості, через які конституюються стани, а далі, через ці стани, конституюється Его» [127, с. 111]. Свідомість в актах покладення-Я робить проєкцію власної спонтанності на Его, і саме з цього походить егологічна спонтанність, яка характеризується тим, що вона репрезентована та гіпостазована, а отже «позбавлена чистоти, несправжня і деградована... спонтанність, яка магічним чином зберігає свою творчу потенцію попри те, що вона тут набуває пасивного характеру. Саме звідси ірраціональність поняття Его» [127, с. 112].

Очевидно, що Его має особливе відношення зі свідомістю. Для свідомості Его є чимось більш «внутрішнім», ніж стани свідомості. Цю більшу міру внутрішності можна пояснити тільки тим, що Его посідає іманентність і трансцендентність, є їхнім синтезом. Однак цей синтез є «для-себе», а не для свідомості. Его — інтимне і нечітке: як інтимне, воно є Я свідомості, а як нечітке, для свідомості воно непрозоре. Ця непрозорість виявляється в багатьох аспектах, але найочевидніше воно є у часовій несамототожності Его. Так, Сартр пише: «Его, з точки зору минулого, — множинність в її взаємопроникності, а з точки зору майбутнього, чиста потенція» [127, с. 115]. До того ж, Его влаштовано в свідомість так, що заважає отриманню реального знання про себе. «Его виявляє себе тільки тоді, коли ми не дивимось на нього... Воно ... видиме лише на

периферії зору, неначе «краєм ока» [127, с. 116]. Але щойно ми переводимо увагу на нього, як воно ховається. Це пов'язано з тим, що в угледінні Его ми виходимо на передрефлексивний рівень, а Его присутнє тільки в рефлексивному. Саме з цього, на думку Сартра, походить недостовірність знання про Его, що примушувало філософів відносити його до трансцендентальних структур свідомості. Насправді ж, Его — це те, що «за своєю природою тікає» від свідомості [127, с. 116]. Его немає ані в актах свідомості, ані в їх основі. Его — це світова трансцендентна сутність, яку слід залишати за дужками феноменологічної редукції, щоб мати змогу точніше описати найглибші структури свідомості і її досвід.

Очищення феноменології від егологічних залишків привело Сартра до двох висновків. По-перше, він отримав фундамент для визначення буття-в-собі та буття-для-себе. Справді, вся система взаємовідношень, описаних у «Бутті і ніщо», ґрунтується саме на передрефлексивній свідомості, «яка є передумовою картезіанського cogito» [126, с. 18]. Така свідомість є чимось абсолютним: це абсолютне є «найконкретнішим суб'єктом досвідів» [126, с. 22]. Слід одразу наголосити, що зазначений суб'єкт не перебуває у відношенні з досвідом, а є цим досвідом. Тому свідомість досвіду не є субстанційною. Вона є абсолютною завдяки тотожності в ній «прояву» та існуванню. В цій тотожності свідомість засвідчує себе тотожністю сприйманого і сприйняття, а отже буттям як таким, що виявляється в нас як свідомість. Таким чином, суб'єкт тут не є ані кантівським суб'єктом, ані картезіансько-гусерлівським Я, а «іманентністю собі себе» [126, с. 22]. З цих позицій починає свій розвиток екзистенціальна феноменологія як смислороз'яснення буття феномену.

Другий наслідок критики феноменологічної егології полягає в описі одного з найглибших рівнів досвіду, який у «Трансцендентності Его» дістав назву «психофізичний досвід». Психофізичний досвід є засвідченням присутності в свідомості буття феномену поза Я-диспозицією сприйняття, тобто поза визначенням суб'єктивності [127, с. 116]. Так ми засвідчуємо цю царину в досвіді, де ще відсутні і визначеність Я, і поділ на суб'єкт та об'єкт. Саме вона є фундаментом досвіду себе і Іншого, тобто, як і у Шюца, суб'єктивність і інтерсуб'єктивність переплетені і взаємопов'язані. В «Бутті і ніщо» діалектика переживання співнаявності себе й Іншого описана на прикладі феноменологічного аналізу сорому, брехні і нещирості. У ситуації, коли я підглядаю (і перебуваю в стані психофізичного сприйняття, де немає роботи Его), і зненацька помічаю, що хтось бачить мій негідний вчинок, я переживаю сором, в якому присутнє усвідомлення того, що я стаю об'єктом споглядання. Моє Его виникає тут як об'єкт спостереження іншого. Об'єктивація мого Его можлива тільки, якщо існує інше Его. Его мене й Іншого існують апіорі. І вже звідси Сартр виводить концепцію, що свідомість має форми, в яких виявляється від-

ношення буття до себе як і буття до іншого. Тут «свідомість стверджує, що вона, за природою, існує як прихована в іншому, вона зуживає на свою користь онтологічну дуальність мене і Я іншого» [126, с. 98]. В аналізі ситуації такого типу ми виявляємо момент, коли існування Его суб'єкта заперечується, оскільки воно є об'єктом спостереження. Тут перед нами постає складне діалектичне взаємовідношення між двома Его, які об'єктивують одне одного. Об'єктивація Іншого збігається з утвердженням моєї самості через відрізнення себе від Іншого. Але таким чином я заперечую самість Іншого, що суперечить сутнісному виміру мети утвердження моєї самості. Тож утвердження Его завжди суперечливий процес, де утвердження самості збігається з його запереченням. Ця суперечність приводить до виникнення проєктів сартрівської «поганої віри» в людських стосунках.

Вчення Сартра про трансцендентність Его та наявність позасуб'єктивного досвіду, викладене в статті «Трансцендентність Его. Нарис феноменологічного опису» (1933), мало зв'язок з подальшими творами Сартра, передусім із «Буттям і ніщо» (1943) та «Критикою діалектичного розуму» (1960). В цих працях головні теми були вже іншими, хоча, як було зазначено, певні алюзії з раннім феноменологічним описом Его залишаються. Однак інші філософи більше реагували на концепцію позасуб'єктивного досвіду. Жиль Дельоз розглядає сартрівську концепцію під час виведення своєї концепції «трансцендентального поля» (champ transcendental) [209, с. 4]. Арон Гурвич присвятив окрему статтю оглядові неєгологічної концепції свідомості Сартра, яка пізніше знайшла своє відображення в концепції нової метафізики [39, с. 123]. Однак безпосередній зв'язок ця концепція мала із феноменологічними студіями Мориса Мерло-Понті.

Морис Мерло-Понті впродовж довгого часу працював разом із Сартром. Ця співпраця значною мірою відбилася якщо не у спільній філософській позиції, то принаймні в інтересі до спільних тем, зокрема до глибинних вимірів досвіду. Спільним також було намагання працювати в річищі феноменології, і це відбувалося попри критичне ставлення до багатьох вихідних положень філософії Гусерля. Філософські погляди Мерло-Понті в 40-ві та на початку 50-х років ХХ століття значною мірою збігалися з позицією Сартра.

У «Структурі поведінки», своєму першому помітному філософському творі, який було видано у 1941 році, Мерло-Понті, намагався визначитися з тим, з яких позицій можливо досягнути до опису глибинного виміру досвіду, який він пізніше назвав «примордіальним досвідом», тобто досвідом начала (від латинського «primordium», що означає початок, походження). Ці позиції мали забезпечити виконання завдання «зрозуміти відношення свідомості і природи: органічне, психологічне чи, навіть, соціальне» [314, с. 3]. Попередні та сучасні філософські вчення не стають в пригоді Мерло-Понті, оскільки вони не спро-

можні запропонувати ясної та чіткої відповіді про зв'язок свідомості і світу в досвіді, окрім об'єктивізму (тобто натуралізму у філософії, бігевіоризму в психології і механіцизму в біології) та інтелектуалізму (тобто гегельянства, німецького та французького неокантіанства). Головна вада обох філософських підходів — обумовленість їхнього мислення теоретико-пізнавальними рамками. Вихід з глухого кута можна знайти в лише в об'єктивістично-онтологічному тлумаченні феноменології Гусерля. У цей спосіб «Структура поведінки» підготувала фундамент для початку примордіальної онтології свідомості Мерло-Понті.

Окрім пошуку відправної позиції, «Структура поведінки» містить першу артикуляцію ідеї про переплетеність суб'єкта і об'єкта досвіду, що в пізніших творах посяде чільне місце у Мерло-Понті. Зокрема, філософ фокусує увагу свого онтологічного аналізу на т.зв. «третьому світі». Людина перебуває в трьох світах: у світі «факту», світі мови та світі культурі. Культура — це «третій світ», який є особливим «людським порядком». Відповідно дослідження третього світу є «третьою діалектикою». Діалектика культури постає у Мерло-Понті як виявлення взаємозв'язків у полі, конституційованому «затримкою між біологічним стимулом та відповіддю», тобто в полі культури і праці [314, с. 163]. Разом із багатьма знахідками, третя діалектика виявляє факт нерозривної єдності тіла і душі в культурі. Щоправда, в «Структурі поведінки» ця єдність має досить незвичний характер. Тіло і душа в момент роз'єднаності становлять досвід одне одного, а в момент єдності переживають досвід «відсутності зовнішнього» [314, с. 210]. Цей досвід культури принципово відрізняється від «досвіду природних фактів». Культурний досвід засвідчує наявність символічних єдностей у світі і тлумачить їх як оригінальні тексти, втілені у «сигніфікативні тіла» [314, с. 211]. І головною функцією культурного досвіду є його рецептивність. Досвід описано як принципово належний до свідомості сприйняття, що має фундамент для суб'єктивного та інтерсуб'єктивного виміру.

У період між виданням «Структури поведінки» і «Феноменології сприйняття», тобто між 1941 та 1945 роками, Мерло-Понті наполегливо вивчає феноменологію Гусерля, зокрема пізні, ще не оприлюднені тексти з європейських архівів. Паралельно він напружено працює, готуючи феноменологічну відповідь на вчення кантівських критик про архітектоніку розуму. Звісно ж, у процесі підготовки книги певний вплив на його феноменологічні студії справили твори Сартра, зокрема «Трансцендентність Его» та «Буття і ніщо». У такому філософському контексті постає феноменологічне вчення Мерло-Понті, яке той назвав «феноменологією сприйняття».

Феноменологія сприйняття — це спроба описати глибші пласти свідомості, ніж шар рефлексії і мислення. В цьому аспекті Мерло-Понті продовжує

принципово незавершений загальний феноменологічний проект, дозволяючи собі критику багатьох положень Гусерля. «Незавершуваність феноменології, її коливання — це не знаки провалу, вони були неминучі, оскільки феноменологія ставить перед собою завдання виявити таїну світу і таїну розуму» [85, с. 21]. Ці таїни науковому погляді непомітні: науковий і позитивістично-філософський інтелект бачить людину центром світу, умовою його існування, через що втратив можливість описувати ситуацію і людини, і світу. Головну причину філософського безсилля Мерло-Понті бачить в абсолютизації знання, заснованого на дихотоміях, зокрема в поділі на дух і тіло, суб'єкта і об'єкта, Я та Іншого тощо. Ці дихотомії філософська думка описує зазвичай у два протилежних способи: як раціоналістичне пояснення чи емпіристичне тлумачення. Раціоналізм та емпіризм не спроможні описати людську ситуацію. Раціоналізм ігнорує людську ситуацію, зосереджуючи увагу на дескрипціях іманентних властивостей рефлексивної свідомості. Емпіризм робить культурний світ людини ілюзією, оскільки ігнорує внутрішній зв'язок між об'єктом і актом. Проблема обох настанов — в надмірній довірі до поділів у філософії. В поле критики феноменології сприйняття також потрапляє будь-яка філософська спроба почати мислення з суб'єктивності. Мерло-Понті наголошує на помилковості філософських проектів Декарта і Канта, які вважали за логічне здобути суб'єктивну впевненість у власному існуванні, перш ніж дослідити існування іншого: «Декарт і, особливо, Кант дали свободу суб'єкту, чи свідомості, з'ясувавши, що я не в стані схопити жодної речі як існуючу, якщо я до цього не відчув себе існуючим в акті схоплення...» [85, с. 7]. Ціна суб'єктивної впевненості і пов'язаної з нею субстанціалізації суб'єктивності виявляється в тому, що об'єкт сприйняття стає об'єктом мислення, що повністю знищує можливість бачити зв'язок і нерозривність суб'єкта і об'єкта. У філософії дихотомія понять неминуче веде до висновку, що одне начало є конституювальним і активним, а інше — конституційованим і пасивним. Така нерівність начал, своєю чергою, примушує ґрунтувати опис не на тому, як феномен себе виявляє, а так, як це має відбуватися відповідно до логіки знання. Єдиний спосіб перервати цю логіку Мерло-Понті вбачає у продовженні того напрямку мислення, який запропонував Гусерль, коли доповнив ноєзу «ноєматичною рефлексією, яка перебуває в об'єкті і з'ясовує його першопочаткову єдність» [85, с. 8]. Задля цього, феноменологію потрібно спрямувати не на знання і рефлексію, а на їхній початковий вимір у сприйнятті, адже «сприйняття не є знанням про світ, це навіть не акт, ... сприйняття — це основа, на якій розгортаються всі наші акти, і воно ними передбачено» [85, с. 9].

Феноменологія сприйняття враховує два недоліки філософії Гусерля. Перший полягає у недоречному виконанні феноменологічної редукції. Другий — у недооцінці тілесного. Щодо першого, Мерло-Понті наполягає, що редукція не



має приводити нас до іdealізму і суб'єктивізму. У Гусерля редукція веде до винесення існування «за дужки» описів. Так ми губимо зв'язок із чимось єдиним у світі, ми губимо сутність сприйняття. Щоправда, Гусерль сам же дає змогу подолати недоліки редукції. Зокрема, він свідомий того, що «головний урок редукції полягає в неможливості повної редукції» [85, с.13]. До того ж, феноменологія дозволяє переглянути своє тлумачення «пошуку сутності свідомості» як з'ясування смислу слів у нових термінах. «Шукати сутність світу — це... значить шукати те, що він є для нас насправді, перед будь-якою тематизацією» [85, с.15]. Завдяки цьому, ми приходимо до висновку, що «філософія — це відновлений досвід її власного начала, що вона повністю зводиться до описання цього начала, що... радикальна рефлексія є усвідомленням її власної залежності від нерелексивного життя, яке є її вихідною, постійною і конечною ситуацією» [85, с.13].

Феноменологія сприйняття, на думку французького філософа, є кроком уперед в порівнянні з феноменологією Гусерля і, першою чергою, завдяки поверненню тіла до уваги аналітика. Як і Сартр, Мерло-Понті переконаний, що трансцендентальна феноменологія в акті винесення за дужки всього трансцендентного, заклала суперечність між сутністю й існуванням. Натомість феноменологія має описувати і те, що робить рефлексію дією, і те, що засвідчує свідомість існуючою. Дескриптивний аналіз феноменології має стосуватися в тому числі і «аналітичної рефлексії», і «наукового пояснення», щоб мати змогу описати той примордіальний рівень досвіду, в якому фундується і об'єкт, і суб'єкт спостереження [85, с. 138]. Феноменологія сприйняття виявляє, що ми життєво перебуваємо в світі. Ми — це наші тіла, а досвід тіла заперечує суб'єкт-об'єктний поділ, поділ на сутність й існування тощо. Феноменологію сприйняття присвячено з'ясуванню та доведенню того, що тіло є не тільки об'єктом чи суто матеріальним: тіло — це суб'єкт сприйняття і його первинний об'єкт, це сутність в її існуванні. Новий феноменологічний проект описує свідомість як принципово «втлену свідомість», як свідому основу поділу на суб'єкт і об'єкт, зовнішню і внутрішню, рефлексію і споглядання, дух і тіло, своє і чуже.

Феноменологія сприйняття починається як феноменологічно-психологічне дослідження перцептивного досвіду. Як психологія, феноменологія сприйняття описує в межах суб'єкта «прив'язаність сприйманого до контексту», яка є ще перед поділами на просторові, часові й числові сукупності: дослідити сприйняття — значить дослідити «передоб'єктивну сферу» [85, с. 36]. Доступитися до неї ми можемо через розплетення «інтенціональної тканини» феномену відчуття. Відчуття — це «життєве спілкування зі світом, яке робить для нас світ звичним місцем нашого життя» [85, с. 85]. Разом з тим, сприйняття і його передоб'єктивний вимір розкриваються, коли ми беремо

відчуття разом із раціональністю, тобто разом із «синтетичною функцією... будь-якого інтенціонального життя» [85, с. 85]. Сприйняття розкривається одночасно як «інстинктивна інфраструктура» та «розумова суперструктура». Таким чином, психологічний опис суб'єктивного перцептивного досвіду дозволить нам не пройти повз справжню проблему конституювання, «феноменального поля» суб'єкта.

Однак феноменологія сприйняття потребує вийти за межі психології і вступити до опису об'єктів досвіду сприйняття. Як справедливо зауважує Ірена Вдовіна, разом психологія і феноменологія отримують можливість описати «спосіб буття суб'єктивності» [26, с. 585]. Дескрипція способу буття суб'єктивності визначено досвідом сприйняття. Тож вона має знайти «джерело об'єкта в серцевині нашого досвіду, описати появу буття і зрозуміти, яким парадоксальним чином в-собі існує для-нас» [85, с. 107]. Цей опис приводить до засвідчення перебігу генетичного процесу, в якому конституювання об'єкта збігається з конституюванням «суб'єктивного тіла». Внаслідок цього, тіло як тіло суб'єкта рветься до суб'єкта і «тягне за собою інтенціональні пута, які зв'язують його з довкіллям, в результаті чого являє нам як сприймаючого суб'єкта, так і сприйманий світ» [85, с. 107]. Сприйняття є паралельно пасивністю і активністю, місцем, де немає відмінності між актом сприйняття і сприйнятою річчю. Це положення в пізнішій філософії Мерло-Понті стане основою для концепції хіазму. Однак про це — пізніше. Зараз же зауважимо на тому, що сприйняття є перед поділом на активність і пасивність, на спонтанність і рецептивність своєрідною «креативною рецептивністю».

Основа сприйняття себе і світу — тіло. Тіло є пасивно-активним синтезом «прижитих значень, що прагне рівноваги» [85, с. 204]. Цю рівновагу воно підтримує досвідом і практикою як здійсненнями перебігів життя. Тож тіло можна назвати і синтезом минулих (седиментованих) та майбутніх (можливих) досвідів, які приковують тіло до навколишнього. До того ж, тіло є синтезом ще й у тому сенсі, що воно забезпечує переплетіння зовнішнього і внутрішнього. Це розмаїття вимірів синтезу тіла говорить про те, що ті сили, які пов'язують Я, Іншого та світ, ніколи не є вповні моїми чи його. Аналіз феноменів сексуальності, здатності до вираження і мовлення виявляють тіло як «єдність, відмінну від єдності наукового предмета: ця єдність є інтимним буттям, яке єднає нас з Іншим та світом» [85, с. 229]. Тіло — це живе тіло, яке є не просто об'єктом серед об'єктів світу, а фактом співіснування зі світом.

Тіло як співіснування зі світом додає до розуміння того, що таке сприйняття. У сприйнятті ми засвідчуємо себе належним до фактичності світу [85, с. 17]. Але смисли світу неминуче роблять нас історичними, «оскільки ми у світі, оскільки ми приречені до смислу, що б ми не робили, чого б не казали, все здобуває своє місце в історії» [85, с. 20]. Сприйняття засвідчує нашу одно-

часну втілену фактичність та історичність, де Я є історичною структурою, а тіло — фактичною. Разом з тим, цей вираз буде правильним тільки за умови переплетіння Я і тіла, що також означає нерозривність історичності і фактичності втіленого світу.

Трансцендентально-феноменологічна редукція зводить особу до трансцендентального Я. Редукція феноменології сприйняття зводить суб'єкта, що мислить, до природного і втіленого життя Я. Феноменологія сприйняття показує, що в «життєвому досвіді» тіло дано як «своєрідна виражальна єдність, яку можна навчитися розуміти, лише володіючи ним» [85, с. 265]. Ним володіє природне Я, суб'єкт сприйняття, який не має чіткої границі, що відділяла б його від світу й інших людей. Природне Я — суб'єкт досвіду тіла. «Досвід тіла приводить нас до визнання покладання смислу, ... яке іде не від універсальної конститутивної свідомості, смислу, притаманного певним змістам. Моє тіло — це сигніфікативне ядро, яке виявляє себе як спільна функція і яке в ньому живе і може хворіти. В ньому ми вчимося розпізнавати це поєднання сутності й існування, яке в загальному вигляді ми знаходимо у сприйнятті...» [85, с. 197]. Сприйняття, що єднає сутність та існування природного Я, спирається на такий передперсональний досвід, який функціонує у формі не «я відчуваю», а «через мене сприймається». Тому сприйняття — анонімне. Отже, сприйняття засвідчують не так моє існування, як існування Іншого. Між відчуттям і моїм Я є товща примордіального здобутку, яке не дає моєму досвіду бути прозорим. У досвіді Я знаходить такі змісти, які Я не конституювало.

Феноменологія сприйняття, дослідивши примордіальний досвід, переключается на питання онтології в-собі і для-тебе. Фактично, останній розділ «Феноменології сприйняття» — це спроба поєднати онтологію Сартра зі студіями Мерло-Понті. Окрім суто доктринальних міркувань, в цьому розділі помітна тенденція, яка після видання книги Мерло-Понті тільки посилилася: його увагу все більше привертає не феноменологічна психологія, а феноменологічна онтологія. Зрештою, це цілком логічний розвиток. Пошук первинного виміру досвіду вимагає не тільки досліджувати єдність сутності та існування, але й з'ясувати буття як фундамент всіх можливих поділів, які засвідчує досвід. Ця тенденція привела Мерло-Понті до написання «Видимого і невидимого».

Хоча працю над книгою не було завершено, її текст і нотатки, до неї видані як «Робочі нотатки», дають достатньо інформації для того, щоб зрозуміти, куди завело філософа намагання описати буттєвий фундамент первинного досвіду. Слід погодитися із Мартіном Дилоном, який у текстологічному аналізі творів Мерло-Понті доводить безпосередній зв'язок між «Феноменологією сприйняття» та «Видимим і невидимим». Цей зв'язок полягає в продовженні вивчення буття суб'єктивного, але вже не в рамках феноменології, а в термінах онтології

[218, с. 12]. Разом з тим, останній твір Мерло-Понті містить суттєву критику онтології Сартра і радикальніше заперечення трансценденталізму Канта. Опис примордіального відбувається з позиції безсумнівної зануреності в світ того, хто описує, що досягнуто в редукції до передоб'єктивного.

Визначення міркувань, вмішених у «Видиме і невидиме», як критично налаштованих до феноменології сприйняття є досить справедливим. На користь цього свідчать розсіпані текстом натяки на те, що феноменологія сприйняття надто занурена в парадигму свідомості, де філософ перебуває в певній рефлексивній контрпозиції, що дозволяє йому бути проникливим у сутності первинного досвіду, однак описувати ці сутності ще в термінах суб'єкт-об'єктного поділу. Очевидно, що вже у перших розділах Мерло-Понті намагається реінтерпретувати перцептивну віру в рамках перспективи, в якій погляд аналітика втримує увагу до буття як того, що робить можливою екзистенцію. Як говорив сам філософ, описи «Видимого і невидимого» відбуваються вже поза «міфологією самосвідомості». Мерло-Понті мислить тепер в таких філософських умовах, де постійним рефреном звучить питання про точність мови філософа, де його спільниками у справі мислення є вже не Едмунд Гусерль і Жан-Поль Сартр, а Жак Лакан (1901—1981), Клод Леві-Строс (нар. 1908) та Фердинанд Де Сосюр (1857—1913). Цей зсув ще недостатньо артикульовано в незавершеному тексті, але його новизна очевидна.

З огляду на потреби топології досвіду, зосередимо увагу на тому розумінні досвіду, яке було виражено у вченні про тіло в пізніх творах Мерло-Понті. Це можна буде зробити за два кроки. По-перше, нам потрібно розглянути концепцію хіазму і її наслідки для розуміння первинного досвіду. По-друге, визначитися з тим, що нова концепція тіла несе для з'ясування первинного виміру досвіду.

Отже розглянемо те, що Мерло-Понті назвав «хіазмом». Онтологія має розпочинати з того місця, де інструменти рефлексії ще відсутні, тобто «у розмаїтті досвіду, який іще не «опрацьований», який дає нам змогу отримати... «суб'єкта» і «об'єкта», існування і сутність, і таким чином забезпечує філософію засобами для їх нового визначення» [83, с. 189]. Через це стає очевидною важливість філософських дихотомій. Вони мають важливе значення, оскільки засвідчують відмінності станів активності і пасивності, наприклад «глядіння» та «перебування об'єктом глядіння». Але з цього місця ми бачимо і неабсолютність цих поділів. Якби ми не брали приклади — завжди є місце перетину і навіть збігу цих протилежностей. Те, що вважалося відмінним в багатьох аспектах, збігається, переходить одне в інше. Ця відмінність реверсивна, вона дозволяє протилежним станам переходити один в один. Мерло-Понті постійно повертається до метафори рук, які торкаються речі чи іншого. Це можна порівняти з метафорою Мура, який намагався описати простоту досвіду. Однак

Мерло-Понті уже здобув точку, звідки бачить що простоту «сприйняття рукою» в її складності, навіть у частковій невимовності. Просте відчуття *одразу* містить в собі відчуття елементу речі (наприклад, поверхні), відчуття власне речі і відчуття відчуття. В цій потрійності схоплено і об'єкта, і суб'єкта сприйняття. Тут «суб'єкт відчування потрапляє в ранг відчуваного і спускається до речей так, що відчування починає творити себе з середини світу і неначе в речах» [83, с. 195]. Сприйняття — тактильне чи візуальне, чи якесь ще — завжди зворотне, воно перетікає від того, що ми називаємо суб'єктом, об'єктом чи актом, і не є повністю прозорим. Простір перетікання цих станів становить тіло. Товща тіла — це «єдиний засіб, який у мене є, щоб добратися до серця речей: перетворюючи себе в світ, а речі в плоть» [83, с. 196]. Через цю товщу, помічену з нашого передоб'єктивного місця, ми виходимо до «міжтілесного буття» як до «наперед передбаченої сфери видимого та сприйманого, що протягається набагато далі, ніж речі, яких я торкаюся і які я бачу в цей момент» [83, с. 207].

Зворотність тіла є не тільки сферою взаємонакладання відчуття і відчутого, але й фундаментом вираження. «Ця нова зворотність і несподіване виникнення плоті як виразу становлять точку відліку мовлення і мислення в світі мовчання» [83, с. 210]. В цьому аспекті вираження і мислення сублімують плоть. Але ця сублімація є встановленням відношень, завдяки яким ми здобуємо певні лінії, щодо яких можна робити описи побаченого. Тепер «моя плоть, як і плоть світу, містить в собі ясні і світлі зони, і перша видимість — видимість якості і речей — неможлива без другої — без видимості силових ліній і вимірів...» [83, с. 216]. У бутті такої структурованості і щільності немає абсолютної відмінності. Тут ми засвідчуємо зустріч з хіазмом: хіазм — це образ, який описує накладання і переплетення умовних протилежностей, що збираються у втіленій єдності свою відмінність. Так, хіазматичний зв'язок залишається між духом і тілом, перцептивною вірою і її артикуляцією, суб'єктом і об'єктом тощо. Таким чином, хіазм — це твердження про єдність в подільності тіла, яке уможливило своєрідну взаємодію частин в такому поділі. Концепція переплетення-хіазму становить основу для онтології, яка не містить абсолютних протиставлень і раціональної суб'єктивності.

Як бачимо, феноменологічна онтологія Мерло-Понті заснована на тому, що трансцендентність і фактичність, буття-для-себе та буття-в-собі перетинаються і переплітаються, залишаючись собою, не зводячись одне до одного. Онтологія заперечує чи, краще, переважає над гусерлівською теорією про інтенціональність свідомості. Інтенціональність вже не може вірно передати зміст сприйняття як самовияв смислу світу в бутті та через нього. В цій онтології досвід предмета переносить нас у поле чуттєвого, структурованого в термінах відмінності речей і кольорів, «моментальної кристалізації» «кольорового

буття» чи видимості. Видимість виявляє не трансцендентальне Я, а буття чуттєвого — буття, що знає перед знанням. Саме поняття «видимості» промовляє той факт, що відчуття і відчуте взаємообернені. Тож онтологія Мерло-Понті застосує поняття видимості як позначення взаємооберненості інтенціональності: інтенціональності глядача і інтенціональності побаченого. Ця взаємооберненість становить в онтології тіла «інфраструктуру мислення».

Тіло у Мерло-Понті — ключове поняття для топології досвіду. Так, у своєму аналізі співвідношення понять тіла і досвіду Б. Вальденфельс зазначив, що тіло у Мерло-Понті є ключовою темою для розкриття розмаїття досвіду [24, с. 383]. Справді, завдяки переплетенню-хіазму і новому розумінню тіла, філософія здобуває можливість включити несвідоме в коло вивчення свідомості і її досвіду. Вальденфельс визначив сім основних властивостей тіла, згідно з положеннями «Видимого і невидимого»: пасивність, анонімність, перспективізм, взаємооберненість, матеріальність, а також вертикальний і горизонтальний проміжний характер тіла [24, с. 386—395]. *Пасивність* описує «Я-характер» того тіла, яке охоплює все, що зі мною трапляється і мною не покладено. В такому разі важливим є те, що пасивність стосується не заперечення активності, а того, що зі мною щось трапляється, щось являє себе в погляді і мові, автором чого я не є. В цьому аспекті пасивність пов'язано з *анонімністю*, властивістю містити події, автором яких Я не є. *Перспективізм* позначає властивості тіла потрапляти в осягнення тільки в перспективі, тобто становити собою нульову точку координат, від якої ідуть часові та просторові перспективи досвіду, і бути сферою цього досвіду. В цьому плані тіло є «обмежувальним полем досвіду, мовлення і дії» [24, с. 388]. Взаємооберненість позначає в тілі те, що зводить нас із дійсністю, яка для нас не дана, а напереддана і ніколи не є нашим теперішнім. У цьому аспекті тіло є сферою передЯ і передСвіту, «передминулим, втіленим у тілесному теперішньому», що потихеньку паплюжить порядки свідомості часу, тобто здатне старішати і хворіти [24, с. 389]. Це також пов'язано з властивістю тіла бути *матеріальним і зазнавати ран*. Ця властивість засвідчує те, що тіло більше за свою функціональність і за свою придатність приносити насолоду. Тіло постійно переживає «досвід матеріальності», має силу важкості і рухливості. Воно в своїй рухливості здатне приходити до межі між доторканістю та недоторканістю, яка виливається в культурні установи етики, права. Тіло виявляє світ як такий, що ніколи не є повністю Нашим: він одночасно несе і насолоду, і муку. Нарешті, тіло має *проміжний* характер. Це перебування-між — вертикальне, тобто є місцем зустрічі культури і природи, і горизонтальне, тобто є виявом власної соціальності як міжтілесності, спільної для власного і чужого. Разом ці властивості виявляють тіло як «подвійність без дуалізму», «збіг із собою в середині незбігу», як «зараженість тим, від чого воно шойно себе відрізнило» [24, с. 395].

Таким чином, ми переглянули описи Сартра і Мерло-Понті щодо примордiальних шарiв досвiду, якi в процесi заглиблення погляду спостерiгача переходили вiд феноменологiчно-психологiчної дескрипцiї у онтологiчне засвiдчення втiлених хiзматичних праструктур досвiду. Наслiдки цього заглиблення для топологiї досвiду важко переоцiнити. Перед нами — граничнi шари топосу досвiду, якi межують i раз у раз прориваються в сусiднi топоси, серед яких свiдомiсть, мова, природа. Те, що ми вийшли на цей рiвень, мало би означати завершення нашого нарису топологiї. Однак в наших минулих розвiдках без належної вiдповiдi залишилася в рамках феноменологiї проблема спiввiдношення iсторичностi i фактичностi. Звiсно, i герменевтика Дильтея, i пiзня фiлософiя Гусерля, i феноменологiчнi розвiдки Шюца, Сартра й Мерло-Понтi показували зв'язок в досвiдi фактичного та iсторичного. Проте цей зв'язок ми артикулювали надто статично: статичний опис задовольняє тих, хто прагне описати лише бiк фактичностi, однак майже ничого не прояснює з iсторичної перспективи. Крім того, у зазначених авторiв ми постiйно бачили взаємозамiнність у житку термiнiв «досвiд» i «свiдомiсть» (окрiм, хiба що, Мерло-Понтi). Чи можемо ми задовольнити вимогу топологiї досвiду в справi з'ясування дiалектики iсторичностi та фактичностi, досвiду i свiдомостi?

#### 5.5. Дiалектика iсторичностi i фактичностi досвiду у фiлософiї Мартiна Гайдегера

Вiдповiдь на питання про з'ясування дiалектики iсторичностi й фактичностi ми знаходимо у пiзних творах Гайдегера. Ця вiдповiдь проливає бiльше свiтла на дiалектичний взаємозв'язок iсторичного i фактичного в досвiдi, визначеного як «досвiд свiдомостi». Той факт, що для з'ясування нерозривного зв'язку iсторичностi й фактичностi досвiду ми звернемося саме до пiзньої фiлософiї Гайдегера, в якiй експлiковано Гегелеве вчення про досвiд свiдомостi у контекстi постфеноменологiчної думки, ще не означає, що її вiдiрвано вiд герменевтики фактичностi раннього екзистенцiально-феноменологiчного перiоду фiлософування Гайдегера. В раннiй перiод поняття досвiду мало своє визначення, що послуговувало фундаментом для пiзнiшої концепцiї досвiду свiдомостi. Тому, перш нiж знайти безпосередню вiдповiдь на зазначене питання у пiзній фiлософiї Гайдегера, ми в загальних рисах розглянемо мiсце досвiду у феноменологiї раннього перiоду (вiд 1920-го до 1933 рр.).

Аналіз поняття досвiду в екзистенцiальній феноменологiї ми обмежимо двома текстами. Перший текст — це марбурзькi лекцiї 1927 року, виданi книжкою «Основнi проблеми феноменологiї». Другий — «Буття i час», *magnum opus* ранньої фiлософiї Гайдегера. На пiдставi цих текстiв ми можемо побачити, яке мiсце феноменологiя вiдводить досвiду в структурi буття *Dasein* i як у межах феноменологiї розвивається концепцiя герменевтичного досвiду.

Для того, щоб побачити, яке саме мiсце вiдведено досвiду у феноменологiї, слiд розглянути суттєвi положення фiлософiї Гайдегера згiдно з зазначеними джерелами. Почнемо з ключового визначення предмету фiлософського вивчення: феноменологiя є онтологiєю, тобто аналізом буття як воно себе виказує. У вченнi про буття ми виходимо з того, що «буття дано лише тодi, коли iснує розумiння буття, тобто *Dasein*» [154, с. 23]. Це положення є змістовною цiлiснiстю, яка для феноменологiчної онтологiї розпадається на три завдання. Перше завдання парадоксальне. Онтологiя має пересвiдчитися в своєму онтичному фундаментi. Цей фундамент онтичний, оскiльки *Dasein* є сущим. Тож перше завдання є не просто вимогою пересвiдчитися у тому, що *Dasein* як суще має онтичну фундованiсть, але й виправдати її як завдання онтологiї [154, с. 24].

Друге завдання феноменологiї полягає в тому, щоб визначити «спосiб пiзнання, який вiдбувається в онтологiї» [154, с. 24]. Цей спосiб пiзнання засвiдчує, що «буття як а *prìogì* є *ранiше* за суще» [154, с. 24]. Це «ранiше» значить, що час надзвичайно важливий для розумiння буття. «Тiльки iнтерпретацiя буття з часовостi може зробити прозорим, чому i як цей характер бiльш раннього, характер апрiорностi супутнiй буттю» [154, с. 24]. Спосiб пiзнання, який ми маємо розглянути, виявляє себе у характеристичнi апрiорностi. «Апрiорне пiзнання» буття становить зміст феноменологiї як методу онтологiї. Метод задає шлях феноменологiчному огляду того, чим є буття. Цей шлях має два етапи: спочатку осягнути *Dasein* як суще, а вiдтак перейти до пiзнання буття у феноменологiчній редукцiї.

Ми вже чимало уваги придiляли питанню феноменологiчної редукцiї. Пригадаймо, що для Гусерля, зокрема в «*Ideas I*», феноменологiчна редукцiя є своєрiдним способом перевести погляд дослiдника вiд природної настанови до трансцендентального життя свiдомостi i його ноетико-ноематичних переживань, в межах яких об'єкти конституюванi як кореляти свiдомостi. У Мерло-Понтi радикально переспрямована редукцiя вела до винесення з поля зору всього трансцендентного, включно з «чистим Я», i зосередження на переживаннях свiдомостi, якi втiлено у хiзматично структурованому життi. Гайдегер також радикально переосмислює спрямування редукцiї, але визначає її як «пiдведення феноменологiчного погляду вiд якого б то не було певного схоплення сушого до розумiння буття цього сушого» [154, с. 26]. Рух погляду вiд сушого до буття за умову своєї можливостi має привнесення себе до буття. Побачити буття може той, хто сам є.

Схоплення буття в редукцiї Гайдегер описує як «нарис» та «накидання», якi вiдбуваються в термiнах конструкцiї та деструкцiї. Буття «має бути вкинуто в поле зору з допомогою вiльного накидання. Це накидання даного наперед сушого в напрямi буття i його структур ми позначимо як *феноменологiчну конструкцiю*» [154, с. 27]. Разом з тим, будь-яке накидання буття виконується

у «дедуктивному сходженні, що відштовхується від сушого» [154, с. 27]. Суше виявляється вихідною точкою розгляду буття. І ось тут в поле зору феноменолога потрапляє досвід. Якщо суше є точкою огляду буття, то ця точка «завжди визначена фактичним досвідом сушого та колом можливостей досвіду, які шоразу належні фактичному Dasein, тобто історичному положенню філософського дослідження» [154, с. 27]. Оскільки Dasein за своєю екзистенцією історичний, то доступ досвіду до сушого завжди відмінний, залежно від різних історичних умов. Таким чином, феноменологія бачить своєрідну фактичність та історичність досвіду в тих рамках, які задають редукція, конструкція та деструкція.

Слід зауважити, що історична зумовленість досвіду по-різному визначає буття і суше в тих позиціях, які закарбовано в історії філософії. «Редуктивна конструкція буття» феноменологічного методу великою мірою заснована саме на деструкції, тобто критичному демонтажі понять, які дійшли до нас з минулого думки і які ми змушені застосовувати в теперішньому моменті мислення і опису. Деструкція напряму стосується досвіду філософії, седиментованого у «філософських поняттях», які відсилають одне до одного та до своїх джерел. Деструкція якраз і виводить феноменолога до джерел змісту понять. «Лише завдяки деструкції онтологія може феноменологічно пояснити собі достеменність своїх понять» [154, с. 31]. Те, до чого феноменолог приходить, наприклад, внаслідок деструкції покладання суб'єкт-об'єктних відношень в новочасній метафізиці, є свідченням неспроможності метафізики «схопити екзистенціальний устрій розуміючого буття при сушому» [154, с. 205]. Однак цей висновок збігається з висновками редукції і конструкції. В конструкції Dasein повертається до власної специфічності, деструкція забезпечує адекватне описання цієї специфічності, а редукція резюмує всі висновки. Феноменологічний метод онтології через три свої елементи веде до спільних узгоджених висновків, які дозволяють зрозуміти буття Dasein.

Радикальна зміна у визначенні напряму феноменологічної редукції веде до постановки питання про те, чи змінюється статус трансцендентального Я. Пам'ятатимемо, що питання про Я пов'язано з питанням про спрямованість інтенціональності, в якому Я є полюсом «спрямованості-на». В термінах феноменології Гайдегера питання про Я слід сформулювати як питання про спосіб буття Я. Це питання також сформульовано у такому вигляді: «Яким чином самому Dasein дано його Я, його самість?» [154, с. 209]. В інтенціональності Dasein спрямовує «промінь» розуміння буття сушого. Окрім того, Dasein супутнім чином «виявляє себе самого, який вступає у зазначене відношення», тобто у розуміння буття сушого [154, с. 210]. Цей подвійний процес відбувається в акті рефлексії. З одного боку, Dasein веде спрямованість-на до речі, а з іншого боку — в рефлексії, яка як слово, в акті деструкції, нагадує нам про своє поход-

ження від слова «відображення». Тобто у спрямованості-на Dasein знаходить власне відображення. Як пише Гайдегер, «власна самість Dasein відсвічує, віддзеркалена від речей» [154, с. 212]. Однак це тільки відображення, а не достеменна самість Dasein. Той досвід себе, який Dasein набуває у спрямованості-на речі, є досвідом фактичного, але «недостеменного» Dasein. Разом з тим, через розкриття недостеменності досвіду Dasein веде себе до розуміння своєї достеменності. «Недостеменне саморозуміння Dasein відкриває в досвіді достеменне Dasein як таке в його своєрідній «дійсності»,... відкриває її певним справжнім чином» [154, с. 213]. Шлях до достеменного розуміння себе лежить через усвідомлення того факту, що інтенціональність не є «транспонуванням» Dasein себе з «гадано суб'єктивної сфери... у коло об'єктів» [154, с. 214]. Як ми вже зазначали, радикальне переосмислення редукції змінює гусерлівський образ свідомості. Зокрема, це стосується і того, що суб'єкт-об'єктний поділ виглядає поразкою філософії зрозуміти свідомість. Феноменологічна редукція, здійснена Гайдегером, виявляє те, що Dasein є «початково трансцендентним». «Трансценденція — це фундаментальне визначення онтологічної структури Dasein. Вона належить екзистенціальності екзистенції» [154, с. 214]. З огляду на це, інтенціональність більше не є іманентною спрямованістю-на. Ми виявляємо, що інтенціональність заснована на трансценденції Dasein. Тож Я причетне до трансценденції і спрямовує інтенціональні акти як такі, що постійно долають певну межу. В цьому аспекті Гайдегер робить радикальніший крок, ніж Шюц і Мерло-Понті, чим остаточно долає у феноменології теоретико-пізнавальні, чи метафізичні реєдидиви. Зміна статусу Я з трансцендентального на трансцендентне змінює і розуміння структури досвіду, який, виявляється, є достеменним і недостеменним.

Що ж є достеменним досвідом себе Dasein? Відповідь на це питання ми знаходимо в положенні Гайдегера про Dasein як буття-в-світі. Для того, щоб зрозуміти це положення, подивимося на недостеменний досвід. Ми визначили, що Dasein є тим, що сприймає і знає речі. До того ж, ми засвідчуємо, що речі наявні в інший спосіб, ніж наявність Dasein. Ось цей спосіб наявності Dasein і визначає поняття «буття-в-світі». Гайдегер пише: «Dasein екзистує як буття-в-світі. І це фундаментальне визначення його екзистенції становить передумову того, що воно взагалі може щось сприймати» [154, с. 218]. Ми бачимо, що є два способи наявності: буття-в-світі і те, як є речі. Останній спосіб наявності є внутрішньосвітовістю. Речі завжди серед внутрішньосвітового наявного сушого. Натомість спосіб наявності Dasein забезпечує те, що «перед будь-яким досвідом наявного сушого світ уже зрозумілий, тобто ми (Dasein), осягаючи суше, завжди вже є у світі» [154, с. 220]. І цей світ зовсім не є самою наявністю. Він — це «певне визначення буття-в-світі, момент структури належного Dasein способу бути; світ є чимось сумірним Dasein» [154, с. 220]. Оскільки спосіб

буття суцього, яким є ми (Dasein), це екзистенція, то світ не є наявним, «він екзистує, тобто має той самий спосіб буття, що й Dasein» [154, с. 221]. Однак тут ми опиняємося перед певною проблемою. Якщо світ належить буттю Dasein, то ми стверджуємо, що, мовою старої філософії, світ є чимось суб'єктивним. Чи не веде Гайдегера феноменологія до нового обґрунтування ідеалізму? Відповідь феноменолога полягає в тому, що ідеалістичне твердження нібито веде до того, що світ «належить Dasein, оскільки це суще є буттям-в-світі» [154, с. 222]. Dasein екзистує тут у проектуванні себе, вже наперед маючи світ накинута. У цьому проектуванні Dasein набуває досвід себе. Адже «екзистувати означає між іншим: наперед накинута перед собою певний світ, та ще й так, що разом із... фактичною екзистенцією Dasein завжди є вже відкритим і наявним» [154, с. 223]. Таким чином, достеменний досвід Dasein полягає в розумінні подвійності своєї ситуації: з одного боку, поняттю екзистенції належить буття-в-світі, а з іншого — фактично екзистувальному Dasein, тобто фактичному буттю-в-світі, завжди належить буття при внутрішньосвіттовому суцього. Це також визначає, що буття-в-світі є буттєвою будовою Dasein, а внутрішньосвіттовість є визначенням наявності, яке є можливим і не обов'язково необхідним.

З огляду на зазначене, стають зрозумілими положення про досвід у феноменологічному проясненні буття Dasein. Перш за все, ми з'ясували, що саморозуміння Dasein не є рефлексивним досвідом Я. По-друге, буттєвій будові Dasein належить буття-в-світі як структура, відмінна від внутрішньосвіттовості наявного суцього, тобто природи. По-третє, аналіз самоусвідомлення Dasein веде до з'ясування будови екзистенції, що знімає відмінність між ідеалізмом та реалізмом. Ми також з'ясували, що інтенціональність заснована на трансценденції Dasein, яку виражає буття-в-світі. Інтенціональність як відношення до суцього шораз належить розумінню буття цього суцього: «Розуміння буття суцього перебуває у зв'язку з розумінням світу, і це слугує умовою досвіду внутрішньосвіттового суцього» [154, с. 232]. Тож нове розуміння інтенціональності виявляє досвід як структурований одночасним розумінням буття Dasein і буття внутрішньосвіттового суцього, несумірного з Dasein.

Помічена подвійність досвіду знає подальшого аналізу в «Бутті і часі» і знімається в концепції *історичності фактичності* та в *герменевтиці фактичності*. Обидві концепції засновані на тому, що ми вже бачили в «Основних проблемах феноменології». Фактичність Dasein — це людська екзистенція, яка визначена історично. Ця історична визначеність означає, що фактичність існування визначена майбутніми можливостями, що не суперечить і її зв'язку з онтичним, тобто наявністю минулих досвідів. Фактичність є тим, що виводить мислення феноменолога до специфічності структури самовияву Dasein. Ця специфічність полягає у тому, що Dasein є особливим феноменом, який здатен

розуміти буття. Саме через фактичність Dasein виводить Гайдегера до послання феноменології, онтології і герменевтики в герменевтиці фактичності.

У «Бутті і часі» Гайдегер аналізує даність буття як існування буття Dasein в розумінні. З огляду на нашу тему, ми виходимо з твердження, що смисл буття розкривається через розуміння буття людини, яке веде до двох питань: що таке смисл, який ми розуміємо, і як він відкритий Dasein. У §32 ми знаходимо положення про те, що смисл є «структурованим у напередвзятті, напередбаченні і напередсхопленні з-поза-у (Wogaufhin) нарису, що робить зрозумілим щось як щось» [260, с. 151]. Тобто смисл є тим, що утримує розуміння. Як «з-поза-у», воно є розікнутістю суцього. Гайдегер уточнює це в таких рядках: «В накиданні розуміння, суще розікнута в його можливості» [260, с. 151]. Бачимо, що смисл, який ми розуміємо, є розікнутістю суцього, дану наперед. Dasein є тим, що може засвоїти своє буття і розікнута разом з ним суще в своєму розумінні. Ця можливість є історичною перспективою такого визначення. Однак, разом з тим, смисл, який осягає Dasein, є «екзистенціалом присутності» [260, с. 151]. Разом вони становлять цілісність розуміння, що стосується цілого «буття-в-світі». Розуміння світу містить в собі екзистенцію, а розуміння екзистенції — світ. У цій «передструктурі» відбувається будь-яке розуміння.

Досвід засвідчує, що є в світі як таке, що відбувається в світі. В цьому визначенні ми маємо два рівні досвіду: з одного боку, досвід стосується внутрішньосвіттового суцього, а з іншого — світу як такого, що не є внутрішньосвіттовим. У відношенні Dasein як специфічного суцього до наявного внутрішньосвіттового суцього досвід спирається на смисл, що виявляє досвід як розуміння чогось як чогось, тобто заснованого на предикації як. Досвід веде до висловлення, в якому виражено смисл. Однак цей смисл не є «змістом судження» чи взагалі чимось логічним [260, с. 156]. Смисл і його розуміння стосуються первинного досвіду, який є передлогічним та передтеоретичним. З одного боку, це положення відповідає неокантіанським теоретико-пізнавальним побудовам, заснованим на визнанні первинності зв'язку судження і досвіду. З іншого боку, це є альтернативою Гусерелевому тлумаченню передпредикативного досвіду, заснованого на простому спогляданні. Гайдегер показує первинний досвід як такий, що в своїй основі має структуру тлумачення.

В основі предикації як лежить герменевтична структура. В §§ 32 і 33 «Буття і часу» її змальовано як перехід розуміння в тлумачення з наступним перетіканням у висловлення (Aussage). Для розуміння *герменевтичності* досвіду тут ключовим поняттям є тлумачення. Тлумачення — це «формування розуміння», в якому «розуміння засвоює собі своє зрозуміле» [260, с. 148]. Тлумачення обробляє наявні у розумінні можливості (що становить історичність тлумачення), реалізуючи їх у розумінні конкретного суцього, в якому з необхідністю присутнє тло світу. Ці наявні можливості ми засвідчуємо в наяв-

ності завдяки розімкнутості сушого і артикулюємо як щось, оскільки в ньому наперед задано цю можливість. Предикація як конститує тлумачення. Це означає, що первинний досвід є герменевтичним «оглядово-тлумачним ставленням» до довоколишнього підручного, в якому розкриває певне суще як стил, як машина, тобто як певне щось. І це розкриття в термінах «як» є перед висловленням і перед найпростішим сприйняттям. Тут Гайдегер радикально розриває з іншими феноменологічними проектами, зокрема проектами Гусерля і Мерло-Понті, в яких просте угледіння чи просте сприйняття є першим простим актом досвіду. Для Гайдегера герменевтичний досвід є настільки перед, скажімо, простим рецептивним досвідом чи будь-яким іншим «тематичним виразом», що останній є вже забуттям зрозумілого. «Просто-манья-передсобою (Nur-vor-sich-Haben) чогось лежить перед цим у чистому глядінні як *більше-не-розуміння*» [260, с. 149]. Прості рецепції не є простими, вони засновані на структурі розуміння як на структурі самовияву Dasein.

Тлумачення виводить на розуміння досвіду також і в термінах підручності. Підручність — це спосіб буття внутрішньосвітowego сушого. В підручності ми бачимо стурбованість сушим в такому вигляді, що внутрішньосвітове виявляє себе як сумірне світові [260, с. 73]. Підручність тлумачить речі в їх придатності-до як інструменти чи засоби. Тут досвід визначається в певній телеологічній структурованості, яка стурбована світом і його речами. Ця структурованість підручного виявляє себе в «помітності, нав'язливості та прив'язливості» застосування та незастосовності. Структура буття підручного постійно відсилає нас до певного застосування, до завдання, що в цілісності як взаємозв'язок засобів, який, своєю чергою, потребує цілісного визначення. Цим цілим засобів підручності є «феноменальна структура по-собі-буття», що потребує світу. Світ є тим, що розмикає «внутрішньосвітове підручне... для розглядаючої стурбованості» [260, с. 76]. Натомість підручність — це онтологічне визначення сушого як воно є саме по собі, яке свідчить, що присутність сушого в ньому вже наперед дана і розімкнута для тлумачення цілісності його посилань. Посилання є онтологічною передумовою підручного, яке в сукупності модусів складає значимість, тобто «структуру світу, те, що в чому присутність як таке вже дано» [260, с. 87]. Така структурованість становить можливість того, «що розуміюча присутність як тлумачна здатна розмикати» смисли, тлумачити їх і давати їм мовне вираження [260, с. 87]. Тут розуміння виявляє себе інструментальною фактичністю, що становить своєрідний первинний горизонт підручності. Таким чином, підручність становить онтичну умову можливості екзистенціального устрою присутності як розімкнутості та самовияву Dasein.

Самовияв Dasein відбувається в термінах розуміння, тлумачення та висловлення в герменевтичному колі. Це коло описує той факт, що тлумачення сушого відбувається в горизонті буття, а досягнути горизонт буття Dasein може

через розуміння окремого сушого. В цьому колі Dasein є інстанцією, яка забезпечує розімкнутість речей горизонту буття.

Визначена вище герменевтика фактичності, попри новизну і продуктивність її з'ясування фундаментальної відмінності буття і сушого, між якими перебуває Dasein, містить певну суперечливість. Її влучно артикулював А. Богачов: якщо «будь-яке споглядання вкорінено в тлумачення, то це положення стосується і його (Гайдегера — М. М.) власної фундаментальної онтології» [18, с. 111]. Це значить, що фундаментальна онтологія перебуває в парадоксальній ситуації, «адже вона має розглядати й себе не як загальнозначущий аналіз, що спирається на категоріальне (чисте) споглядання, а як екзистенційне тлумачення» [18, с. 111]. Як можна узгодити фактичну скінченність тлумачення і домагання всезагальної значущості тлумачень у тексті «Буття і часу»?

Відповідь на це ми отримуємо у суворому перегляді власної позиції Гайдегера. Хоча в історико-філософській літературі існує чимало версій щодо підстав і спрямувань переоцінки Гайдегером власної позиції, в одному можна погодитися: увагу свого аналізу він починає приділяти розімкнутості буття в горизонті мови, а не через розуміння буття Dasein. Уже у фрайбурзьких лекціях 1935 року, виданих як «Вступ до метафізики», Гайдегер мислить, виходячи з трансцендентального факту того, що таке мова, розвиваючи певні інтенції щодо значення мовлення в «Бутті і часі». Однак тепер ці інтенції мають ключове значення для онтології. Зокрема, у § 27 він виводить існування людини з мовлення: «Бути людиною значить: бути в мовленні» [152, с. 161]. Тут будеться нове коло: без розуміння немає мовлення, без мовлення — буття людини.

Після перегляду власних філософських позицій у 1933—35 роках, Мартін Гайдегер повертається в своїх студіях до проблеми досвіду, які можна віднести до сфери застосування феноменологічної деструкції з метою обґрунтування нової онтології. В тридцять роки інтерпретації поняття досвіду стають одним з об'єктів дослідження передісторії розуміння буття в історії філософії. Філософ ще в ранній період розглядає деструкцію як засіб аналізу накопиченого поняттєвого арсеналу у філософській мові і культурі, зокрема в тому, що стосується буттєвого питання (Seinsfrage). У шостому параграфі «Буття і часу» Гайдегер говорить, що «Dasein має схильність не тільки падати на свій світ, в якому воно є, і тлумачити себе у своєму віддзеркаленні, але й падати на свою більш-менш виразно сприйнятту традицію» [260, с. 29]. Відповідно до цього, він висуває тезу про важливість деструкції історії онтології. Деструкція викриває «приховане», що виникає через «усталення традицій», та повертає до досвіду філософії те, що становить джерело вихідних значень буття [260, с. 22—23]. Тож, застосовуючи деструкцію та прагнучи з'ясувати вихідні значення буття, Гайдегер вивчає та тлумачить філософські положення Аристотеля, Августина, Канта, Шелінга та Гегеля, стислий нарис чого можна знайти у «Вступі до метафізики».

Деструкція положень їхніх філософій з'ясовувала не так авторські погляди, як кроки назад, до джерел розуміння буття, реалізованих у конкретних історичних умовах.

Однією з перших спроб розглянути проблематику досвіду можна вважати фрайбурзькі лекції 1935—36 років, видані під назвою «Питання про річ». Ці лекції містять розгорнуте тлумачення філософії Канта, яке мало показати, як Кант тлумачить буття в термінах «буття предметів досвіду» [255, с. 242]. Це історико-філософське тлумачення, як, зрештою, і лекції про Шелінга і Гегеля 30-х років, мали обмежений деконструктивний характер: в них більше історії приховування смислу буття, ніж його розкриття.

Наприкінці 1930-х і на початку 1940-х років Гайдегер зосередив увагу на інтерпретації гегелівської філософії і ключового для феноменологічної традиції поняття «досвід свідомості». В есе «Про негативність» (1938—39) Гайдегер починає діалог з гегелівською системою, експлікація змісту і продовження якого відбулося в есе «Гегелеве поняття досвіду» (1943). Цей діалог вже мав інший характер, ніж історико-філософські інтерпретації 30-х років. Так, «Гегелеве поняття досвіду» за задумом нагадує ранній твір М. Гайдегера «Кант і проблема метафізики» (1929), де виклад власної філософської позиції відбувається у термінах іншого філософа і відбувається паралельно з написанням власних «конструктивних» текстів. Можна сказати, що в ранній період філософської діяльності Гайдегера позиція Канта слугувала взірцем, з яким Гайдегер верифікував власні положення; в пізній період кантівське місце посіла система Гегеля. Звернення до Гегеля як до головного співрозмовника у з'ясуванні ролі поняття досвіду мало свої підстави. З одного боку, філософська система Гегеля належала до найвишуканіших філософських побудов, що значною мірою висловлювало життя свідомості і відкривало думці доступ до ще не пізнаних власних глибин. З іншого боку, приймати положення філософської системи Гегеля для послідовного феноменолога (як у гусерлівському, так і в гайдегерівському дусі) важко, так само як і не вважати на них. Гайдегера приваблювали і віддаляли від Гегеля положення про вагомість суб'єктивності, розбіжності в тлумаченні завдань феноменології, визнання за філософією статусу системи тощо. Однак уже в лекціях, присвячених «Феноменології Духа» (1930—31), Гайдегер помічає не тільки відмінності, але й можливість зв'язку між концепцією феноменології Гегеля та своєю власною філософією. На мою думку, саме через можливість цієї близькості Гайдегер і поставив перед собою питання про її підстави, і таким чином повернувся до позиції, яку імплікував у феноменологію Е. Гусерль. Проект феноменології, складений Гусерлем, передбачав перш за все здійснення послідовного феноменологічного опису первинного регіону — прарегіону досвіду. Як було зазначено у відповідному розділі, феноменологія Едмунда Гусерля була передусім феноменологією досвіду. Питання до-

свіду було визначено як питома проблема феноменології. У продовженні феноменологічного проекту і його корекції Гайдегер мусив висловитися з приводу досвіду. І для цього він обрав «Вступ» до «Феноменології Духа» Гегеля, де побачив можливість показати досвід як досвід свідомості, застосовуючи термінологію і старої (гегелівської), і нової (власної) феноменології, а також поставити питання про досвід в інший, негусерлівський спосіб. Концепція досвіду свідомості Гегеля, яку ми розглядали в попередніх розділах, давала можливість з'ясувати досвід у його динаміці, що відбувається і в фактичному, і в історичному вимірі. Як точно визначив Анатолій Лой, концепція досвіду свідомості дозволяє схопити динамічний характер «смысловой даности світу» в досвіді, який є і пасивним в наявності, і діяльним в покладанні єдності смысловой структури духу [79, с. 235].

Текст, в якому розміщено деструкцію поняття досвіду і повернення до його ще невиявлених смислів, Гайдегер назвав «Гегелеве поняття досвіду» і видав у збірці есе під загальною назвою «Путівці» (Holzwege). В історико-філософському аспекті це есе присвячено аналізу «Передмови» до «Феноменології Духа» та еволюції назви цього твору. Його текст есе складається з розгорнутої цитати «Передмови» та шістнадцяти інтерпретаційних частин, які, на думку Гайдегера, відповідають внутрішньому членуванню «Передмови» до «Феноменології Духа».

У попередніх розділах ми вже розглядали той факт, що Гегель не одразу назвав свій перший великий твір «Феноменологією Духа». Спочатку текст називався «Наука досвіду свідомості», де слово «досвід» було підкреслено, як наголошує Гайдегер [258, с. 183]. Цю назву Гегель перед першим виданням змінив на іншу: «Наука феноменології Духа», а титло «Наука досвіду свідомості» виніс у текст. І лише перед смертю Гегель, готуючи другий том зібрання своїх творів, назвав цей твір «Феноменологією Духа». Еволюція назви тексту віддзеркалює зміну позиції Гегеля у розумінні досвіду свідомості і цільності діалектичної філософії. Для Гайдегера це була еволюція, яка відбулася як відмова від первинних феноменологічних (спільних і для XIX, і для XX століття) прозрінь на користь систематичності філософії Абсолюту. Спочатку в цих назвах «наука» була «суб'єктом», а не «об'єктом» системи, і саме з цієї перспективи ми можемо увійти до руху думки свідомості про саму себе. Але вже в «Науці логіки» наука втрачає своє особливе значення: з онтології вона перетворюється на онто-теологію. Спочатку у Гегеля феноменологія посідає місце першої філософії. Натомість логіка визначалася як наука у межах першої філософії як істини сушого, сутності метафізики. Однак загальний напрям, виражений у загальній назві «Система наук», залишився таким самим і означав: «Наука в собі є абсолютною організацією абсолютності Абсолютного» [258, с. 183]. Цим цілком історичним перипетіям Гайдегер приписує особливий смисл. Він



питає: чому Гегель пізніше відмовився від початкової назви «Феноменології Духа»? І тут Гайдегер промовляє важливу річ — важливу і для нього, і для Гегеля: Гегель ставився до терміну «досвід» із застереженнями [258, с. 184]. Якщо для Канта досвід був єдино можливим способом теоретичного пізнання сушого, то Гегель за межами епістемологічної настанови почув в актах досвіду якийсь новий тон. Саме в «Передмові» до «Феноменології Духа» Гегель експлікував цей натяк у вигляді концепції досвіду свідомості, де центральним є тон тяжіння, що викладає і продовжує себе, тон присутності як способу буття. Цей тон у Гегеля став лейтмотивом у понятті досвіду, чого цьому поняттю завжди бракувало.

Проте з назви зникло не тільки слово «досвід», але й слово «свідомість». В остаточній назві «досвід свідомості» було ототожнено зі словом «феноменологія». У гегелівському терміні «феноменологія» закладено зміст, з яким згоден і Гайдегер: феноменологія є поєднанням φαίνεσθαι, тобто «самооявленням абсолютного суб'єкта у розмові онтичної та онтологічної свідомості», з λέγεσθαι, тобто з «рухом, який є буттям досвіду свідомості» [258, с. 185]. Тут міститься надзвичайно складна і потужна концепція феноменології як «збирання-себе розмови двомовного Духа зі своєю парусією», як Dasein Духа, де Дух — суб'єкт феноменології. Тож назва «Феноменологія Духа» означає «парусія Абсолютного в його владі-здійсненні (Walten)» [258, с. 185], а досвід — «те, що є феноменологією» [258, с. 115]. У подальшому викладі спробуймо розглянути смисл цих визначень і показати, як вони дають дефініцію досвіду і втіленості його у феноменології<sup>6</sup>.

Свої міркування Гайдегер розпочинає з визначення справи філософії та її зв'язку з мисленням. Зокрема, він говорить про те, що у філософії мислення «шукає fundamentum absolutum, він порушній достовірності свого помисленого (Gedachten)» [258, с. 129]. Територія філософії, її домівка — це «безумовна самопереконаність знання» [258, с. 129]. В своїй історії філософія шокроку захоплює нову територію і відповідно наново її вимірює. Однак повністю свою територію філософія здатна охопити, коли говорить про fundamentum

<sup>6</sup> Подальший текст спиратиметься на авторський переклад термінології Гайдегера, застосованої в ссс «Гегелеве поняття досвіду». Наведу українські відповідники ключових гайдегерівських понять німецькою: Absolvenz — вивільнення, звільненість; Ansichsein — в-собі-буття; Anwesen — присутність; Anwesende — присутні; Anwesenheit — присутність; Begriff — поняття; Bildungsgeschichte — історія утворення; Dabeistehen — знаходження—поряд; Dargestellte — постале; Darstellung — постання; Ergriffenheit — зворушеність; Gelangen — досягнення; Gesehenhaben — володіння—побачення; Parusie — парусія; Präsenz — презентація; Representation — репрезентація; Seiende — суще; Seiendheit — сутність; Sich-begreifen — упонятнення—себе, опанування собою, саморозуміння, самовизначення; Subjektivität — суб'єктність; Umkehrung — звернення, поверт; Ungedachtbleiben — немисленість, перебування поза думкою; Unverborgenheit — неприхованість; Vor-stellen — перед-ставлене; Vor-stellung — перед-ставлення; Walten — влада, влада-здійснення, панування; Wissenschaft — наука, знаннєвість.

absolutum як про Абсолют. Саме тому філософія Гегеля набуває виключного становища в історії філософії: через неї ми маємо найліпший доступ до достовірності присутнього. Адже для Гегеля Абсолют — це Дух, тобто присутнє-в-собі в достовірності безумовного знання себе [258, с. 129]. Тобто справжнє пізнання сушого як сушого тут і тепер є абсолютним пізнанням Абсолютного в його абсолютності. Ця властивість гегелівської філософії суттєво відрізняє її від попередніх проривів філософії у підмурки Духа. Філософія Нового часу ще до власне пізнання хоче бути певною у своєму принципі: перш ніж пізнавати Абсолют, потрібно зрозуміти себе. І Кант, і Декарт поділяли, на думку Гайдегера, одне переконання: пізнання — це засіб, який несумірний Абсолютові. Проте, «якщо пізнання — це засіб, то воління Абсолюту пізнавати стає марною справою» [258, с. 129].

У цьому аспекті Гайдегер, продовжуючи заперечувальні інтенції Гегеля щодо критичної філософії, зосередився на недоліках філософської настанови теорії пізнання. Головною вадою критичної філософії є намагання критично перевірити пізнання в термінах саме *інструмента*. Наступною вадою є те, що цю перевірку здійснюють без порівняння «інструменту» з Абсолютом. Це не прийнятно для обох: і для Гегеля, і для Гайдегера. Перший говорить про те, що Абсолют уже є в-собі і для-себе і воліє бути в нас. Для другого буття в нас (або ще парусія, присутність) і є тим шляхом, яким Абсолют посилає нам «проміні істини» щодо себе, нас і світу. «Пізнання Абсолюту перебуває в променах світу, повертає їх, і є за своєю суттю променем, а не засобом, за допомогою якого слід знайти промінь», говорить Гайдегер [258, с. 131]. Першим кроком у пізнанні Абсолюту є прийняття Абсолюту в його абсолютності, тобто *в його присутності в нас*. Ця присутність в нас є частиною Абсолюту в-собі і для-себе. Якщо філософія справді хоче бути пізнанням Абсолюту, то вона має бути справжнім пізнанням дійсного в його істині. Тому Гегель мав усі підстави запровадити філософський розгляд від критичної перевірки пізнання у бік дослідження Абсолюту в його присутності. На думку Гайдегера, Гегель підтверджує правильність такого підходу тим, що відмовляється від повсякденного уявлення про пізнання [258, с. 131]. Вироком для критичної філософії і висновком для філософії в цілому стає таке твердження: якщо пізнання не засіб, то й не потрібно його перевіряти на придатність!

Визначивши філософську настанову щодо пізнання і Абсолютного в своїй присутності, у «Передмові» Гегель веде мову вже не так про філософію, як про науку [36, с. 5]. Гайдегер тлумачить це так: до Гегеля філософія намагалася визначити територію достеменності, тобто самодостеменність уявлення щодо уявленого. Ця територія дає можливість «знати самодостеменність самосвідомості в її необумовленому знанні і бути в цьому знанні саме знанням» [258, с. 132]. Тобто на цій території «філософія вже є безумовним знанням у межах знання самодостеменності. Філософія опиняється вдома у знанні як такому.

Загальна сутність філософії утворюється безумовним самознанням знання. Філософія і є наука (Wissenschaft)», тобто наукова дисципліна і сутність знання, знаннєвість одночасно [258, с. 132]. Разом з тим, говорячи про філософію як науку, Гегель не відмовляється ані від імені, ані від ідеалів філософії. «Коли ім'я «наука» в абсолютній метафізиці посідає місце імені філософії, тоді воно утворює своє значення на основі сутності безумовно самодостемненого суб'єкта, що знає себе» [258, с. 132]. Ця сутність стає тепер *subiectum*, підставою та підметом, які філософія має пізнати як присутнє. За такої умови, філософія залишається самою собою, а суще залишається сущим.

Якщо брати філософію як науку, то треба визначити її самодостемненість у зв'язку зі своїм предметом, тобто сущим. Ця самодостемненість полягає в особливому статусі суб'єкта і об'єкта у філософії як першій науці. Тут суб'єкт всуціль спрямовано на об'єкт, однак ця спрямованість є питома діалектичною. «Уявлення презентує об'єкт, тоді як об'єкт репрезентує уявлення суб'єктові, у репрезентації якого суб'єкт презентує себе як такого» [258, с. 133]. «Презенція — це основна риса знання в сенсі самосвідомості суб'єкта. Презенція — це сутнісна характеристика *Präsenz* (парусії)», де остання є буттям сущого у вигляді суб'єкта [258, с. 133]. Тож і самодостемненість науки тут є як «у-собі зумовлене, тобто безумовне самопізнання сущого суб'єкта» [258, с. 133]. Разом з тим, «суб'єктивне буття суб'єкта», тобто суб'єкт-об'єктне відношення, є «суб'єктністю суб'єкта», яка полягає в «безумовному знанні-себе» [258, с. 133]. Стає зрозумілим, що, аби бути суб'єктом, суб'єкт неухильно пов'язує себе зі знанням як вірогідною само-презентацією. Тому суб'єктність суб'єкту є самодостемненістю науки, яка як знання-себе знання уявляє суще як суще (τὸ ὄν ἴη ὄν), а отже «є філософією, чи, власне, наукою» [258, с. 133]. Таким чином, поперше, тотожність науки і філософії забезпечено знанням-себе суб'єктності, оскільки безумовне знання-себе є суб'єктністю суб'єкта абсолютності Абсолюту. По-друге, філософія — абсолютне пізнання, а тому стає наукою, оскільки бажає цього абсолютно. «Філософія є як абсолютне пізнання і лише так, що в своїй абсолютності належить Абсолютіві і звершує себе у власний спосіб» [258, с. 133].

Отже філософія є наукою. Однак це не означає, що вона поділяє намагання інших наук зробити точним свій метод, а результати досліджень перевіряє на відповідність методіві. Філософія залишається наукою, доки є абсолютно пізнаваною в своїй роботі. Щойно філософія починає вагатися щодо пізнання, тобто стає критикою пізнання, вона губить статус науки. Абсолютне пізнання менш сумнівне, ніж сама спроба показати сумнівність пізнання. Звичайна критична стурбованість щодо пізнання Абсолютного боїться помилки. Однак помилка можлива в тих положеннях, які сприйнято від початку без сум-

ніву. Саме тому *пізнання як засіб* є помилкою і виправдано лише в своїх межах. «Погляд, що потребує підтверджувальної турботи щодо помилковості, сам помилка» [258, с. 134]. Якщо пізнання сприймати як засіб, то воно означатиме щось, що стає собою десь між Абсолютом і пізнавачем. Тобто пізнання розглядають як щось окреме від Абсолюту, як таке, що перебуває потойбіч Абсолюту. Що ж це за Абсолют, якщо він є лише по один бік Абсолюту? Критика пізнання також уявляє пізнання як щось дійсне і первинне. Вона визначає пізнання як інстанцію, що дає міру дійсності. При цьому достовірність пізнання покладається окремо від безумовної самодостемненості сумління. Сутність такого виокремлення для забезпечення достовірності значущості пізнання потребує Бога або Абсолюту. Справді, «критична стурбованість воліє прийти до чогось абсолютного, однак не хоче виходити з абсолютного» [258, с. 135]. Критична філософія зраджує те, що є справжнім засновком філософії і ґрунтується на достовірності. Тут істина є пізнаним в безумовному знанні-самого-себе, тобто істина — це відповідність уявлення сущому, а значить, лише характер уявлення. Критика пізнання недооцінює Абсолют через первинний сумнів й уявлення про пізнання як засіб. «Критика зайнята тим, що ані пізнає [конкретне], ані виконує абсолютне пізнання» [258, с. 138]. Критика — це нездатність розглянути парусію Абсолютного, це «непридатність до науки» [258, с. 138]. Страх критики перед помилкою звучить спільним висновком Гегеля і Гайдегера: це — неприкрита слабкість перед істиною. Тут філософія не наука, оскільки наперед приймає положення про статус науки як засобу, а отже ґрунтує себе на чомусь, що суперечить самій природі науки, яке «полягає в парусії абсолютності» [258, с. 135].

Тепер, з позиції філософії, яка виходить тільки з Абсолютного, можна докладніше розглянути її самообґрунтування, вважає філософ. Услід Гегелеві, Гайдегер постулює: лише абсолютне істинне, і лише істинне абсолютне. Ці положення не мають обґрунтування, оскільки *для цього не вистачить жодного обґрунтування взагалі*. Ці положення неможливо обґрунтувати, оскільки вони самі є підставою того, що вперше ґрунтує. Неоднозначність цієї ситуації підважується референцією до волі Абсолютного, до свободи. Самообґрунтувальні положення абсолютної філософії засновано на тому, що в «них промовляє воля Абсолютного, яка в-собі і для-себе наперед хоче бути серед нас» [258, с. 135]. Самообґрунтованість філософії є її перевагою над будь-якою іншою наукою і над критичною філософією. Останні утримують достовірність свого знання у зв'язку з уявленнями про окремі предмети. Філософія як перша наука має свободу від «предметного відношення», даровану волею Абсолютного. «Таке виривання самодостемненості з предметного відношення є його звільненістю (*Absolvenz*)» [258, с. 136]. Ця звільненість стосується будь-якого пов'язаного з предметом відношення. «У звільненні своєї звільненості самодостемненість

уявлення намагається досягти достовірності, що для неї означає: свободи свого знання» [258, с. 136]. Тут самодостовірність відмовляється від зв'язку з предметами та від уявлення про них, оскільки її самодостовірність полягає в її абсолютності. «Єдність звільненості (вихід з відношень), звільнення (повнота виходу) і абсолютності (відмова від зв'язків завдяки повноті) позначає абсолютність Абсолютного» [258, с. 136]. Всі три моменти абсолютності — атрибути саморепрезентації і визначають інстанцію перевірки власної істинності. Абсолютність саморепрезентації є єдиною істинною, тож такою інстанцією є її присутність. «Наука має... виходити на форум, який бажає одного — рішень щодо того, в чому полягає її перевірка. Цим може бути тільки парусія Абсолютного» [258, с. 137]. Справа такої науки полягає в тому, щоб не зациклюватися на собі. Вона «відбувається переважно поза її відношенням із парусією» [258, с. 137]. Праця Абсолютного полягає в «озвученні-самого-себе в його самосхопленні на основі безумовної самодостовірності... Праця виявляти в абсолютному свою присутність і саму себе відповідає праці науки» [258, с. 138].

В цьому аспекті наполегливі спроби критичної перевірки пізнання і наука, яку на цьому намагаються заснувати, дуже неточно виражають те, що стосується «турботи науки»: сумніватися, що пізнання, яке мало бути піддано критичній перевірці, є абсолютним пізнанням, тобто філософією. Висновки Гегеля і Гайдегера звучать в унісон: «Критична стурбованість взагалі не стосується тих справ, про які вона весь говорить», — це все лише «пуста видимість знання» [258, с. 139].

Однак і щодо першої науки, спрямованої на абсолютне пізнання, не все так просто. Гегель вставляє «але» у досі стрункий перебіг думок, коли говорить про те, що наука, як вона є, сама по собі є явищем і споріднена з видимістю [36, с. 13]. Тут обіграно однокореневість слів *Schein* (видимість) та *Erscheinung* (явище). З огляду на це, наука критична є «пустим явищем, де твердження сухі» і не є істинною, оскільки тут наука «є тільки для-себе та в-собі» [258, с. 140]. Справжня наука не тотожна своїй явищності та видимості. «У кожній фазі, в якій з'являється наука, вона виступає як Абсолютне; і вона виступає абсолютно. Тому, відповідне до неї явище може полягати лише в тому, що воно є як таке у своєму самовиставленні, і саме так, як воно встановлює знання, що являє себе [у ньому]». — Саме в такому «явищі наука представляє себе у повноті своєї сутності» [258, с. 140].

Проте «явище науки має свою необхідність у тій видимості, сам вид якої дозволяє їй бути простою видимістю» [258, с. 141]. Наука не є просто явищем-видимістю. Вона — явище, смисл якого полягає у тому, що вона як абсолютне пізнання є *променем*. Цей промінь проливає світло на Абсолютне і як такий є

світлом істини. В цьому промені явище є «присутністю поставання<sup>7</sup>, яке презентує себе в повному блиску» [258, с. 141]. «Явище є власною присутністю: парусією Абсолютного... Абсолютне є присутнім завдяки своїй волі бути серед нас» [258, с. 141].

У той момент, коли наука постає як знання, що являє себе, вона повністю стає явищем завдяки цьому поставанню та його перебігу. Однак де, на якій сцені відбувається поставання? Відповідь Гайдегера: перед очима природного уявлення. В поставанні Дух крок за кроком відкидає аспекти видимості і наприкінці постає як істина. Такий шлях є шляхом *природної свідомості*, а отже і шляхом досвіду в звичному розумінні. Це поставання іде «вздвож явищ», не зачіпаючи їх справжньої сутності. У межах природної свідомості «емпірія, що йде услід даному, заслуговує на перевагу в будь-якому пізнанні перед конструкцією і дедукцією» [258, с. 142]. І тут вона суттєво відрізняється від *абсолютної свідомості* в термінах Гегеля чи *реального знання* в термінах Гайдегера.

Чи може релятивна гадка природної свідомості навіть *выглядати* як абсолютне знання? Знання, що являється, тут залишається видимістю, навіть без претензій на остаточність. Наука як феноменологія Духа стосується іншого. Феноменологія Духа — це опис подорожі повсякденної, природної свідомості до *наукового* пізнання філософії. «Явище знання, що являє себе, — це істина знання. Поставання знання, що являється у його явищі — це власне наука. В момент, коли вона стає поставанням, вона уже наука» [258, с. 143]. З огляду на це, поставання слід визначити як силу Духа розрізнити (а Гайдегер навіть вживає слово «відривати» [258, с. 144]) сфери природної та абсолютної свідомості. Поставання — це одвічний рух Духа між сферами, де владарюють природна свідомість і наука.

Щойно справа доходить до розрізнення природної свідомості і абсолютного знання, нам слід розглянути двоїстість, притаманну Духові у формі свідомості. Мартін Гайдегер справедливо (принаймні для «Феноменології Духа») говорить про те, що у Гегеля поняття свідомості та знання позначають те саме. «Свідомість означає: буття у стані знання», — говорить Гайдегер [258, с. 144]. Це охоплює водночас і пізнане (тобто те, що знавець безпосередньо уявляє), і самого суб'єкта уявлення, і уявлення як його відношення із пізнаним. Разом з тим, Гайдегер вказує на важливий момент *видності* у понятті знання, що генетично пов'язує думку Гайдегера і Мерло-Понті. «Знання означає: *vidi*, я поба-

<sup>7</sup> У тексті «Гегелеве поняття досвіду» Гайдегер розрізняє репрезентацію (*Representation*), презентацію (*Präsens*), уявлення чи перед — ставлення (*Vorstellung*) та поставання чи постання (*Darstellung*). *Darstellung* є одним з найвагоміших термінів цієї праці. *Darstellung* є ширшим поняттям від репрезентації (*Representation*) і має зміст поставання як способу дії свідомості в природній свідомості, абсолютній свідомості і просторі між ними. Крім того, поставання інших текстах «*Holzwege*» пов'язано із виходом свідомості до буття-в-світі та характером її неприхованості.

чив, я оволодів видом чогось, проник у щось... Перфект володіння побаченим є присутністю знання, у присутності якого присутне є побаченим» [258, с. 145]. Зір є наче володінням-ось-чим, що перед-ставлено в уявленні. «Перед-ставлення (тобто уявлення, Vor-stellung — М. М.) видно з-під [чогось], воно є вбачанням виду, ідеєю в розумінні percipio... Перед-ставлення панує в будь-якому способі свідомості» [258, с. 145]. Таке перед-ставлення/уявлення володіє побаченим, збирає і втримує його, а отже як таке є свідомістю, conscientia. «Conscientia є зібранням присутності на кшталт ось-присутності (Päsenz-Anwesen) поставаного» [258, с. 145]. Представлення приносить у знання образ: воно є у-ображенням/у-явленням. «Свідомість — це значить бути присутнім у привнесенні з представленості... Тож ім'я свідомості йменує буття..., присутність у способі збирання побаченого (Gesichtete)» [258, с. 145]. Свідомість і знання збігаються в своєму іменуванні буття.

Однак свідомість і знання цим не обмежуються, вони збігаються ще й з суб'єктом. Свідомість водночас є і сушим, і знанням сушого, і його другим ім'ям — суб'єктом: «тим, що перед-ставляє себе у своєму перед-ставленні, яке своє перед-ставлене вручає собі, а відтак і порівнює [із собою]» [258, с. 145]. «Бути в стані перед-ставленості/уявленості означає: презентувати себе як знання у знанні: являтися в безпосередньому смислі виставлення у неприхованості: присутності, Dasein» [258, с. 146].

Свідомість є в собі такою, що за своєю сутністю являє себе, набуває свого образу в явищі та через нього постає «як його стан і сцени» і при цьому збігається з буттям суб'єкту. «Буття суб'єкта як того, що рефлектує про суб'єкт-об'єктне відношення, називається суб'єктністю (Subiectität)» [258, с. 146]. Суб'єктність суб'єкту є явищем. Тут поставання є суб'єкт як суб'єкт, тобто те, що являється як таке, що являється. «Поставання знання, що являється, є онтологією дійсної свідомості як дійсності» [258, с. 146]. З огляду на це, поставання можна визначити як шлях, але не шлях від передфілософських уявлень до філософії, що часто зустрічається у тлумаченнях «Феноменології Духа». Філософія уже шлях, а тому і просування поставаного уявлення. Її просування визначається тим, за чим іде поставання, тобто свідомістю.

Для Гайдегера поділ на природне і реальне знання у Гегеля надзвичайно важливе, оскільки він інтерпретує цей поділ як поділ на онтичне та онтологічне знання, і, звісно, фокусує увагу на перевагах останнього та недоліках першого. Гайдегер перефразує Гегеля, говорячи, що «природна свідомість... є або поняттям знання, або нереальним знанням» [258, с. 147]. Він наводить основні відмінності кожного типу знання. Так, природне знання походить з природи, належить природі, відповідає природі як «безперервному сушому» і його цілям. Натомість реальне знання — дійсне, істинно суше, таке, що достеменно знає себе і присутне у знанні. «Знання реальності реального є реальним знанням» [258, с. 147]. Однак при цьому для Гегеля репрезентація природної свідомості є

нереальним знанням, тобто лише поняттям знання. Це не означає, що для Гегеля природа не дійсна: він лише вказує на те, що «вона не може бути дійсністю, буттям сушого» [258, с. 148]. Натомість «реальне знання є знанням, яке — зокрема і взагалі — уявляє суше в його сутності<sup>8</sup>, що являється у своїм явищі» [258, с. 148]. У такому разі природне знання в своєму уявленні тільки співвідноситься із сушим. У своєму пошуку природна свідомість шукатиме істину як суше з сушого, а отже знатиме реальність реального не з нього самого. «Природна свідомість не враховує в своєму уявленні сушого буття і не має його враховувати» [258, с. 148]. Вона — лише поняття знання. Нагадаю, що у «Вступі» Гегель застосовує термін «поняття» як уявлення про щось взагалі [36, с. 3]. А вираз «лише поняття» у Гайдегера означає, що акт уявлення не схопив свою сутність уявлення, свою буттєвість. Тобто для природної свідомості характерно не тільки те, що воно постійно обертається в уявленому сушому, але й те, що це суше приймають як єдино істинне і його знання сприймаються як реальне знання.

Окремо Гайдегер зауважує на «присвійності» природної свідомості. Природна свідомість наче «застрягла в системі гадок» [258, с. 149], хоча це не означає, що вона обмежується самою чуттєвістю. «Природна свідомість не полягає в чуттєвому чи чуттєво сприйманому, а тільки в тому, що безпосередньо розкривається свідомості і як таке, що розкриває себе собі, безпосередньо припиняється. У цей спосіб природна свідомість приймає також і все нечуттєве, хай це нечуттєве є розумним, логічним чи надчуттєво духовним» [258, с. 149]. Природна свідомість — так само світло, оскільки є все-таки свідомістю, однак у цій сфері вона ще не здатна сприймати своє світло. «Природне знання губить своє істинне, оскільки тут це істинне встановлено як ще-не-істинне» [258, с. 149]. Тут явище того, що являється, є остаточною істиною та реальністю природного знання.

Аргументація на користь абсолютного знання не є методологічною, як, скажімо, у Декартовому сумніві. Для Гегеля «абсолютне знання може бути лише там, де... воно починається з абсолютності... Абсолютне поставання знання, що являється, не дає природній свідомості повернутися до своєї істини» [258, с. 151]. На цьому шляху природна свідомість губить свою істину, але утримує себе як свідомість. На цьому шляху свідомість ще має момент сумніву, але вже не з боку природної свідомості, а з боку абсолютного пізнання. Поставання знання, що являється, в цей момент повністю перетворює себе на відчай (Verzweiflung) скепсису. Скепсис — це задивлення у те, що і в який спосіб суше є як суше. З вигляду буття сушого воно виводить власне стан

<sup>8</sup> Тут і далі термін «Seiendheit» буде перекладатися як *сутнісність*, тобто сутність сушого (Seiendheit des Seiendes).

справ. Саме тому справжній мислитель споконвіку є скептиком, але його скепсис не є методом. Скепсис є «місце» на шляху поставання, місце суперечливе у його співвідношенні із свідомістю як такою.

Суперечність у поставанні Гегель в цьому аспекті знімає з допомогою діалектичного парадоксу. «Поставання [в той момент], коли воно має порівнювати неістинне знання зі своєю істиною, потрібне для того, щоб об'єднати непоєднуване» [258, с. 152]. Це непоєднуване лежить поза поставанням і є викликом для нього. Подолання непоєднуваності абсолютного і природного знання відбувається шляхом фокусування уваги на кількох моментах. По-перше, поставання стосується явища знання. По-друге, знання також поставання. По-третє, знання і поставання збігаються у свідомості, коли та спрямовує свою увагу на своє явище. Парадоксальність поставання полягає у поєднанні непоєднуваного, що призводить до виявлення неоднорідності свідомості.

Неоднорідність, про яку ми щойно говорили, полягає у співвідношенні свідомості та пізнаного. Гегель писав про дві визначеності свідомості — знання та істину. Саме слово *Wesheit-sein* говорить про те, що буття є в стані пізнаності. Але пізнане перебуває у знанні, і, одночасно, є знанням. Пізнане — це те, що як свідомість співвідноситься із собою у способі знання. Проте таке пізнання є «для» свідомості, тобто як суще воно є в способі «буття для». Своєю чергою, «буття для» є способом даності знання. Таким чином, свідомість як щось «для себе» залишається в межах парадоксу, коли сприймає пізнане як щось інше, відмінне від себе. При цьому пізнане в знанні представлено не взагалі, а як суще, яке є істинним в собі. Таким чином, істина є уявленням і в-собі-сущим «для себе», тобто для свідомості. В обох визначеннях свідомості знання і істина відрізняються, як «буття для» і «в-собі-буття» (*Ansichsein*) [258, с. 153]. Для Гайдегера цей хід думок надзвичайно важливий. Він, зокрема, вказує на те, що присутність у свідомості чогось, що відмінне від неї, як об'єкт для суб'єкта в межах суб'єкта, є покладанням свідомістю в своїх межах чогось відмінного від її попереднього стану, хоча і співвіднесене з собою. Звідси Гайдегер дає визначення свідомості як «в собі розрізнення, якого немає» (*in sich ein Unterschieden, das keines ist*) [258, с. 153].

З огляду на це, Гайдегер повертається до визначення поставання. Маючи на увазі двоїстість визначеності свідомості, поставання є «тим, що являється в своєму явищі» [258, с. 153]. У своєму русі поставання сприймає знання, перевіряючи його на предмет його істини, а істину — на предмет його знання. Воно рухається в розрізненні розрізнення, «чим, власне, свідомість і є» [258, с. 153]. Таким чином, стає зрозумілим, що поставання «за своїм масштабом і характером свого обґрунтування походить з тієї сфери, в якій рухається» [258, с. 154].

Однак поставання і свідомість потребують розгляду не тільки в аспекті того, що досліджують, але й *кто* досліджує. Тобто слід розглянути те, що Гай-

дегер називає «грою поставання» (*Spiel der Darstellung*). Постале поставання (*Dargestellte der Darstellung*) є «для нас», тобто *нас* включено у гру поставання разом із його змістом. Яка роль «для нас» у науці? Що *ми* вивчаємо, коли перевіряємо знання щодо його істини? Відповіді на ці питання означало б визначити поставання повністю.

Для того, щоб здійснити повне визначення поставання, нам треба знову повернутися до того, що ми зазначили як двоїстість визначень свідомості та її перебування у формі «природної свідомості». Гайдегер пропонує шукати розв'язання проблеми в аналізі самого предмета, який є власне свідомістю. Природа предмета — це те, що переходить «від себе» до явища. Якщо свідомість має характер масштабу, тоді вона мусить мати можливість бути і мірою, і вимірюваним, тобто бути здатною і розрізняти, і не розрізняти. Це знов-таки та сама двоїстість природи свідомості, але яку побачено з нової перспективи. У цій подвійності закладено можливість за своєю суттю бути і тим, й іншим: і мірою, і вимірюваним. Тут важливо розглядати подвійність не як гандж, а як ознаку сутності свідомості. Тоді її двоїстість є свідченням про збіг раніше розділених визначень, знання й істини.

Як Гегель розглядає природу предмета поставання, ми можемо побачити з двох його тверджень, на які посилається і Гайдегер. Перше твердження: «Свідомість є для себе самого поняттям» [36, с. 11]. Друге твердження: «свідомість дає свій масштаб у ньому самому». Граматична некоректність у твердженні («ньому», *an ihm selbst*) є не якоюсь помилкою в тексті Гегеля, але натяком для уважного інтерпретатора на справжню природу предмета. «*An ihm selbst*» можливе як непомилковий вираз, якщо розуміти його як свідчення того, що у свідомості покладено те, що «для себе є масштабом» [258, с. 156]. Ця мовна конструкція в контексті обох тверджень значить, що:

- 1) масштаб свідомості лежить у її сутності;
- 2) цей масштаб лежить в свідомості і не стосується нічого іншого.

Свідомість сприймає уявлене як істинне, і тому — як «для нього». Однак водночас воно сприймає це і за істинне «для нас», тобто порівняне з істиною, а отже й співвіднесене з масштабом. «У той час, як знання, що являється, постає як таке, ми сприймаємо явище за масштаб, аби з його допомогою виміряти знання, що сприймає те, що являється, за істину» [258, с. 156]. Тож у знанні, що являється, пізнане є істинним. «Щоразу, коли ми уявляємо те, що являється в своєму явищі, вимірювач та вимірюване збігаються» [258, с. 157].

З огляду на пов'язаність істинності пізнаного і *нас*, стає очевидним, що для нас (тобто для тих, хто постає разом з поставанням) максимум будь-якого уявлення про те, що уявляється в його явищі, є таке: «позбудьтеся вигадок і гадок щодо того, що являється» [258, с. 157]. Для *нас* це означає вимогу відмовитися від сумнівів та критики як первинного акту. Головна настанова абсолют-

ного пізнання полягає не в тому, щоб свідомість, яка являється, піддала себе ударам міркувань, а відкинула б їх. Коли ми відкидаємо всі критичні та сумнівні міркування, ми досягаємо чистоти бачення, що відкриває нам вид на явище. Бачення дає нам доступ до «спостереження за річчю як вона є в-собі і для-себе» [258, с. 157]. Річ — це знання, що являє себе. Речевість речі, реальність реальності — це є власне явище, а свідомість, що являється в собі, є повноправним вимірювачем і адекватним мірилом.

Щоправда, тут залишаються кілька застережень. По-перше, треба зазначити, що і для Гегеля, і для Гайдегера, поняття і предмет не збігаються. Адже предмет «для себе» — це природна свідомість, істинне предмету. Предмет «для нас» — це знання про предмет, знання як предмет, що являє себе. Поняття є знанням природної свідомості про пізнання, уявлення про щось як щось. Однак поняття може бути і «поняттям як істина істинного», тобто уявленим істинним в свідомості явищем, в якому знання, що являється, приходиться до самого себе [258, с. 158].

Друге застереження стосується того, як, відкинувши критичні міркування, ми отримуємо щось для вимірювання і маємо при цьому втримувати статус масштабу як такий. На це ми маємо твердження Гегеля: «Свідомість перевіряє саму себе» [36, с. 13]. «Свідомість, оскільки вона є свідомістю, є перевіркою», — говорить Гайдегер [258, с. 161]. Основопоняття метафізики Нового часу — свідомість — ми мислимо так, що в її «-sein» домислено вектор перевірки і саме такої перевірки, що «визначена через усвідомлюваність знання» [258, с. 161]. У перевірці вимірювач і мірило мисляться разом.

Навіть на рівні природної свідомості відбувається перевірка. Природна свідомість — це безпосереднє знання про предмет, який воно приймає за істинне. До того ж, природна свідомість є знанням про своє знання предмета, навіть якщо останнє не можна скоротити, нівелювати до цього знання. Свідомість про предмет і свідомість про знання є тим самим, тобто пізнаним. Для себе свідомість водночас є і тим, і тим. При цьому свідомість є розрізненням предмету і знання, а також порівнянням предмету і знання. Саме це порівняння є перевіркою, коли природна «свідомість перевіряє саму себе» [258, с. 161].

Перевірка свідомості стосується відповідності знання і предмета. В цій перевірці відбувається становлення того, що відбувається в свідомості. При цьому «під» предметом і його уявленням у свідомості залишається іше щось, з чого починається усе, що відбувається, від первинного розкриття себе. «Розкрити себе тут означає: відкрити себе для..., та піти в дорогу до...» [258, с. 161]. Природна свідомість має уявлення про свій предмет як предмет, про знання як знання. Це «як» — ознака порівняння у свідомості, вияв тієї моделі тлумачення, про яку ми говорили під час аналізу ранньої філософії Гайдегера. В пізній період філософ помічає, що порівняння є самонегативним розрізнен-

ням «в собі» і «для себе» буття, тобто істини і знання. Однак на рівні природної свідомості ця перевірка є надто обмеженою, несправжньою. «Свідомість є порівнянням, яке природна свідомість просто ніколи не завершує» [258, с. 161]. За своєю природою свідомість поділено на предмет і знання. В природі свідомості предмет і поняття в «як» подвосно, і вони ніколи не можуть остаточно сполучитися. Гегель розрізняє ці аспекти, але знімає їх в одному всезагальному розрізненні. Рівень нівеляції розрізненень визначено дискретністю Одного й Іншого, що репрезентують дискретність в дистинкції ratio. Цю дистинкцію Гегель називає «негацією негації». З огляду на це, природна свідомість має долатися, тобто діяти так, як це виражено в мові: «Долати саму себе».

Вимогу до природної свідомості долати себе пов'язано з тим, що природна свідомість виходить на предмет як суще і має знання про нього як про суще, а отже є онтичною свідомістю. Онтична свідомість говорить про те, що стосується сушого. Але в сушому óv приховано його сутність сушого (ousía). Якщо брати óv у мисленні, то так ми напередзумовляємо те, що мислимо, тобто «зважаємо на те, наскільки змінюється значення і як воно таким чином покладається історично» [258, с. 161]. Якщо суще являє себе як предмет, то óv висвітлює себе як предметність. А якщо внаслідок цього буття признає óv як не-предметне, то все це засновано на такій онтології, «в якій óv визначають як υλοεἶμενον, а цей як subiectum, чия сутність визначають з суб'єктивної свідомості» [258, с. 161].

Слід зауважити, що óv є двозначним терміном, що в обох варіантах означає присутність. Перше значення óv — присутнє як присутнє без присутності (δὲξα). Друге — присутність як присутність разом з його присутнім (voεiv). Обидва значення óv хоча й різні, перехід від докси до voεiv можливий, що дозволяє нам мислити присутнє як таке. Присутнє як таке óv може бути повністю зібраним в своєму сушому на основі «сутнісності» (ousía, Seiendheit). Але при цьому сутність óv змінюється в процесі збирання (Versammeln). В цьому процесі óv як присутність стає φύσις, тобто присутність присутнього виявляється як така, яку засновано на грецькому φαίνεσθαι, «на тому, що каже себе явищі неприхованого» [258, с. 162]. Відповідно до цього, розмаїття присутнього — τα óvτα — мислимо так, що воно збирається у явищі і приймається ним просто як присутнє, присутнє як таке. Це прийняття (δέχεσθαι) зупиняє мислення в δὲξα. «Цьому протидіє напередприйняття, яке напередприймає присутнє в його присутності і входить до нього» у зібраному явищі [258, с. 162].

Двозначність óv — це «немисленність» (Ungedachtbleiben) сутності метафізики, непридатність для остаточного проходження думки в суть метафізики. Саме через це без обґрунтування залишається і «λόγος des óv», що є сутністю могутності онтології [258, с. 163]. «За цією назвою від нас приховано історію буття» [258, с. 163]. Мовою онтології це означає: «Збирання сушого відбува-

ється на основі його сутнісності (Seiendheit)... Онтологічною є та сутність, яка за своєю природою перебуває в цій історії в той час, коли вона виступає з-за неприхованості суцього» [258, с. 163]. Тож свідомість полягає в своєму безпосередньому уявленні суцього онтичної свідомості, тобто суцього предмету. Але якщо свідомість збирає предмет в його предметності, вона є *онтологічною свідомістю*.

Слід зауважити, що предметність ми мислимо інакше, ніж ту, яку дано в уявленні, тобто не як природну свідомість, яка одночасно є і онтологічною, і не-онтологічною. Така свідомість, передусім, онтична. Онтична свідомість — це «передонтологічна» свідомість. «Як така, природна, онтично-передонтологічна свідомість латентно є розрізненням онтично істинного і онтологічної істини... Адже Bewußt-sein називають так: це розрізнення -sein, оскільки свідомість за своєю природою порівняння онтичного і онтологічного уявлення» [258, с. 163]. Як порівняння, свідомість містить в собі аспект самоперевірки на предмет власної відповідності: «В-собі її уявлення є природною перевіркою-себе» [258, с. 163]. Фактично, за своєю природою, природна свідомість перебуває у своїй природі. Але це не її *справжня* природа. «Для неї набагато природніше ніколи на прийти до природи і до того, що з-поза неї весь час виглядає» [258, с. 163]. Але, як передонтологічна свідомість, вона вже сама по собі перебуває на шляху до істини, хоч і йде цим шляхом циклічно, колами, безвихідно. «Вона опирається баченню відповідно до скепсису щодо того, що є істиною за істиною» [258, с. 164]. Але насправді свідомість може побачити, що істина стоїть *перед* істиною і є джерелом світла, «в якому кожен спосіб знання і свідомості вже наявний як наявність-бачення» [258, с. 163]. Філософія, долаючи скепсис, приймає предмет як предмет з його предметністю, яка сама по собі є непередметною. Цю непередметність мислимо в уявленні повсякденної свідомості, через що вона виглядає приблизно як у моделі семіотичного досвіду Пірса — як гра знаками, яку повсякденна свідомість сприймає за достовірність. Критична філософія, налаштована скептично щодо онтології, приймає цю достовірність за остаточну. Цей скепсис ілюзорний, він помилка в системі гадок. Справжня філософія як наука досвіду свідомості — і в гегелевському варіанті, і гайдегерівському — здатна подолати опір природної свідомості і дістатися онтологічної свідомості.

Попередньо ми вже розглядали тезу Гегеля у тлумаченні Гайдегера про те, що природна свідомість на шляху перевірки себе (тобто у скептичній і критичній філософії) губить свою істину. «Тут філософія переймається тим, аби бути пануванням безмістовного безсилля звичайної гадки» [258, с. 165]. Філософія, заснована на гадці, сприймає за істину щось інше, ніж її істина. «Якщо бачити ілюзорно істинне замість істини, можна відчувати, що знання не відповідає своєму предметові, оскільки воно за своєю предметністю не може бути відповід-

ним йому» [258, с. 165]. Для того, щоб істина предмета стала співмірною, свідомість має змінити своє попереднє знання. «Однак, поки знання про предмет змінюється, сам предмет також змінюється» [258, с. 165], — перефразує Гегеля Гайдегер, указуючи на шлях науки досвіду свідомості: у збиранні та перевірці себе свідомість і наука збігаються у відкритті своєї істини. Це та тотожність, на якій засновано діалектику.

Діалектична тотожність виглядає як першосинтез, пошукам якого присвятили час молоді діалектики Шелінг і Гегель. І саме тут, у визначенні діалектичного першосинтезу, ми, нарешті, виходимо на поняття досвіду як такого. Гегель писав: «Цей *діалектичний рух*, який відбувається в самій свідомості як щодо свого знання, так і щодо його предмету, *оскільки перед ним постає новий істинний предмет*, є власне тим, що називають *досвідом*» [36, с. 11]. У гайдегерівській інтерпретації це визначення зазнає цікавих перетворень. Прослідкуємо за ходом його думки. Гегель називає досвідом «буття суцього. Тим самим суще стає суб'єктом і, при цьому, об'єктом та об'єктивним. Бути завжди означало: бути наявним» [258, с. 166]. «Спосіб, в який наявна свідомість, тобто суще в пізнаності, є явищем» [258, с. 166]. Свідомість як наявне суще є як знання, що являється. Таким чином, Гегель називає досвідом те, що являється, як те, що являє себе, τὸ ὄν ἢ ὄν. У досвіді ми щоразу домислюємо ἢ (qua, als, як). Через ἢ суще мислиться в його конкретному суцього. Тож досвід більше не є *способом пізнання*. Тепер досвід означає «слово буття», що приходить з суцього як такого. «Досвід говорить про те, що у слові Bewußt-sein означає sein, тобто те, що саме у цьому sein є значущим та що обов'язково залишається в слові Bewußt... Дивне слово досвід втручається, таким чином, як іменування буття суцього в поле нашого зору, оскільки воно вимагає того» [258, с. 166].

Гегелеве розуміння досвіду випадає з того слововжитку, що ми маємо в повсякденній мові та мові попередній, і передкантівської, і трансцендентальної філософії. На користь такого розуміння досвіду Гегель висуває три тези, що стосуються свідомості і в яких виражено його розуміння досвіду:

1) «знання є для себе своїм власним поняттям» (Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein Begriff);

2) «свідомість дає свій масштаб у ній самій» (Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst) [виділено Гайдегером — М. М.];

3) «свідомість перевіряє сама себе» (Das Bewußtsein prüft sich selbst) [цит. за: 258, с. 166].

Гайдегер коментує ці три тези в такий спосіб. «Друга теза продовжує першу, стверджуючи, що поняття, в якій свідомість схоплює себе в своїй істині..., просуває самовизначення міри, яка збігається з вимірюванням у свідомості» [258, с. 166]. Третя теза вказує на початкову єдність вимірюваного і міри, як ту єдність свідомості, наскільки вона є перевіряльним порівнянням, з

якого обидва походять, та ще й з «явищем того, що являє себе» [258, с. 166]. Гайдегер наголошує, що всі три тези Гегель повторює у реченні, в якому вперше говорить у «Передмові» про досвід і де застосовує всі три ключових в його розумінні досвіду слів: *ist* (є), *gibt* (дає, дано) та *grüft* (перевіряє). З огляду на це, Гайдегер висуває три тези про досвід свідомості:

1) «Свідомість є для себе своїм поняттям, і в той же час, не є ним. Воно є своїм поняттям так, що воно ним стає і знаходить себе у ньому» [258, с. 167].

2) «Свідомість дає свій масштаб у ньому самому, і в той же час не дає його. Вона дає його настільки, наскільки істина свідомості походить з нього, і при цьому виявляється в своєму явищі як абсолютна достовірність. Вона його не дає, оскільки вона уже наперед містить масштаб, що ніколи не утримується як такий..., і при цьому приховує його» [258, с. 167].

3) «Свідомість перевіряє себе, але водночас і не перевіряє. Вона перевіряє, оскільки взагалі вона є завдяки порівнянню предметності і предмету... Вона не перевіряє, оскільки природна свідомість укріплюється на своїй гадці і своє істинне без перевірки видає за абсолютно істинне» [258, с. 167].

Усі три тези знов підкреслюють двозначність поняття свідомості. В цій двозначності свідомість зраджує засадничий принцип своєї сутності: чимось бути, що в цей момент ще не є. Адже «...буття як свідомість означає: передувати у Ще-ні Вже (*Noch-nicht des Schon*), і саме так, що це Вже заглядає у Ще-ні» [258, с. 167]. Присутність у собі — вказівка на себе у Вже. Вона здійснюється на шляху до Вже і водночас становить для себе свій власний шлях. «Буття свідомості полягає в тому, що вона рухає себе (*be-wegt*, покладає себе у шляху — *M. M.*)» [258, с. 167]. Буття, яке Гегель, а за ним і Гайдегер, мислять як досвід, має за основну рису рух.

Гегель заводить мову про досвід під час аналізу того, що таке наука знання, що являється, тобто наука поставання. Тут важливо вказати на те, що поставання є сутністю досвіду. «Воно є явищем того, що являє себе як таке... Поставання явища належить явищу, і належить йому як рух, в якому свідомість реалізує свою реальність» [258, с. 168]. Саме такий рух Гегель називає діалектичним, а отже вибудовує діалектику паралельно із поняттям досвіду.

З огляду на зазначене, ми набуваємо і нового розуміння свідомості. Гайдегер формулює це розуміння так: «Свідомість є як свідомість свого руху; оскільки він є порівнянням між онтично-передонтологічним та онтологічним знанням» [258, с. 169]. Перше знання суперечить другому, і навпаки. Це протистояння суперечностей не є недоліком визначення свідомості, навпаки, це неодмінна умова істини знання. «Між (*δία*) одним і другим є мовлення цих суперечностей, тобто *λέγειν*. У цій розмові свідомість присуджує собі свою істину» [258, с. 169]. Проте цю розмову ведуть поза рамками якогось одного гештальту Духа. Вона відбувається крізь усі гештальти, в рамках Духа як такого. В цьому

всепроникненні свідомість збирає себе в істині свого знання. Всепроникне збирання *δialeγειν* є самозбиранням (*δialeγεσθαι*). Таким чином, свідомість — це розмова між природним і реальним знанням, яка становить збирання своєї сутності у всіх своїх гештальтах.

Принципова діалектичність свідомості полягає, знов-таки, у її двозначності. Гайдегер зазначає, що «оскільки створення свідомості є *одночасно* як розмова, що сама себе збирає, і як збирання, що вимовляє саме себе, то рух свідомості — діалектичний» [258, с. 169]. З діалогічної онтично-онтологічної свідомості вперше походить її тетичне уявлення, тобто позначення діалектики через єдність тези, антитези і синтезу залишається правильним, але похідним. З погляду діалектичного, однаковість — «нескінченна негативність». На наскрізному збиранні розмовних гештальтів свідомості вона засновує абсолютне поняття, яке є свідомістю в його довершеній істині. «Тетично-позиціональне та заперечувальна негація — це передумови первинного діалектичного явища свідомості, але при цьому ніколи не становлять зв'язності його природи... Діалектичне як спосіб явлення належить буттю, яке як сутнісність сушого розвивається з присутності» [258, с. 169]. З огляду на це, Гегель, наголошує Гайдегер, не визначає досвід з фактичного: навпаки, він мислить навіть саме *діалектичне* з сутності досвіду як такого.

Найважливіший момент досвіду полягає в тому, що «у ньому перед свідомістю постає новий істинний предмет» [258, с. 170]. З виникнення нового предмета як виникнення істини виходить те, що «предмет береться як протилежне впізнаванню» [258, с. 170]. Предмет тут взагалі більше не слід мислити як протилежне уявленню. Натомість цей предмет мислять як той, що виникає навпроти старого предмета в сенсі ще-не-істинного як істини знання. «Досвід є способом того, як свідомість, як вона є, піднімається услід своєму поняттю до того, що вона по істині є» [258, с. 170]. Зрештою, *Fahren* (рухатися), присутне в слові *Erfahren* (досвід), «має значення *Ziehen* (тяги)» [258, с. 170]. У досвіді свідомості «щось рухається (а відтак і втягується — *M. M.*) в погляд іншого» [258, с. 170]. Рух — це супроводжувальне досягання-до, тож «досвід є протяжно-досяжним досягненням (*auslangend-erlangende Gelangen*). *Досвід є способом присутності, тобто буття*» [258, с. 170]. Власне у досвіді перебуває свідомість, що являється, як та, що являє себе «в своїй власній присутності-в собі» [258, с. 170], а досвід є тим, що збирає свідомість у збиранні своєї сутності. Навіть більше: «Досвід є способом присутності присутності, що перебуває в уявленні-себе. Предмет свідомості, що таким чином виникає в історії його утворення (*Bildung*), не є якимсь істинним чи сушим, а істиною істинного, буттям сушого, явищем того, що являє себе, досвідом» [258, с. 169].

Те, що Гегель мислить у слові «досвід», стосується передусім досвіду як презентації абсолютного суб'єкта. Гайдегер перекладає це в такий спосіб: «Дос-



від — це суб'єктність суб'єкта. Досвід є як презентація абсолютної репрезентації парусії Абсолютного. Досвід є абсолютністю Абсолютного, своїм явищем у завершальному явленні-себе» [258, с. 171]. Такий досвід — це буття сушого. У цій тотожності вміщено такі положення:

- 1) буття тотожне присутності;
- 2) присутність виявляє себе в досвіді свідомості як явище;
- 3) явище, про яке йдеться, є явищем знання;
- 4) у бутті (як у фундаментальній властивості явища) перебуває уявлення (як презентування).

Маючи таке багаторівневе визначення досвіду, Гегель говорить, що у повному понятті досвіду є і його емпіричний аспект. Гегель бачить досвід і в емпірії, в моменті присутності. Тут під досвідом він розуміє «увагу до сучасного як такого» (*Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige als solches*). Ось це *Gegenwärtige* Гайдегер інтерпретує як присутність в моменті емпірії. Звідси ж його висновок: досвід стосується присутнього в його присутності. Це означає, що свідомість у перевірці себе виходить зі своєї присутності для досягнення, що явище знання, що являється, означає репрезентацію своєї присутності, тобто посталості (*darzustellen*); що постання перебуває в досвіді, в його сутності; і нарешті, що постання є не додатком до досвіду, а його суттєвим елементом. Тобто повну визначеність поняття досвіду пов'язано із постанням знання, що являється. «Тому досвід вперше мислиться в його повноті як сутнісність сушого в сенсі абсолютного суб'єкта лише тоді, коли виходить на світло те, яким чином постання знання, що являється, належить явищу як такому» [258, с. 171].

Щоправда, повноті визначеності поняття досвіду протистоїть розуміння досвіду з боку «природної свідомості». Принаймні досвід у розумінні природної свідомості протистоїть розумінню досвіду у Гегеля і Гайдегера. «Метафізично мислимий досвід (тобто повна визначеність поняття досвіду — М. М.) залишається для природної свідомості незрозумілим» [258, с. 172]. Такий «метафізичний досвід» є сутнісністю сушого, а тому не є частиною сушого. Цей досвід звернено не на предмет дійсності, а на предмет, з яким можлива взаємодія. «У звичайному досвіді (*experiri*) предмет розглядають так, що зумовлюють його використання іншими предметами» [258, с. 172]. У природній свідомості, за зміни умов, попередній предмет уявляється як новий. У досвіді свідомості відношення до предмету геть протилежне, таке, що заперечує підручність досвіду в природній настанові. «Коли ми уявляємо предметність предмета, істину істинного, то досвід стає попереднім предметом, а саме ... предметністю» [258, с. 172]. Природна свідомість уявляє своє «уявлюване» та це своє уявлення безпосередньо як буття. І робить це без уваги до буття, яке воно уявляє. В досвіді свідомості, а отже й у бутті сушого, досвід охоплює і предмет, і те, що в «уявленні сушого є вже в самій уявлюваності» [258, с. 172].

Разом із розумінням свого досвіду свідомість переживає зміну напрямку руху, під час чого свідомість зустрічається із питанням про нас. Цю зміну називає Гегель й активно використовує Гайдегер у терміні «звернення». «У явленні-себе явища відбувається звернення (*Umkehrung*) власне свідомості» [258, с. 173]. Тобто справжній, чи головний, напрям руху досвіду свідомості є саме звернення. Те, що демонструється у зверненні, є не свідомістю як такою, а свідомістю «для нас», для тих, хто її розглядає. А хто ці «ми»? Ми — це «ті, хто у зверненні природної свідомості утримує її (природну свідомість — М. М.) у погляді і, одночасно, розглядає явище, що являє себе» [258, с. 173]. Це глядіння, що дивиться на явище як таке, є задивленням скепсису, яке передбачає абсолютність Абсолютного і тому від початку помиляється. Недолік скепсису полягає в тому, що скепсис випускає з поля зору аспект «для нас». «Звернення, що відбувається в скепсисі, — помилка, в якій саме явище помиляється» [258, с. 173]. Однак саме те, що помиляється у цій помилці, і є цим «для нас».

Звернення свідомості, яке відбувається в уявленні, йде вглиб уявлення: туди, звідки походить уявлення, до того, що сприймається як присутнє. В цьому зверненні Дух іде туди, де немає природної свідомості. В цьому русі — після звернення — явище, що являється, остаточно іде у постання. Постання містить у собі свій перший досвід себе. Саме «постання уявляє буття сушого» [258, с. 174]. Саме воно і є наукою *ὄν ἢ ὄν*, в якій досліджують і в якій відбувається звернення, під час чого з'ясовуємо, що *ἦ* зв'язано з *ὄν*.

У зверненні перед нами постає рішучість, певне вольове зусилля. Раніше у «Передмові» Гегель говорив, що досвід — це рух, який сама свідомість справляє в самій собі. При цьому досвід, в якому свідомість являє себе у своєму явищі, є тією рішучістю, яка звершує звернення до справи свідомості. «Ця справа є пануванням влади, якого бажає воля Абсолютного, що наявне в нас в усій своїй абсолютності» [258, с. 175]. Ця воля, «якою є абсолютність, панує шляхом досвіду» [258, с. 175]. Тобто досвід тотожний сутності волі, яка через присутність стає сутністю буття. Водночас, досвід аж ніяк не є тотожним способом пізнання та звичайній волі. «Воля Абсолютного бути в нас панує як досвід, тобто являє себе для нас як таке, що являє себе» [258, с. 175]. Це явлення відбувається в поставанні, яке вказує на парусію Абсолютного. «Поставання досвіду воліє з сутності досвіду як його складова» [258, с. 175]. Саме такий досвід і є буттям сушого.

З огляду на повну визначеність досвіду свідомості, чи «метафізичного досвіду», ми можемо краще зрозуміти роль поставання у зв'язку з «для нас» та Абсолютним. Тут можна побудувати певне судження такого штибу. Якщо постання належить сутності досвіду, якщо постання засновано на зверненні руху свідомості, якщо звернення є нашим поштовхом прагнути нашої сутнісної

віднесеності з абсолютністю Абсолютного, то «сама наша сутність належить до парусії Абсолютного» [258, с. 175]. Ще одним з висновків має бути і ототожнення звернення зі скепсисом нового порядку: звернення — це скепсис щодо Абсолютного. Звернення звертає все, що являється у явищі, і таким чином відкриває доступ до такого місця, де явище являє себе. В цьому місці відбувається і поставання. В зверненні поставання має перед собою абсолютність Абсолютного, а отже і Абсолют. Звернення відкриває і окреслює межі такого місця, де маємо «історію утворення» (Bildungsgeschichte) свідомості. Ця історія забезпечує повноту і продовження досвіду свідомості. Досвід рухається одночасно із забіганням-попередсебе, що повертається до самого себе. А у поверненні до себе досвід просувається у присутність свідомості, а так і сам як присутність стає «постійним» (ständig).

Своєю чергою, постійна присутність свідомості є буттям Абсолютного. У зверненні виявляється свідомість, що являє себе у своєму явищі і тільки в ньому. «Те, що являється, виявляє себе у своїм явищі» [258, с. 176]. В цьому виявленні свідомість виходить до свого зовнішнього шару буття. Це виявлення є утримання-при-собі повноти явища завдяки волі, що панує як парусія Абсолютного. «Виявлення Абсолютного є його пригадування (Er-innerung, тобто вихід внутрішнього змісту назовні — М. М.) у русі явища його Абсолютності» [258, с. 176]. У виявленні явище опиняється вдома у тому, що являється.

Звернення свідомості наче відкриває якийсь зазор — зазор, який Гайдегер називає то Zwischen, то *δία*, і який становить простір для розмови між природною свідомістю та абсолютним знанням. Водночас, звернення як скепсис щодо абсолютності Абсолютного утворює цілісну царину, у якій свідомість збирає свою історію у завершеній істині, тобто утворює її. «Звернення свідомості висвітлює двоїстість *δία* двоїстих *λέγεσται*» [258, с. 177]. Звернення становить простір для діалектичності руху, в якому досвід відбуває себе як буття свідомості. Окрім того, звернення свідомості є ще й «сутнісним засобом знання», що просуває поставання знання, що являється як явлення-себе явища. Поставання тут — це «шлях до науки» і власне наука, оскільки «шлях, яким вона рухається, є рухом у сенсі досвіду» [258, с. 177]. «У собі та як така панівна влада є волею Абсолюту, що воліє себе у своїй парусії» [258, с. 177]. В цьому волінні свій шлях для свідомості є необхідним та неминучим.

Саме через цю необхідність Гегель визначає науку досвіду свідомості. «Через цю необхідність лежить шлях до науки [як] власне уже науки, та ще й за її змістом науки досвіду свідомості» [36, с. 23]. Гайдегер продовжує це таким твердженням: «Досвід є явленням знання, що являється, як таке, що являється. Наука досвіду свідомості демонструє те, що являється як те, що являється. Те, що являється, є *όν*, сушим у сенсі свідомості» [258, с. 179]. Ця наука показує в явищі присутне як присутне і показує його саме так, як воно панує у тому, що

являється в своєму явищі. Поставання втілює владу воління, яка як Абсолют бажає своєї присутності.

Науку досвіду свідомості Гайдегер порівнює з концепцією епістемі Аристотеля. За Аристотелем, виявлення сушого як сушого відбувається в *ἐπιστήμη*. Епістема — це спосіб перебування-поряд (Dabeistehen) з постійно присутнім. З огляду на зазначене вище, епістема як спосіб перебування-поряд з постійно присутнього є способом людської присутності за неприхованої присутності і не є, як це часто вважають, наукою у звичайному розумінні. Епістемі можна ототожнити зі знанням як володіння-побаченням (Gesehenhaben). «Володіння-побаченням — це бачення присутнього як присутнього і при цьому бачення власне присутності» [258, с. 178]. Епістема Аристотеля — це «наука» в сенсі Гегеля, у котрій знання переживає зміни разом із присутністю присутнього. Разом з тим, всі інші науки є науками другого ряду, *τέχνη*: вони отримують свою власну основу і спрямування з основи, відкритої філософією. Наука Аристотеля бачить суще як суще, при цьому суще в його найвищому і найчистішому вигляді. Звідси Гайдегер висновує важливе для нього положення про онто-теологію [258, с. 179]. У своєму найвищому вигляді суще є Божественним і буттям. Тож наука — це перша філософія, яка є онтологією та теологією істинно сушого. Перша філософія як така є онто-теологією.

У Гегеля поставання знання, що являється, названо просто наукою, яка є першою частиною науки досвіду свідомості. Гайдегер нагадує про намір Гегеля продовжити цю частину другою — теологією, яка в ідеалі мала б бути неподпорядкованою частиною науки досвіду свідомості. Обидві частини взаємодоповнюють одне одна і становлять єдину першу науку, яку мали б скласти «Феноменологія Духу» і «Наука логіки». Але вступну першу частину складає саме наука досвіду свідомості, тобто «Феноменологія Духу». Її статус вступу Гайдегер підкреслює ще й так: «Для Гегеля наука досвіду свідомості, тобто онтологія істинно сушого в його Dasein, вказує на іншу частину науки як «власне науки» [258, с. 180]. Зв'язок цих частин стає очевидним, якщо зауважити, що досвід є сутнісністю сушого, присутнього як свідомість в його гештальтах. «Присутність присутнього, *ουσία des όν*, вже для грецького мислителя є як *όν*, що є як *φύσις*, або ж *φαίνεσται*: явищем, що саме виказує себе. Відповідно, розмаїття присутнього мислимо як те, що береться та приймається в своєму явищі: *τα δοκούντα*. *Δόξα* ж приймає і безпосередньо вслухається в присутнє» [258, с. 180] і становить основу першої науки.

У місці, яке окреслено не вповні й описано вступною частиною першої науки, поставання явища збігається з «власне наукою Духу». Наука знання, що являється, веде до науки і зливається з нею. Тому поставання стосується не тільки явища знання, але й Абсолютного: в цьому місці поставання веде до того, як Абсолютне оприявнює себе у своїй абсолютності. Поставання є поста-

ванням парусії, тобто «присутності, в якій Абсолютне є в нас і, водночас, як таке в самій собі» [258, с. 181]. Місце, про яке йдеться, є місцем першої науки, чи як її ще називає Гегель, «власне наукою Духа», або ж наукою логіки. Тут логіка — це знання про поняття, яким, оскільки свідомість є своїм власним поняттям, називаємо «абсолютне упонятнення-себе (sich-begreifen) Абсолютного у власній абсолютній зворушеності (Ergriffenheit) собою» [258, с. 181]. Логіка такого поняття виявляється онтологічною теологією Абсолютного. Вона як наука досвіду свідомості не уявляє парусію абсолютного, навпаки, абсолютність у своїй парусії перебуває в науці для себе самої.

Під час аналізу першої науки Гайдегер фокусує свою увагу на назві, яку дає їй Гегель. Гегель підкреслює у фразі «наука досвіду свідомості» слово «досвід», підстави чого ми вже розглядали у розділі, присвяченому Гегелевому визначенню досвіду. Згадаємо, що досвід у цій назві опосередковує свідомість і науку, торує місток між ними. У цій назві наука має за предмет досвід, який є досвідом свідомості. До того ж, ця назва стосується виконання звернення свідомості під час поставання. Звернення завертає природну свідомість до змісту себе як свідомості як такої. Разом з цим, у назві в ролі суб'єкта речення виступає свідомість, дана у спосіб досвіду. Тут йдеться саме про відношення буття із сушим. Назва науки вказує на те, що діалектичний рух відбувається в таких царинах Духа, які відкриваються у зверненні, але, навіть у відкритому стані, вони приховують це відношення. Мова скепсису, перебуваючи між природною та абсолютною свідомістю, цих місць не помічає. Лише діалектичний скепсис і його мова, його здатність іменувати перебіг свідомості в її русі, стає сутністю спекулятивної філософії. У назві «наука досвіду свідомості» мова, якою виражено слово «наука», не є природною, тому це слово слід розуміти мовою досвіду свідомості, що веде до свого поставання.

Маючи для аналізу досвіду свідомості автентичну мову, Гегель в подальшому укладає «Феноменологію Духа» як експлікацію положень, поміщених у міркуваннях «Передмови». Основні поняття феноменології дано саме тут, в подальшому ж тексті лише артикулюється та аргументується природною мовою все те, що закладено в «Передмові» «мовою свідомості». Внаслідок цього, наука досвіду свідомості відбувається. Цей філософський проект Гегель здійснив, чого не скажеш про «Систему наук», яка лише починалася феноменологічними студіями. Справа в тому, що першу науку, яка «є абсолютною організацією абсолютності Абсолютного» [258, с. 183], так і не було створено згідно із задумом Гегеля 1806—1807 років. Для Гайдегера важливо було відзначити, що вже в «Науці логіки» гегелівська наука губить все своє значення: з онтології вона перетворюється на теологію, чи онто-теологію. Феноменологію справді було створено як першу частину першої науки, тоді як науку логіку вже укладено згідно із систематичними замірами, що руйнувало мову свідомості на

користь мови діалектичної системи. Вже говорилося, що Гегель почув у досвіді той тон, який був суттєвим для Гайдегера: це тон поставання, що викладає і продовжує себе у русі свідомості і в якому виражено тон способу присутності, звук поклику буття. Феноменологія стала способом розшифрування тону буття, вона виразила розмову онтичної та онтологічної свідомості, дану в самоявленні абсолютного суб'єкта, і зробила це динамічно, в русі буття досвіду свідомості.

Що таке феноменологія Духа, якщо вона — це досвід свідомості? Гайдегерів шлях до відповіді приблизно такий. Досвід є розмовою між природною свідомістю, історично присутнім Духом у певну епоху, та абсолютним знанням, чи поставанням явища присутнього Духа. Тут Дух в обох випадках є «суб'єктністю дійсності дійсного» [258, с. 186]. Абсолютне знання виконує організацію буттєвих порядків царини Духів. Розмова між природною і абсолютною свідомістю відбувається у тих місцях, в яких він від початку присутній і до яких тяжіє для того, щоб зустрітися з собою. Цей шлях — шлях до сумнівів, у яких свідомість губить доступ до «ше-не-істинного» і втрачає явище істини. На цьому шляху Дух доходить до місця своєї смерті, до «місця горя» абсолютного Духа. На цьому шляху Абсолютне гине в теології Абсолютного, пов'язаного з «його парусією в діалектично-спекулятивній Страсній п'ятниці» [258, с. 186]. Однак, завдяки абсолютному знанню теологія Духа (в межах «Феноменології Духа») є онтологією, оскільки вона належить світові, є «weltlich». Вона мислить «світовість світу», який є сушим взагалі, чие суще містить начало суб'єктивності» [258, с. 187]. Цей світ визначає своє суще у тому, щоб бути репрезентацією Абсолютного. Тож, що важливо для Гайдегера, наука абсолютного знання не є теологією, вона секулярна і стосується сутності, онтології.

З огляду на викладене вище, слід чітко зазначити, що феноменологія Духа — це не досягнення якогось мислителя (Гегеля чи Гайдегера). Феноменологія Духа є працею, тобто працею дійсності свідомості. Феноменологія — це «досвід, сутнісність сушого», зібрання явлення-себе явищ із видимості Абсолютного [258, с. 187]. Ця праця полягає у збиранні свідомості, що відбувається згідно з волею парусії Абсолютного бути в нас. «Феноменологія, власне, є буттям, відповідно до способу якого Абсолютне є в-собі та для-себе у нас» [258, с. 187]. Це буття діє в бажанні-волінні, оскільки ця воля — його сутність.

Воля «бути в нас» належить абсолютності Абсолютного. Без нас Абсолютне було б самотнім, не здатним на явлення у такому, що являється і що непридатне до неприхованості. Досвід же — це рух розмови між природним та абсолютним знанням, який збирає воедино все сказане. Зрештою, досвід є і 1) природою природної свідомості, історично втіленої в деякий гештальт; і 2) розумінням-себе гештальта організації свого явлення. Сполучивши разом ці два аспекти у визначенні досвіду, ми отримуємо ще одне, ґрунтовніше визна-

чення досвіду: «Досвід — це буття, відповідно до якого Абсолютне хоче бути в нас» [258, с. 188]. Початок руху досвіду свідомості вже воліє до нас, а його кінець не може без нас. Ось це «нас», «ми» ще не мислять на початку. Однак уже наприкінці «ми» визначено як ті, хто «скептично сприймають буття сушого і таким чином поважають [його]». Тут коло самопізнання Духа зациклоється і йде до його початку.

До цих висновків ми прийшли через аналіз «Передмови» до «Феноменології Духа» Гегеля та «Гегелевого поняття досвіду» Гайдегера. Разом вони становлять загальний вступ до феноменологічного опису досвіду в його багатоманітності та в горизонті пов'язаних із ним першопонять філософії Заходу. Цей опис одночасно становить вступ до загального розуміння феноменології та її зв'язку з герменевтичним. Однак в останньому твердженні є парадокс, який помічає і Гайдегер: у феноменологію Духа як таку вступу бути не може [див.: 258, с. 188]. Феноменологія Духа — це парусія Абсолютного, а парусія — буття сушого. Вводити людину до буття сушого не потрібно, адже ми і так є там усі разом. Через феноменологію ми разом набуваємо досвід того, «що є власне наше буття..., і саме в старому традиційному розумінні буття: присутнього у... присутньому» [258, с. 190].

На цьому можна було б завершити огляд феноменологічної топології досвіду. Ми побачили підстави нерозривності фактичного і історичного в досвіді, заснованого на онтології присутності. Ми вчергове засвідчили межування топосу досвіду з топосами свідомості, мови і природи, між якими пролягає горизонт кожного з топосів як його границя. Ми також зазначили трансцендентність топосів щодо один одного, яка уможливорює трансграничні зв'язки між регіонами цих топосів. Разом з тим, слід ще розглянути, яким чином горизонт кожного окремого досвіду співвідноситься з конкретним досвідом Іншого та загальним досвідом, який у філософії XIX—XX століття називали інтер-суб'єктивним, суспільним чи культурним. Це співвідношення має бути складнішим за те, що було описано у Гусерля, оскільки феноменологічні дескрипції Гайдегера, Мерло-Понті, Сартра і Шюца виявили нові аспекти складності горизонту, що має забезпечувати *фундаментальну відкритість досвіду*. З'ясування цього питання дозволить нам завершити нарис топології досвіду в межах західної філософії XIX—XX століття.

## 5.6. Горизонт розуміння і відкритість досвіду у герменевтиці Ганса-Георга Гадамера

Аналіз досвіду в герменевтиці Гадамера значною мірою продовжує певні інтенції, які були закладені в герменевтиці фактичності Гайдегера. Гадамер підтримував позицію, яку вважав побудованою на філософіях Дильтея і Гусерля, виправлених і з'єднаних Гайдегером. Так, на думку Гадамера, Гайдегер подолав обмеженість трансцендентальної феноменології, коли став аналізувати

буття, істину та історію з позицій «абсолютної часовості», а не свідомості та пра-Я. Головна вада трансцендентальної феноменології полягає в тому, що вона не мала онтологічного обґрунтування. Гайдегер змінив ситуацію у феноменології тим, що визнав часовість онтологічним визначенням суб'єктивності і пішов далі, «визначаючи саме буття як час» [241, т. 1, с. 261]. У нерозривному зв'язку з цими виправленнями Гайдегер долає обмеженість і концепції розуміння та пов'язаного з нею поняття досвіду у Дильтея. Герменевтика фактичності виходить з того, що розуміння є фундаментальною формою буття Dasein як буття-в-світі, а не досягненням герменевтично-філософських процедур, які зводять сфери життя та ідеального. Герменевтика фактичності зведена на визнанні того, що розуміння є вихідною буттєвою властивістю людського життя. Таким чином вона здійснює історичне завдання філософії Гайдегера — подолання трансценденталізму та психологізму як наслідків новочасного суб'єктивізму у філософії та науці.

Відправною позицією для власної філософської справи Гадамер вважає положення аналітики Dasein, згідно з якою розуміння має проєкційний характер як рух трансценденції. Цей інсайт дозволяє побачити, що пізнавач і пізнаване є не онтично «підручними», а історичними, тобто вони обидва походять з буттєвого типу історичності. Герменевтика після Гайдегера засвідчує збіг закинутості із проєктом, а розуміння — із тлумаченням. Завдяки Гайдегерові герменевтика здобула нового виміру: вона виявила універсальність проблеми розуміння. Саме в онтологічній конституції праструктури розуміння Гадамер бачив основу для розгортання філософської герменевтики.

Згідно з неодноразовими заувагами у вступних частинах до різних видань «Істини і методу» та в есе, зібраних у другому томі цієї праці, Гадамер описує герменевтику як осереддя філософської справи. Разом з тим, в тих же текстах, зокрема у «Вступі» до третього видання «Істини і методу», Гадамер тлумачить цю справу як завдання філософії з опанування всіма умовами конкретності досвіду. На додаток, сама філософія здобуває визначення як найконкретнішого виразу людського досвіду. Визнання герменевтичності філософії, тобто її вкоріненості в фундаментальні структури буття і людського існування, приводять до висновку про *шкідливість методу* у філософії. Адже метод примушує обмежувати універсальний досвід, абстрагувати його, робити його підручним для певних наукових чи теоретико-пізнавальних завдань. Герменевтична філософія має показати, що досвід — універсальний, а отже він є до науки, логіки чи теорії пізнання.

Герменевтичне завдання у філософії Гадамер виконав через експлікацію можливостей, які є в твердженні про герменевтичність досвіду. Він описує досвід в термінах традиції і проєктивності. Традиція — це визнання історичної

скінченності Dasein, а проєктивність — відкритість до майбутнього. В досвіді обидва начала перебувають у зв'язку і взаємодії, хоча увага гадамерівської герменевтики переважно прикута до історичного виміру досвіду, до його вкоріненості в минуле.

Ганс-Георг Гадамер формує свою позицію відповідно до праструктури розуміння, згідно з якою будь-яке мислення неминуче перебуває в межах певного горизонту. Ця закинутість в горизонт робить можливим набувати досвід про світ, розуміти його. В «Істині і методі» Гадамер пише: «Зрештою, все розуміння є само-розумінням, ... той, хто розуміє, сам проєкує себе у своїх можливостях» [241, т. 1, с. 265]. У зв'язку з цим він витлумачує герменевтичне коло у формі взаємообумовлень проєктів і упереджень. Те, як Гадамер аналізує категорії упередження, ілюструють два полюси, що визначають межі його філософського проєкту: з одного боку, відновлення справедливості щодо скінченого та перспективістичного характеру людського досвіду, а з іншого — уникання небезпеки радикального релятивізму, який може принести виправдання історичності. Поняття «злиття горизонтів» є результатом Гадамерової стратегії оминання релятивізму та об'єктивізму в герменевтиці. Оскільки герменевтичній парадигмі притаманні холізм та контекстуалізм, то поняття горизонту як основи інтелігібельності відіграє вельми велику роль. З позицій Гадамера, якщо будь-яке значення залежить від контексту, то розуміння не є відношенням між суб'єктом і об'єктом, а, скоріше, відношенням між горизонтами. Оскільки вийти за межі горизонту неможливо, розуміння відповідно до свого визначення як трансценденції діє через долання свого і інтеграцію чужого горизонту. Така інтеграція означає, що, з одного боку, трансформується наш горизонт, а з іншого боку, змінюється чужий горизонт через контакт з нашим. Тож розуміння становить процес «злиття горизонтів» [241, т. 1, с. 311].

Згідно з цим, гуманітарні дисципліни слід розглядати не з позиції методичного ідеалу модерної науки, а в перспективі процесу злиття горизонтів. Твердження, що будь-яке значення в полі гуманітарних дисциплін походить зі злиття горизонтів, підважує ідеал об'єктивності, а обмеження методологічно визначеного знання стає очевидним. Герменевтика визначає необхідність наук про дух і їхньої специфічної роботи з досвідом, передусім досвідом культури. Науки про дух мають справу більше, ніж зі знанням. Вони є потрібними засобами формування і освіти людини. Головний вимір гуманітарних дисциплін полягає в їх значущості для гуманістичного ідеалу Bildung [241, т. 1, с. 23].

Слово «Bildung» становить проблему для перекладу українською. Воно водночас означає формування особистості і освіти людини. Воно також безпосередньо пов'язано з грецьким поняттям «παιδεία» — виховання, освіта, наука, освіченість, а також, що важливо, сплетіння і переплетеність. Воно ж стосується спроби Гадамера залучити Гегелеве поняття досвіду до концепції герменев-

тичного досвіду. Пригадаємо, що досвід у Гегеля, на відміну від традиційного розуміння наукового досвіду, не підтверджує попередні очікування і не повторюється. Для Гегеля і Гадамера сутність досвіду полягає в негації нашого горизонту очікувань та у зміні свідомості. Зрештою, у Гегеля діалектика тотожна розгортанню досвіду: досвід — це діалектичне перетворення свідомості. Досвіди діють через відмову, а не через підтвердження; вони нерегулярні і складні. Справжній досвід відмінняє попередні очікування, він «перекреслює очікування», і тому болісний. Найкраще це висловив Есхіл у формулі, яку наводить Гадамер: «Вчитись через горе» [241, т. 1, с. 362].

Поняття досвіду Гегеля Гадамер тлумачить в термінах *культурного* досвіду. Особливість культурного досвіду полягає в тому, що він завершується не самосвідомим знанням, а, скоріше, прийняттям факту односторонності, частковості та скінченності людського існування і, відповідно, нескінченної відкритості до нових досвідів. Гадамер писав: «Діалектика досвіду має за своє завершення не в остаточному знанні, а, натомість, у тій відкритості до досвіду, до якого приводить сам досвід» [241, т. 1, с. 361]. Саме в цьому з'являється зв'язок досвіду і навчання. Bildung Гадамера не має нічого спільного з традиційним та телеологічним тлумаченням освітнього процесу. Для нього Bildung — непередбачуване та нескінченне «злиття горизонтів». А освіта-формування людини (Bildung) — це трансформація людини, під час якої усталюється зв'язок досвіду і культури.

Поняття Bildung як освіта-формування людини Гадамер під впливом Гайдегера запозичив у Гегеля. В останнього це поняття засноване на тому, що Bildung є процесом навчання, як відмовлятися від наших особистих схильностей та досягати універсальності. Якщо дивитися в сутність цього процесу, то виявляємо, що в ньому відображено структуру відчуження та повернення. І відчуження, і повернення притаманні духові, чия діяльність складається у за-своєнні іншості. Гадамер інтерпретує це в річищі герменевтики так: Bildung — це принцип, за яким можливо «впізнати своє у чужому, почуватися в ньому вдома» і який є «магістральним рухом духу, чие буття є лише поверненням до себе з інобуття» [241, т. 1, с. 19—20]. Очевидно, що Bildung у Гегеля близько підходить до Гадамерового «злиття горизонтів». Так, досягнення універсальності, яке Гегель приписує Bildung, збігається з виправленням упереджень у Гадамера, що відбуваються щоразу, коли стається злиття горизонтів. Тобто щоразу, коли хтось намагається зрозуміти певний витвір культури, я маю переформулювати свою шкалу упереджень для подолання чужості іншого культурного горизонту. В цьому процесі переглядається значення, яке цей хтось приписує світові, а його здатність розуміти іншість іншого покращується. Та все одно людина залишається в рамках упереджень. Проте індивідуальність її перспективи можна подолати в нескінченному процесі злиття горизонтів. Як

неетично це звучить, Інший є засобом проти упереджень індивіда та дороговказом до універсальності. Тож і структура відчуження та повернення, притаманна гегелівському Духу, є питомою частиною поняття Bildung у Гадамера. Таким чином, освічена/сформована (Ausgebildete) та досвідчена людина — це особа, що постійно намагається пережити нові герменевтичні досвіди та інтегрувати все нові культурні горизонти для того, щоб засвоїти їх в окремому контексті розуміння.

Через поняття Bildung ми приходимо до усвідомлення того, що Гадамер — вже на новому рівні — повертається до визнання конкретної людини «суб'єктом» герменевтичного досвіду, тобто він робить певний крок назад від радикалізму Dasein аналітики Гайдегера. Він змушений зробити це, оскільки герменевтичне коло має обертатися навколо якоїсь активної осі. Феноменологічна герменевтика у Гадамера зазнає повернення до індивіда як суб'єкта досвіду, хоча й з урахуванням критики «суб'єкта» епістемологічного досвіду. Згадаємо, що філософська герменевтика заснована на припущенні, що вислови про текст залежать від перспективи перекладача чи інтерпретатора. Цю перекладацьку перспективу Ганс-Георг Гадамер ототожнює в «Істині і методі» з поняттям «горизонту», який первинно є історичною визначеністю можливостей тлумачення. Неабияку для його герменевтики роль відіграє теза про *індивідуальність* цього горизонту. Відповідно до цієї тези, позиція індивіда та сам індивід — нерозривні. Тобто ми ніколи не можемо змінити свою позицію, ми закинуті в неї [241, т. 1, с. 297]. Визначити власні межі ми можемо лише через визначення чужого горизонту [241, т. 1, с. 310]. В цьому, за визначенням Гадамера, полягає «діалектика перспективізму»: визначення чужого горизонту виходить з перспективи власного горизонту, а визначення нашого горизонту відбувається через обмеження, створені чужим горизонтом. Інстанція, що усвідомлює цю діалектику, є «чинно-історична свідомість» — полюс, який має збалансувати індивідуально-суб'єктивну перспективу. На відміну від «історичної свідомості», вона знає, що розуміння можна визначити як застосування (Applikation). Оскільки нам повідомлено про те, про що, власне, йдеться у тексті, та про «упередження», чи переконання, що вносить перекладач/інтерпретатор у процесі переказу/інтерпретації, то розуміння є пристосуванням повідомленого в тексті до «герменевтичної ситуації» перекладача [241, т. 1, с. 313]. В результаті чинно-історична свідомість засвідчує, що «застосування» переказу може не тільки розширити наше знання про певну справу чи дати відповідь на деяку проблемну ситуацію, але й повідомити про нашу власну позицію, а отже дає можливість її змінити [241, т. 1, с. 362]. Ці два аспекти є тим, що Гадамер називає «вищою мірою герменевтичним досвідом».

Набувати герменевтичний досвід постійно значить — бути в поступі набування досвіду культури і спілкування з іншими культурами. Мати герменевтичний досвід значить — погоджуватися із вимогою «відкритості» [241, т. 1,

с. 367]. «Відкритість» в герменевтиці конкретної історичності переживає пересмислення, тож, на додаток до гайдегерівського тлумачення, вона означає «готовність» інтерпретатора дати традиції (культурі) можливість відбуватися, продовжуватися. Бути відкритим до нового досвіду — це значить бути готовим до розуміння.

Взаємозв'язок індивідуального досвіду і культури стає очевидним і в розгляді процесу розуміння. Істина є передумовою розуміння. Мета розуміння в ситуації інтерпретатора — повідомити на основі власних упереджень/власного розуміння про суть справи, зокрема про повідомлене в тексті. Пам'ятатимемо, що тексти претендують на те, аби бути «завершеною істиною» [241, т. 1, с. 299]. Ця «претензія на істину» текстів дається взнаки вже на початковій фазі розуміння. На цій стадії ще немає жодного натяку, чи є те, про що «говорить текст», справді остаточною істиною. Відповідно до цього формулюється вираз, що текст претендує на істину у вигляді підстановки (Unterstellung). У зв'язку з цим, Гадамер говорить про «передчуття завершеності» у розумінні, яка, однак, ніколи не стається [241, т. 1, с. 299]. «Передчуття завершеності» втілюється в тому, що положення тексту сприймають за істинні лише тоді, коли сам автор приймає їх за істинні. З огляду на тезу про підстановку істини, герменевтика визнає, що у нас немає іншої можливості як передбачити істину на основі нашого власного світорозуміння та розуміння в межах нашої мови [241, т. 1, с. 272]. Цей вже цілком епістемологічний аргумент просуває «передчуття завершеності» в напрямі додаткового формулювання герменевтичного кола. Тепер не тільки висновки та передумови взаємообумовлюють одне одного: для розуміння потрібно, щоб ми а) мусили наперед підставляти істину під те, що висловлює автор та щоб ми б) підставляли істину щодо нашої власної перспективи. Разом і а), і б) приводять до припису, який проголошує: якщо ми хочемо розуміти, ми не маємо іншого виходу, окрім того, щоб підставляти істину відповідно до нашої перспективи — байдуже, подобається нам це чи ні. Таким чином, перспективізм Гадамера приводить до ре-індивідуалізації герменевтики і поверненню індивідові поважної ролі у культурному процесі, який забезпечує відкритість досвіду і завдячує їй власним існуванням.

Насамкінець слід визначити дві основні риси культури, як її тлумачить Гадамер. По-перше, вона є процесом, в якому відбувається нескінченна боротьба обмежень і відкритості нашого досвіду, тобто процесом постійного надання відповідей на вимогу чинно-історичної свідомості на адресу нашої відкритості, нових герменевтичних досвідів. У цьому сенсі культура є Bildung-процес, який не має мети поза межами себе [241, т. 1, с. 17]. По-друге, культура — це постійний процес інтерпретації, який відбувається в універсумі мови. Гадамер продовжує інтенцію Гайдегера, стверджуючи, що «буття, яке можна зрозуміти, це мова» [241, т. 1, с. 478]. Оскільки розуміння має лінгвістичний характер,

поняття «злиття горизонтів» є також лінгвістичним процесом, тобто процесом перекладу/інтерпретації. Розуміння полягає у перекладі чогось сказаного в іншій мові (іншому горизонті) на свою мову (у межі свого контексту). Якщо значення залежить від контексту, то переклад як реконтекстуалізація неминує включати в себе витворення нового смислу. Саме тому Гадамер говорить про те, що ситуація перекладача та сам перекладач — це одне й те саме [241, т. 1, с. 390]. Реконтекстуалізація пов'язана, крім того, з властивою мові метафоричністю. Гадамер проголошує: «перенос з одної сфери до іншої... співвідноситься з фундаментальною метафоричністю мови» [2, 434]. Метафора — це перенос імені з його звичайного контексту в інший, в межах якого воно набуває нових виражальних спроможностей. Тому метафора означає операцію реконтекстуалізації, що становить сутність перекладу та розуміння. І мова, і розуміння мають метафоричний характер. Індивід, тобто світ, замкнений в окремому контексті, в процесі Bildung постійно намагається ре-контекстуалізувати себе в нескінченному процесі злиття горизонтів, поширюючи водночас межі свого досвіду. Сутність Bildung — це метафора когось.

Як бачимо, Гадамер запропонував таке поняття досвіду, що, з одного боку, відповідає принципам, які заклали Гегель і Гайдегер, а з іншого — додає йому можливості мислити з урахуванням ситуації людини і культурного контексту. Мало того, Гадамер додав можливість аналізувати не тільки *культуру*, але й *культури* в аспекті досвіду їх спілкування. Гадамер повертає людину з її досвідом в осереддя філософського аналізу, де опис культури відбувається в категоріях досвіду, а досвід аналізується в термінах культури та взаємодії культур. Таким чином, відкритість стає фундаментом для самоусвідомлення границь топосу досвіду.

### 5.7. Герменевтична і феноменологічна топологія досвіду

Досвід для герменевтики і феноменології є одним з найважливіших понять. Обидва філософські спрямування розвинули кантівські та гегелівські мотиви в аналізі досвіду і вивели топологію досвіду на якісно новий рівень: тут досвід цілком стає досвідом себе.

Побудова цих позицій відбулася впродовж довгої еволюції, розпочатої у філософії Дильтая. Дильтай виводить досвід з рамок питання про пізнання і розглядає його в цілісності людського життя. Цілісність досвіду людського життя є фундаментом, на якому постають науки, мистецтва і повсякденні практики, тож поняття досвіду має ширші рамки і глибший фундамент, ніж його розуміють метафізика і гносеологія. Досвід у Дильтая є фундаментальною структурою, відношення елементів якої рівнозначно уможливають сприйняття, воління, переживання і судження. Тож узвичаєний підхід до наукового досвіду

як інстанції конституювання світу виявляє свою помилковість і шкідливість для розвитку наук.

Основну увагу в теорії досвіду Дильтай приділяє саме первинному досвіду — досвіду структурування дійсності у «життєздійсненні», що містить у собі опрацювання даних відчуттів і активне спілкування з дійсністю. Первинний досвід у Дильтая визначено як первинну активність, що виявляється в інтересі суб'єкта історії до свого навколишнього оточення. Цей інтерес реалізується в первинному сприйнятті, тобто у передсвідомісному синтезі явищ, де всі можливі елементи наперед структуровано, зорганізовано, розрізнено та співвіднесено. Первинний досвід — простий і неподільний, такий, що є перед поділом на пасивну рецептивність та активно-спонтанну розсудковість.

Статус суб'єкта досвіду зазнає у Дильтая проблематизації в рамках антропологічного способу міркування. Задаючи антропологічний горизонт покладання суб'єкта досвіду, Дильтай намагається повернути до філософського аналізу ті змісти, які редукувалися в метафізиці та гносеології. Цей суб'єкт одночасно є історично-конкретним та загальним, несучи в собі всі змісти, які приписуються людині як індивіду і як людству. Взаємодія загального й історичного визначень у Дильтая описана як конституювально-конституційоване взаємовідношення. Індивідуальний аспект суб'єкта досвіду виражено в понятті *Innewerden*, який є актом-станом найглибшої життєво-практичної віднесеності до світу. До того ж, суб'єкт досвіду нерозривно пов'язаний з історією людства й історією свого світу. Історичний світ поєднує конкретний та загальний рівень суб'єкта досвіду, та ще й так, що цей світ стає водночас і предметом пізнання в науках про дух, і визначальним горизонтом пізнання-діяння для індивідів. У рамках цих взаємовідношень досвід постає як поділений на первинний та вторинний: первинний досвід — акт первинного усвідомлення і конституювально-конституційованості, а вторинний — предметний досвід наук, що в подальшому ділиться на досвідні регіони наук про дух та природничих наук тощо.

Аналіз життєво-практичних взаємовідношень, чи життєвідношень, веде до засвідчення наявності поміж Я, речами й іншими Я різних «станів життя», особливих відношень, властивістю яких є їхня описуваність в мові. Стани життя містять зміст, який походить з переживань досвіду, і оформлені у висловах про ситуації життя, про бажання, виклики, накази тощо. Вимовність змісту переживань є фактом того, що переживання можна повідомляти і розуміти.

Розуміння має на меті з'ясувати смисл життєвого взаємозв'язку даного в досвіді. У з'ясуванні життєвідношень розуміння відбувається в одночасному перебігу перенесення-себе-на-місце-іншого та повторного переживання досвіду іншого. Через розуміння ми засвідчуємо те, що суб'єкт досвіду і Я іншого, яке той переживає в своїх досвідах, містить одночасно нерозривну

Разом з перевагами топології, заснованої на трансцендентальній феноменології, вона надто пов'язана з темами, що походять не з проблематики феноменологічної дескрипції досвіду як такого, а з теорії пізнання і логіки. Така тематична гетерогенність обмежувала спроможність феноменології дати цілісний опис досвіду з його відграниченістю від інших топосів та його внутрішньою регіональною розмежованістю.

Альфред Шюц використав інтенції пізньої феноменології Гусерля і зумів укласти одну з перших топологій досвіду життєсвіту. Хоча цю топологію не було завершено, вона вперше упорядкувала регіональні дескрипції досвіду в єдиній систематичній картині життєсвіту.

Як ми бачили, топологія досвіду у Шюца відбулася як аналіз і наступний опис досвіду у вимірі нашарувань життєсвіту, організації знання та розмаїття реальностей. Цей аналіз виявив особливу роль повсякденності, яка, будучи однією з реальностей, є тим не менш і базовою реальністю, з якої ведеться аналіз інших закритих смислових структур. Так, феноменологічний аналіз виявив у життєсвіті просторові, часові та соціальні нашарування повсякденного досвіду, що одночасно визначають особистий вимір досвіду конкретної людини і виявляють його невіддільність від соціального виміру. Невіддільність особистого і соціального засвідчено і в структурах запасів знання, де суб'єктивна структурованість знання має соціальну обумовленість через суспільнісну заданість біографічної ситуації мовою, соціальною ситуацією тощо. Нарешті, Шюц створює категоріально-термінологічний апарат, за допомогою якого можна описати царини реальності замкнених смислових структур. Життєсвіт охоплює не тільки реальність повсякденності, але й інші закриті смислові царини, тобто комплекси досвідів, поєднаних за особливим пізнавальним стилем. До таких царин, як ми бачили, було віднесено світи сну, фантазій, науки тощо. Ці регіони досвіду описано за допомогою топологічних понять: стиль пізнання, рівень напруження свідомості, реальний акцент, стрибок переходу з регіону в регіон (подолання межі між регіонами), форма спонтанності досвіду в регіоні, форма досвіду себе та часова перспектива. Разом в цих поняттях можна описати кожен окремих регіон досвіду, зберігаючи за повсякденністю статус тла чи базової настанови дорослої людини, яка не спить.

Шюцеву дескрипцію життєсвітнього досвіду було описано в трьох аспектах: за нашаруваннями повсякденності, обсягом знань і розмаїттям закритих смислових царин. Цей топологічний нарис увібрав у себе ідею Гусерлевого аналізу простого передпредикативного досвіду і досвіду живої людини в його суб'єктивному та інтерсуб'єктивному вигляді. Дескрипції Шюца оперують поняттями, завдяки яким досвід описано з майже площинним розташуванням регіонів. Винятком, як вже було зазначено, є повсякденність. Шюц продовжив кантівський опис досвіду в термінах простору і часу, додавши його соціальну

визначеність. Таким чином, феноменологічна топологія досвіду пододала надмірний суб'єктивізм Гусерля.

Попри систематичність і послідовність, топологічний нарис Шюца був неповним. Йому бракувало розв'язання проблеми співвіднесеності суб'єктивності і первинного досвіду як такого. Ідея історії свідомості Гусерля давала можливість описати первинні шари досвіду. Цю можливість було реалізовано в інших феноменологічних описах досвіду, зокрема у Сартра і Мерло-Понті.

Сартр намагався описати первинний вимір досвіду поза суб'єктивного визначеністю. Онтологічний аналіз досвіду засвідчив помилковість переходу феноменології Гусерля до егології. Подолання егології Сартр розглядав як остаточний акт очищення феноменології від суб'єктивізму і теоретико-пізнавальних рудиментів. Основна теза Сартра полягала у твердженні про трансцендентність будь-яких егологічних структур. Дублювання психофізичного Я в трансцендентальних структурах абсолютного знання було помилкою трансцендентальної феноменології.

Сартр запропонував редукувати в аналізі досвіду все, що стосується Я. Завдяки цьому, поза суб'єктивною визначеністю онтологічна феноменологія виходила до шаблів передрефлексивного чи психофізичного досвіду. Цей рівень описано як такий, де присутність засвідчено в свідомості буття феномену поза Я-диспозицією сприйняття, тобто поза визначенням суб'єктивності. На цьому рівні в досвіді ще відсутній поділ на суб'єкта й об'єкта, Я та Іншого. Ця царина є фундаментом досвіду, де суб'єктивність та інтерсуб'єктивність єдині.

Мерло-Понті також аналізував підстави правомірності застосування суб'єктивності в топології досвіду. Він запропонував примордіально-онтологічне тлумачення феноменології Гусерля, яка у феноменології сприйняття, а потім в онтології тілесності та аналізі хіазму пропонує описати ті шари первинного досвіду, які лежать перед рефлексією і мисленням. Філософія, здатна на таку радикальну редукцію, згідно з Мерло-Понті, сама стає «відновленим досвідом» свого власного начала, тобто усвідомленням власної залежності не від рефлексивного життя, а від сприйняття, яке є її вихідною, постійною і конечною ситуацією людини.

Сприйняття у Мерло-Понті є прарегіоном, через аналіз якого ми можемо вийти на шабель первинного досвіду. Відповідно, сприйняття було визначено за пасивну основу, від якої виходять всі наші акти і якої вони з необхідністю потребують. Вийти до чистого сприйняття ми можемо тільки в акті такої онтологічної редукції, яка відкидає суб'єктивну визначеність актів свідомості. Дескриптивний аналіз феноменології має брати за предмет розгляду і аналітичну рефлексію, і наукове пояснення. Таким чином феноменологія зможе описати той примордіальний рівень досвіду, в якому фундується і об'єкт, і суб'єкт спостереження. Примордіально-онтологічна редукція Мерло-Понті вносить за



дужки феноменологічного з'ясування все, залишаючи в полі уваги тільки те, що описує свідомість як принципово втілену, як свідому основу будь-якого можливого поділу. Феноменологія нарешті дістається буття і отримує шанс зрозуміти, яким парадоксальним чином буття в-собі існує для-нас.

Мерло-Понті, як потім і Гайдегер, в радикалізації редукції перетворив феноменологію на онтологію. Це перетворення сталося завдяки аналізу буття тіла як первинної основи будь-якої активності Я. Феноменологія Мерло-Понті постала на прафеномені сприйняття, тобто на підставі аналізу регіону такого досвіду, який одночасно є пасивністю і активністю, місцем, де немає відмінності між актом сприйняття і сприйнятою річчю. Такий топос як пасивно-активний синтез пережитих значень — тіло. Тіло є синтезом минулих седиментованих та можливих майбутніх досвідів, які прив'язують досвід до навколишнього і Я рівною мірою. Тіло забезпечує єдність первинного поділу на зовнішнє і внутрішнє. Така багатомірність тіла — факт, з якого Мерло-Понті висновує про анонімність і неприсвійність інтимних буттєвих сил, які пов'язують Я, Іншого і світ. Сприйняття спирається на такий передперсональний досвід, який адекватно артикулюється в анонімному виразі «через мене сприймається», де Я та Інший присутні однаковою мірою — напівпрозора, в товщі примордіальних подій, які Я не конституєвало, але переживає. Через дослідження примордіального досвіду феноменологія стала онтологією в-собі і для-тебе, де для з'ясувань відкривається буття як фундамент всіх можливих поділів, про які свідчить досвід.

Сприйняття у Мерло-Понті є динамічною непрозорою структурою перетікання і переплетення того, що ми називаємо суб'єктом і об'єктом. Тіло становить простір перетікання цих станів. Через цей простір, як через єдино дану нам шпарину, філософ може дістатися буття, в якому «моя» плоть і плоть світу становлять хіазм, накладання і переплетення позірних протилежностей, що зберігають у втіленій єдності свою відмінність. Буття здобуває у Мерло-Понті визначення як хіазматичний зв'язок між духом і тілом чи суб'єктом і об'єктом тощо. Отже концепція хіазму становила підставу онтології, яка відмовилася від абсолютних протиставлень і рамок раціональної суб'єктивності.

У Мерло-Понті ми бачимо, як топологія досвіду стає можливістю обґрунтування нової онтології. Феноменологія сприйняття та концепція хіазму запропонували можливий варіант опису граничних шарів топосу досвіду. Однак ці описи залишили відкритим питання про єдність вимірів історичності і фактичності в досвіді.

Гайдегер, як і Мерло-Понті, радикально переосмислює спрямування феноменологічної редукції. Однак його редукція веде не до аналізу «шпарин» в сушому, через які можна дістатися буття, а до спрямування «феноменологічного погляду» на розуміння буття сушого. Тож розуміння сушого виявляється

вихідною точкою розгляду буття. Саме тут в поле зору феноменолога потрапляє досвід, адже якщо суше є місцем, з якого ми оглядаємо буття, то це місце визначене фактичним досвідом сушого, тими можливостями, які він має, і тим фактом, що досвід є досвідом фактичного Dasein. До того ж, той факт, що Dasein за своєю екзистенцією є історичним, то досвід сушого також виявляється історичним, оскільки він відбувається в плині змін історичних умов. Таким чином, феноменологія Гайдегера знаходила свосередню фактичність та історичність досвіду.

Слід звернути увагу на те, що у феноменологічному з'ясуванні буття Dasein ми виявляємо відмінність саморозуміння Dasein від того, що в інших філософських традиціях тлумачили як рефлексивний досвід Я. Буттєва будова Dasein є відкритістю, описана в понятті буття-в-світі — структурі, принципово відмінній від внутрішньосвітовості наявного сушого. З одного боку, Dasein є сушим, тож має доступ до світу, а з іншого боку, Dasein є особливим сушим, здатним на розуміння буття, на самоусвідомлення себе в з'ясуванні будови власної екзистенції. Відповідно, інтенціональність, активність свідомості засновано на трансценденції Dasein, завдяки чому розуміння буття сушого описано як взаємопов'язане з розумінням світу. В цьому контексті досвід отримує подвійну визначеність розуміння в аспекті буття і аспекті сушого. Змінена концепція інтенціональності у ранніх творах Гайдегера виявляє досвід як такий, що структуровано одночасним розумінням буття Dasein і буття внутрішньосвітового сушого, несумірного з Dasein. Є два шари досвіду: той, що стосується внутрішньосвітового сушого, і той, що стосується світу як такого, який не є внутрішньосвітовим.

Єдність подвоєного досвіду забезпечує історичність фактичності. Історичність фактичності описує ту ситуацію, що Dasein як фактичне існування існує як здатність зрозуміти буття у власному самовияві. Розуміння буття визначене майбутніми можливостями та зв'язком із минулими досвідами. Часовий вимір стає обумовленням розуміння, забезпечуючи історичність фактичності.

В основі досвіду лежить предикація як. Це специфічна герменевтична структура, яка забезпечує рух смислу від розуміння до тлумачення і до висловлення, і знову до розуміння. Акт тлумачення полягає в обробці можливостей, наявних у розумінні і доступних завдяки розімкнутості сушого, переводячи їх у розуміння конкретного сушого на тлі світу. Це розуміння, своєю чергою, ми артикулюємо як щось, оскільки в можливість висловлення саме так наперед задано. Отже феноменологічне з'ясування досвіду показує його герменевтично структурованим, що зумовлює його тлумачне ставлення до підручного, завдяки чому суше висловлюється завжди як щось, як певна річ.

У пізній філософії Гайдегера поняття досвіду знає подальшого аналізу. В контексті нової онтології філософ розглядає досвід як досвід свідомості.

Досвід свідомості є поняттям досвіду, в якому змістовним ядром є те, що досвід становить здатність Духа пізнати самого себе в своїй присутності як собі буття.

Аналіз досвіду у Гайдегера засновано на інтерпретації феноменології як науки досвіду свідомості. Ця наука є виявом досвіду, а саме його здатності подолати опір «природної свідомості», стати «онтологічною свідомістю», яка здатна оглянути весь свій попередній шлях, все пережите і зібрати себе у саморозумінні, де досвід, наука і свідомість збігаються в своїй істинності. В цьому контексті предикація як досвіду свідчить про те, що досвід не є способом пізнання, а висловом буття, яке походить із сушого як такого. Досвід є іменуванням буття сушого, без якого розуміння буття неможливе.

У пізній період філософської творчості Гайдегер визначає досвід в гегелівський спосіб, тобто не як спосіб пізнання, а як спосіб присутності, як спосіб буття свідомості. Досвід є способом присутності, в якому свідомість має себе за предмет. Цей предмет дано як такий, що присутній не повністю, а постійно в історичному поставанні. Тут присутність є буттям як таким, яке через явище виявляє себе в досвіді свідомості. Водночас, зазначене явище є явищем знання, де буття — фундаментальна властивість явища, а знання — презентуванням буття. Таким чином, досвід є істиною істинного свідомості, буттям сушого, в якому буття абсолютно репрезентує власну парусію.

Гайдегерові поняття досвіду набуло історичної визначеності, в якій досвід є поставанням, що викладає і продовжує себе у русі свідомості. Виражений в досвіді спосіб присутності зазнає також висловлення як слово буття, де звучить поклик буття. Завдяки цьому, феноменологія як наука досвіду свідомості, тлумачиться як спосіб розшифрування звуку буття, в процесі якого виражається «розмова» онтичної та онтологічної свідомості, даної в самоявленні абсолютного суб'єкта і в русі буття досвіду свідомості.

Як було показано, герменевтика Гадамера продовжила аналіз фундаментальних структур досвіду. Цей аналіз виходив з положення аналітики Dasein, згідно з яким розуміння має проєкційний характер як рух трансценденції. Герменевтика вийшла на факт збігу закинутості із проєктом, а розуміння — із тлумаченням. Звідси досвід інтерпретується в термінах традиції і проєктивності. В досвіді традиція, тобто визнання історичної скінченності Dasein, і проєктивність, тобто відкритість до майбутнього, позначають часову структуру досвіду, для якої вкоріненість в минуле є тим, що становить горизонт досвіду.

Аналіз досвіду у Гадамера додав до герменевтичної топології опис того, яким чином ми можемо мислити горизонт досвіду в його плінності і змінюваності. Концепція герменевтичного досвіду виявляє відкритість досвіду як його фундаментальну налаштованість, завдяки чому стає можливою діяльність досвіду в усіх його регіонах і його здатність пов'язуватися з іншими топосами, зокрема свідомістю і мовою.

## 6. Топологія досвіду і місія філософії в контексті теорії міметичного досвіду Вальтера Беньяміна

Для завершення історичного огляду топології досвіду варто звернути увагу на ті філософські проєкти, які безпосередньо процесу досвіду досвіду не стосувалися, однак мають пряме відношення до формування філософського усвідомлення небезпек, які несе в собі проблема відчуженості досвіду, який стає надто науковим, надто раціональним. Авторами найпомітніших проєктів такого роду були Фридрих Ніцше (1844—1900) з концепцією переоцінки цінностей, Вальтер Беньямін (1892—1940) з теорією міметичного досвіду та Пауль Фасрабенд (1924—1994) з епістемологічним анархізмом. Серед цих трьох протетичних проєктів теорія міметичного досвіду виглядає найцікавішою з огляду на те, що вона може додати до топології досвіду практичний вимір. Завдяки критиці теорій досвіду в таких філософіях, як у Беньяміна, топологія досвіду не тільки виявляє свою академічну історико-філософську сутність, але й підкреслює свою важливість для виконання рятівної — щодо витоків живого людського начала — місії філософії.

Міметична теорія досвіду, викладена і обґрунтована в текстах Вальтера Беньяміна, становить альтернативу до надмірно «сцієнтизованого» та «епістемологізованого» бачення досвіду в західній філософії XIX—першої половини XX століття і водночас визначає рятівну місію філософії. Спроба показати недоліки науки і сцієнтизованої філософії в її застосуванні до питань живого досвіду особи, досвіду мистецтва, повсякденного досвіду і досвіду історії, оригінальне тлумачення зв'язку досвіду, мови та історії і пов'язаного з ними визначення завдань філософії ставить Беньяміна в один ряд з найпомітнішими постатями європейської філософії останніх сторіч, хоча вплив його на ходу філософських дискусій не був таким помітним.

Непомітність Беньяміна для сучасної йому філософії породжена самим способом його філософування, пов'язаного з настановою триматися узбіччя. Щоправда, Вальтер Беньямін мислив не так на маргінесі філософських магістралей, як досліджував сам маргінес мислення. Об'єктами своєї уваги він зробив периферію наукової свідомості та її змісти. Він весь час намагався вхопити і порозумітися з тим, що миттєво зникає звітти, куди звертається промінь свідомої активності. Неконцептуальність та непослідовність, характерна для думки живої людини, стала чимось, що за аналогією можна назвати методом Беньяміна. «Цінність фрагментів мислення тим більша, що менше їх пристосовують безпосередньо до основної концепції; саме від цієї концепції залежить якість зображення, мозаїка залежить від якості емалі. Таке порівняння мікрологічної переробки образної й інтелектуальної цілісності вказує, що зміст правди можна збагнути, лише заглибившись у тонкощі справи» [16, с. 100].

Сам стан справ, як він є, — це те, що Беньямін сумлінно досліджував у своїх філософських медитаціях, якими намагався подолати навіть системну зв'язність думки, що має таку важливість для філософії. Він вважав перервність мислення тим шляхом, через який можна найліпше показати правдиву незв'язність наукового мислення, що обмежує вивчення досвіду і світу лише поверховим суперечливим знанням. Беньямін наполягав, що неперервність дедуктивного взаємозв'язку є «єдиною формою, через яку системна логіка визначає справжню думку. Така системна замкнутість має менше спільного з правдою, ніж будь-яке інше зображення... Що точніше теорія наукового пізнання наслідує інші дисципліни, то яскравіше виражається характерна для них інкогерентність» [16, с. 104]. Однак вади має не тільки дедукція. Індукція також не веде до правди. «[І]ндукція, відрікаючись від структур і способу розміщення родів і жанрів, зводить ідеї до понять<sup>9</sup>...», тобто обмежує ідеї феноменальними змістами, збіднює їх, нівечить [16, с. 114]. У намаганні доходити до глибини справи Беньямін постійно спрямовував свою увагу на ту невлітиму для методичного і послідовного розуму царину, що попри все робить життя людини багатим і повним. Його увагу привертала сфера *живого* досвіду, який з ходою цивілізації ставав дедалі *мертвішим*. Місію свого філософування він бачив у порятунку неповторності і свіжості живого досвіду людини.

Місіонерство Беньяміна полягало у виявленні похибки, що стала підставою для сучасного поділу на сфери пізнання та обмеження речей явищою природою. «Значне розчленування (світу — М. М.) визначають філософські терміни, серед яких найзагальніші — «логіка», «етика» та «естетика», що мають значення вже не як назви спеціальних дисциплін, а як «пам'ятки» переривчатої структури світу ідей. У царство ідей феномени входять уже звільненими, але входять вони у своєму незакінченому емпіричному вигляді не інтегрально, тут домішується видимість блиску, а тільки як елементи. Так викривається оманлива єдність правди цих феноменів... ці феномени розкладають речі на елементи...» [16, с. 105]. Свою позицію Беньямін виводить на фундаменті платонізму та особливої теології, до якої як її інтегральна частина примішується історичний матеріалізм. Платонічне вчення про ідеї набуває у нього ознак антиепістемології. Він наполягав, що «ідея — це ніби окреслене родове поняття, що натякає на поняття... Вони не становлять ані поняття, ані законів. Вони не слугують пізнанню феноменів, і в жодному випадку ці критерії не можуть бути підставою для існування... Ідеї — це вічні констеляції розміщення, і коли елементи як пункти у таких розміщеннях поєднуються, феномени водночас є і розділеними, і вивільненими» [16, с. 106]. Розвиваючи свій платонізм, Беньямін відтворює вчення про особливу по-

надпізнанневу роль розуму: «Розум, який здійснює поділ феноменів, здатний розрізнити значуще більше ніж в одному процесі, виконуючи подвійне завдання: він визволяє феномени і зображає ідеї» [16, с. 106]. Цей розум присвячено справі пошуку не пізнанневої істини з її логічною обгрунтованістю, а *правді*. Правда не обов'язково потребує дискурсивного знання. «Правда ніколи не звітує про саму себе, тим паче, інтенційно. Предметом пізнання як такого, визначеного поняттям інтенції, є правда. Правда — це утворене, позбавлене інтенцій буття. Відповідно до неї поведінка — це не здогад у пізнанні, а входження у неї та розчинення в ній. Правда — це смерть інтенції... Як вмістилище ідей, буття правди інше, ніж спосіб буття явищ. Отож, структура правди вимагає буття, яке, як і все просте в речах, не містить інтенцій, що ж до присутності — структура правди перевищує його» [16, с. 107]. Шлях до правди лежить через застосування розуму в повазі до деталей станів справ і речей, в увазі до історії, в якій містяться всі породжені людиною і людством змісти.

Міркуючи з приводу незвичайності філософської позиції Беньяміна, Хана Арендт (1906—1975) назвала його «найдивнішим з марксистів» [4, с. 2]. Один раз ставши на бік історичного матеріалізму, він сприймав його як своє життєве кредо, що не дозволяло йому стояти осторонь від подій історії, в якій відбувалася правда і яка відкривалася розумові. Своє розуміння історії та тлумачення історичного матеріалізму він виклав у статті «Про поняття історії», де історію він трактує як *скупчення змістів*, щось на кшталт гусерлівської седи-ментації змістів минулих досвідів. У Беньяміна змісти, що становлять історію, походять з досвіду — як особистого, так і досвіду людства загалом. У міркуваннях про історію він наперед задає свою філософію як філософію історії, яка заснована на трьох китах: концепції досвіду, теорії спасіння і понятті мови. Разом вони становлять філософію *рятівної критики* і стають підставою для *практики рятування*.

Наприкінці шістдесятих років, коли критична теорія ставала все вагомішою, думки Беньяміна виявилися актуальними для філософських дискусій Німеччини. Вже Хана Арендт, Теодор Адорно (1903—1969) та Карл Ясперс (1883—1969) вчитувалися в статті й уривки, написані Беньяміном, як у джерела оновлення філософії ХХ століття. Однак справжнє відкриття Беньяміна для сучасників зробив Юрген Габермас (нар. 1923), коли показав цільність та доцільність думок філософа, розкиданих по різних текстах. Зокрема, Габермас звернув увагу на пов'язаність теорії мови з концепцією міметичного досвіду в працях Беньяміна. За Габермасом, розпорошені по різних текстах, темні і непролазні вирази філософа про мову отримують сенс, якщо зрозуміти «фундо-вану в ній теорію досвіду» [244, с. 202]. Він, зокрема, писав, що міметична спроможність, описана Беньяміном, є джерелом для «семантичного потенціалу, з якого постають люди, для того щоб віддати світ в управління смислові та зро-

<sup>9</sup> Тут точніше було б перекласти «до словесних виразів».

бити його доступним досвіду» [244, с. 202]. В суцільності взаємозв'язку людського організму та навколишнього світу, міметична спроможність утворює «потенціал до значень...», в яких люди інтерпретують світ у світлі їхніх потреб, а так витворюють мережу подібностей» [244, с. 204]. Саме подібності і стають, на думку Габермаса, тією загадкою, відповідь на яку могла розкрити природу мови і досвіду, а відтак й уможливити плідність і рятівничість критики.

Стаття Габермаса стала наріжним текстом, який повернув проблематику міметичного досвіду в орбіту філософських дискусій. Основними текстами, які дозволяють зрозуміти теорію досвіду, поняття мімесису та загадку подібностей у Беньяміна, є статті «Про мову взагалі і про мову людини», «Про міметичну спроможність», «Проблема соціології мови», «Завдання перекладача», «Мистецький твір в добу своєї технічної відтворюваності», «Походження німецької трагедії» та «Досвід і злиденність».

До теорії міметичного досвіду і її зв'язку з вченням про мову й історію найвірніше буде підійти з боку *загадки подібностей*, про що, зрештою, писав уже й Габермас. Беньямін помічав, як і всі ми, напевно, якісь дивні збіги обставин, якісь подібності між подіями чи найвіддаленішими аспектами життя. Однак він звернув увагу на ці загадкові подібності і наші реакції на них як на важливий предмет аналізу, вірячи, що в результаті ми вийдемо на джерела, з яких походять ці подібності, та на причини того, що наука відмовляється визнавати їх цікавими для себе.

Спершу розглянемо, про які подібності писав Беньямін і на які пізніше вказував Габермас. Беньямін неодноразово зазначав, що факт подібності піддається встановленню тільки в інтуїції людини. Подібність не вимірюється жодним апаратом. Факт подібності виринає як зв'язок та напереддане відношення між речами, між елементами світу. Помічати, свідчити про подібність та створювати її — це дар людини. Беньямін в різних місцях наводить різні приклади таких подібностей. Найлегший приклад — це танець та мова. В танці тіло людини починає відтворювати і свідчити про можливість подібності. Звідси ж походить і можливість вербально, звуками мови, проговорити зв'язок між чимось і звуком. Свідчення про подібності — це домінуюча функція мови, функція репрезентації. Беньямін наполягає на тому, що танець і мова мають спільне джерело: із спроможності встановлювати подібності. Цю спроможність Беньямін називав *міметичною*.

У здатності до встановлення подібностей, тобто у цьому джерелі різних практик уподібнення, ми засвідчуємо наявність складного горизонту досвіду. Складність виявляється в тому, що горизонт має щонайменше два виміри. Перший вимір задано суб'єктом і об'єктом, що неначе полюси репрезентують можливість подібності, яку становить суб'єкт, і саму подібність, представлену

елементами, між якими засвідчено подібність у хаосі незнайомого. Другий вимір досвіду — альтернативний до першого, в якому границі покладає щось, завдяки чому взагалі можлива подібність. Якщо перший вимір легко зрозуміти в термінах і логіки, і епістемології, то другий вимір вкрай важко оглянути, оскільки його досить довгий час ігнорувала і філософія, і науки. Щось, що покладає основу незрозумілих подібностей, ми можемо помітити в невлонимій, але очевидній подібності мови і танцю: «...коріння мовного і танцювального виразу полягають у тій самій міметичній спроможності» [174, с. 478]. Беньямін хоче знайти першу глибинну підставу встановлення подібностей в тому регіоні, в якому збігаються особливості різних практик уподібнення (тут не тільки мова і танок, але й ігри, театр, магія, фізіономіка, астрологія тощо).

Таку підставу Беньямін знаходить у міметичній спроможності: це спроможність людини продукувати сумісність виразу і репрезентації, тобто продукувати *уподібнення*. Міметична спроможність породжує умови для первинного досвіду, або, як про це говорив філософ, «...міметична спроможність вперше уможливорює досвід світу в емпатичному розумінні» [174, с. 477]. В уподібненні уподібнене та уподібнювач неподільно єдині. Цей майже тілесний синтез, який нагадує переплетення хіазму Мерло-Понті, можна висловити в виразі «світ і людина єдині», підтвердженням істинності якого має бути не аргумент, а факт свідчення, або творення, подібності. Людина і світ від початку єдині в системі світової співвіднесеності того, що Беньямін називає «людським і природним смыслом». Ця система співвіднесеності є передумовою спроможності людини уподібнюватися природі і предметному світові. Мімесис іншого — це акт віднаходження в іншому засобу людського вираження, засвідчення висхідної єдності світу і людини через вираження, наприклад, вогню засобами, які дає тіло (танець) або зображення смерті у грі тощо.

Дослідження подібностей та заснованих на них практиках привело Беньяміна до унікального регіону досвіду, де міметична спроможність людини засвідчила щось, що чимало говорить про людину. Аналізуючи міметичні спроможності людини, Беньямін увійшов до сфери «нечуттєвих подібностей» [176, с. 206]. Перехід від чуттєвих, якими ще сповнений танок або дитяча гра, до нечуттєвих відповідностей Беньямін визнає за акт просування «осереддя міметичної спроможності в людині» [176, с. 213]. Звільнення міметичної спроможності з-під впливу безпосередньої чуттєвості відбувається через перехід від одного органу сприйняття до іншого. У вимірі нечуттєвого досвіду органи відчуття відіграють таку ж велику роль: око — основний інструмент для астролога, а власне тіло — це інструмент і поле досліджень для фізіонома. Щодо такого погляду Габермас зауважує, що Беньямін у міркуваннях про міметичний досвід одним з перших філософів вказав на те, що тілесність є «джерелом багатства значень, з якого постає світ, нерозривно пов'язаний з потребою в мові —

а через неї світ постає як гуманізований — в своїй соціокультурній життєвій формі» [244, с. 205]. Досвід тіла має лише позірну простоту. В своїй глибині тіло має шар, що виводить нас прямо до первинного досвіду. Тобто, якщо регіон досвіду подібності Беньямін протиставляв регіонові наукового досвіду, то нечуттєва подібність для нього була *основним* досвідом, або досвідом первинним. Первинність ця була і математичною, і логічною, й історичною водночас. З огляду на історію, досвід нечуттєвих подібностей — це досвід людини ранніх культур, закарбований в їхніх космологіях та магічних практиках.

Проте первинність досвіду нечуттєвих подібностей не означає, що вона минула разом із ранніми культурами. Беньямін аналізує нечуттєві подібності на прикладі астрології, в якій до первинного досвіду світу людина приходять завдяки актові *особливого читання*, де за книгу править всесвіт. «Нечуттєві подібності панують у всій природі як космологічна система відповідностей, де всі елементи вказують один на інший» [175, с. 211]. У цьому просторі все можна прочитати, все — будь-яка річ, будь-який елемент — має значення. Ця все-зв'язність означає, що кожен смисл завжди пов'язаний із окремими речами та кожною людиною. Астрологія тлумачить світ як природу поза її фактичністю, поза науковою об'єктивністю, поза загальними законами науки. Міметичний досвід світу в астрології говорить про те, що людина і природа виявляються в досвіді одразу і заздалегідь у заданому смислому континуумі, прочитання якого має *життєву важливість* для людини й історії.

Життєву важливість міметичного досвіду не визнає, на думку Беньяміна, досвід Модерну. Досвід, який пройшов через деформації науки і сціентизованої освіти, перетворив культуру на кастровану та напівмертву сферу, де колись панувало життя. Модерний досвід становить життєву загрозу для людини. Щодо цього Ульрих Шварц, німецький знавець беньямінівської філософії, влучно висловив кредо Беньяміна: «...на нечуттєвій подібності ґрунтується такий досвід, який протилежний досвіду, характерного модерній ситуації, де продукування смислу та потрібних інтенцій пов'язано із уречевленою історичною реальністю та смислоспущеною природою в іманентності абсолютного суб'єктивізму, при цьому зберігаючи постійну проблематичність упредметнення» [410, с. 49]. У зв'язку з цим, формулювався один з висновків Беньямінового історичного матеріалізму, що в історії людства стався розрив наукового досвіду з міметичною спроможністю.

Модерна наука витворила і виховала через мережу шкіл таке розуміння досвіду: міметичний досвід проривається в життя людини тільки в маргінальних щодо модерної цивілізації станах. «Чого варта уся наша освіта, якщо нас не єднає з нею досвід? — питає Беньямін. — Нестача досвіду стосується не тільки особистого досвіду, але й досвіду людства взагалі. Тобто, це є

щось на кшталт нового варварства» [13, с. 264]. Беньямін називає людську ситуацію варварством, притаманним сформованому європейською наукою.

Подолання модерного варварства можливе через повернення до цілісності досвіду людини й історії людства. Цю цілісність можна поновити через мову, ще живе осереддя людського духу. Найактуальніший досвід нечуттєвих подібностей ми можемо знайти саме в письмі й мові. Письмо й мова — це «архів нечуттєвих подібностей, нечуттєвих співвідношень» [175, с. 213]. Розвиваючи цю ідею, Беньямін переходить від теорії міметичного досвіду до теорії мови, яка має завершитися технічними порадами поновлення життєздатності людства й історії.

Перше завдання теорії мови, з огляду на зазначені очікування, це з'ясування того, що таке мова як *архів нечуттєвих співвідношень*. Філософ виходить з того факту, що серед наук, які вивчали мову, є одна, що не суперечить настанові знаходження подібностей. Він має на увазі графологію. Графологія засвідчила нечуттєву співвіднесеність, яку запекло відкидає науковий досвід. «Графологія вміла помічати в написах ті образи, що походять з несвідомого автора напису» [175, с. 212]. Графологія — така собі традиція, яка працює з міметичними спроможностями людини і намагається виявити їх у псевдонауковий спосіб. У зверненні до графології Беньямін виражає думку, що мова — це другий бік досвіду. В ній найважливішим елементом є *функція вираження*. Ця ж функція є підставою для того, аби залишатися оптимістом і вірити в можливість спасіння живого досвіду людини. З фіксації нездоланності виражальної функції мови, яка здатна виражати подібності поза судженнями, що можуть бути істинними і хибними, Беньямін виводив програму майбутнього вивершення експресивної спроможності мови [174, с. 479]. Графологія як засіб дістатися первинного досвіду через мову була кроком до відкриття архіву мови для людини, в якому зберігається досвід кожної окремої людини та людства загалом та чекає свого часу виражальна функція мови. Окрім того, мова зараз найбільш адекватний спосіб працювати з нечуттєвими подібностями. Відповідності, про які йдеться, швидкоплинні й невловимі. Адже вони — нечуттєві! Вони — це те, що не піддається *визначенню* в речах і відчуттях. Лише мова, лише слова дають можливість схопити цю миттєвість повністю. Зі слова можна відновити, повернути життя в нечуттєві відповідності, що вже промайнули.

Тут слід зауважити, що Беньямін зафіксував дисбаланс функцій у мові: семантична функція невиправдано домінує над виражальною. До того ж, у філософії є кілька позицій, що навіть цей дисбаланс намагаються завершити відмовою від виражальної функції взагалі. Так, логіко-фізикалістична теорія мови губить виражальну функцію мови, а з нею і якісний вимір мови як певної цілісності. Зокрема, він піддавав нищівній критиці філософів і логіків

Віденського гуртка. Виступаючи проти думок Карнапа, викладених у «Логічному синтаксисі мови», Беньямін стверджує: не мають сенсу ті теорії, що «забувають за семантичною функцією мови її невіддільну виражальну властивість, її фізіогномічну здатність» [174, с. 479]. Для нього весь пафос критики сцієнтизму полягає в тому, що акцент на семантичному боці — це непорозуміння, увага не до суті мови, а до суто репрезентаційного її боку, до чогось зовнішнього і позірного.

Семантиці мови він протиставляє живильні здатності семіозису. Міметичний «вимір мови, як і письмо, перебуває у зв'язку з іншими мовними властивостями, зокрема семіотичними. Все міметичне в мові, подібно до вогню, можливе в явищі завдяки своєрідному носієві. Цей носій — семіотичний [вимір мови]. Тож і взаємозв'язок слів чи речень є носієм початкової, миттєвої подібності в явищі» [175, с. 213]. Семіозис — як творчу здатність мови — пов'язано з утриманням подібностей, з мімесисом мови, який репрезентує консервативний бік мови. Саме в цьому аспекті порівняння мови з архівом уточнюється ототожненням мови з «архівом нечуттєвих подібностей, нечуттєвих відповідей» [175, с. 213]. Як і в графології, астрології і танці, мова виявляє для нас можливість єдності предмета і його виразу. Від усіх інших практик, через які ми засвідчуємо подібності, мова відрізняється лише тим, що в ній цей зв'язок є *виразно* нечуттєвим. Система досвіду, характерного для ранніх культур, заснована на нечуттєвій відповідності, яка виявляється в сприйнятті таких змістів, що вписані в світ природних предметів та принципово пов'язаних із людиною (тобто щось, що з людиною не пов'язано, взагалі неможливе).

Модерн, окрім схильності до фізикалізму, загрожує енергійності мови ще й через посилення націоналістичного дискурсу в аналізі мови. Цей дискурс побудовано на мисленні розмаїття мов, обрахування відмінностей, а відтак і на вимозі створити відповідний методологічний апарат, здатний задовольнити цю схильність. Справді, теорії мови і герменевтика беруть за один з висхідних постулатів відмінності мов, що становлять одну з перешкод для порозуміння чи комунікації. Пафос Беньямінової теорії мови полягає в тому, що, поважаючи відмінності, він вимагає пам'ятати про спорідненість мов аж настільки, що вони є такими собі нагадуваннями про єдину, по-платонівськи справжню мову. Зокрема, він писав: «Отим мислимим передвічним взаєминам між мовами притаманна своєрідна зближеність. Вона полягає в тому, що мови не чужі одна одній, а апіорі і попри всі історичні зв'язки споріднені в тому, що хочуть висловити» [14, с. 26]. Далі він стверджував, що «вся понадісторична спорідненість мов полягає в тому, що загалом кожній з них притаманне дещо єдине, себто одне й те саме, що його можна видобути не окремо з кожної мови, а із сукупності їхніх взаємодоповнювальних інтенцій: чиста мова. Оскільки всі окремі елементи, слова, речення, взаємозв'язки з чужих мов є взаємовиключ-

ними, то ці мови самодоповнюються в своїх інтенціях» [14, с. 28]. Мова, до якої відсилають всі інші мови, — це мова досвіду нечуттєвих подібностей, що уможливує і порозуміння між людьми й культурами, і спроможність мови висловлювати стани справ адекватно до їхнього чинного стану.

У модерному світі, сформованому науковим світоглядом, досвід нечуттєвих подібностей здається неможливим. До того ж, мова сучасної науки впливає на цивілізацію так, що предметний досвід стає вкрай бідний, в ньому виявляємо те, що очікуємо. Насправді ж предметний світ пов'язано з мовою настільки, що її вивільнення з-під гніту фізикалістичного світогляду призведе і до відновлення життєспроможності досвіду. Зв'язок предметного досвіду і мови вказує також на те, що через «археологічні» й «архівні» дослідження мови ми можемо подолати суперечність між її міметичною спроможністю та протидосвідною модерною реальністю. Це дозволить досвідові бути повнішим, а світу — відкритішим. Відновлення історичної структури досвіду з урахуванням досвіду нечуттєвих відповідей реалізує смисловий потенціал мови, єдність виразу і предмета, нерозривність суб'єктивності і об'єктивності та нарешті повертає людяний вимір смислові. Таке спасіння життєвості досвіду приводить до повернення повноти «загальної мовної енергії» та енергії досвіду.

Посівши таку позицію в розумінні мови, Беньямін по-новому дивиться і на міметичну спроможність людини. Від початку міметична спроможність є «не чим іншим як рудиментом колись могутнього примусу, так само посталою і так само дієвою», тобто чинною в людській природі тут і зараз [175, с. 213]. У мові, яка знову могла б виражати міметичну спроможність досвіду, досвід можна виразити в усій амплітуді своїх можливостей. Тут мова звільняла б від наукового світогляду систему нечуттєвих відповідей. «У цей спосіб мова стала б найвищим ступенем міметичного способу діянн та найдовершенішим архівом нечуттєвих подібностей: засіб, в якому безупинно впереміш діють первинні здатності міметичного виявлення та сприйняття», аж доки вони спроможуться знищити негативний бік впливу науки [175, с. 213].

Звільнення досвіду від інстанцій контролю наукового світогляду має відбутися як порятунок, рятівний акт, спрямований на вивільнення зв'язку досвіду, мови й історії. Тут нам слід повернутися до розуміння історії, що характерно для Беньяміна. Історія останніх часів була процесом забуття міметичних спроможностей мови. З поступом європейської цивілізації мова губить частину своїх функцій, зокрема пов'язаних із первинним досвідом. Цей зв'язок і його мутації в процесі омертвіння досвіду й збіднення мови має дослідити особлива дисципліна, в термінології Беньяміна, «соціологія мови». Одним з чинників ніщівного поступу цивілізації було інструментальне (читай «логічне») використання мови. Це призвело до забуття мовою власних енергійних шарів. Мову — і в науці, і в житті суспільному та побутовому —

було майже повністю редуковано до рівня її денотативної функції. Суспільна домінанта знакової функції мови в історії принесла в жертву міметичну функцію, загнала її в латентний стан. Разом з тим, завдяки прозрінням Беньяміна, можливо врятувати повноту досвіду і людський світ. Міметичний підхід до знакової функції мови, наприклад, становить підставу для прориву схоплених у слові миттєвих нечуттєвих відповідностей в сферу переживань досвіду. Завдяки цьому, міметичні спроможності мови створюють основу для того, що Беньямін у теологічний спосіб називає «порятунком», чи «спасінням» (Rettung). Рятівний потенціал міметичної спроможності полягає в реактуалізації енергійного потенціалу мови. В цьому місці у Беньяміна сходяться теорія мови, теорія історії і теорія досвіду.

Оригінальністю багатьох аспектів своєї філософської позиції Беньямін завдячує своєму теологічному прочитанню філософської проблематики, враховуючи питання історичного матеріалізму та теорії мови. Це пов'язано передусім з тим, що філософія має місію врятувати людство і весь світ від загибелі через профанний раціоналізм. Аналіз досвіду людини і людства становить діяльність, внаслідок якої можна реалізувати місію філософії. В термінах теорії мови такі рятівні дії стосуються відновлення балансу між профанними та міметичними її спроможностями. Профанний рівень забезпечує комунікацію (тобто є рівнем «інструментального спілкування»). Мова науки і розвиток європейської цивілізації привели до того, що цей рівень став домінувати в мовах. Випинання профанних здатностей мови за рахунок міметичних, зрештою, руйнує цілість та енергійність мови загалом. Міметичний рівень, пов'язаний з первинним досвідом, оноματοпоетичним сімеоюзисом (адамітським іменуванням, за словами Беньяміна), символічними функціями забезпечує те, що філософ називав зв'язком з ідеями, тобто можливістю постійного діалектично-історичного зв'язку досвіду і мови, коли в слові поєднано символ, ідею та ім'я світу. Завдання філософії — визволити наразі латентні спроможності мови із забуття. Філософія має відновити «первинну впізнаваність слова» і, водночас, речей світу в акті, подібному до платонівського пригадування.

Аналіз досвіду подібностей важливий тим, що дозволяє виявити свого роду месіанські знаки, розчинені в історії. Аналіз можливий завдяки тому, що аналітик перебуває в певному зв'язку зі світом і мовою. Факт світової заангажованості філософа, який здійснює аналіз, тобто факт перебування традиції-передання в зв'язку між аналітиком і предметом, створює підстави для порятунку. Історія є сферою, в елементах та структурі якої проглядає міметична спроможність непримусового отримання предметів суспільного та природного середовища. Будь-яка річ в світі є реальною тією мірою, якою вона присутня в історії. «Справжність якоїсь речі — це сукупність усього, що передається в ній від походження, починаючи від її матеріального існування аж до її присутності

як свідка в історичному процесі» [15, с. 58]. Мімесис наповнює історію людським змістом, свого роду утопічним потенціалом. Міметичний досвід схоплюємо в констеляції минулого та сучасності як непримусове і несвабільне пригадування. Таке пригадування повертає нам доступ до загубленого досвіду: через індивідуальне спасіння досвіду відбувається спасіння потенціалів колективної історії. Спасіння — це те, що можливе, потрібне і необхідне з огляду на природу історії. І якраз філософія є інстанцією, що здатна через аналіз досвіду й історії якщо не звершити, то запропонувати план такого спасіння. Філософію покликано врятувати людину з її світом, мовою та історією.

Філософсько-філологічна теорія порятунку досвіду людини наведена наприкінці нашого нарису топології досвіду не дарма. Вона та подібні до неї профетично-попереджувальні концепції Ніцше і Фасрабенда вимагали уваги до дослідження науковості в культурних практиках модерного людства, враховуючи і дослідження філософії. Дослідження прапоняють філософії, глибоко вкорінених у фундаментальні шари культури, становлять небезпеку і забезпечують для людства можливість порятунку. Ця ідея виводить філософські дослідження за межі академічної політики у сферу, яку варто було б назвати політикою життя. Топологія, яка є послідовним логічним описом процесу самоосмислення досвіду у філософській практиці, може бути і тим, що висуває вимоги послідовності та зв'язності до того матеріалу, який уникає цих пралогічних вимог, і тим, що дозволяє живій тканині досвіду, словами Беньяміна, очистити власні життєві джерела.

### III. ВИСНОВКИ: ГРАНИЦЯ І МЕЖІ ТОПОСУ ДОСВІДУ В ЗАХІДНІЙ ФІЛОСОФІЇ ХІХ—ХХ СТОЛІТЧ

Ми розглянули основні філософські доктрини і традиції, в яких відбувався процес досвіду досвіду в західній філософії ХІХ—ХХ століть. Цей розгляд відбувався як історико-філософська топологія досвіду, заснована на метатеоретичному розташуванні описів досвіду у площині іманентності. Завдяки накладанню різних описів досвіду, ми отримали загальні контури досвідного топосу з його границею, межами і регіонами, в цілісності його епістемологічного, метафізичного та онтологічного вимірів.

Топологія досвіду в її історико-філософському застосуванні має вигляд деконструктивного огляду філософських позицій минулого, в яких досвід зазнавав часткового аналізу і, тим самим, еволюціонував у своєму понятті. Під час здійснення дослідження ми бачили, як сильно відрізнялися позиції філософів в оцінці змісту, значення, границь і меж досвіду. Однак ми також переконалися, що тема досвіду після трансцендентальної філософії Канта поставала як необхідна шоразу, коли в традиції західної філософії започатковувався новий філософський проект. Історико-філософська топологія досвіду увібрала в себе твердження про досвід, виражені в контексті різних філософських позицій Заходу, і розташувала їх так, щоб подібності і відмінності цих положень стали очевидними. Слід зауважити, що в топологічному описі ми не застосовували оцінювальних порівнянь філософських виразів про досвід. Топологічна дескрипція полягає в розташуванні цих положень в такому порядку, щоб вони виявили контури змістів, в яких досвід переживає себе в цих положеннях. Так, топологічний опис досвіду після трансцендентальної філософії став збігатися з процесом досвіду досвіду.

У відповідному розділі ми розглядали те, як історія поняття досвіду почалася разом із виникненням трансцендентальної філософії. Одним з наслідків започаткування трансцендентальної філософії стало розкриття необхідності критики філософських понять та визначення критеріїв їх оцінки, що створило умову для здійснення історії понять. Тож попередні філософські положення про досвід виглядали тільки філологічно-логічною підготовкою до справжнього процесу самоусвідомлення досвіду. Справжня історія філософського поняття — це поступ змін у його значенні, значущості та узусі поняття, який ми вимірюємо принаймні у двох взаємопов'язаних вимірах: у вимірі історичної семантики та у вимірі «самоусвідомлення поняття». Історія філософських понять, яка б стосувалася обох вимірів, починається в епоху німецького трансценденталізму. Саме тут відбувся прорив до трансцендентального виміру, що відкрив філософії нові можливості розвитку методології, систематичної філософії, кшталтування нових понять, або філософської критики старих по-

нять. У таких умовах історія філософських понять почалася як процес, в якому історія філософії набула вагомих рис і оформилася як окрема філософська дисципліна, що втілює намагання філософського мислення утримувати власну увагу на собі не тільки як логічній чи теоретико-пізнавальній проблемі. Усвідомлення потреби аналізу історичного виміру мислення стало підставою для розвитку філософії. Одним з напрямів цього історичного самоаналізу якраз і стала історія понять.

Історія поняття досвіду почалася з того, що воно виявило себе питомим філософським значенням, яке стало здатним досягнути себе через філософський процес. Ми запропонували гіпотезу — і аргументи на її користь — щодо того, що рамки такого самоосягнення було задано філософськими системами Канта і Гегеля. Кантова критична філософія, з одного боку, створила епістемологічні засади для аналізу досвіду, в тому числі і як теорії про досвід, а з іншого боку, виявила фактичність досвіду. Епістемологічна метатеорія досвіду була сфокусована на пізнавальній проблематиці досвіду, що було і силою, і слабкістю цього підходу. Завдяки епістемологічному осягненню досвіду, щастило проникнути в найглибші шари регіону наукового досвіду, проблематизувати межі значущості знання, виявити методологічну сумнівність апеляцій до самоочевидності речі і складність перцептивного досвіду, укласти оновлений категоріальний апарат для виявлення категоріальної будови предметності досвіду тощо. Однак епістемологічний досвід обмежував можливість філософії досягнути історичний вимір досвіду, його включеність в перебіг людського життя й існування людства. Як сильні сторони, так і обмеження епістемологічного підходу до досвіду уклали таке первинне напруження, що дала імпульс для всієї подальшої історії поняття досвіду в західній філософії. Гегелева філософія створила можливості для аналізу досвіду в термінах самоусвідомлення поняття. Феноменологія Гегеля засвідчила наявність того, що переживання досвіду залежить від тлумачення, фундованого в історичній ситуації Духу. Часовість та історичність самоусвідомлення досвіду в своєму понятті стали засадами, на яких відбулася подальша еволюція поняття досвіду в пізніших філософських системах Заходу. Разом метатеоретичні засади кантівської та гегелівської філософії стали рамками, в яких відбувався процес саморозуміння досвіду, зокрема в проблематизації власних аспектів фактичності й історичності. Ми, власне, і намагалися описати самоосягнення досвіду в зазначених рамках засобами історико-філософської топології.

Маючи солідний передісторичний фундамент та розпочавши з взаємодоповнювальної суперечності трансцендентального критицизму Канта і абсолютної філософії Гегеля, історія поняття досвіду відбувалася в різних філософських течіях Заходу у формі поступу творення метатеоретичних і теоретичних побудов, змісти яких явним і неявним чином осідали в змістах по-



няття досвіду. В нашому дослідженні ми розглянули неокантіанство, прагматизм, аналітичну філософію мови, герменевтику та феноменологію як взірці, в яких відбувався незавершений процес досвіду досвіду. Важливо зазначити, що обрані філософські позиції не вичерпують всього філософського процесу XIX—XX століть. Обмеженнями нашого дослідження була незавершеність історії поняття досвіду. Однак ці обмеження пов'язано з самою сутністю обраного предмету дослідження — поняття досвіду в процесі його самоусвідомлення. Незавершеність і незавершуваність філософського процесу, принаймні в аспекті історії поняття досвіду, становлять відповідник відкритості як родовій властивості досвіду. Якщо ми могли говорити про початок історії, то навіть просто надумати кінець історії досвіду неминуче веде до суперечливості такої думки.

Топологія досвіду в неокантіанському аналізі досвіду засвідчила проблему визначення границі і меж топосу досвіду. Проблема стосувалася двох окремих аспектів. По-перше, філософія неокантіанців постійно зустрічалася з проблемою розрізнення досвіду і розуму. З одного боку, продуктивна спроможність спонтанності досвіду була необхідним аргументом для неокантіанців на підтримку їхньої тези про автономію розуму, а з іншого боку, з поняттям досвіду весь час асоціювалася проблема значущості рецептивності. Епістемологічний підхід, відповідно до якого неокантіанська філософія аналізувала досвід, обумовив цей аналіз фокусуванням уваги на судженні як моделі простого акту досвіду. Наслідком цього підходу якраз і була проблема із визначенням границі між топосами розуму і досвіду. Однак ця проблематизація границі досвіду мала важливе топологічне значення. Адже тільки таким чином можна визначити границю топосу: границю можна описати тільки як горизонт, який уникає визначеності.

Другою основною проблемою, яку виявило неокантіанство в аналізі досвіду, є наявність в ньому кількох регіональних первнів. Перші описи топосу досвіду мали характер пошуку єдиного первня, який був би фундаментальним для всіх інших регіонів досвіду. В ієрархічних описах марбуржців перед Касирером фундаментальним досвідом вважали природничо-науковий. Однак уже в баденському неокантіанстві стало очевидно, що опис, заснований на унітарній ієрархії має надто багато недоліків. Тож у Віндельбанда і Рікєрта досвід описано як такий, що має первинний поділ на природничо-науковий та культурний (духовний) регіони. Однак ідеал єдності свідомості, в межах якої розглядалася проблематика досвіду, привів баденців до того, що вони встановили ціннісний фундамент як умову можливості єдиної архітекτονіки духу і всіх його здатностей. Своєю чергою, ціннісний фундаменталізм приводив до радикального теоретико-пізнавального розриву мислення і буття. В складному процесі

внутрішньої переоцінки неокантіанство, зокрема у філософії символічних форм Касирера, приходять до висновку про плюралність фундаментальних регіонів досвіду, тобто про наявність рівнозначних регіонів наукового досвіду, суспільного досвіду, культурного досвіду, повсякденного досвіду і багатьох інших.

Завдяки засвідченню в неокантіанстві подвійної проблематизації горизонту і регіонів досвіду, топологія, вперше після Канта і Гегеля, здобуває кілька ключових категорій. По-перше, ми говоримо про границю топосу, тобто мислимий край топосу, який відграничує даний топос від інших на площині іманентності. Вже в неокантіанських дескрипціях границя є чимось непорушним, що не піддається позитивному визначенню. Проблемативізм визначень топографії, як ми бачили, саме і виявляється в невизначеності границі. По-друге, в неокантіанстві ми зустрічаємося з уявленнями про регіони досвіду, позначені в межах одного топосу межами. Ці межі також невизначені. Однак їхня невизначеність відрізняється від невизначеності границі. Межі регіонів топосу нестали, їх можна посунути в процесі аналізу регіону, можна проблематизувати так, що вони самі стають окремим регіоном. Фактично, межі є тим уявним перехідним моментом, за допомогою якого топологія описує відмінності смислів у контексті спільного значення.

У прагматичній філософії ми також розглядали описи досвіду. Прагматична філософія становила собою кілька патернів самоусвідомлення досвіду. Один патерн було засновано на намаганні створити таку теорію досвіду, де досвід було би фундовано на самому собі, але зі збереженням іманентності свого підходу. Інший патерн прагматизму — створення негативної метатеорії досвіду, заснованої на скепсисі щодо можливості аналізувати досвід взагалі. Обидва патерни прямо стосуються визначення границі топосу досвіду та її характеристик. Однією з найважливіших, але й найсумнівніших характеристик границі досвіду було визначено її прозорість для взаємодії з іншими топосами. Чи може мова з її власною топічною структурою бути надійним засобом вираження чогось, що не входить до неї, зокрема засобом вираження змістів досвіду? Наскільки знакова система логіки здатна передати живу органічну природу досвіду? В скепсисі і сумнівах прагматизм знаходить засади для створення особливої філософської «мови», яка могла б бути інструментом досвіду досвіду. Проекти створення такого інструменту ми бачили в описі еволюції прагматичних філософій від семіотичної граматики Пірса до антиепістемологічного словникотворення Рорті.

Наскрізною темою прагматичної топології досвіду була його відкритість. Ця відкритість тлумачилася як зорієнтована на майбутній результат допитливості досвіду, закарбована в концепції досвіду-запиту. Досвід-запит є тією настановою, з якою прагматизм долає епістемологічні обмеження метатеорії досвіду і здобуває можливість мислити досвід в цілості його границь. Ак-

тивна часово-облаштована природа досвіду-запиту стає фундаментом для визначення єдності регіонів досвіду, які раніше розглядалися як окремі регіони індивідуального досвіду, суспільного досвіду й органічного досвіду. Завдяки філософії прагматизму, топос досвіду чи не вперше здобув цілісний нарис своїх границь і сусідніх топосних площин.

Аналітична філософія мови парадоксальним чином визначила границю топосу досвіду в тій ділянці, де ця границя пролягає між досвідом і мовою. Досвід і мова виявляють себе необхідними умовами одне одного, як площини, що накреслюють границю між своїми топосами. В цій філософській традиції референційна теорія значення була патерном, в якому аналіз мови намагався описати взаємодію мови і досвіду. Значущий мовний вираз, який вважався фундаментальним виміром мови, з необхідністю мав посилатися на досвідну сферу, на певний засвідчений стан справ. Однак відкриття двох визначальних регіонів мовного топосу — констативу і перформативу — дозволило аналітичній філософії привести власну топологічну діяльність до такого стану, що уможливило виявлення відмінності топосів мови і досвіду та необхідності їхньої взаємодії. На додаток, аналітика мови розкрила статус граматики як такої, що є горизонтом топосу мови, а отже, що неминуче посилається на горизонт досвіду як співграничного топосу.

Герменевтична і феноменологічна топологія досвіду відбулася як ряд різних досвідів досвіду. Намагаючись досягнути тлумачну природу досвіду, його часову структуру, його влаштованість у життєвий світ, герменевти і феноменологи змогли збалансувати описи досвіду в його фактичності та історичності, пережити первинні структури і похідні регіони досвіду. Множинність описів, спрямованих на суб'єктивні, інтерсуб'єктивні, психофізичні, тілесно-хіазматичні й буттєві виміри досвіду, засвідчують наявність великого поля недослідженого в топосі досвіду. Попри множинність описів, у герменевтиці і феноменології було встановлено відкритість досвіду як його фундаментальну структуру. Також було виявлено той факт, що складність, з якою щоразу зустрічається філософ, коли намагається визначити границю топосу, є властивістю горизонтної природи границі: вона є тим, що уникає опису, уможливаючи його.

Герменевтична та феноменологічна топологія досвіду стала своєрідним підсумком в нашому описі історії поняття досвіду. Звісно ж, самоосягнення досвіду у філософському процесі не зупинилося. Продовження процесу досвіду є необхідною умовою продовження філософування як такого. Більше того, як свідчать попередження таких мислителів, як Беньямін чи Ніцше, філософська зосередженість на розумінні цілісності досвіду є необхідною рятівною життєвою практикою. Чинні філософські дискусії продовжують історію досвіду, ведуть до розкриття все нових його регіонів, до точнішого визначення його границі, до достеменнішого опису його змістів в нових парадигмах філософування і подіях життя.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Адорно Т. Вступ до «Творів» Беньяміна // Беньямін В. Вибране. — Львів: Літопис, 2002. — С. 7—22.
2. Адорно Т. Негативная диалектика. — М.: Научный мир, 2003. — 347 с.
3. Адорно Т. Теория эстетики. — К.: Основи, 2002. — 518 с.
4. Арентс Х. Вальтер Беньямин [Електронний документ]. — (<http://magazines.russ.ru/inostran/1997/12/benjamin03.html>). Перевірено: 21.03.2006.
5. Аристотель. Категории // Сочинения в четырех томах. — М.: Мысль, 1978. — Т. 2. — С. 51—90.
6. Аристотель. Метафизика // Сочинения в четырех томах. — М.: Мысль, 1976. — Т. 1. — С. 63—368.
7. Аристотель. Проптерик. О чувственном восприятии. О памяти. — СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2004. — 183 с.
8. Аристотель. Топика // Сочинения в 4 томах. — М.: Мысль, 1978. — Т. 2. С. 349—532.
9. Батай Ж. Внутренний опыт. — СПб.: Аxioma / Мифрил, 1997. — 334 с.
10. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. — Москва: Весь Мир, 2004. — 248 с.
11. Бек У. Что такое глобализация. — М.: Прогресс-Традиция, 2001. — 304 с.
12. Беньямин В. О понимании истории // Беньямин В. Озарения. — М.: Мартис, 2000. — С. 228—236.
13. Беньямин В. Опыт и скудость // Беньямин В. Озарения. — М.: Мартис, 2000. — С. 263—267.
14. Беньямін В. Завдання перекладача // Беньямін В. Вибране. — Львів: Літопис, 2002. — С. 23—36.
15. Беньямін В. Мистецький твір в добу своєї технічної відтворюваності // Беньямін В. Вибране. — Львів: Літопис, 2002. — С. 53—81.
16. Беньямін В. Походження німецької трагедії // Беньямін В. Вибране. — Львів: Літопис, 2002. — С. 98—128.
17. Бергер П.Л. Введение: культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. — М.: Аспект Пресс, 2004. — 379 с.
18. Богачов А. Філософська герменевтика. — К.: Курс, 2006. — 406 с.
19. Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. — СПб.: Шиповник, 1904—1906. — 2 т.
20. Быстрицкий Е.К. Научное познание и проблема понимания. — К., 1986. — 136 с.

21. Быстрицкий Е.К. Практическое знание в мире человека // Заблуждающийся разум?: Многообразие вненаучного знания. — М.: Политиздат, 1990. — С. 210—238.
22. Быстрицкий Е.К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. — К., 1991. — 200 с.
23. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. — М.: Мысль, 1977. — 2 т.
24. Вальденфельс Б. Ключевая роль тела в феноменологии Мориса Мерло-Понти // Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. — Минск: Логвинов, 2006. — С. 381—399.
25. Вальденфельс Б. Феноменология опыта Эдмунда Гуссерля // Вальденфельс Б. Мотив чужого. — Минск: Прополис, 1999. — С. 141—162.
26. Вдовина И.С. М. Мерло-Понти: от превичного восприятия — к миру культуры // Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. — СПб.: Ювента-Наука, 1999. — С. 582—596.
27. Виндельбанд В. История философии. — К.: Ника-Центр, 1997. — 554 с.
28. Виндельбанд В. От Канта к Ницше. — М.: Канон-пресс, 1998. — 496 с.
29. Виндельбанд В. Философия Канта. — СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1895. — 254 с.
30. Витгенштейн Л. Голубая книга. — М.: ДИК, 1999. — 128 с.
31. Вольф А.Л. Фридрих Шлейермахер и его герменевтика // Шлейермахер Ф. Герменевтика. — СПб.: Европейский Дом, 2004. — С. 5—40.
32. Вольф Ж.-К. Прагматизм с методом или без такового? // Логос. — СПб.: Логос, 1997. — № 8. — С. 101—112.
33. Гафаров Х.С. Герменевтическая интерпретация философского текста // Современная философия как феномен культуры: исследовательские традиции и новации. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. — С. 24—32.
34. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. — СПб.: Наука, 2001. — 3 т.
35. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. — СПб.: Наука, 2002. — 800 с.
36. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — СПб.: Наука, 1992. — 448 с.
37. Гоббс Т. Сочинения в двух томах. — М.: Мысль, 1989—1991. — 2 т.
38. Горський В. С. Структура простору історико-філософського дослідження // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. — К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська Академія», 2005. — Т. 37. — С. 3—8.
39. Гурвич А. Неэгологическая концепция сознания // Логос. — М.: Гносис, 2003. — №2 (37). — С. 122—134.
40. Гусев В.І. Західна філософія нового часу XVII—XVIII ст.: Підруч. — К.: Либідь, 2000. — 368 с.
41. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. — М.: ДИК, 1999. — 336 с.

42. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — СПб.: Владимир Даль, 2004. — 400 с.
43. Гуссерль Э. Логические исследования // Собрание сочинение. — М.: ДИК, 2001. — Т. III (1). — 472 с.
44. Д'юї Дж. Демократія і освіта. — Л.: Літопис, 2003. — 294 с.
45. Д'юї Дж. Досвід і освіта. — Л.: Кальварія, 2003. — 94 с.
46. Даміт М. Логічні основи метафізики. — К.: IRIS, 2001. — 360 с.
47. Делез Ж. Критическая философия Канта. — М.: Per Se, 2000. — 351 с.
48. Делез Ж. Логика смысла. — М.: Академия, 1995. — 254 с.
49. Делез Ж. Различие и повторение. — СПб.: Петрополис, 1998. — 384 с.
50. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. — М.: Лотос, 1998. — 264 с.
51. Делез Ж. Фуко. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. — 198 с.
52. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? — М.: Алетейя, 1998. — 284 с.
53. Деннетт Д. Условия присутствия личности // Логос. — М.: Гносис, 2003. — № 2(37). — С. 135—153.
54. Джеймс У. Воля к вере. — М.: Республика, 1997. — 431 с.
55. Джохадзе И. Неопрагматизм Ричарда Рорти и аналитическая философия // Логос. — СПб.: Логос, 1999. — № 6. — С. 94—118.
56. Дильтей В. Введение в науки о духе // Дильтей В. Собрание сочинений в шести томах. — М.: ДИК, 2000. — Т. 1. — С. 271—709.
57. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Дильтей В. Собрание сочинений в шести томах. — М.: Три Квадрата, 2004. — Т. 3. — С. 11—406.
58. Дьюи Дж. Реконструкция в философии. — М.: Логос, 2001. — 168 с.
59. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. — Москва: ДИК, 1999. — 224 с.
60. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собрание сочинений в восьми томах. — М.: Чоро, 1994. — Т. 8. — С. 12—28.
61. Кант И. К вечному миру // Собрание сочинений в восьми томах. — М.: Чоро, 1994. — Т. 7. — С. 5—56.
62. Кант И. Критика способности суждения // Собрание сочинений в восьми томах. — М.: Чоро, 1994. — Т. 5. — С. 5—319.
63. Кант И. Основоположения метафизики нравов // Собрание сочинений в восьми томах. — СПб.: Чоро, 1994. — Т. 4. — С. 153—246.
64. Кант И. Психология (приложение, из лекций по метафизике, 1779) // Из рукописного наследия. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — С. 136—162.
65. Кант И. Что означает ориентироваться в мышлении? // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. — М.: Чоро, 1994. — Т. 8. — С. 80—89.
66. Карцев И. Введение в постмодернизм. — М.: Огни ТД, 2005. — 232 с.

67. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. — СПб.: Университетская книга, 1997. — 448 с.
68. *Кассирер Э.* Лекции по философии и культуре // *Культурология. XX век: Антология.* — М.: Юрист, 1995. — С. 104—162.
69. *Кассирер Э.* Познание и действительность. — СПб.: Шиповникъ, 1912. — 456 с.
70. *Кассирер Э.* Философия Просвещения. — М.: Росспэн, 2004. — 400 с.
71. *Кебуладзе В.* «Структури життєсвіту» на перетині трансцендентальної феноменології та феноменологічної соціології // Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту. — К.: УЦДК, 2004. — С. 540—549.
72. *Киссель М. А.* Гегель и Гуссерль // *Логос.* — СПб.: Логос, 1991. — № 1. — С. 34—36.
73. *Кобець Р.* Методична амбівалентність гайдеггерівської феноменології // *Феноменологія і філософський метод.* — К.: Тандем, 1999. — С. 111—119.
74. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. — М.: Наука, 2003. — 792 с.
75. *Кошарний С. О.* Феноменологічна концепція філософії Е. Гуссерля: критичний аналіз. — К.: УЦДК, 2005. — 372 с.
76. *Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А. Ф.* Западноевропейская философия XVIII века. — М.: Высшая школа, 1986. — 400 с.
77. *Лейбниц Г. В.* Сочинения в четырех томах. — М.: Мысль, 1982. — 4 т.
78. *Линьков Е. С.* Становление логической философии // Г. В. Ф. Гегель Наука логики. — СПб.: Наука, 2002. — С. 5—16.
79. *Лой А. Н.* Сознание как предмет теории познания. — К.: Наукова думка, 1988. — 248 с.
80. *Локк Дж.* Розвідка про людське розуміння. — Харків: Акта, 2002. — 4 т.
81. *Лосев А. Ф.* Аристотель и поздняя классика // *История античной эстетики.* — М.: Искусство, 1975. — Т. IV. — 424 с.
82. *Мамардашвили М. К.* Лекции о Прусте (психологическая топология пути). — М.: Ad Marginem, 1995. — 547 с.
83. *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. — Минск: Логвинов, 2006. — 400 с.
84. *Мерло-Понти М.* Рабочие записки // *Видимое и невидимое.* — Минск: Логвинов, 2006. — С. 241—356.
85. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. — СПб.: Ювента-Наука, 1999. — 606 с.
86. *Мінаков М.* Рамки історії поняття досвіду: взаємодоповнюваність концепцій досвіду І. Канта і Г. В. Ф. Гегеля // *Наукові записки НаУКМА (Серія «Філософія та релігієзнавство»).* — Київ: «Києво-Могилянська Академія», 2006. — № 39. — С. 29—34.

87. *Мінаков М. А.* Герменевтичний досвід і його роль в аналізі культури // *Мультиверсум: Філософський альманах: Збірник наукових праць.* — К.: Центр духовної культури, 2004. — № 45. — С. 182—195.
88. *Мінаков М. А.* Досвід і проблема прогнозувального розуму // *Наукові записки НаУКМА (серія «історія філософії»)* — К.: КМ «Академія», 2004. — № 25. — С. 47—52.
89. *Мінаков М. А.* Досвід та походження пізнання // *Практична філософія.* — Київ: Практична філософія, 2005. — № 2. — С. 212—219.
90. *Мінаков М. А.* Логіка досвіду: проект Рудольфа Карнапа логічної побудови світу // *Мультиверсум: Філософський альманах: Збірник наукових праць.* — К.: Центр духовної культури, 2004. — № 46. — С. 3—15.
91. *Мінаков М. А.* Питання про досвід у формулюванні феноменологічної герменевтики: відповідь з позицій трансцендентальної філософії // *Практична філософія.* — К.: Практична філософія, 2004. — № 1. — С. 167—176.
92. *Мінаков М. А.* Поняття досвіду і герменевтика В. Дільтея // *Практична філософія.* — К.: Практична філософія, 2005. — № 4. — С. 206—214.
93. *Мінаков М. А.* Складний горизонт досвіду і життєсвіт // *Наукові записки НаУКМА (Серія «Філософія та релігієзнавство»)* — К.: «Києво-Могилянська Академія», 2005. — № 37. — С. 29—34.
94. *Мінаков М. А.* Теорія досвіду Г. Когена в контексті виникнення неокантіанського руху // *Мультиверсум: Філософський альманах: Збірник наукових праць.* — К.: Центр духовної культури, 2004. — № 41. — С. 3—15.
95. *Мінаков М. А.* Теорія пізнання і аналітична філософія // *Мультиверсум: Філософський альманах: Збірник наукових праць.* — К.: Центр духовної культури, 2004. — № 44. — С. 60—70.
96. *Молчанов В.* Аналитическая феноменология в «Логических исследованиях» Э. Гуссерля // *Гуссерль Э. Логические исследования.* — М.: ДИК, 2001. — С. 1—XXX.
97. *Нарский И. С.* Готфрид Лейбниц. — М.: Мысль, 1972. — 240 с.
98. *Немилов А. Н.* Немецкие гуманисты XV века. — Ленинград: Изд-во Ленинградского университета, 1979. — 166 с.
99. *Ницше Ф.* Сочинения в двух томах. — М.: Мысль, 1990. — 2 т.
100. *Огородник И. В.* Философские взгляды Ламетри. — К.: Наукова думка, 1979. — 103 с.
101. *Ойзерман Т. И.* Философия как история философии. — СПб.: Алетейя, 1999. — 448 с.
102. *Остин Дж.* Значение слова // *Избранное.* — Идея-Пресс, 1999. — С. 308—326.
103. *Остин Дж.* Как совершать действия при помощи слов // *Избранное.* — Идея-Пресс, 1999. — С. 13—138.

104. *Остин Дж.* Смысл и сенсibiliи // Избранное. — Идея-Пресс, 1999. — С. 139—248.
105. *Пирс Ч.С.* Избранные произведения. — М.: Логос, 2000. — 448 с.
106. *Платон.* Менон // Собрание сочинений в четырех томах. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — С. 575—612.
107. *Платон.* Тезтет // Собрание сочинений в четырех томах. — М.: Мысль, 1993. — Т. 2. — С. 192—275.
108. *Платон.* Тимей // Собрание сочинений в четырех томах. — М.: Мысль, 1994. — Т. 3. — С. 421—500.
109. *Плотников Н.* Абсолютный дух и другое начало. Гегель и Хайдеггер // Вопросы философии. — М.: ИФРАН, 1994. — № 12. — С. 178—184.
110. *Плотников Н.С.* Философская программа Вильгельма Дильтея // Дильтей В. Собрание сочинений в шести томах. — М.: ДИК, 2000. — Т. 1. — С. 15—270.
111. *Поппер К.* Логика научного исследования. — М.: Республика, 2004. — 447 с.
112. *Причетий Е.М.* Проблема феномена в кантовской и современной буржуазной философии // Критические очерки по философии Канта. — К.: Наукова думка, 1975. — С. 270—287.
113. *Пролев С.* Античный мир. — М.: Академ-Пресс, 2000. — 472 с.
114. *Пушкин В.Г.* Философия Гегеля: абсолютное в человеке. — СПб.: Лань, 2000. — 446 с.
115. *Рассел Б.* Вступ // Витгенштайн Л. Логико-философський трактат. — К.: Основи, 1995. — С. 8—21.
116. *Рассел Б.* Знание-знакомство и знание по описанию // Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы. — М.: Республика, 2000. — С. 444—458.
117. *Рассел Б.* Искусство мыслить. — М.: ДИК, 1999. — 240 с.
118. *Рассел Б.* Исследование значения и истины. — М.: ДИК, 1999. — 400 с.
119. *Рассел Б.* Философия логического атомизма. — Томск: Водолей, 1999. — 192 с.
120. *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. — СПб.: Наука, 1997. — 532 с.
121. *Риккерт Г.* Предмет познания // Риккерт Г. Философия жизни. — Киев: Ника-Центр, 1998. — С. 15—166.
122. *Рікер П.* Історія і істина. — К.: КМ Академія, 2001. — 394 с.
123. *Руднев В.* Божественный Людвиг. — М.: ФНИ «Прагматика культуры», 2002. — 253 с.
124. *Рыбас А.Е.* Ричард Рорти о проблеме взаимодействия наук о природе и о культуре в философском познании // Методология гуманитарного знания в

- перспективе XXI века. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. — С. 111—115.
125. *Рюс Ж.* Поступ современных идей. — К.: Основи, 1998. — 669 с.
126. *Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо. — К.: Основи, 2001. — 854 с.
127. *Сартр Ж.-П.* Трансцендентность Эго. набросок феноменологического описания // Логос. — М.: Гносис, 2003. — №2 (37). — С. 86—121.
128. *Сватко Ю.І.* Предмет філософії як інструмент аналіз історико-філософської доби // Наукові записки НаУКМА: філософія та релігієзнавство. — Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська Академія», 2005. — Т. 37. — С. 9—14.
129. *Сергеев К.А., Слинин Я.А.* «Феноменология духа» Гегеля как наука об опыте сознания // Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — СПб.: Наука, 1992. — С. V—XLVII.
130. *Сергеев К.А., Слинин Я.А.* «Феноменология Духа» Гегеля как наука об опыте сознания // Гегель Г.В.Ф. Феноменология Духа. — СПб.: Наука, 1992. — С. V—XLVII.
131. *Серл Дж.Р.* Введение // Философия языка. — М.: УРСС, 2004. — 208 с.
132. *Серл Дж.Р.* Что такое речевой акт? // Философия языка. — М.: Едиториал УРСС, 2004. — 208 с.
133. *Серль Дж.Р.* Рациональность в действии. — М.: Прогресс-Традиция, 2004. — 336 с.
134. *Спиноза Б.* Об усовершенствовании разума. — Харьков: Фолио, 1998. — 864 с.
135. *Сухачев В.Ю.* Опыт сознания и действительность Другого // Вестник Санкт-Петербургского Университета (Серия 6). — СПб.: Издательство СПбГУ, 1998. — Выпуск 3 (№ 20). — С. 14—18.
136. *Тарський А.* Поняття істини в формалізованих мовах. — К.: Стилос, 1998. — 154 с.
137. *Татаркевич В.* Історія шести понять. — К.: Юніверс, 2001. — 368 с.
138. *Тихолаз А.* Геракліт. — К.: Абрис, 1995. — 160 с.
139. Феноменология и социальные науки — М.: РОССПЭН, 2004. — 234 с.
140. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. — К.: Эльга; Ника-Центр, 2005. — 3 т.
141. *Фохт Б.А.* Избранное (из философского наследия). — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — 456 с.
142. Фрагменты ранних греческих философов. — М.: Наука, 1989. — Ч. 1. — 576 с.
143. *Фреге Г.* Основы арифметики. — К.: Port-Royal, 2001. — 148 с.
144. *Фреге Г.* Смысл и значение // Фреге Г. Избранные работы. — М.: ДИК, 1997. — С. 25—49.

145. Фуко М. Археология знания. — К.: Ника-Центр, 1996. — 208 с.
146. Фуко М. Воля к истине. — М.: Магистериум-Касталь, 1996. — 448 с.
147. Фуко М. Історія сексуальності. — Харків: Око, 1997—2000. — 3 т.
148. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. — М.: Ad Marginem, 1999. — 480 с.
149. Фуко М. Рождение клиники. — М.: Смысл, 1998. — 310 с.
150. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб.: А-кад, 1994. — 408 с.
151. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad Marginem, 1997. — 452 с.
152. Хайдеггер М. Введение в метафизику. — СПб.: ВРФШ, 1997. — 302 с.
153. Хайдеггер М. Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — С. 381—390.
154. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. — СПб.: ВРФШ, 2001. — 446 с.
155. Хелд Д. др. Глобальные трансформации: политика, экономика, культура. — М.: Праксис, 2004. — 576 с.
156. Шлейермахер Ф. Герменевтика. — СПб.: Европейский Дом, 2004. — 242 с.
157. Шюц А. Методология социальных наук // Избранное: Мир, светящийся смыслом. — М.: РОССПЭН, 2004. — С. 7—150.
158. Шюц А. Размышления о проблеме релевантности // Избранное: Мир светящийся смыслом. — М.: РОССПЭН, 2004. — С. 235—400.
159. Шюц А. Смысловое строение социального мира // Избранное: Мир светящийся смыслом. — М.: РОССПЭН, 2004. — С. 687—1006.
160. Шюц А. Феноменология и социальные науки // Избранное: Мир светящийся смыслом. — М.: РОССПЭН, 2004. — С. 151—234.
161. Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту. — К.: УЦДК, 2004. — 560 с.
162. Якобсон Р. Язык и бессознательное. — Москва: Гнозис, 1996. — 248 с.
163. Albert Magnus. Metaphisica // Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside. — Münster: Aschendorff, 1959. — Vol.3. — P. 3—344.
164. Alexander T. M. John Dewey's Theory of Art, Experience, and Nature. — Albany: State University of New York Press, 1987. — 325 p.
165. Anscombe G.E.M. An Introduction to Wittgenstein's Tractatus. — Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971. — 179 p.
166. Apel K.O. Der Denkweg von Charles S. Peirce. — Fr./M.: Suhrkamp, 1975. — 370 S.
167. Apel K.O. Transformation der Philosophie. — Fr./M.: Suhrkamp, 2002. — Bd. 2. — 378 S.

168. Arendt H. Lectures on Kant's political Philosophy. — Chicago: University of Chicago Press, 1982. — 186 p.
169. Arlt G. Subjektivität und Wissenschaft. Zur Psychologie des Subjekts bei Natorp und Husserl. — Würzburg: Baltz, 1985. — 348 s.
170. Auernheimer G. Erziehungswissenschaft contra Pädagogik. — Bochum: KPLF, 1968. — 640 S.
171. Austin J.L. A Plea for Excuses // Proceedings of the Aristotelian Society. — Cambridge: AS, 1957. — № LVII. — P. 1—30
172. Austin J.L. Philosophical Papers. — Oxford: Oxford University Press, 1990. — 320 p.
173. Bayer T.A. Socratic Self-Knowledge and the Philosophy of Symbolic Forms [Електронний документ]. — ([www.pdcnet.org/pdf/bayer.pdf](http://www.pdcnet.org/pdf/bayer.pdf)). Перевірено: 05.03.2006.
174. Benjamin W. Probleme der Sprachsoziologie // Gesammelte Schriften. — Fr./M.: Suhrkamp, 1980. — Bd. 3. — S. 467—492.
175. Benjamin W. Über das mimetische Vermögen // Gesammelte Schriften. — Fr./M.: Suhrkamp, 1977. — Bd. 2.1. — S. 210—213.
176. Benjamin W. Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen // Gesammelte Schriften. — Fr./M.: Suhrkamp, 1977. — Bd. 2.1. — S. 140—157.
177. Bennett J. Kant's Analytic. — Cambridge: Cambridge University Press, 1966. — 354 p.
178. Bergman M. C. S. Peirce on Interpretation and Collateral Experience [Електронний документ]. — ([www.abo.fi/fak/hf/filosofi/fsemi/papers/02\\_10\\_07.html](http://www.abo.fi/fak/hf/filosofi/fsemi/papers/02_10_07.html)). Перевірено: 22.05.2006.
179. Bergman M. Peirce on Experience // The Journal of Philosophy. — N. Y.: PLNA, 1999. — № 297 (1). — P. 1—9.
180. Birus H. Hermeneutische Positionen. — Göttingen: VR, 1982. — 158 S.
181. Blumenberg H. Lebenszeit und Weltzeit. — Fr./M.: Suhrkamp, 1986. — 456 S.
182. Bödecker H.E. (Hrsg.) Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte. — Göttingen: Wallstein-Verlag, 2002. — 564 S.
183. Bödecker H.E. Reflexionen über Begriffsgeschichte als Methode // Bödecker H.E. (Hrsg.) Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte. — Göttingen: Wallstein-Verlag, 2002. — S. 3—34.
184. Brach M. Heidegger - Platon: Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des 'Sophistes'. — Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996. — 400 p.
185. Brand G. Welt, Ich und Zeit. — Den Haag: Martinus Nijhoff, 1955. — B. 1. — 624 S.

186. *Buchler J.* The Accidents of Peirce's System // The Journal of Philosophy. — N.Y.: PLNA, 1940. — № 37 (10). — P. 264—269.
187. *Busch T.* The Power of Consciousness and the Force of Circumstances in Sartre's Philosophy. — Bloomington: Indiana University Press, 1990. — 128 p.
188. *Campbell J.* Understanding John Dewey: Nature and Cooperative Intelligence. — Chicago and La Salle: Open Court, 1995. — 324 p.
189. *Carnap R.* Der logische Aufbau der Welt. — Fr./M.: F.Meiner, 1999. — 426 S.
190. *Carnap R.* Logische Syntax der Sprache. — Wien, New York: KPH, 1968. — 564 S.
191. *Carnap R.* Meaning and Necessity. — Chicago: University of Chicago Press, 1988. — 296 p.
192. *Cassirer E.* On Basic Phenomena // Cassirer E. The Philosophy of Symbolic Forms. — New Haven and London: Yale University Press, 1996. — Vol. 4. — P. 115—192.
193. *Cassirer E.* Paul Natorp // Kant-Studien. — Berlin: W. de Gruyter & Co, 1925. — № 30(3—4). — S. 273—298.
194. *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. — 3 Bde.
195. *Cassirer E.* Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. — Fr./M.: Mainer Verlag, 2000. — 395 s.
196. *Catalano J.* A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness. — Chicago: University of Chicago Press, 1980. — 256 p.
197. *Chiasson P.* Peirce and Philosophy of Education [Электронный документ]. — (www.vusst.hr/ENCYCLOPAEDIA/peirce.htm). Перевірено: 10.05.2006.
198. *Clagett M.* The Science of Mechanics in the Middle Ages. — Wisconsin: Univ of Wisconsin Press, 1959. — 668 p.
199. *Coenen H.* Diesseits von subjektivem Sinn und kollektivem Zwang. Schütz — Durkheim — Merleau-Ponty. Phänomenologische Soziologie im Feld des zwischenleiblichen Verhaltens. — München: W.Fink Verlag, 1985. — 560 S.
200. *Cohen H.* Einleitung mit kritischem Nachtrag // Lange F.A. Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. — Iserlohn: IUV, 1975. — B. 2. — S. I—XIII.
201. *Cohen H.* Kants Begründung der Aesthetik. — Berlin: Harwitz und Gossmann, 1889. — 388 S.
202. *Cohen H.* Kants Begründung der Ethik. — Berlin: Harwitz und Gossmann, 1910. — 468 s.
203. *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. — Berlin: Harwitz und Gossmann, 1885. — 764 S.

204. *Collins R.* The Sociology of Philosophy. A Global Theory of Intellectual Change. — Cambridge, Mas.; London: The Belknap Press, 1941. — 1098 p.
205. *Cramer K.* Erlebnis-Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie // Hegelstudien. — Berlin: V.Meiner Verlag, 1975. — № 11. — S. 537—603.
206. *Crombie A. C.* Sources of Galileo's Early Natural Philosophy // Reason, Experiment, and Mysticism in the Scientific Revolution. — N.Y.: Science History Publications, 1975. — P. 32—50.
207. *Crossley N.* The Politics of Subjectivity: Between Foucault and Merleau-Ponty. — Aldershot: Avebury, 1994. — 212 p.
208. *Delaney C.F.* at al. The Synoptic Vision: Essays on the Philosophy of Wilfrid Sellars. — Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977. — 206 p.
209. *Deleuze G.* L'Immanence: Une vie // Philosophie. — Paris: Les Editions de Minuit, 1995. — № 47. — P. 3—7.
210. *Dewey J.* Democracy and Education. — New York: Free Press, 1997. — 384 p.
211. *Dewey J.* Experience and Nature. — New York: Dover Publications, 1958. — 443 p.
212. *Dewey J.* How We Think // The Later Works. — Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986. — Vol. 8. — P. 1—34.
213. *Dewey J.* Logic: The Theory of Inquiry. — New York: Irvington Publishers, 1980. — 443 p.
214. *Dewey J.* The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action // The Later Works. — Carbondale: Southern Illinois University Press, 1976. — Vol. 4. — P. 1—256.
215. *Dewey J.* The Significance of the Problem of Knowledge // The Early Works. — Carbondale: Southern Illinois University Publisher, 1972. — Vol. 5. — P. 4—24.
216. *Dewey J.* The Superstition of Necessity // The Early Works. — Carbondale: Southern Illinois University Publisher, 1976. — Vol. 4. — P. 19—36.
217. *Diels H., Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker. — Zürich: Weidmann, 1985. — 3 Bde.
218. *Dillon M.* Merleau-Ponty's Ontology. — Bloomington: Indiana University Press, 1988. — 286 p.
219. *Dilthey W.* Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens // Gesammelte Schriften. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961. — B. 5. — 442 S.

220. *Dilthey W.* Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865—1880) // Gesammelte Schriften. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. — B. 18. — 378 S.

221. *Dilthey W.* Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870—1895) // Gesammelte Schriften. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. — B. 19. — 457 S.

222. *Dilthey W.* Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864—1903) // Gesammelte Schriften. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. — B. 20. — 423 S.

223. *Dilthey W.* Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie // Gesammelte Schriften. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. — B. 8. — 276 S.

224. *Dobson A.* Jean-Paul Sartre and the Politics of Reason. — Cambridge: Cambridge University Press, 1993. — 211 p.

225. *Donnelly M.E.* (ed). Reinterpreting the Legacy of William James. — Bloomington: American Psychological Association, 1992. — 371 p.

226. *Duhem P.* Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. — Paris, 1913—1959. — 10 vols.

227. *Dummett M.* Ursprünge der analytischen Philosophie. — Fr./M.: Suhrkamp, 1988. — 199 S.

228. *Eberle T.S.* Sinnkonstitution in Alltag und Wissenschaft/Broschiert. — Kiel: Heuss Verlag, 2001. — 134 S.

229. *Eco U.* A Theory of Semiotics. — Bloomington: Indiana University Press, 1979. — 354 p.

230. *Essler W.K.* Quine: Empirismus auf pragmatischer Grundlage // Grundprobleme der Grossen Philosophien. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1984. — S. 86—126.

231. *Evans F., Lawlor L.* Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh. — Albany: State University of New York Press, 2000. — 280 p.

232. *Fairchild D.* Prolegomena to a Methodology: Reflections on Merleau-Ponty and Austin. — Washington: University Press of America, 1978. — 143 p.

233. *Fann K.T.* Peirce's Theory of Abduction. — The Hague: Martinus Nijhoff, 1970. — 62 p.

234. *Farrell F.B.* Subjectivity, Realism and Postmodernism: The Recovery of the World in Recent Philosophy. — Cambridge: Cambridge University Press, 1994. — 304 p.

235. *Forster M.N.* Hegel and Skepticism. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989. — 272 p.

236. *Forster M.N.* Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit. — Chicago: University of Chicago Press, 1998. — 306 p.

237. *Frege G.* Begriffsschrift und andere Aufsätze. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. — 204 S.

238. *Friedman M.A.* Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger. — Chicago and LaSalle: Open Court Publishing Company, 2000. — 144 p.

239. *Gadamer H.G.* Die Idee der Hegelschen Logik // Hegels Dialektik: Sechs hermeneutische Studien. — Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1980. — S. 49—69.

240. *Gadamer H.G.* Die philosophische Bedeutung Paul Natorps // Philosophische Lehrjahre. — Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1977. — S. 60—68.

241. *Gadamer H.G.* Wahrheit und Methode. — Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990. — 2 Bde.

242. *Gloy K.* Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens. Das Verständnis der Natur. — München: Verlag C.H. Beck oHG, 1995. — 352 S.

243. *Goethe J.W.* Maximen und Reflektionen [Elektronischer Dokument]. — ([www.wissen-im-netz.info/literatur/goethe/maximen/1-01.htm](http://www.wissen-im-netz.info/literatur/goethe/maximen/1-01.htm)). Перевірено: 02.10.2005.

244. *Habermas J.* Bewusstmachende oder rettende Kritik // Unsel S. Zur Aktualität Walter Benjamins. — Fr./M.: Suhrkamp, 1972. — S. 173—223.

245. *Habermas J.* Erkenntnis und Interesse. — Fr./M.: Suhrkamp, 1968. — 420 S.

246. *Hacker P.M.* S. Einsicht und Täuschung. Wittgenstein über Philosophie und die Metaphysik der Erfahrung. — Fr./M.: Suhrkamp, 1978. — 468 S.

247. *Hall D.L.* Richard Rorty: Poet and Prophet of the New Pragmatism. — Albany, NY: State University of New York Press, 1994. — 290 p.

248. *Hamann J.G.* Vom Magus im Norden. — Bonn: Parerga, 1993. — 286 S.

249. *Harms F.* Prolegomena zur Philosophie. — Braunschweig, 1852. — 424 S.

250. *Hartmann N.* Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. — Berlin und Leipzig: W.d.Gruyter & Co, 1925. — 552 S.

251. *Hausman C.R.* Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy. — Cambridge: Cambridge University Press, 1997. — 250 p.

252. *Havelock E.A.* Preface to Plato. — Cambridge: Belknap Press, 1963. — 328 p.

253. *Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes [Elektronischer Dokument]. — (<http://www.marxists.org/deutsch/philosophie/hegel/phaenom>). Перевірено 25.05.2006.

254. *Hegel G.W.F.* Sämtliche Werke. — Stuttgart, 1927. — Bd. VI. — 568 S.

255. *Heidegger M.* Die Frage nach dem Ding // Gesamtausgabe. — Fr./M.: V. Klostermann, 1989. — B. 41. — 254 S.

256. *Heidegger M.* Einführung in die Philosophie // Gesamtausgabe. — Fr./M.: V. Klostermann, 1991. — B. 27. — 462 S.



257. *Heidegger M.* Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen // Gesamtausgabe. — Fr./M.: V. Klostermann, 1991. — B.3. — S. 310—321.
258. *Heidegger M.* Hegels Begriff der Erfahrung // Holzwege. — Fr./M.: V. Klostermann, 1994. — S. 115—209.
259. *Heidegger M.* Phänomenologie und Theologie // Heidegger M. Gesamtausgabe. — Frankfurt/M.: V. Klostermann, 1981. — B. 9. — 358 S.
260. *Heidegger M.* Sein und Zeit. — Tübingen: M. Niemeyer Verlag, 2001. — 446 S.
261. *Heidegger M.* Seminare // Gesamtausgabe. — Fr./M.: V. Klostermann, 1986. — B. 15. — 344 S.
262. *Heimsoeth H.* Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. — Berlin: Verlag von G. Stilke, 1922. — 344 S.
263. *Hickman L.* John Dewey's Pragmatic Technology. — Bloomington: Indiana University Press, 1990. — 256 p.
264. *Hilton P.* Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy. — Oxford: Oxford University Press, 1990. — 440 p.
265. *Hintikka J.* What is Abduction? The Fundamental Problem of Contemporary Epistemology // Transactions of the Charles S. Peirce Society. — New York: Thomas Lee Uhl Assoc., 1998. — Vol. XXXIV. — P. 503—553.
266. *Hodges H.A.* The Philosophy of Wilhelm Dilthey. — London: Routledge, 1999. — 680 p.
267. *Hoeller K.* Merleau-Ponty and Psychology. — New Jersey: Humanities Press, 1993. — 262 p.
268. *Holzhey H.* Cohen und Natorp. — Basel/Stuttgart: Schwabe, 1986. — 2 vols.
269. *Hookway C.J.* Peirce. — London: Routledge, 1985. — 301 p.
270. *Hookway C.J.* Truth, Rationality, and Pragmatism: Themes from Peirce. — Oxford: Clarendon Press, 2000. — 328 p.
271. *Horstmann R.P.* Ontologie und Relationen: Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen. — Hain: Athenäum, 1984. — 264 S.
272. *Hösle V.* Hegels System: Der Idealismus der Subjectivität und das Problem der Intersubjectivität. — Hamburg: V. Meiner Verlag, 1987. — 2 Bde.
273. *Hufnagel E.* Wilhelm Dilthey. Hermeneutik als Grundlegung der Geisteswissenschaften // Nassen U. (Hg.): Klassiker der Hermeneutik. — Paderborn: D.Beilen Verlag, 1982. — S. 3—45.
274. *Hugonis de Sancto Victore.* Didascalicon de studio legendi // Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature. — Washington: Catholic University Press, 1939. — P. 410—678.

275. *Hume D.* A Treatise on Human Understanding. — London: Penguin Group, 1985. — 678 p.
276. *Husserl E.* Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. — Hamburg: Claassen Verlag, 1964. — 560 S.
277. *Hutchinson B.G. E.* Moore's Ethical Theory: Resistance and Reconciliation. — Cambridge: Cambridge University Press, 2001. — 228 p.
278. *James W.* Essays in Radical Empiricism. — New York: Dover Publications, 2003. — 160 p.
279. *Jegelka N.* Paul Natorp. Philosophie-Pädagogik-Politik. — Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992. — 321 S.
280. *Joswick H.* The Object of Semeiotic // Peirce's Doctrine of Signs: Theory, Applications, and Connections (Colapietro, V. M., Olszewsky, T. M., Eds.). — Berlin & New York: Mouton de Gruyter, 1996. — P. 93—102.
281. *Jung M.* Dilthey zur Einführung. — Hamburg: M.Lasch Verlag, 1996. — 323 S.
282. *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft (2-te Aufl.) // Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. — Berlin: PAW, 1904. — B.III. — 740 S.
283. *Kant I.* Prolegomenae // Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. — Berlin, 1904. — B.IV. — S. 3—105.
284. *Kearney R.* Poetics of Imagining: From Husserl to Lyotard. — New York: Routledge, 1991. — 260 p.
285. *Kemp S.N.* Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason». — Atlantic Highlights: HPI Inc., 1995. — 720 p.
286. *Kempskis J. v.* Charles S. Peirce und der Pragmatismus. — Stuttgart: V. Meiner Verlag, 1952. — 344 S.
287. *Kern I.* Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. — Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964. — 322 S.
288. *King P.* Mediaeval Thought-Experiments: The Metamethodology of Mediaeval Science // Thought-Experiments. — N.Y.: Rowman & Littlefield, 1991. — P. 43—64.
289. *King P.* Two Conceptions Of Experience // Medieval Philosophy and Theology. — N.Y.: Rowman & Littlefield, 2004. — № 11. — P. 1—24.
290. *Kiwitz P.* Lebenswelt und Lebenskunst. Perspektiven einer kritischen Theorie des sozialen Lebens. — München: W. Fink Verlag, 1986. — 230 S.
291. *Klein J.* Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorps — Eine Kritik des Marburger Neukantianismus. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976. — 460 S.

292. *Klemke E.D.* A Defense of Realism: Reflections on the Metaphysics of G. E. Moore. — London: Humanity, 1999. — 466 p.
293. *Köhnke K.C.* Entstehung und Aufsteig des Neukantianismus. — Fr./M.: Suhrkamp, 1993. — 624 S.
294. *Koselleck R.* (Hrsg.) Historische Semantik und Begriffsgeschichte. — Stuttgart: Klett-Cotta, 1979. — 400 S.
295. *Koselleck R.* Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels Gadamer, H. G. Begriffsgeschichte als Philosophie // Archiv für Begriffsgeschichte. — Hamburg: F.Meiner Verlag, 1970. — Bd. III. — S. 137—151.
296. *Koselleck R.* Transformation of Experience and Methodological Change // The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts. — Stanford: SUP, 2002. — P. 92—167.
297. *Kraft V.* Der Wiener Kreis. — Wien: L.Heinz Verlag, 1950. — 347 S.
298. *Krämer H.J.* Alfred Schütz und die «Strukturen der Lebenswelt» im Modell Analyse einer Alltagssimulation aus der Unterhaltungsindustrie [Elektronischer Dokument]. — (<http://www.hausarbeiten.de/faecher/hausarbeit/kul/7789.html>). Перевірено: 21.05.2006.
299. *Kripke S.* Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition. — Oxford: Blackwell, 1982. — 160 p.
300. *Lange F.A.* Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. — Iserlohn, 1973. — B.1. — 456 S.
301. *Lange F.A.* Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. — Iserlohn, 1975. — B. 2. — 488 S.
302. *Langer M.* Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. — Hampshire: MacMillan Press, 1989. — 246 p.
303. *Lask E.* Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. — Tübingen: J.C.B.Mohr, 1993. — 312 S.
304. *Lauer Q.* Triumph of Subjectivity: An Introduction to Transcendental Phenomenology. — New York: Fordam University Press, 1978. — 406 p.
305. *Lembeck K.H.* Platon in Marburg: Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp. — Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994. — 441 p.
306. *Lewis C.I.* A Survey of Symbolic Logic. — Berkeley: Thoemmes, 2002. — 416 p.
307. *Liebmann O.* Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung. — Stuttgart: C. Schober, 1912. — 168 S.
308. *Liszka J.J.* A General Introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce. — Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996. — 151 p.

309. *Luft S.* Faktizität und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Lebenswelt in Husserls Spätphilosophie // Phänomenologische Forschungen. — Berlin: Felix Meiner Verlag, 2005. — S. 13—40.
310. *Lukács G.* The Young Hegel. — London: Merlin Press, 1975. — 576 p.
311. *Malcolm N., von Wright G.H.* Ludwig Wittgenstein: A Memoir, Oxford: Oxford University Press, 1958. — 144 p.
312. *Mayer J.B.* Zum Streit über Leib und Seele. Worte der Kritik. — Hamburg, 1856. — 456 S.
313. *McDowell J.* Mind and World. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. — 224 p.
314. *Merleau-Ponty M.* The Structure of Behavior. — Boston: Beacon Press, 1963. — 256 p.
315. *Misak C.* Charles Sanders Peirce (1839—1914) [Elektronischer Dokument]. — ([www.cambridge.org/uk/catalogue/catalogue.asp?isbn=0521579104&ss=exc](http://www.cambridge.org/uk/catalogue/catalogue.asp?isbn=0521579104&ss=exc)). Перевірено: 11.06.2006.
316. *Moore G.E.* A Defence of Common Sense // Selected Writings. — London: Routledge, 1993. — P. 106—133.
317. *Moore G.E.* External and Internal Relations // Selected Writings. — London: Routledge, 1993. — P. 79—105.
318. *Moore G.E.* Is Existence a Predicate? // Selected Writings. — London: Routledge, 1993. — P. 134—146.
319. *Moore G.E.* Philosophical Papers. — London: Routledge, 2004. — 324 p.
320. *Moore G.E.* Proof of an External World // Selected Writings. — London: Routledge, 1993. — P. 147—170.
321. *Moore G.E.* Reply to My Critics // The Philosophy of G. E. Moore. — Evanston: Northwestern University Press, 1942. — P. 535—677.
322. *Moore G.E.* Some Main Problems of Philosophy. — London: Routledge, 1990. — 400 p.
323. *Moore G.E.* The Nature of Judgment // Selected Writings. — London: Routledge, 1993. — P. 1—19.
324. *Moore G.E.* The Refutation of Idealism // Selected Writings. — London: Routledge, 1993. — P. 23—44.
325. *Moore G.E.* Truth // Selected Writings. — London: Routledge, 1993. — P. 20—22.
326. *Murdoch J., Sylla E.* The Science of Motion // Science in the Middle Ages. — Chicago: University Of Chicago Press, 1978. — 596 p.
327. *Murphey M.G.* The Development of Peirce's Philosophy. — New York: Hackett Publishing Company, 1993. — 432 p.
328. *Natorp P.* Descartes' Erkenntnisstheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus. — Marburg, 1882. — 344 S.

329. *Natorp P.* Die Ethika des Demokritos. — Marburg, 1893. — 456 S.
330. *Natorp P.* Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. — Leipzig: Teubner, 1921. — 246 S.
331. *Natorp P.* Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis. — Berlin: Neu-Ruppin, 1884. — 255 S.
332. *Natorp P.* Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems // Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft. — Berlin: Reuther & Reichard 1918. — S. 2—43.
333. *Natorp P.* Kant und die Marburger Schule // Kant-Studien. — Berlin: W. de Gruyter & Co, 1912. — №17. — S. 193—221.
334. *Natorp P.* Philosophische Systematik. — Hamburg: F. Meiner Verlag, 2000. — 422 S.
335. *Natorp P.* Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus. — Leipzig: Dürr, 1921. — 464 S.
336. *Natorp P.* Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis (Erster Aufsatz) // Philosophische Monatshefte. — Berlin: H.Fiescher Verlag, 1887. — № 23. — S. 275—299.
337. *Natorp P.* Über Platos Ideenlehre. — Berlin: Reuther und Reichard, 1914. — 220 S.
338. *Naumann B.* The Genesis of Symbolic Forms: Basis Phenomena in Ernst Cassirer's Works // Science in Context. — Cambridge: Cambridge University Press, 1999. — Volume 12/Issue 4. — P. 7—18.
339. *Ollig H.L.* Der Neukantianismus. — Stuttgart: Metzler, 1979. — 320 S.
340. *Ollig H.L.* Materialien zur Neukantianismus-Diskussion. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987. — 566 S.
341. *Ollig H.L.* Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker. — Stuttgart: Philipp Reclam, 1982. — 688 p.
342. *Orth E.W.* Edmund Husserls Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Werkinterpretation. — Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1999. — 208 S.
343. *Pajin D.* Goethe in Weimar [Электронный документ]. — (dekart.f.bg.ac.yu/~dpajin/text/goethe.htm). Перевірено: 23.02.2006.
344. *Pape H.* Erfahrung und Wirklichkeit als Zeichenprozeß. — Fr./M.: Suhrkamp, 1989. — 530 S.
345. *Pape H.* Why We Mean (always) More and (sometimes) Less than We Say: Context-Dependence and Vagueness in Peirce's Semiotics // The Peirce Seminar Papers: An Annual of Semiotic Analysis. — New York: Berghahn Books, 1999. — Vol. 4. — P. 589—621.

346. *Peirce C.S.* Collected Papers of Charles S. Peirce. — Cambridge: Harvard University Press, 1931—58. — 8 vols.
347. *Peirce C.S.* Parts of Carnegie Application (L75) // The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce. — The Hague: Mouton Publishers, 1976. — Vol. 4, Mathematical Philosophy. — P. 13—73.
348. *Peirce C.S.* Philosophical Writings of Peirce. — New York: Dover Publications, 1955. — 648 p.
349. *Peirce C.S.* Reasoning and the Logic of Things. — Cambridge: Harvard University Press, 1992. — 320 p.
350. *Peirce C.S.* Selected Writings: Values in a Universe of Chance. — New York: Dover Publications, 1966. — 446 p.
351. *Peirce C.S.* Semiotic and Significs: The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby. — Bloomington: Indiana University Press, 1977. — 201 p.
352. *Peirce C.S.* The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings. — Bloomington: Indiana University Press, 1992—8. — 2 vols.
353. *Peirce C.S.* Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition. — Bloomington: Indiana University Press, 1982—2004. — 6 vols.
354. *Petrarca F.* Dichtungen, Briefe, Schriften. — München: C.H. Beck, 1986. — 906 S.
355. *Petrarca F.* Epistulae seniles // Opera. — London: Ridgewood, 1965. — Vol. II. — P. 223—244.
356. *Petrarca F.* Heilmittel gegen Glück und Unglück. — München: W. Fink Verlag, 1988. — Bd. II. — 468 S.
357. *Petrus K.* Hermeneutische Erfahrung // Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. — München: C.H.Beck Verlag, 1996. — S. 220—230.
358. *Pinkard T.* Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason. — Cambridge: Cambridge University Press, 1994. — 463 p.
359. *Pippin R.B.* Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness. — Cambridge: Cambridge University Press, 1989. — 344 p.
360. *Poma A.* Ernst Cassirer: Von der Kulturphilosophie zur Phänomenologie der Erkenntnis // Über Ernst Cassirer Philosophie der symbolischen Formen (Hrsg. H.-J. Braun, H. Holzhey u. E.W. Orth). — Fr./M.: Suhrkamp, 1988. — S. 89—113.
361. *Prado C.G.* The Limits of Pragmatism. — Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1987. — 191 p.
362. *Priest S.* Merleau-Ponty. — London: Routledge, 1998. — 320 p.
363. *Putnam H.* Reason Truth and History. — Cambridge: Cambridge University Press, 1981. — 224 p.

364. Putnam H., Conant J. Realism with a Human Face. — Cambridge: Harvard University Press, 1990. — 422 p.
365. Quine W.V.O. Epistemology Naturalized // Ontological Relativity and Other Essays. — New York: Columbia University Press, 1969. — P. 70—99.
366. Quine W.V.O. From a Logical Point of View. — Cambridge: Harvard University Press, 2003. — 230 p.
367. Quine W.V.O. From Stimulus to Science. — Cambridge: Harvard University Press, 1995. — 114 p.
368. Quine W.V.O. Ontological Relativity and Other Essays. — New York: Columbia University Press, 1969. — 165 p.
369. Quine W.V.O. The Roots of Reference. — La Salle: Open Court, 1990. — 168 p.
370. Quine W.V.O. The Ways of Paradox and Other Essays. — Cambridge: Harvard University Press, 1976. — 350 p.
371. Quine W.V.O. The Web of Belief. — New York: McGraw-Hill, 1978. — 200 p.
372. Quine W.V.O. Theories and Things. — Cambridge: Harvard University Press, 1981. — 226 p.
373. Quine W.V.O. Two Dogmas of Empiricism // The Philosophical Review. — Stanford: Duke University Press, 1951. — № 60. — 1951. — P. 20—43.
374. Quine W.V.O. Word and Object. — Cambridge: MIT Press, 1964. — 309 p.
375. Ransdell J. On the Paradigm of Experience Appropriate for Semiotic // Semiotica. — Berlin: W.de Gruyter, 1980. — № 33 (4/4). — P. 427—438.
376. Ransdell J. Some Leading Ideas of Peirce's Semiotic // Semiotica. — Berlin: W.de Gruyter, 1977. — № 19 (3/4). — P. 157—178.
377. Redding P. Hegel's Hermeneutics. — Ithaca: Cornell University Press, 1996. — 262 p.
378. Ricken U. Zum Verhältnis vergleichender Begriffsgeschichte und vergleichender Lexikographie // The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts. — Stanford: SUP, 2002. — P. 29—44.
379. Rickert H. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. — Stuttgart: P. Reclam, 1986. — 208 S.
380. Rickert H. Wilhelm Windelband. Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie. Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus (Selbstdarstellung) // Sämtliche Werke. — Düsseldorf: HHUV, 1995. — Bd 3. — S. 256—267.
381. Riehl A. Helmholtz. — Leipzig, 1922. — 234 S.
382. Riesebrodt M. Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen. — München: C.H. Beck Verlag, 2000. — 320 S.

383. Rockwell T. Experience and Sensation: Sellars and Dewey on the Non-Cognitive Aspects of Mental Life // Education and Culture: the Journal of the John Dewey Society. — Chicago: Purdue University Press, 2001. — № 1. — P. 12—24.
384. Rockwell T. Rorty, Putnam, and the Pragmatist View of Epistemology and Metaphysics // Education and Culture: the Journal of the John Dewey Society. — Chicago: Purdue University Press, 2003. — № 1. — P. 67—89.
385. Röd W. Der Weg der Philosophie. — München: C.H.Beck, 2000. — II Bde.
386. Röd W. Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht. — München: Verlag C.H. Beck, 1991. — 256 S.
387. Rorty R. Consequences of Pragmatism. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. — 237 p.
388. Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. — Cambridge: Cambridge University Press, 1989. — 224 p.
389. Rorty R. Empiricism, Extensionalism and Reductionalism // Mind. — York: Mind Association, 1963. — № 72 (April). — P. 234—249.
390. Rorty R. Essays on Heidegger and Others. — Cambridge: Cambridge University Press, 1991. — 236 p.
391. Rorty R. Indeterminacy of Translation and of Truth // Synthese. — Amsterdam: Springer, 1972. — № 23. — P. 443—462.
392. Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. — Cambridge: Cambridge University Press, 1991. — 238 p.
393. Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. — Princeton: Princeton University Press, 1979. — 424 p.
394. Rorty R. Truth and Progress. — Cambridge: Cambridge University Press, 1998. — 363 p.
395. Russel B. On Denoting // Readings in Philosophical Analysis. — New York: ACC Inc., 1949. — P. 479—493.
396. Russel B. The Principles of Mathematics. — London: Allen and Unwin, 1967. — 640 p.
397. Ryle G. Selected Writings. — Chicago: University of Chicago Press, 1967. — 344 p.
398. Ryle G. The Concept of Mind. — Chicago: University of Chicago Press, 2000. — 348 p.
399. Sandbothe M. Die Pragmatische Wende des linguistic turn // Die Renaissance des Pragmatismus. — Weilerswist: Wissenschaft 2000. — S. 30—15.
400. Sartre J.-P. Being and Nothingness. — London: Routledge, 2001. — 638 p.
401. Sartre J.-P. Critique of Dialectical Reason. — London: New Left Books, 1976. — Vol.1. — 835 p.
402. Sartre J.-P. Critique of Dialectical Reason. — London: Verso, 1991. — Vol. 2. — 480 p.

403. *Sartre J.-P.* Psychology of the Imagination. — London: Methuen, 1972. — 282 p.
404. *Sartre J.-P.* The Problem of Method. — London: Methuen, 1964. — 308 p.
405. *Savigny E.* Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die «ordinary-language-philosophy». — Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993. — 568 S.
406. *Schilpp P.A.* The Philosophy of Jean-Paul Sartre. — La Salle: Open Court, 1981. — 751 p.
407. *Schmid P.A.* Grenzen der kritischen Vernunft. — Basel: Schwabe, 1997. — 344 S.
408. *Schütz A., Luckmann T.* Strukturen der Lebenswelt. — Fr./M.: Suhrkamp, 1979. — B.1. — 694 S.
409. *Schütz A., Luckmann T.* Strukturen der Lebenswelt. — Fr./M.: Suhrkamp, 1984. — B.2. — 400 S.
410. *Schwarz U. W.* Benjamin: Mimesis und Erfahrung // *Speck J.* (Hrsg.) Grundprobleme der Großen Philosophen. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992. — S. 43—77.
411. *Searle J.* Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts. — New York: Cambridge University Press, 1979. — 200 p.
412. *Searle J.* Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. — New York: Cambridge University Press, 1983. — 234 p.
413. *Searle J.* Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language. — New York: Cambridge University Press, 1969. — 144 p.
414. *Searle J.R.* The Rediscovery of Mind. — Cambridge: The MIT Press, 1998. — 270 p.
415. *Seibt J.* Properties as Processes: A Synoptic Study of Wilfrid Sellars' Nominalism. — Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1990. — 388 p.
416. *Sellars W.* et al. Empiricism and the Philosophy of Mind // The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956. — Vol. I. — P. 253—329.
417. *Sellars W.* Kant and Pre-Kantian Themes. — Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 2002. — 293 p.
418. *Sellars W.* Metaphysics and Epistemology. — Atascadero: Ridgeview Publishing Co., 1986. — 267 p.
419. *Sellars W.* Philosophical Perspectives: Metaphysics and Epistemology. — Reseda: Ridgeview Publishing Company, 1967. — 126 p.
420. *Sellars W.* Philosophy and the Scientific Image of Man // Frontiers of Science and Philosophy. — Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1962. — P. 29—47.

421. *Sellars W.* Pure Pragmatics and Possible Worlds. — Reseda, California: Ridgeview Publishing Company, 1980. — 297 p.
422. *Sellars W.* The Language of Theories // Science, Perception and Reality. — London: Routledge, 1991. — P. 106—126.
423. *Sellars W.* The Metaphysics of Epistemology. — Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1989. — 354 p.
424. *Sellars W.* The Structure of Knowledge // Action, Knowledge and Reality. — Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975. — P. 295—347.
425. *Sommer M.* Lebenswelt und Zeitbewußtsein. — Fr./M.: Suhrkamp, 1989. — 257 S.
426. *Soros G.* On Globalisation. — Oxford: Public Affairs Ltd., 2002. — 340 p.
427. *Stamm M.* Kant's Topology of Metaphysics: The transcendental paradigm of Limits (Schranken) and Bounds (Grenzen) [Электронный документ]. — (<http://philosophy.ua/ua/org/uph/kant/arc/conf/?doc:int=19>). Перевірено: 23.04.2006.
428. *Stegmüller W.* Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. — Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1989. — Bd. 4. — 460 S.
429. *Stern R.* Hegel, Kant and the Structure of the Object. — London: Routledge, 1990. — 316 p.
430. *Stolzenberg J.* Ursprung und System: Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. — 323 S.
431. *Strawson P.* The Bounds of Sense. — London: Methuen and Co Ltd, 1973. — 296 p.
432. *Taylor Ch.* Hegel. — Cambridge: Cambridge University Press, 1975. — 592 p.
433. The Cambridge Companion to William of Ockham. — Cambridge: Cambridge University Press, 1999. — 438 p.
434. *Toulmin S.* Introduction in John Dewey // Dewey J. The Later Works. — Carbondale: Southern Illinois University Press, 1976. — Vol. 4. — P. I—XXIII.
435. *Tugendhat E.* Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. — Fr./M.: Suhrkamp, 1976. — 535 S.
436. *Waldenfels B.* In den Netzen der Lebenswelt. — Fr./M.: Suhrkamp, 2004. — 247 S.
437. *Welton D.* The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology. — Bloomington: IUP, 2000. — 520 p.
438. *Westphal K.R.* Hegel's Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's 'Phenomenology of Spirit'. — Dordrecht: Kluwer, 1989. — 324 p.
439. *White A.* The Analytic and the Synthetic: An Untenable Dualism // John Dewey: Philosopher of Science and Freedom. — New York, 1950. — 324 p.

440. Willey T.E. Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860—1914. — Detroit: Wayne State University Press, 1978. — 231 p.
441. William of Ockham. Opera philosophica et theologica. — N.Y.: The Franciscan Institute, 1985. — Vol. 10. — 644 p.
442. Windelband W. Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX Jahrhunderts. — Tübingen: J.C.B. Mohr, 1909. — 104 S.
443. Windelband W. Einleitung in die Philosophie. — Tübingen: J.C.B. Mohr, 1914. — 244 S.
444. Windelband W. Geschichte und Naturwissenschaft // Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. — Tübingen: J.C.B. Mohr, 1924. — S. 136—160.
445. Wisdom J. Paradox and Discovery. — California: University of California Press, 1987. — 166 p.
446. Wisdom J. Philosophy and Its Place in Our Culture. — Los Angeles: Gordon & Breach, 1975. — 270 p.
447. Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen // Wittgenstein L. Werkausgabe. — Fr./M.: Suhrkamp, 1995. — Bd. 1. — S. 188—622.
448. Wittgenstein L. Tagebücher 1914—1916 // Wittgenstein L. Werkausgabe. — Fr./M. Suhrkamp, 1969. — Bd. 1. — S. 87—187.
449. Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus // Werkausgabe. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. — Bd. 1. — S. 1—85.
450. Wittgenstein L. Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930—1032. — Oxford: Blackwell, 1980. — 230 p.
451. Zaner R. The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body. — The Hague: Nijhoff, 1964. — 306 p.
452. Zeidler K.W. Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. — Bonn: Bouvier, 1995. — 372 S.
453. Zeidler K.W. Reflexivität und Begründung // Wiener Jahrbuch f. Philosophie. — Wien: WUV, 1984. — Bd. XVI. — S. 27—46.
454. Zeidler K.W. Zeichen und Schluß: Peirce und Hegel // Philosophie und Semiotik. — Wien: Universität Wien, 1991. — S. 153—166.
455. Zeman J. Peirce's Logical Graphs // Semiotica. — Berlin: W.de Gruyter, 1974. — № 12 (3/4). — P. 239—256.

*Наукове видання*

**МІНАКОВ Михайло Анатолійович**

**ІСТОРІЯ ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ**

*Монографія*

Редактор *Я. Б. Попова*

Видавець ПАРАПАН

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру  
суб'єкта видавничої справи ДК № 922 від 22.05.2002.

Підписано до друку 25.12.2006 р. Формат 60x84/16.

Папір офсетний. Гарн. Times.

Обл.-вид.арк. 26,6. Умов. друк. арк. 22,09.

Тираж 300. Зам. № 1467.

Віддруковано з оригінал-макетів замовника у

ТОВ "Видавництво "Аспект-Поліграф"

16610, Чернігівська обл., м. Ніжин, вул. Шевченка, 109 А.

Факс (04631) 3-11-08, тел. (04631) 3-18-03