

Національна академія наук України  
National Academy of Sciences of Ukraine  
Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди  
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy

---

# ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА PHILOSOPHICAL THOUGHT

---

## 5' 2017

УКРАЇНСЬКИЙ НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ ЧАСОПИС  
UKRAINIAN ACADEMIC JOURNAL  
ЗАСНОВАНИЙ У СІЧНІ 1927 РОКУ  
ESTABLISHED IN JANUARY 1927  
ВИХОДИТЬ РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ  
FREQUENCY: SIX ISSUES PER ANNUM

---

Європа — незавершений проект?  
Europe — unaccomplished project?

# Contents

---

<b>Editorial</b>	<b>4</b>
<b>TOPIC OF THE ISSUE: EUROPE — UNACCOMPLISHED PROJECT?</b>	<b>5</b> Foreword
<b>Round table discussion of “Filosofska Dumka” (Philosophical Thought)</b>	<b>6</b> Europe: politics, law, democracy ( <i>J.-C. Kasanova, S. Proleev, A. Yermolenko, A. Garapon, J.-A. Hollander, O. Bilyi</i> )
<hr/>	
<b>ARTICLES: LABORATORY OF CONTEMPORARY HUMANITARISTICS</b>	
<b>Social philosophy</b>	<b>45</b> <i>Volodymyr Verloka (Kyiv)</i> Social contexts of personal identity
<b>Competition for Nelli Ivanova- Heorhievskia prize</b>	<b>61</b> <i>Andrii Vakhtel (Kyiv)</i> On the Phenomenology of Natural Science <b>76</b> <i>Anastasiia Zinevych (Kyiv)</i> Two Phenomenologies and Two French Traditions of Existential Philosophy <b>90</b> <i>Maksym Kotsiuba (Kyiv)</i> Phenomenological Philosophy: from «Experience of the Other» to the «Ethical Experience» <b>99</b> Advertisement
<b>Philosophy of culture</b>	<b>101</b> <i>Zhanna Bezpyatchuk (Kyiv)</i> Criticism and Recomprehension of Philosophy of Symbolic Forms of Ernst Cassirer as the Path to Humanism Reanimation
<b>Philosophy of Mind</b>	<b>113</b> <i>Dmytro Sepetyi (Zaporizhzhya)</i> Interactionism vs Epiphenomenalism: Unclosing the Causal Closure of the Physical

# Зміст

---

До читачів	4
<b>ТЕМА ЧИСЛА: ЄВРОПА – НЕЗАВЕРШЕНИЙ ПРОЕКТ?</b>	5 Переднє слово
<b>Круглий стіл «Філософської думки»</b>	6 Європа: політика, право, демократія ( <i>Ж.-К. Казанова, С. Пролєєв, А. Єрмоленко, А. Гаранон, Ж.-А. Оландер, О. Білий</i> )
<hr/>	
<b>СТАТТІ: ЛАБОРАТОРІЯ СУЧАСНОЇ ГУМАНІТАРИСТИКИ</b>	
<b>Соціальна філософія</b>	45 <i>Володимир Верлока (Київ)</i> Соціальні контексти особистісної ідентичності
<b>Конкурс на здобуття премії імені Неллі Іванової-Георгієвської</b>	61 <i>Андрій Вахтель (Київ)</i> Щодо феноменології природничої науки 76 <i>Анастасія Зіневич (Київ)</i> Дві феноменології та дві французькі традиції екзистенційної філософії 90 <i>Максим Коцюба (Київ)</i> Феноменологічна філософія: від «досвіду Іншого» до «досвіду етичного» 99 Оголошення
<b>Філософія культури</b>	101 <i>Жанна Безп'ятчук (Київ)</i> Критика та переосмислення філософії символічних форм Ернста Касирера як шлях до реанімації гуманізму
<b>Philosophy of Mind</b>	113 <i>Dmytro Sepetyi (Zaporizhzhya)</i> Interactionism vs Epiphenomenalism: Unclosing the Causal Closure of the Physical

*Європу відрізняє рідкісне розмаїття значень. Причому це розмаїття подвійного киталту: з одного боку, Європа на диво розмаїта сама в собі — формати соціального життя і самоврядування, культурні традиції та антропологічні типи, властиві їй, настільки різняться між собою, що важко підвести їх під якийсь спільний знаменник. З іншого боку, що означає сама Європа? Це, звісно, континент, географічний простір. Але це і культурно-історична величина, і особлива цивілізація, і тип суспільної динаміки, і впродовж тривалого періоду володар світу, і весь той комплекс видатних відкриттів, які визначають обличчя сучасного людства. Залежно від того і того значення змінюються кордони Європи: вона може охоплювати й інші материки (Америку, Австралію) і водночас величезні території, що належать до Європи географічно, виключати зі своїх меж.*

*І ще — на сьогодні — Європа є відкритим питанням. Питанням для світу і себе самої. Адже протягом багатьох століть історія людства відбувалася під вирішальним впливом і цивілізаційним домінуванням Європи. Власне, сама всесвітня історія не лише винайдена, а й створена європейцями. Однак нечуваний історичний успіх Європи, інспірована і витворена нею всепланетна техногенна цивілізація національних держав, ринкової економіки, науки та демократії, — все це стало її найжорсткішим випробуванням, знаменням гострої кризи. Європа споконвіку утверджувала себе через винайдення універсальних, загальнолюдських, відкритих для різних культурних традицій форм життєдіяльності та самовизначення людини. Чи спроможеться вона зберегти цю різночудну відкритість та креативність й надалі? Чи, може, час історичного лідерства Європи минув, і вона поступово деградуватиме до ролі не більш як самобутнього культурного регіону світу, з яким пов'язане славне минуле і цілком тривіальне сьогодення? Ще на початку ХХ століття багатьом мислителям йшлося про сутінки Європи, про її «загнивання» та занепад казали й за інших часів (достатньо згадати пихатий дискурс щодо цього у Росії Миколи I, в 30–40-ві роки ХІХ століття). І досі Європі вдавалося долати небезпечні кризи та загрози її історичній перспективі. Як станеться цього разу, за умов виклику, інспірованого та оприявленого глобальним світом?*

*Саме увага до сенсу та історичної перспективи Європи становила смислове тло виступів, міркувань та дискусій у франко-українському діалозі, який відбувся влітку цього року. Колись Габермас у суперечці про долю сучасності висунув тезу: «Модерн — незавершений проект». Парафраз цього вислову, набувши форму питання, може змістовно позначити теоретичне тло діалогу українських і французьких філософів. Звісно, читачеві пропонується не закінчена відповідь, а радше спонука для власних міркувань. Вага їх тим більша, що вони водночас є рефлексією над долею і майбутнім нашої країни.*

*Що ж стосується остаточної відповіді на поставлене питання, прерогатива його належить не інтелектуалам, а — як завжди — ході історії.*

*Свою історію має і наш журнал, якому цьогогоріч виповнюється 90 років. Це створило привід для тематичного блоку останнього, 6-го числа «Філософської думки» за 2017 рік. Його темою буде «Філософська періодика».*

# ТЕМА ЧИСЛА: ЄВРОПА — НЕЗАВЕРШЕНИЙ ПРОЕКТ?

---

## Переднє слово

Свого часу Наполеон Бонапарт I активно впроваджував ідею об'єднання Європи війсьним шляхом. Подейкують, у вигнанні на острові Святої Єлени він плекав сумирне існування «великої європейської родини». Утім, вже на шляху до Ватерлоо він, схоже, відкинув свої універсалістські мрії на користь французького війовничого месіанізму. Для імператора це зрештою закінчилося поразкою, а для Франції реставрацією монархії Бурбонів. Європа була об'єднана війсьним шляхом. Дещо пізніше з легкої руки Віктора Гюго особливого поширення набула дискусія про Об'єднані Штати Європи, що її розпочав видатний письменник на третьому конгресі миру 21 серпня 1849 року. Дискусія вщухла, коли Бісмарк розпочав «об'єднувати» Європу на підставі встановлення балансу сил у перебігу Прусько-Французької війни. Вже після доби Бісмаркової «реалполітик», яка завершилася катастрофою Першої світової, Європа знову почала об'єднуватися, коли було підписано Версальську угоду. Згодом вже Гітлер також «об'єднав» Європу як територію Третього Райху. У 1942-му, у розпал протистояння нацизму Вінстон Черчилль, відкриваючи нову сторінку у процесі історичного розгортання проекту Європа, заговорив про відродження континенту як цивілізаційної колиски сучасних націй, як спільноти, що розвивається на підґрунті певних цивілізаційних цінностей. Фактично він відживлював продуктивну романтичну мрію Віктора Гюго. Найбільше його бентежило, що Європу може спіткати страшна катастрофа, небезпека якої британський політик пов'язував з російським варварством, що загрожує придушити культуру і незалежність давніх держав Європи. На чолі європейської родини він бачив Раду Європи і сподівався на створення Сполучених Штатів Європи. Нині проект Європа переживає нелегкі часи. Він зазнає ударів з боку російського імперського реваншизму, що прагне знецінити вже здавалося б усталені цивілізаційні цінності — за допомоги симулякрів мандатної демократії, прав людини, свободи слова і норм міжнародного права. Так само Європа потерпає від повернення ідеї Держави-Нації в її архаїчному вигляді, як у випадку з відродженням радикальних правих ідеологій, або ж у пост-постмодерному вигляді, як у випадку із спалахом ідентичностей (Каталонський і Шотландський референдуми), що ґрунтуються не засадово незуживаній історичній пам'яті народів.

Отже, другий круглий стіл у рамках українсько-французької конференції «Спадщина Просвітництва та ліберальна демократія» (матеріали першого круглого столу див.: «ФД», 2017, №4) був присвячений генезі та сьогоденному стану Європейського проекту.

# Круглий стіл «Філософської думки»

---

## ЄВРОПА: ПОЛІТИКА, ПРАВО, ДЕМОКРАТІЯ

---

### Частина 1. Європейська цивілізація, цінності, інтереси

*Жан-Клод Казанова*

#### Цивізм і цивілізація. Роздуми про європейську спадщину

Тему, яку я хочу розглянути, можна звести до міркувань стосовно того, чи може існувати європейський патріотизм. Цивізм — це більш вузьке поняття, ніж патріотизм, але патріотизм включає цивізм.

Мені здається, що найкраще визначення патріотизму дав Монтеस्क'є. Цього не завжди розуміють, адже Монтеस्क'є каже, що така чеснота, як патріотизм, полягає у ставленні до республіки, а саме — у любові до республіки. Це — почуття, а не сукупність знань. Остання людина в державі може мати такі самі почуття, як і найперша людина. Саме любов до республіки забезпечує це відчуття прихильності до своїх співвітчизників, справою рук яких і є ця республіка.

Можна було б сказати, що таке почуття відоме з античності, але тут Монтеस्क'є встановлює чіткі межі. Він каже: якби моє знання було корисним для моєї батьківщини, але могло стати згубним для Європи, я вважав би його злочинним. Ба й ширше: якби моє знання було корисним для Європи, але могло стати згубним для цілого людства, я також вважав би його злочинним. Тобто він виокремлює три рівні моральності чи морального контролю — батьківщина, Європа і людство загалом.

---

© Ф. РЕНО,  
О. БІЛИЙ  
М. БОЙЧЕНКО,  
А. ГАРАПОН,  
О. ДОБРОДУМ,  
А. ЄРМОЛЕНКО,  
Ж.-К. КАЗАНОВА,  
Ж.-А. ОЛАНДЕР,  
С. ПРОЛЕЄВ,  
О. ПАНИЧ,  
А. ФІНЬКО,  
2017

Саме в такому ключі потрібно розглядати європейський патріотизм, про який вперше заговорив Сен-Симон. Далі я звернуся до його роздумів, написаних 1814 року. В Сен-Симона було два секретарі — історик Огюстен Тьєрі та соціолог Огюст Конт. Відома редакція, найімовірніше, належить Тьєрі.

Згідно із Сен-Симоном, національний патріотизм — це бажання створити єдине національне ціле. В європейському парламенті є більш загальне бачення. Ідеться про ширше почуття, яке можна назвати європейським патріотизмом. Тобто це змушує патріотизм вийти за межі своєї батьківщини, щоб зосередитись на інтересах Європи замість національних інтересів, що й має сформувати європейський парламент. На думку Сен-Симона, відбувається своєрідне накладення різних патріотизмів, один з яких більш загальний порівняно з іншими.

Утім, це легше сказати, ніж зробити. Для того, щоб це мало якийсь сенс, необхідно, щоб європейське ціле мало сенс, який відрізняється від сенсу національного цілого.

Те, що виправдовувало думку Сен-Симона у 1814 році, наприкінці доби революцій та війн, що їх вела французька імперія, знову набуває актуальності у XX столітті після Другої світової війни. Межу національного патріотизму поклали війни 1914—1945 років, які показали, що мир не може запанувати внаслідок конкуренції між націями.

Таким чином, європейська ідея, європейський проект полягає в тому, що принцип нації зруйнував європейську цивілізацію. У XVIII столітті європейську цивілізацію визначала збалансованість та гармонія між націями, які узгоджували між собою низку правил щодо обмеження насильства.

Коли випрацьовувався європейський проект, альтернатива полягала в тому, що: або нації мають перманентний характер, або роль нації як такої вичерпала себе. Мені здається, що жодна з цих концепцій не є прийнятною. Питання полягає в тому, чи можна знайти якийсь середній шлях.

Якщо розглянути тяглість історії Європи з XV по XX століття, можна побачити тенденцію посилення нації та держави. Це можна виміряти хоча б на підставі того факту, що частка доходів, які підлягають перерозподілу, збільшується впродовж століть. Зараз частка таких доходів становить від 40% до 50% ВВП. Таким чином зростає солідарність: поряд із тим, що існує поділ праці, існує й соціальна солідарність. Якби цей процес європейського творення відбувався так само, як і процес формування нації, то перерозподіл між націями також мав би збільшуватися. Але такого перерозподілу практично не існує з огляду на суперечність між національним і міжнародним перерозподілом. У демократичних суспільствах політика спрямована на розподіл доходів між громадянами. Якби ж вона була спрямована на розподіл їх між націями, неодмінно виникала б конкуренція. Якби Франція мусила більше допомагати Італії чи Греції, довелося б зменшити доходи французів. Оскільки ж такі рішення ухвалюють французькі виборці, не існує жодних історичних прикладів для такої самопожертви.

Американці в 1947 році допомогли Європі тому, що вони заздалегідь зарезервували гроші на воєнні видатки, тож їм було вигідніше припинити виробництво певної кількості військових кораблів чи танків і натомість надати гроші Франції та Німеччині. На це було виділено більш як 3% ВВП США. Зараз для США таке неможливо. Це перший аргумент.

Другий аргумент проти того, що європейський проект такий самий, як будь-який національний проект, — це те, що постала така історична реальність, де не існує ані Європи, ані націй, а є міжнародна торгівля і конвертація національних валют. Якщо ж додати до цього науку й техніку, ми побачимо три великі історичні тенденції, які не є ані національними, ані європейськими.

Потрібно навести ще один аргумент — це військова потуга. Якщо аналізувати сучасні європейські нації та сучасну Європу й у межах мисленнєвого експерименту анулювати американську воєнну потугу, Європа порівняно з Росією виявиться досить слабкою. Навіть англійська чи французька ядерна міць не є достатньою, щоб урівноважити Росію, з тієї простої причини, що Франція може завдати руйнацій Росії, але Росія здатна знищити Францію. Таким чином, європейські нації та Європа загалом перебувають під військовим протекторатом Сполучених Штатів Америки, спроможних знищити Росію. З усіх цих причин можна було б сказати, що європейський патріотизм — це ілюзія.

Утім, мені здається небезпідставним виступити на захист протилежної тези. Я ґрунтуватиму свої міркування на подіях двох переламних років — 1917-го та 1991-го. 1917 рік є ключовим не через більшовицьку революцію, а через інтервенцію США в Європу. Держава, яка не є європейською, втрутилася у перебіг подій, щоб покласти край європейській війні. Таким чином, 1917 року, якщо розглядати Росію в рамках Європи, з одного боку, Росія створює варварський режим, а з іншого — певна держава втручається ззовні у події в Європі.

Рік 1991 пов'язаний із кінцем Радянського Союзу і початком повернення до Європи. Америка в певному сенсі дедалі швидше відсторонюється від європейських справ, поступово нормалізується ситуація на сході, в Росії, й на цьому тлі виникає європейське політичне ціле. Можливо, це ілюзія, але європейське політичне ціле могло би задовольнитися статусом-кво, в сенсі збереження як американської присутності на певному рівні, так і буцімто примарної загрози зі Сходу. Але вочевиднюється, що американська підтримка стає чимось непевним, тоді як загроза зі Сходу не зникає й розгортаються трагічні події в Грузії та в Україні.

Окрім того, уявнюється демографічне «стискання» Європи. Демографічна загроза існує реально. Так, згідно з прогнозами, Європа (до кордонів з Росією) незабаром становитиме лише 6% загального населення планети. Для порівняння: 1900 року ця частка дорівнювала 20%. Такі демографічні зміни в Європі призводять до того, що європейці відчувають загрозу. А загроза є чинником патріотизму: за визначенням Монтеск'є, громадяни рес-



публіки люблять республіку і люблять один одного насамперед через те, що їхня взаємна любов гарантує виживання та безпеку.

Якщо в європейців існує окремішній національний патріотизм, чи можуть вони на таких засадах запобігти цим трьом загрозам, про які я говорив — відстороненню США, російській загрози та демографічним проблемам? До речі, нам невідомо, як розвиватиметься американське суспільство. Тут слід відзначити дві важливі риси цього суспільства: воно є демократичним, і воно відіграє помітну світову роль. Яким чином американці поєднують демократичність зі своєю світовою роллю, ми не знаємо. Так само нам невідомо, як розвиватимуться російське суспільство та російська політика. Тож існують і загрози, і невпевненість. Саме тут і йдеться про патріотизм, ширший за національний, як казав Сен-Симон. Адже завдання, які постають за часів непевності, можна реалізувати лише завдяки політичній цілісності, ширшій за національну.

Перелічу завдання, що постають при цьому. Насамперед, це демократизація та розвиток Східної Європи — завдання, які не можуть бути виконані на національному рівні, тільки на більш загальному, європейському. Це також дієва політика стосовно Росії — і тут не може бути окремо німецької, італійської чи французької політики. Поряд із тим, це розвиток міжнародної, світової торгівлі та світової фінансової системи. Тут також неможливе окремішне банківське регулювання чи, наприклад, окремі митні збори — німецькі, французькі, італійські.

Зважаючи на ці причини — з одного боку, загрози й невпевненість, а з іншого боку, завдання, які наразі стоять перед нами, — можна сказати, що має існувати більш широка політична цілісність, ніж на рівні нації, а також європейський патріотизм як відповідь на цей брак впевненості та витривалості. Натомість популізм спирається на ілюзію щодо посилення національного патріотизму як чинника, що може усунути ці відчуття непевності та хиткості. Питання в тому, чи вдасться поєднати ці два підходи, що є складним завданням, адже вимагає від людей бути водночас і національними патріотами, і європейськими патріотами. Утім, нам відомі успішні історичні політичні форми, імперські чи федеративні, які вдало поєднують єдність і різноманіття. Як на мене, саме це виправдовує як європейський проект, так і європейський патріотизм.

*Сергій Пролеєв*

### **Самозаперечення сучасної Європи: Європа цінностей versus Європа інтересів**

У доповіді професора Казанови європейська ситуація розглядалася цілковито крізь призму інтересів. Перед нами постала всеохопна ієрархія інтересів: країни (нації) — Європа — світ. У своїй доповіді я б хотів привернути увагу до іншого виміру дійсності, ніж інтереси. Іншого,

але не менш вагомого. Йдеться про цінності. Це важливо для того, щоб краще зрозуміти природу загрози сучасній Європі. Професор Казанова перерахував загрози, які постають перед Європою, якщо мислити її у вимірі інтересів. Це цілком слушна, достовірна картина. Однак якщо звернутися до ціннісного виміру дійсності, оприявниться інакша загроза Європі. Я хочу привернути увагу до цієї, інакшої загрози й винести її на наше обговорення.

Почну з двох тверджень. Перше: модерне Просвітництво є однією з головних сил, які створили сучасну Європу. І друге: наразі Європа перебуває в кризі, індикатором якої і є відчуття загрози, про яке так переконливо розповів нам професор Казанова. Ці два твердження особливим чином актуалізують для нас Просвітництво. Адже у Просвітництві можемо шукати як витoki нинішньої системної кризи Європи, так і шляхи її подолання.

В своєму виступі я спробую визначити характер нинішньої європейської кризи як своєрідного заперечення Європою самої себе, як внутрішній конфлікт самої Європи. Для цього вдаюся до розрізнення *Європи* як історичного, конкретного соціально-економічного тіла, з одного боку, та *європейськості* як характеристики людського існування, інспірованого ідеєю Європи — з іншого. Ці два формати Європи можна позначити як Європу інтересів та Європу цінностей. Далі розрізнення «двох Європ» буде доведено до його інституційної форми — інститутів європейськості, з одного боку, та інститутів євробюрократії — з іншого. Потім я продемонструю конфлікт інститутів європейськості та євробюрократії на прикладі сучасної війни. І нарешті, хочу запропонувати можливий спосіб розв'язання нинішньої кризи Європи.

Нинішню кризу Європи не досягнути через конкретні соціально-економічні параметри. Звісно, існують проблеми економічного розвитку та конкуренції на світових ринках, проблеми соціального забезпечення, проблема мігрантів та інтеграції їх у європейські суспільства. Однак системна криза сучасної Європи має глибший сенс. В її основі лежить конфлікт між європейськими цінностями і безпосередніми інтересами європейських же дітей. Це криза історичної перспективи Європи та її історичного покликання. В цьому сенсі йдеться про кризу *ідеї Європи* (під ідеєю Європи розуміється сукупність цінностей, імперативів та принципів, якими визначається феномен «європейськості»).

Європейськість як культурна визначеність глибоко відмінна від інших культурних ідентичностей (китайської, індійської, латиноамериканської тощо). Її відрізняють дві основні риси, які є взаємопов'язаними.

Перша полягає в тому, що європейськість визначає себе через *універсальні форми людського як такого*. Тобто через загальнолюдське. Бути європейцем — це не слідувати системі особливих культурних норм, а підпорядковувати себе імперативам людяності як такої. Європа завжди зазіхала на те, щоб бути чимось більшим, ніж Європа. Її власна ідентичність конституювалася як домагання універсальної, загальнолюдської значущості. Одним з найпотужніших і дієвих виявів цього стало Просвітництво модерної доби.

Це посилення на модерн має відрізнити це Просвітництво від інших культурно-історичних явищ з тією ж назвою на кшталт «каролінгського просвітництва» чи софістики як «давньогрецького просвітництва».

Друга риса впливає з першої. Максима загальнолюдського передбачає існування в режимі постійного самоперетворення та самовизначення. Людності не можна досягнути як остаточного, закінченого стану. В ній можна лише *здійснюватися* в конкретиці даного існування. Тому європейськість передбачає невинний процес трансформацій, постійний розвиток. Як влучно сказав Поль Валері: «Принципом Європи є її власна трансформація». Одним з головних наслідків цього є неусувне культурне розмаїття Європи. Її єдність — це єдність багатоманіття. Відтак європейська ідентичність — не набір рис, а продуктивний режим співіснування відмінностей, визнаних значущими.

Доходимо висновку: ідея Європи концентрує в собі *досвід служіння людству*. Звісно, вона завжди *відрізнялась* від емпіричної Європи, однак була *тісно пов'язана* з історичним буттям європейського людства. Це не просто якийсь уявний фантом і цілковито чуже йому історичне існування.

Феномен Просвітництва є одним з яскравих прикладів цього принципу європейськості та його історичного втілення. Лейтмотивом Просвітництва є піднесення розуму. Раціональна здатність розуміння секуляризованого — підкреслимо! — розуму оголошується єдино вагомою підставою не лише суджень, а й будь-яких людських справ. Причому Просвітництву йшлося не про раціональність в тій чи тій культурній традиції, як-от французька чи німецька. Натомість, Просвітництво піддає будь-яку культурну настанову нещадній критиці розумом як таким. Розум Просвітництва — не просто раціональна практика, вмонтована в ширший світоглядний і смисловий обшир, як була вмонтована схоластика у християнську релігійність. Тут розум стає цілковито самодостатньою величиною і дорівнює самообґрунтованій здатності раціонального мислення. Відтак Просвітництво парадоксальне. Воно містить радикальне заперечення культури — як наявного порядку людського існування — і водночас перезасновує, переінсталює культуру на основі приписів розуму.

Цей парадокс міг би дещо додати до колізії цивілізація–культура, яка обговорювалася вчора. Отже, Просвітництво опікується не Європою, а людством, тому, розв'язуючи проблему автентичної, вільної від хиб людяності, воно якраз і здобуває власну долю і перспективу модерної Європи. Цю парадоксальну ситуацію, яку я б назвав уроком Просвітництва, важливо враховувати, міркуючи про сучасну кризу Європи та шляхи її подолання.

Гарантами європейськості — власне європейської ідентичності — є європейські інститути. Вони є умовою можливості збереження та самовідтворення Європи. Себто європейськість — не якась загальне поняття, а цілком конкретно інституційована величина і режим існування. Нині діючими

інститутами європейськості є представницька демократія, права людини, ринкова економіка, національний суверенітет, свобода совісті та інші.

Наголошую на цьому сенсі *інститутів європейськості*, щоб відрізнити їх від політичних та економічних інститутів, які є інструментами реалізації проекту під назвою Євросоюз. Парадокс полягає в тому, що на сьогодні Європа, чия єдність інституційована у вигляді Європейського союзу, є загроженою з боку її власних інтересів. Інтересом є все, що сприймається як корисне і вигідне для себе, для потреб власного існування. І якщо обмежувати дійсність людини потребами, то неможливо в принципі вийти за межі інтересів. Однак у вигляді інтересу заявляє себе *потрібне*, а на протигагу потрібному, у вигляді цінності — заявляє себе *належне*. Підпорядковуючи себе виключно логіці інтересів (цілком законних та виправданих), Європа спростовує свою власну ідею і свою загальнолюдську значущість. Вона перетворюється просто на один з регіонів серед інших регіонів світу, позбавляється своєї загальнолюдської місії, а з нею — і свого автентичного сенсу.

Наслідки цього можуть бути фатальними для Європи. Перетворена на суто емпіричну величину, не виробляючи нової історичної пропозиції (перспективи) для людства, Європа приречена програти іншим світовим потугам і маргіналізуватися. Саме тоді дадуться взнаки ті 6% — та частка європейського населення у світі, про яку казав пан Казанова. І навпаки: цей кількісний показник не матиме вирішального значення, якщо Європа таки зможе знайти нове рішення для сучасного світу.

Політико-економічні інститути Євросоюзу, які стають все більшою мірою державними інститутами, значною мірою вилучені з силового поля інститутів європейськості і вибудовують себе за власною логікою, яка в своїй основі є логікою євробюрократії. Зауважу принагідно, що не ототожнюю інститутів Євросоюзу з владою євробюрократії. Остання є радше загрозливою тенденцією існування та розвитку інститутів Євросоюзу. Причому явище євробюрократії існує не лише на рівні загальноєвропейських інститутів, але й на національному рівні. Чутливість громадянської спільноти до такого стану речей ми побачили на останніх виборах французького президента. Ці вибори засвідчили недовіру французького громадянина до усталених політичних сил, до поважних і респектабельних складових французького політикуму. Євросоюз став ареною прихованого, але дедалі очевиднішого *конфлікту інститутів євробюрократії з інститутами європейськості*. Саме цей конфлікт, а не конфлікт культур, зіткнення європейськи «свого» і європейськи «чужого», загроза з боку «культурно Іншого» чи «зовнішніх сил» (російської агресії чи американського відступу), має першорядне значення для сучасної Європи. Криза сучасної Європи має інституційний характер.

Від більш теоретичної площини розмови спробую перейти у площину, так би мовити, практичної філософії. Це продиктовано не лише конститутивним значенням практичного повороту для сучасної філософії. Вочевидь, без такого переходу міркування про цінності просто будуть неповними.

Точкою переходу є війна. Не взагалі феномен війни, а нинішня війна, яка точиться у світі і яка здатна вирішальним чином вплинути на історичну долю Європи. Війна є значущою для заявленої теми самозаперечення Європи у двох планах. По-перше, фундаментальною, базовою цінністю модерної Європи, на основі якої постала вся споруда невіддільних людських прав, є мир. Цінність і право миру — в його всеохопному сенсі, який сягає уникнення насильства взагалі. В цьому значенні мир стає простором людського існування, звільненням від примусу і насильства. Можна сказати, що модерна ідея миру стала тією особливою формою, в якій модерн переосмислив наскрізну для Європи ідею свободи і водночас синтезував античний і християнський світоглядний спадок. Відтак війна — як це не парадоксально здається — є запереченням основи модерної цивілізації та новочасної Європи.

По-друге, розв'язана нині у світі війна кинула виклик праву у його найбільш уразливій точці — у форматі світового політико-правового порядку. Можна стверджувати, що світовий порядок значною мірою скасований агресією путінської Росії проти України. Хочу наголосити на використанні виразу «путінська Росія». Цей вираз передбачає два важливі розмежування. З одного боку, це відокремлення її від Росії як такої (чим визнається існування «інакшої Росії», який би суперечливий і політично маловпливовий феномен не складала ця Росія на сьогодні). З іншого боку — відокремлення від культурної російської традиції, яка не лише не тотожна ідеї імперського панування, а й прямо ворожа їй. Те, з чим у інтелектуалів традиційно асоціюється Росія — передусім, видатна гуманістична література XIX століття — вкрай критична щодо офіційної, сучасної їй самодержавної Росії. Якимсь дивним вивертом свідомості виглядає те, що одним з чільних мотивів підтримки путінської Росії та її злочинних, агресивних дій в сучасному світі стає прихильність до російської культури в її кращих зразках XIX—XX століття. Росія Толстого, Чехова або Платонова не просто критична, а контрадиктивна щодо Росії Путіна. Якраз любов до цієї культурної Росії вимагає *протистати* путінській агресивній політиці, а не підтримувати її. Путін і персоналізований ним імперський реваншизм є якраз найбільшими ворогами Росії та її історичної перспективи. Дивно, як цього не бачать і не розуміють чимало людей у Франції, в тому числі французьких інтелектуалів.

Політика Путіна — це цілком звичайні для XIX—XX століть стратегії імперського панування. Їх проблема передусім не в тому, що вони лихі. А в тому, що вони *несвоєчасні*, архаїчні. Саме їх архаїчність робить їх практиками зла у сучасному глобальному світі. Додам, що вони є не єдиним прикладом. Політика глобалізму чи ісламського екстремізму (войовничого, насильницького «всесвітнього халіфату») є також практиками зла. Питання полягає передусім не в тому, що імперське панування є несправедливим, нехтує міжнародним правом та руйнує світовий політико-правовий порядок. Вирок цій політиці міститься у тому, що вона *не має сенсу*, вона нічого не дає. Фактично це спроба повернути світ у минуле, у систему колишніх

диспозицій та резонів. Але проблема в тому, що нинішній глобальний світ вже не здатен існувати на таких засадах.

Війна містить подвійну загрозу: загрозу свободі та загрозу безпеці. Це не осібні, а взаємообумовлені величини. Відстояти їх можна тільки разом (як і втратити). Нерозуміння цього призводило до справжніх історичних трагедій. І першою передумовою успішного придушення війни є визнання її реальності. Саме цього не відбувається щодо агресії Росії проти України. Реальна війна однієї держави проти іншої, спрямована не просто на захоплення певних територій, а на знищення незалежності України й навіть самого імені українського народу, отримує в європейській офіційній оптиці вигляд конфлікту невизначеної природи. Так звані санкції та осуди Росії мають здебільшого ритуальний характер і покликані передусім «зберегти обличчя», а не реально зупинити війну. До цього спонукають, начебто, інтереси європейської *реал-політик*.

Цілком зрозуміло, чому європейські уряди уникають визнання війни: це автоматично тягне за собою іншу відповідальність та інакшу систему дій. І одночасно втрату певних зисків, які мають європейські підприємства та економіки від стосунків з Росією. Про корупційну складову, яка також є вагомим чинником, наразі не казатиму (Росія активно та ефективно використовує зброю підкupu європейського істеблішменту). В цій ситуації виникає проблема, чому надати перевагу: позірним інтересам чи правдивим цінностям та спонукам, які з ним постають. Зауважу, зовсім не йдеться про те, щоб Європа діяла в інтересах України. Йдеться про здатність Європи відстоювати власні цінності в просторі світового життя. Відстоювати, навіть всупереч поточним частковим інтересам.

Що виявиться більш потужним: сила європейських цінностей чи вимоги поточних інтересів тих чи тих європейських дівців? На сьогодні це відкрите питання. З приводу цього обмежусь двома заувагами. По-перше, дана ситуація не є унікальною. Уявляти справу так, що от у минулому Європа виявляла стійку прихильність до цінностей, не піддаючись спокусі інтересів, а от нині щось фатально змінилося, немає підстав. Досить згадати бодай генезу Другої світової війни, Мюнхенський зговір та інші ганебні події, чи драматичну історію советського придушення Угорського повстання 1956 року, з характерною пасивністю США і Європи. Є більш давні приклади, як-от антиєвропейська політика Англії щодо Росії у XVIII столітті, яскраво змальована у політичних памфлетах того часу та ґрунтовно проаналізована у відомій роботі Карла Маркса «Таємна дипломатія XVIII століття». Подібність інколи разюча, хіба що тоді місце газу як основного торговельного ресурсу посідав корабельний ліс. Так що колізія цінностей та інтересів постала не сьогодні, а є історично тяглою.

По-друге, розрізняючи і в певному контексті протиставляючи імператив цінностей і спонуки інтересів, маємо розуміти і природу їхньої єдності. Ті ж історичні прецеденти доводять, що відстоювання цінностей є найліп-

шою стратегією забезпечення фундаментальних інтересів. І навпаки — намагання виграти тут і тепер, підкоритися логіці поточного зиску призводить не лише до зради цінностей, а й до значно масштабніших втрат під кутом зору тих самих інтересів.

Потрібно зауважити, що ті засновки існування, які тут названі цінностями, насправду не є цінностями в точному сенсі слова. Їх мало назвати просто цінностями. Поняття цінності використане мною для загальної зрозумілості. Воно відсилає до ключової ролі належного, вказує на значущість належного у визначенні дій та структурі дійсності. Те, що початково позначено як цінності, має бути розкрито як *засадові принципи життєдіяльності* та *інстанції нормативності*. В яких, додамо, втілена можливість людського як такого. Тобто це принципи та інстанції нормативності, які важливі не лише для смислової структури життя Європи як певного соціокультурного історичного тіла. Вони водночас є відкриттями людськості і людяності. Лише через успіх цих відкриттів для людства як такого Європа здобуває сама себе, стає сама собою.

Для наочності вдамся до прикладу. Першим з таких принципів, відкритих ще античним полісом, стала свобода. З цього принципу, власне, і починається історична доля Європи. У ньому Європа народжується. Іншим принципом такого ж універсального гатунку є розум, як його відкриває модерне Просвітництво. Безумовно, це не означає, що лише Просвітництво уможливило раціональність. Навіть смішно це припустити після таких велетенських культур раціональності, як антична філософія, римське право чи середньовічна раціональна теологія, втілена у схоластиці. Однак саме Просвітництво забезпечує автономію секуляризованого розуму, перетворюючи його на основну силу панування над природою, перетворення суспільства та самовизначення особистості.

Було б однобічно і, зрештою, помилково зводити ситуацію сучасної Європи до вибору між вірністю цінностям та слідуванням прагматичній інтересів. Образно кажучи, цінності європейськості завжди не позаду, а попереду. Лише приймаючи на себе роль дієвця, який вирішує нагальні проблеми людства, Європа здатна зберігати власну автентичність. І вона зберігає її настільки, наскільки успішно *розв'язує* це загальнолюдське завдання. Отже, проблема сучасної Європи — це проблема її здатності взяти на себе цю велику історичну відповідальність.

Узагальнено це сучасне завдання можна позначити як глобалізований світ — дійсність людського існування, що утворюється внаслідок процесів глобалізації. Його можна висловити питанням: як можливе всепланетне людство? Бо насправді всепланетне глобалізоване людство — це не даність, а найгостріша проблема, яка кидає виклик можливості продовження людської історії як такої. Європа збереже своє значення для світу і, водночас, свою автентичність, якщо спроможеться його розв'язати. Саме в цьому горизонті очікувань, а не просто у відстоюванні вже відкритих універсальних

імперативів, є осердя сьогодношньої Європи цінностей. Чи треба додавати, що у цьому ж полягає головний об'єктивний інтерес всього сучасного людства? Адже відсутність такого рішення означає війну і загрозу загибелі людської цивілізації. За своїм змістом цінності та інтереси зовсім не обов'язково є контрадиктивними величинами.

Отже, шлях подолання внутрішньої кризи Європи полягає в тому, що Європа має відкрити спосіб існування в новому, інакшому світі, який стрімко з'являється впродовж останніх десятиліть в процесі глобалізації і загальним втіленням якого виступає всепланетне людство.

На завершення хочу зупинитись на ролі спадщини Просвітництва у цьому процесі. Добре відомо, що протягом щонайменше останніх півтора-ста років Просвітництво різноманітними способами спростовувалося як європейською думкою, так і соціальною та культурною практикою Європи. Згадаймо бодай про «Діалектику Просвітництва» Адорно і Горкгайма, яка покладає відповідальність за всі найбільш жорстокі вияви антилюдяності ХХ століття саме на Просвітництво. Для цієї критики є насправду чимало підстав, тому при використанні спадщини Просвітництва не йдеться про автоматичне відновлення його ідей та їх дієвості в сучасному житті. Негативні наслідки Просвітництва мають бути враховані. Однак їх врахування не означає відмови від Просвітництва та його забуття.

Це велика тема, тому я позначу лише її напрямок на прикладі однієї з ідей Просвітництва, а саме ідеї прогресу. Безумовно, це не лише надихаюча, а й глибоко репресивна ідея. Передусім вона унеможливує дієву герменевтику історії, руйнує продуктивне і автентичне розуміння минулого, здійснює невинуваті і дуже жорсткі теоретичні редукації. Тому безглуздо сьогодні бути прогресистом на кшталт кінця ХVIII століття. Однак ця ж ідея прогресу може бути плідно використана у вигляді настанови щодо раціонального обґрунтування перспектив розвитку. Саме цей принцип — принцип раціонального обґрунтування перспектив розвитку — може бути конструктивно використаний і для розв'язання нинішньої кризи Європи, і для усунення загроз, які є індикаторами цієї кризи.

*Анатолій Єрмоленко*

### **Поняття деліберативної демократії у контексті ідеї незавершеного Просвітництва**

Тема моєї доповіді викликана двома обставинами, перша з яких пов'язана з проблемами Просвітництва, актуалізованими на нашій конференції книжкою Філіпа Рено «Політес Просвітництва»<sup>1</sup> та його доповіддю «Політика Просвітництва та європейська спадщина».

---

<sup>1</sup> Рено Ф. Політес просвітництва (закони, звички, манери). Переклад з французької, передмова, примітки Валентина Омелянчика. — К.: Стило, 2016.



Важливим аспектом концепції пана Рено є тлумачення Просвітництва не тільки як духовно-ментального руху, а й певного соціально-онтологічного явища, що постає в законах, звичаях, манерах тощо. Важливою тут є також думка щодо просвітництва як чинника раціоналізації соціальної онтології суспільства в цілому. Пані Каміла Гійон-Лекок у доповіді «Розвиток мистецтва та прогрес цивілізації у Франції», розвиваючи цю ідею, зокрема на прикладі опери, показала, як здійснюється така раціоналізація в культурі загалом. Це саме та раціоналізація, яка й підготувала сучасну цивілізацію. Адже придворна культура у своїх манерах, ритуалах тощо також була досить раціональною, проте ця раціональність не стала чинником творення буржуазної культури та модерного суспільства в цілому.

Це ще й тому вкрай важливо, що політес просвітництва є важливим складником політесу модерного суспільства. Без просвітництва не було б не тільки Великої французької революції, а й модерних інституцій загалом, зокрема й громадянського суспільства з його сферою публічності як певної метаінституції. У цьому плані до основних чинників-принципів модерну, як показав Рихард Мюнх у книжці «Культура модерну», належать: **активізм, індивідуалізм, раціоналізм і універсалізм**<sup>2</sup>. Реалізація всіх цих принципів і потребує просвітництва.

Проте виникає запитання, наскільки Просвітництво актуальне сьогодні і як його тлумачити сьогодні? Тим паче, що критикою просвітництва, раціональності та модерну загалом останнім століттям не займався тільки ледачий. До того ж просвітництво викликало антипросвітництво: де Местр, Бональд у Франції, німецький романтизм тощо, які були не просто реакцією на модерн, а коригували його курс. Особливо ця актуальність стосується країн так званої модернізації навздогін, до яких певною мірою належить і наша країна. І тут ми маємо поглянути й на таке явище, як просвітництво, додаючи до модернізації навздогін концепт «просвітництво навздогін». Проте, так само як і концепція модернізації навздогін доволі обмежена у світі глобальних комунікацій, так само обмежена й концепція «просвітництва навздогін».

Адже є й інші позиції щодо модерну й модернізації, які позначаються такими поняттями, як «другий, рефлексійний модерн» (У. Бек) та «модернізація модерну» (В. Цапф), що передбачають дослідження процесу модернізації не тільки в зіставленні з домодерними суспільствами, а й із самим модерном. Такі теорії «модернізації модернізації» свого часу були інспіровані Габермасовим концептом «модерну як незавершеного проекту» (unvollendetes Projekt).

Проте перспективнішим, на мій погляд, є концепт «модерну як незавершеного проекту» (unvollendbares Projekt)<sup>3</sup>, адже, за Мюнхом, будь-яка

<sup>2</sup> Münch R. Die Kultur der Moderne. — Frankfurt a. M., 1986. Цит. за: Meyer Th. Globalisierung und Menschenrechte // Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft. In Memoriam Hans Jonas. — Redaktion: Micha Werner. — München: Lit, 2000. — S. 321.

<sup>3</sup> Münch R. Dynamik der Kommunikationsgesellschaft. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995. — S. 151.

завершеність призводить до догматизму, а зрештою — і тоталітаризму, а незавершуваність модерну передбачає, власне, модернізацію модернізації, тобто постійне й наполегливе творення рефлексійних інституцій суспільства, що й можна конкретизувати в зазначених концепціях.

Своєю чергою, Клаус Міхаель Маєр-Абіх запропонував концепт незавершеного просвітництва. Зокрема, у книжці «Повстання на захист природи» він пише: «...переважний тип нашої раціональності свідчить про незавершеність просвітницького проекту»<sup>4</sup>. На підставі такого діагнозу він розбудовує концепцію «другого просвітництва», що з огляду на глобальну екологічну кризу передбачає розширення просвітницької ідеї про спільноту людей і на позалюдський світ, коли людина і природа разом утворюватимуть єдиний спільносвіт.

Гадаю, що тут можуть бути й наступні шаблі просвітництва. Проте йдеться не про порядковий номер, а про ідею, яку я й пропоную, а саме ідею «незавершеного просвітництва», що передбачає перманентне творення рефлексій інституцій суспільства. Причому я хотів би відійти від звичного тлумачення Просвітництва як певного історичного етапу, чи стадії розвитку суспільства, такої, скажімо, як давньогрецьке просвітництво, елліністично-римський скептицизм, середньовічний номіналізм, новоевропейське просвітництво, критичні теорії суспільства на кшталт марксизму та неомарксизму Франкфуртської школи чи етики дискурсу<sup>5</sup>.

Я вважаю, що це поняття варто тлумачити як певну інстанцію саморефлексії, або «зворотного зв'язку» суспільства, як його структурний елемент, або «конститутивний чинник», що позначається не тільки запереченням усталених звичаїв, традицій, які спираються на певний життєсвіт, а й рефлексією цього заперечення, а також критичним ставленням до самої рефлексії. Відтак просвітництво є метаінституцією суспільства, його легітимативною інстанцією, спрямованою на ствердження, виправдання, обґрунтування норм, цінностей, звичаїв, традицій та інституцій суспільства. Просвітництво є чинником формування «габітусу розуму» (Габермас).

Цей зворотний зв'язок вкрай важливий для суспільства, проте він є й неабиякою проблемою для сучасного комплексного суспільства, що містить у собі чималі ризики й загрози, потребуючи їх приборкання. Це те, що Ніклас Луман називав «соціологічним просвітництвом», видавши цілу низку праць, об'єднаних однойменною назвою. Адже зростання комплексності, або складності суспільства потребує відповідної «редукції комплексності», отже, й удосконалення відповідних інституцій «зворотного зв'язку», пошуку нових засобів такої саморефлексії та посилення їхньої ефективності.

---

<sup>4</sup> Маєр-Абіх К.-М. Повстання на захист природи. Від доквілля до спільносвіту. — К.: Лібра, 2004. — С. 43.

<sup>5</sup> Гьосле В. Моральна рефлексія та розпад інституцій. До діалектики просвітництва та антипросвітництва // Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. — К.: Лібра, 2003. — С. 54.

Ця складність лежить і в комунікативній площині, яка особливо дається взнаки сьогодні, коли людина дедалі більше переобтяжена комунікаціями, інформаційними інтервенціями, що набувають власної динаміки розвитку, не контрольованого людьми. Колись Імануїл Кант у праці «Відповідь на запитання: що таке Просвітництво?» писав, що публіка сама себе просвітить, якщо надати їй свободу. Можна лише додати, що публіка сама себе й нагодує, якщо надати їй свободу. Проте свобода перетворюється на несвободу, залежність, коли інформація, підсилена цифровими технологіями, без нашого дозволу постійно здійснює інтервенцію в наше життя, нав'язуючи за допомоги прихованих перлюкутивів, фейків, тенденційно підібраної інформації й т. ін. смисли, норми та цінності нашого життя. Тому «обов'язок знати» має бути доповнено «правом не знати», як слушно зауважує Курек Єнс<sup>6</sup>.

Другий аспект моєї доповіді пов'язаний з першим, оскільки демократія потребує зрілої особистості, або її «повноліття», як показав ще Кант. Сьогодні у світлі комунікативного повороту це поняття конкретизується такими визначеннями, як «комунікативна», «мовленнева», «моральна» компетентності тощо. До того ж знання окремої людини вкрай обмежене внаслідок дедалі більшої спеціалізації, що ставить під сумнів спроможність людини публічно застосовувати свій розум, а отже, брати участь у демократичних процесах.

Цей аспект пов'язаний із тим, що демократія сьогодні є певною проблемою, адже сьогоднішня демократія певною мірою переживає кризу, описувану такими поняттями, як «помірна демократія», «кінець демократії», «постдемократія», «симулятивна демократія» (Блюдорн) тощо. Відповідно виникають концепції, які, враховуючи цю проблематичність, розвивають ідею демократії, подальшої демократизації, що й постає у концепті «деліберативна демократія».

Термін «деліберативна» (лат. *deliberatio* — обговорення) свідчить про демократію, пов'язану з участю громадян в обговоренні нагальних проблем суспільства та ухваленні відповідальних рішень, що, своєю чергою, передбачає відповідну комунікативну, мовленнєву, етичну та політичну компетенції, отже, здатність і мужність публічно застосовувати свій розум, як наголошував Кант у вже згаданій праці «Відповідь на запитання: що таке Просвітництво?». Тут якраз ми й маємо звернутися до первинного значення слова «просвітництво». Сам термін «просвітництво», принаймні як він постає німецькою — *Aufklärung* — це ще й прояснення смислів. У цьому плані просвітництво постає структурним елементом і деліберативної демократії, перетворюючись на демократію дискурсу. Як соціологічне просвітництво має точки дотику до критичної, або глибинної герменевтики, яка виходить за межі фактичності

<sup>6</sup> *Kurreck J.* Die Pflicht zu wissen und das Recht auf Unwissen // Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik. Hrsg. Burckhart H., Gronke H. — Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002. — S. 379.

досвіду життєсвіту, так само і аргументативний дискурс, дотичний до критичної герменевтики, містить у собі потужний емансипативний потенціал. Тому просвітництво є не тільки конститутивним, а й регулятивним чинником. Люди не тільки мають обов'язок знати і право не знати, їм належить мати і право та обов'язок знати правду, знати істинний стан речей.

Тому просвітництво й набуває важливого значення саме сьогодні, що потребує навіть «мужності до просвітництва». Особливо це важливо в ситуації, коли відбувається ескалація хибних смислів, фейків, коли соціальні, політичні технології, посилювані цифровими технологіями, здійснюють дедалі потужнішу інтервенцію в життєсвіт людини, яка дедалі більше стає беззахисною перед ними. Соціальні технологи, такі собі «політичні масовики-заводії», дедалі більше хизуються своїми успіхами, хоча це успіхи досить сумнівного штибу. Здавалося б, майже непереможна інформаційна імперія, яку за великі кошти вибудував Путін, панує над усім світом. Проте ця перемога фейкова. Не можна суспільство змінювати так, як «кухар готує страву» (Габермас). Точніше, можна, але тільки тимчасово, прагнучи короткострокових цілей, на кшталт збереження влади тощо. Зрештою, президентські вибори у Франції або ж вагомий голос голландців за прийняття України до ЄС як асоційованого члена — тому приклад. Так само і в Німеччині, попри деякі тенденції до другої неоконсервативної революції, граничним проявом якої є певне дрейфування до радикального націоналізму, «вже демократія існує довше, ніж тисячолітній райх», тому такі тенденції, сподіваймося, приречені на провал.

Проте для цього якраз і потрібне критичне ставлення до інтервенції цих технологій, що й проявляється у принципах-домаганнях дискурсу як чинника деліберативної демократії, таких як: а) зрозумілість; б) правдивість; в) істинність; г) правильність<sup>7</sup>, що вможливує процедуру виявлення перформативної суперечності твердження самому собі, що, своєю чергою, втілюється у таких вимогах:

— Аргументативний дискурс вимагає, по-перше, ретельного пошуку фактів, даних, що утворюють емпіричний базис думки, твердження, отже, пошуку істини. Відтак, його *перша настанова* така: шукай вагомшого аргументу!

— *Друга вимога* дискурсу міститься вже в першій, уточнюючи її: утримуйся від своїх емоцій, від умовиводів, зроблених швидко, від примусу цифрових технологій і некритичних — своїх чи партійних — тверджень в інтернеті.

— Із цього випливає *третья*, соціальна, *вимога* дискурсу: завжди поважай людську гідність усіх тих, про кого ти говориш або пишеш, хай це будуть можновладці чи біженці<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Бьолер Д. Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Переклад з німецької, післямова, примітки Анатолія Єрмоленка. — К.: Стило, 2014. — С. 62.

<sup>8</sup> Бьолер Д. Розмисли щодо нашого осереддя в умовах зовнішніх і внутрішніх загроз. Переклад з нім. А.Єрмоленка // Філософська думка. — 2017. — № 2. — С. 54.

Ці вимоги є й морально-практичними. Відтак великої значущості набуває практична філософія як етика дискурсу. Виявлення латентних перлюкутивів, спрямованих на перекручування смислів соціальної дії, розвінчання політичних технологій маніпуляції громадською думкою і комунікаціями, розкриття механізмів введення в оману тощо власне і має здійснюватись на підставі аргументативного дискурсу. Протидія таким практикам, обґрунтування засобами дискурсу норм та цінностей сучасного суспільного розвитку та відповідна легітимація соціальних інституцій і є першочерговими завданнями сучасної практичної філософії як філософії дискурсу. Практична філософія сьогодні має бути також засобом формування відповідних компетентностей сучасної людини — компетентностей, пов'язаних з тим, щоб навчитися брати участь у дискурсі, вміти критично мислити, що потребує також громадської і політичної мужності. Мати мужність до розуму сьогодні означає мати мужність до аргументативного дискурсу, що становить і мужність до просвітництва.

## Дискусія

**Михайло Бойченко:** Мое запитання стосується кількох доповідей — Жана-Клода Казанови, Сергія Пролеєва та Анатолія Єрмоленка. Чи може дискурс допомогти знайти певне розв'язання, коли йдеться про конфлікт європейських інтересів і європейських цінностей? Зокрема, чи можна через дискурс сформулювати необхідні для цього ціннісні підстави й надати достатню ціннісну легітимацію для таких рішень? Чи може дискурс бути таким інструментом або ж для цього потрібні певні недискурсивні практики, особливо в тих політичних та воєнних ситуаціях, які ми спостерігаємо нині на кордонах Євросоюзу?

**Анатолій Єрмоленко:** Хочу зауважити, що громадський дискурс, так само як і деліберативна демократія перебувають у нашій країні ще в зародковому стані. І річ не тільки в тому, що бракує дискурсів — якраз навпаки. Останнім часом у ЗМІ непомірно зросла кількість обговорень, ток-шоу, конференцій тощо, на яких обговорюються актуальні питання нашого суспільства. Проте зазначу, що, по-перше, їхня ефективність досить низька, по-друге, бракує саме аргументативних дискурсів, де б не просто обговорювалися ці проблеми, а й можна було через аргументацію доходити аргументативної згоди щодо правильних рішень стосовно цих проблем. І тут власне важливу, просвітницьку роль і мають виконувати філософи, показуючи, де в цих дискусіях «не сходяться кінці з кінцями», де тенденційно чи викривлено подаються факти, або ж загалом фейкова інформація. Проте в будь-якому разі проблему становить вироблення механізмів ухвалення рішень на підставі цих обговорень.

**Сергій Пролеєв:** Внесу децицію своєї відповіді на запитання. Я би сказав, що є дискурс і дискурс.

Спочатку про перше розрізнення дискурсів. Є дискурс громадянський, громадський, і є дискурс інтелектуальний. Це різні дискурсивні формації. Не відокремлені, але різні.

Якщо говорити про громадянський дискурс, то неможливо досягнути його сенс і покликання в нинішніх умовах, якщо ігнорувати загроженість демократії навіть у розвинених демократичних країнах, по суті, загрозу народовладдю з боку наявних форм демократичного урядування. Такий от парадокс. Нинішня представницька демократія не відповідає ідеї народовладдя, не здатна забезпечити справжню владу народу. Тому громадянський дискурс в межах представницької демократії, який не долає властиві їй вади, є безпомічним.

Натомість цілком можливий громадянський дискурс, який долає кризу представницької демократії. У нього, впевнений, великий потенціал. Я згоден з професором Єрмоленком, що цей дискурс — не просто розмови. Він має бути інституційований. Як приклад, вкажу на працю видатного, як на мою думку, французького соціального філософа П'єра Розанвалона «Демократична легітимність». Розанвалон аналізує кризу представницької демократії, яку він уособлює у такій постаті, як «народ-виборець», і зазначає недостатність цієї постаті, цього соціального персонажу для правдивого народовладдя в сучасних умовах. Він пропонує інші інституційні форми народовладдя — у вигляді «народу-спостерігача» (чи то наглядача), «народу-вето» та «народу-судді».

Зрештою, ці сюжети більше розкриваються в іншій його праці, «Контрдемократія», втім, це не дуже принципово. Його ідея контрдемократії полягає не в тому, щоб відкинути демократію, а в тому, щоб повернути їй дієвість в сучасних умовах, повернути правдивий сенс народовладдя.

Це дуже серйозна проблема і для сучасних розвинених демократичних суспільств. Шлях до її розв'язання пролягає через подолання вад і недоліків представницької демократії, створення нових інституційних форм демократичного урядування. Зокрема, посилення чинника прямої демократії на нових засадах, які нам надають новітні інформаційні технології та реальність електронного простору. Громадянський дискурс тут багато що може зробити.

Якщо ж говорити про цінності як такі та дієвість дискурсу щодо них, то це вже питання інтелектуального дискурсу. В цьому плані треба звернути увагу на небезпеку розхожих форм сучасної інтелектуальності. Правдивий інтелектуальний дискурс, сенс якого полягає у відкритому, соціально та світоглядно не ангажованому мисленнєвому пошуку і знаходженні дієвих рішень для гострих проблем сучасності, перетворюється на імпазантну інтелектуальну гру, на таке собі університетське філістерство. Тому і тут треба відрізнити дискурс і дискурс. Дискурс, який здійснює правдивий інтелектуальний пошук, дуже вагомий, і його потенціал, вважаю, є великим. Натомість величезна і барвиста інтелектуальна гра може тривати нескінченно і не привести до жодного плідного результату.

**Антуан Гарпон:** Я хотів би подякувати колег за репліки, які стали ніби продовженням доповіді Жана-Клода Казанови, та й собі поставити запитання професорові Казанові. Мені здається, що це питання, яке побічно за-

чіпав професор Пролеєв, але я хотів би адресувати його саме панові Казанові. Чи не вважаєте Ви, що Європа дещо втратила себе через те, що надто зосередилася на своїх ринкових принципах? Мені здається, Європа зосередилася на собі та створенні свого ринку, можливо, менш політизованого, і при цьому вона трохи програє в тому, що стосується зовнішнього світу, процесу глобалізації.

**Жан-Клод Казанова:** Це залежить від того, що, так би мовити, лежить за межами ринку. Окрім ринку, я би зазначив, є військові потреби, громадська інфраструктура (*les équipements publics*), а також соціальна політика. З цього погляду, головною характеристикою Європи є соціальна політика — на відміну від Азії чи Америки. Демократичний процес у Європі — це процес зміни перерозподілу доходів. Наприклад, у Франції більш як 50% доходів перерозподіляються політиками, а не ринком. Доходи пов'язані з ринком, з продуктивністю праці. Але держава нівелює половину продуктивності. Тому можна сказати, що європейські країни — це не ринкові, а соціальні країни, країни перерозподілу соціальних благ. В нинішній Європі, якщо ви є студентом або ж особою похилого віку чи безробітним, у вас будуть однакові доходи. Але такі доходи не співвіднесені ані з чим, що виробляється. Тобто у нас економіки напівсоціалістичні, набагато більшою мірою порівняно із США і Китаєм.

**Анатолій Єрмоленко:** В мене тоді зауваження навздогін. В цьому, мабуть, і полягає вразливість Європи в конкуренції з Америкою чи з Китаєм?

**Жан-Клод Казанова:** Якщо взяти США, то дуже велика частка їхнього виробництва здійснюється не на території США, а за її межами. Проблема президента Трампа в тому, що переміщення капіталів і виробництва в Європу та Азію призводить до того, що американські ноу-хау працюють в інших країнах, внаслідок чого зростає безробіття в Америці. Велич США пов'язана з тим, що у них зосереджена більша частина інтелектуального і наукового капіталу світу. Вони дають роботу навіть китайським робітникам, які працюють, наприклад, для компанії Apple.

**Олег Білий:** Я хотів би висловитись із приводу дуже провокативної, в позитивному сенсі слова, доповіді професора Казанови. На мій погляд, те, що ми називаємо кризою Європи, або кризою європейських інститутів, варто пов'язувати не лише з обставинами, які були окреслені у цій доповіді, а й, і насамперед, зі спадщиною Просвітництва.

24 жовтня 1648 року відбулася подія, яка визначила європейську перспективу Просвітництва. Йдеться про Вестфальський мир. Звісно, після укладення Вестфальських угод Європа, можливо, і дня не прожила без воєн. Але важливо, що з'явився регулятивний ідеал у вигляді формальної інституції. Він визначає співіснування країн на двох засадах — ієрархії потуг та міжнародних угод, міжнародних обмежень.

Як колись нацистська Німеччина, так сьогодні Росія намагається остаточно зруйнувати спадщину Вестфальського миру. В такий парадоксальний спосіб руйнується і національна держава, яка була продуктом, зокрема, й

Вестфальського миру. Мені видається, що більшою загрозою для Європи є нездатність чинити солідарний спротив у цьому намірі зруйнувати спадщину Вестфальського миру. Мені здається, що під Вестфальський порядок закладено велику бомбу, здатну спричинити більше катастроф, ніж економічні негаразди. Це російська війна у Європі, яка розпочалася через Україну і за сприятливих для того обставин має перспективи поширитись далі на Захід.

Маю також кілька коротких міркувань стосовно виступу професора Єрмоленка. Так, у доповіді йшлося про те, що поширення партикулярних цінностей у вигляді універсальної моделі не є прийнятним. Натомість сучасна Європа якраз і є продуктом розширення партикулярних цінностей Античної Греції та Риму на великі географічні обшири і створення *Pax Romana* та *Ойкумени*.

Нарешті, стосовно Розанвалона та його ідеї контрдемократії. Мені здається, що це — форма новітніх утопій, і його критика і характеристика мандатної демократії значно поступається більш глибокій критиці з боку відомого дослідника, який, на жаль, став частиною пропагандистської машини третього Рейху, Карла Шмітта. На мою думку, він більш детально, більш глибоко розкрив усі ризики, пов'язані з мандатною демократією. Гадаю, що пропозиції Розанвалона на тлі фундаментального аналізу Карла Шмітта, який він зробив щодо функцій демократичної легітимації, виглядають радше найвнішими утопіями.

**Анатолій Єрмоленко:** На зауваження професора Білого я б зазначив, що, справді, в Європі є лінія Гобса і є лінія Русо, лінія пізнього Канта. Так, я говорив про те, що в Європі є партикулярні цінності, й доволі поширені. Це інтереси, які поширювались, зокрема, через колонізацію інших країн і народів. Не забуваймо, зрештою, і про дві світові війни... Але є й друга лінія, універсалістська, про яку я теж говорив. Вона не є суто порушенням якихось партикулярних цінностей — у цих партикулярних є вже ті самі універсалістські цінності. Не все те, що народжується локально, є й залишається локальним чи партикулярним. А що стосується утопій, то я би сказав, що без утопії не було б західного трансценденталізму.

**Сергій Пролєв:** Продовжуючи міркування професора Єрмоленка, додаю відомий вислів: найхарактерніша властивість утопій полягає в їхній здатності здійснюватися.

Однак повернімося до проблем і застережень щодо представницької демократії. Відлік розгляду їх слід вести не від Шмітта, а власне від початку становлення цієї представницької демократії. Достатньо згадати Джона Стюарта Міля чи Алексиса де Токвіля.

Разом із тим сам розвиток представницької демократії — це тривалий процес. Книга Шмітта із застереженнями стосовно представницької демократії була написана тоді, коли така демократія ще належним чином не усталилася. Коли ще попереду було запровадження елементарного права



жінок голосувати. Як сказав би Аристотель, представницька демократія тоді ще своєї ентелехії не здійснила. Тому я апелював до Розанвалона, котрий пише свою працю вже за умов дійсної кризи представницької демократії. Я не наполягаю, що це ідеальне теоретичне рішення. Пафос мого звернення полягав у тому, що йдеться про серйозну соціально-політичну проблему сучасної демократії, яку треба розв'язувати, залучаючи всі можливості інтелектуального пошуку. І рішення Розанвалона в цьому контексті мені здається продуктивним і цікавим, хоча й не остаточним.

**Жан-Клод Казанова:** Що стосується Вестфальського миру, то наслідки цього договору можна тлумачити двояким чином. Можна сказати, що потуги національних держав більш-менш збалансовані, і завдяки цьому балансу можна або уникнути війни, або обмежити її. Але можна розглядати цей договір інакше. Так, Франція розглядала Вестфальський договір як можливість поділу Німеччини з тим, щоб обмежити її потугу. Натомість німецькі історики тоді розглядали цей договір як перемогу Франції, як те, що перешкоджає Німеччині. Але зараз німецькі історики ставляться позитивно до Вестфальського миру, тому що вбачають у цьому передумови об'єднання невеликих держав. Що ж до Росії, то вже від кінця XIX століття Німеччина розглядала її як головну загрозу для себе. Власне це й стало однією з причин Першої світової війни. Я ж дуже позитивно розцінюю Вестфальський договір, але наразі треба визначитися, якою має бути внутрішня організація Європи перед лицем зовнішньої загрози для Європи. Якщо взяти події останніх років, наприклад, війну проти Сербії, то це була війна в Європі за участі США. Так само ми бачимо, що дії європейців у Лівії чи в Сирії завжди здійснюються за участі американців. У Європи немає достатньої потуги, щоб діяти за межами Європи, і вона не має достатніх військових засобів для того, щоб захистити себе власними силами. А отже, вона не є повною мірою автономним, незалежним політичним тілом.

**Антон Фінько:** Тут було порушено питання європейського патріотизму. Однак європейський патріотизм і європейська ідентичність в історії завжди мали одне стале підґрунтя, одне джерело. Це викладають в університетах, ліцеях та гімназіях як класичну гуманітарну традицію. Сьогодні в Європі спостерігається відмова від цієї спадщини. Навіть у нас в Інституті філософії ви не побачите відділу античної філософії. Вам не здається що європейська спадщина мертва і ми обговорюємо, на превеликий жаль, тільки минуле і що європейська ідентичність без спільної культурної ідентичності неможлива? Невже європейський союз сформувався без культурної основи?

**Жан-Клод Казанова:** Ви маєте рацію, заторкуючи дуже важливу проблему. Це те, що свого часу завбачував Токвіль, коли казав, мовляв, демократії не до вподоби історія, не до вподоби минуле, позаяк минуле завжди покладає нерівність, диференціює, розрізняє.

Ми бачили це, коли дехто намагався визначити Європу через історію, мовляв, Європа — це Афіни, Рим та Єрусалим. Утім, таке визначення, звіс-

но, не увійшло до жодної Конституції, та й загалом суспільна думка налаштована проти цього. Якщо Європу визначати вертикально, історично, це суперечитиме іншим вертикалям. Різність може означати нерівність, тож нова релігія — релігія людства — не сприймає такої ідеї.

Єдина країна, яка підтверджує її, — це Ізраїль. Ізраїль нараховує тридцять століть історії і визначає себе як союз між давніми й сучасними євреями. Це породжує ворожість до Ізраїлю, як відкрити, так і приховану. Великий ізраїльський історик Яков Тальман казав, що євреї прагнуть, зберігаючи свою ідентичність, бути скрізь громадянами світу. Він також казав, що в цьому чинникові сили євреїв є те, що потрібно всім людям. З одного боку, вони нібито прагнуть партикулярності, а з іншого боку — універсальності.

У тій напруженій політичній ситуації, яка наразі постала в Європі, уявлюється саме ця проблема, коли, скажімо, французи не хочуть бути європейцями, ба й громадянами світу. Європа не може визначитися історично у площині універсального й партикулярного. Наприклад, Жан Моне вважав, що Європа являє собою початок організації цілого світу. А Шарль де Голль у своєму останньому тексті, написаному перед смертю, дає суто історичне визначення Європи, і його Європа — це Греція, Рим, християнство, біла шкіра тощо.

Отже, маємо різні ідеї. Істина ж, мабуть, у тім, щоб поєднати їх, адже насправді дуже важко визначити це політичне тіло.

**Філіп Рено:** Я гадаю, європейська проблема пов'язана з протиставленням цінностей та інтересів, що потім трансформується в лицемірство. Європа там, де панує свобода. Під цим кутом зору нацистська Німеччина не є Європою, а Америка є — звісно, у теоретичному сенсі, а не практичному.

## Частина 2. Культура, революція, війна

*Антуан Гарапон*

### Про юридичну та демократичну культуру

Наразі я хотів би поговорити про культуру як таку, а також про культуру політичну, демократичну, причому у світлі нашого розгляду епохи Просвітництва. Ми будемо розглядати культуру не в тому сенсі, як ми в перший день конференції говорили про німецьку *idealen Kultur*<sup>9</sup>, а радше в сенсі *cultural studies*, як це називають американці, тобто говоритимемо про культуру під цим кутом зору. Я за своєю освітою — юрист, і сказав би, що юристи поняття культури зневажають, і, як я вважаю, політики теж не приділяють уваги культурі, якщо йдеться про стосунки між народами. Пошлюсь на Раймона Арона, котрий доволі чітко змальовує те, як формується свідомість людей, коли вони, не віддаючи собі

---

<sup>9</sup> Див.: ФД, 2017, №4.

звіту в тому, засвоюють певний спосіб мислення, судження, сприйняття, що належить до відповідної епохи й вирізняє націю або клас. Я би стисло сказав так: культура — це набір відповідей на запитання, яких ніколи не задавали. Я якраз працюю в царині порівняльного аналізу таких питань, пов'язаних з юриспруденцією. Я займаюся порівнянням правових систем США, Китаю і Франції. Це власне й цікаво — тобто відповіді ми вже знаємо, нумо подивимося на питання, яких ми не порушували. Було б ілюзією вважати, що мислення можливе без культури. Тобто культура, так би мовити, оформлюється в мислення. Так, Філіп де Лара говорив, що культура покликана допомагати нам зрозуміти, звідки виходить філософія, звідки випливають різні концепції.

Я маю намір розглянути тут три такі питання. Перше — це культурна специфіка демократій (у множині). І тут складність полягає в тому, щоб, визначаючи культуру, не сакралізувати її, тобто потрібно водночас і підтвердити, і оскаржити її. Розгляньмо, як розв'язує це питання Європа і як це питання постає в контексті глобалізації. Тож я говоритиму про демократичну культуру та її специфіку. Тут доцільно згадати Монтеस्क'є, який, звісно, є діячем, чие ім'я пов'язане з Просвітництвом. Він казав, що в манерах, або способі поведінки уявляють те, яким чином люди ритуалізують свої дії. Натомість принципи — це те політичне бачення, яке організовує їхнє політичне існування. З одного боку, це спосіб робити щось, а з іншого боку, це оригінальне, внутрішнє бачення, яке допомагає подивитися на ту чи ту інституцію у правильному світлі. Існує певне напруження між манерами (способом поведінки) і принципами, що саме дає змогу розглядати культуру як силу відновлення.

Що характеризує демократичну культуру? Вона виходить з якоїсь історичності, вона намагається нагадувати і водночас уподібнюється абстрактним принципам. Мені видається важливим одразу зауважити, що не існує якоїсь окремої демократичної культури, але існують різні демократичні культури, і в цьому полягає проблема. Добрим наочним прикладом, на мою думку, буде різниця між тим самим звичаєвим правом, так званим *common law*, або *rule of law* в Англії, тобто Великій Британії та у США, і правовою системою Франції. Монтеस्क'є казав, що англієць очікує, що його свободу захистить якийсь механізм, і знає, що його права будуть більше захищеними завдяки цьому звичаєвому праву, ніж будь-якому іншому механізму. Натомість, як зазначав Філіп Рено, французи очікують, що будуть здійснюватися відповідні державні перетворення, і гарантом забезпечення їхньої рівності та свободи має стати певний суверен. Мене завжди вражала справа Дрейфуса у Франції — те, що французи сприймають цю справу під політичним кутом зору, а не з правового погляду, те, що там було створено політичну лігу захисту, тобто захист розбудовували на політичному ґрунті, а не на правовому.

Якщо взяти президента Трампа, то він підписав документ, що забороняє в'їзд представникам деяких мусульманських країн. А правильну відповідь надали суди — один суддя із Сієтла, інший із Сан-Франциско, а не маніфес-

тації на вулицях. Саме таку плюральність, множинність демократичних культур досить погано сприймають наразі. Тому що кожен англієць, француз чи американець вважають, що їхня політична правова система найкращим чином відображає універсальні принципи розуму. Ми спостерігаємо досить сильний конфлікт цих демократичних культур — аж до рівня різних міжнародних інституцій. Цікаво побачити, що йдеться про конфлікт навіть не між системами, а між людьми, тобто не просто між людьми, які мають різні тези або бачення історії, а між людьми, в яких, як казав Раймон Арон, поза їхнім усвідомленням того вже склалася своя система суджень і бачення світу. Тому перед носіями всіх цих демократичних культур постають три завдання. По-перше, належить визначити таку культуру, далі, по-друге, визнати, що йдеться про культурний вимір, який може змінюватися, а потім, по-третє, погодитися із цим, сприйняти цю особливість. Саме вивчаючи американську культуру, я краще зрозумів французьку культуру. При цьому я не впевнений, що я тепер добре розумію американську культуру, але свою я краще зрозумів. Тобто, як казав Монтень, з погляду ідеології не можна визначити культуру, тому що самі критерії є культурними. Це питання розпочали розв'язувати в Європі приблизно 60–70 років тому зі створенням такої інстанції, де можна було представляти й обговорювати в дискурсивний спосіб, зокрема, й ці розбіжності між культурами. Якщо взяти постанови й ухвали Європейського суду з прав людини або Міжнародного суду ООН, то можна побачити, що у першій частині, у передмові довго описуються всілякі звання та ранги судді або секретаря суду, тому що вони належать до різних правових культур.

Мені подобається, як Поль Рикер говорить, що є такі дві речі — ідентичність як *idem* та ідентичність як *ibse*. Я згадую наші дебати про ідентичність в перший день конференції. Що таке ідентичність *idem*? Це тотожність. А ідентичність *ibse* — це відрефлексована самість. І якраз демократичні культури завжди позначені напругою між собою. З одного боку, вони прагнуть існувати, бути такими, як є, а з іншого боку, хочуть зрозуміти інші культури. Поль Рикер у своїй книзі «Ідеологія і утопія» (під ідеологією мається на увазі культура) говорить, що культура — це те, що притаманне кожному окремо, а утопія — це те, що є спільним для всіх. У культури є функції інтеграції і повалення. Я як юрист вважаю, що створення Європейського суду з прав людини стало справжньою революцією, тому що тепер юрист, суддя повинен дивитися на справу не суто під кутом зору, скажімо, французького права, а зважати на те, як на це дивитимуться правники німецькі, англійські, італійські тощо. Тому у нас уже говорять не про порівняльне право, а радше про спільне право, позаяк для юристів Європа стала величезним місцем постійного порівняння.

В цьому контексті я, наприклад, думаю про Німеччину. Питання зараз стоїть не про захист своєї культури, а про те, щоб сприяти побудові нової системи правової культури. Тепер часто рішення, що його ухвалює Конституційний суд Німеччини, формулюють водночас німецькою та англій-

ською мовою. Це рішення вивчають, до нього звертаються в різних країнах. Навіть є премія за краще рішення конституційних судів Європейського Союзу. Деякі університетські спеціалісти-правники вважають, що європейське право надто подавляє національне право, але насправді в цілому все добре виходить.

Слід сказати, що така культурна конкуренція не завжди розгортається як належить — зважаючи на глобалізацію. Скажу кілька слів про це. Ми спостерігаємо зараз те, що можна назвати глобалізованою культурою, яка, втім, вже виступає не як культура, а радше як вміння управляти відповідним чином. Це, звичайно, культура менеджменту, управління, це цифрова культура, а також, якщо можна так сказати, правила правильної поведінки, що їх виробляють такі міжнародні інституції, як Світовий банк або Міжнародний валютний фонд. Але вони не представлені у вигляді такої собі науки про культуру, це просто правила належного управління. Це те, що називається бенчмаркінгом у фінансистів або рейтингуванням і т.ін.

Сьогодні ми присутні при радикалізації цивілізації. І це вже не є культурою, а є наукою. Якраз ця суперечність є такою, що її слід спершу визначити, а потім і зняти. Необхідно розглянути культуру, яка втілюється в цих засобах культурного впливу. Наприклад, не можна зрозуміти силу інтернету, не розуміючи трансценденталізм Ральфа Емерсона, або ж зрозуміти той самий протестантський дух публічної прозорості тощо. На завершення хотів би сказати, що нинішній стан культури саме і спонукає нас займатися політикою та філософією.

*Жан-Александр Оландер*

### **Цивілізувати війну? Спадщина Просвітництва та сучасні стратегічні проблеми**

Готуючи цей виступ, я надихався книгою Філіпа Рено «Політес Просвітництва». Вона становить інтерес не тільки з огляду на історичне, а й щодо сучасної політики. Якщо коротко окреслити тему, яку я хочу представити вам, то йтиметься от про що. За доби постправди поширення фейкових новин є причиною того, що ідеї Просвітництва як ніколи нам необхідні. Я хотів би пояснити, чому я назвав свій виступ «Цивілізувати війну? Спадщина Просвітництва та сучасні стратегічні проблеми». Вираз «цивілізувати війну» може здатися досить дивним, якщо виходити з традиційного погляду філософів на війну. З одного боку, Емануель Левінас стверджує, що війна не може бути цивілізованою, тому що, за визначенням, війна скасовує мораль і кладе край звичайним стосункам між людьми. А з іншого боку, Ернст Юнгер вважає, що війна як внутрішній досвід є досвідом вищої моралі. Вона оприявнює основи людяності. Тож немає сенсу цивілізувати те, що показує сам сенс людяності. І є ще третій підхід, пов'язаний саме з Просвітництвом: яким чином зробити так, щоб війна не була чимось необмеженим, тобто яким чином її обмежити й циві-

лізувати? Тут потрібно повернутися до того, що у філософській думці йдеться про обмежену війну, тобто війну, яка має якусь свою ціль. Якщо ж говорити про війну та мир, то потрібно говорити, що зрештою має бути покладено кінець війні.

Є два способи обмеження війни, що їх розглядали мислителі XVIII століття. Насамперед йдеться про політику та право (втім, я їх об'єдную, бо для Просвітництва вони були невіддільні). Тобто в політичному вимірі — обмеження через державу, а в правовому — через воєнне право (*le droit de la guerre*). Інший спосіб обмеження війни, який теж був розвинутий за доби Просвітництва, — це наука. Вважалося, що війна, як і будь-яка дія людини, може бути схоплена наукою. Тож у XVIII столітті війну розглядали не тільки як мистецтво, а й як науку, або як дію згідно з певними правилами. Я хотів би, по-перше, розповісти, що означає така обмежена війна під кутом зору Просвітництва. А по-друге, хотів би визначити (і це вже буде підсумковим словом), яким чином оця ідея обмеження війни може бути корисна нам і сьогодні, особливо стосовно країни, де ця ідея є дуже актуальною, зважаючи на поточну політичну ситуацію.

Певний час побутувало непорозуміння щодо бачення війни у рамках Просвітництва. Уявлення про війну, як то кажуть, «у мереживах», про війну, що має якісь свої правила — правила поведінки, політесу тощо. Колись війна була набагато менш кривавою, ніж зараз. Але вже у XVIII столітті війни стали і частішими, і обтяженими більшими жертвами. Наприклад, династичні війни. Війна за іспанську спадщину — між Великою Британією, Австрією, Нідерландами, Португалією і Данією проти Франції, Іспанії та Баварії. Війна за австрійську спадщину між Австрією та Великою Британією, з одного боку, і Пруссією та Францією — з іншого. Тут варто згадати ще й Столітню війну, яку я визначаю як світову війну, адже вона зачепила не тільки Європу, а й колонії, тобто ця війна охоплювала дуже велику частину світу.

Наведу історичний приклад. Це битва під Фонтенуа 1745 року (хоча, можливо, це фейкова історія), коли прозвучала знаменита фраза: «Панове англійці, стріляйте першими!» Так от, у цій битві брали участь 45 тисяч військових, і 7 тисяч із них загинули. Тобто я аж ніяк не мав за мету показати вам, що війни того часу були не дуже кривавими, натомість я просто хотів пояснити, що війна тоді відбувалася в чітких рамках — політичних, правових, зрештою в розумних рамках. Ці війни мали чітко обмежені цілі; вони стосувалися територій або якихось політичних зисків. Або ж візьмімо поствестфальську систему міжнародних відносин, в рамках якої держави визначалися як щодо війни, так і щодо миру. Можливо, важливо зазначити, що війна слугувала засобом утвердження суверенітету держави і була складником і слави, і потуги монархій, як це було і в XVII столітті.

Звернімося до французького історика Ж. Корнета, який написав прекрасну книгу «Король війни». Якщо порівняти війни XVIII століття з війнами попередніх століть, то вони стали більш витратними, зокрема потрібно було

платити воякам, і держави мусили докладати зусиль, щоб раціоналізувати свої військові дії. Інший момент пов'язаний радше з політикою і з такою ліберальною ідеєю, згідно з якою, як казав Бенджамен Констан, дух завоювання слід відкинути. Цей дух завоювання пов'язаний з руйнуваннями та з деспотизмом. Один із тих, хто власне займався модеруванням, або раціоналізацією війни, був Жак Антуан Іполіт Гібер. (У Мішеля Фуко є про нього досить цікаві думки.) Якщо коротко, то, згідно з Гібером, військова потуга держави ґрунтується на пропорції та конституції. Він гадав, що слід уникати надто великого розширення своїх володінь. Вважається, що схилилися до відмови від старого модерування війни стали тоді, коли розпочалися наполеонівські війни. Але де-факто процес окреслився вже у другій половині XVIII століття, тобто Гібер розмірковує про той світ, який вже починає зникати.

Інший засіб обмеження війни — це право. Мені доведеться говорити про це у присутності пана Гарапона, доктора права, якого я дуже шаную і побоююсь його критики на мою адресу.

Гуго Гроцій, один з теоретиків-фундаторів міжнародного права застосовував термін «справедлива війна» — справедлива під політичним кутом зору. Це власне справедлива війна не з погляду моралі, а радше з правового погляду. Варто зазначити, що існувала певна тяглість між попередніми століттями — XVI—XVII і XVIII століттям, коли ці елементи — політика і право — нероздільні. Але з'являється новий елемент (щодо цього можна, наприклад, послатися на Емериха де Вателя). Це — критерій, який і раніше існував, але йому не надавали такої значущості. Це критерій людяності. Тобто йдеться про дотримання людяності й, по суті, про право, яке було започатковано якраз у XVIII столітті. Загалом річ у тім, що в перебігу військових дій належить, попри все, дотримуватися певних правил, обмежень, без чого досягнення миру стає неможливим. Тут можна простежити певну тяглість і щодо античності. Візьміть хоча б свідчення з листа Августина до Боніфация про те, як римські солдати воювали з християнами: «Воюють, думаючи про мир». Зараз, за умов, коли інколи дуже важко розрізнити війну і мир, це є надзвичайно актуальним питанням.

Третій і останній засіб обмеження війни — це розум. Енциклопедисти XVIII століття дотримувалися раціоналістського підходу. Цей раціоналістський підхід застосовувався і до війни, підтвердженням чого є велика кількість у тій самій славнозвісній Енциклопедії статей, присвячених питанням війни. У перший день нашої конференції Філіп Рено<sup>10</sup> говорив, що, зокрема, й Вольтер переймався цими питаннями, і все це не зводилося до пацифізму. Якщо кількома словами узагальнити стратегічну ідею епохи Просвітництва, то, з одного боку, це філософський пацифізм, а з іншого — це дух завоювання та війни. При цьому вважалося, що завдяки розумові має вможливитися надання війні більш справедливого характеру та обмеження її

<sup>10</sup> Див.: ФД, 2017, №4.

масштабів. Але справедливість тут розуміється не з погляду тої чи тої сторони військових дій, а радше як «правильність», якщо так можна сказати, в сенсі обмеження її наслідків, тобто в сенсі того, що називають законом війни (*le droit de la guerre*). Є шерг авторів, котрі писали про ці речі і, що примітно, були одночасно і військовими, і мислителями. Наприклад, Морис Саксонський, або такий французький мислитель, як Фольяр, та ін.

Що стосується цих війн доби Просвітництва, є ще таке дещо призабуте поняття, як «малі війни», що теж становить для нас інтерес. На відміну від великих воєн, де беруть участь регулярні війська на полі бою, в таких малих війнах ідеться про якісь спеціальні підрозділи, що діють окремішньо, виконуючи ті операції, які не може виконати регулярна армія. Як приклад можна навести різні розвідувальні операції, всілякі засідки, диверсійні акти, які дуже часто є підготовкою до більш широких воєнних дій. І вельми цікаво, що саме стосовно цих речей наразі триває обговорення на рівні Європи. Маємо праці французьких авторів, німецьких, угорських. Вони публікуються, їх активно перекладають. І ця ідея, слід завважити, виникає в рамках нової модерної держави. Сьогодні такі малі війни асоціюються з тим, що називається *guerilla*. Візьмімо, до прикладу, партизанську війну, таку як, скажімо, за часів війни Наполеона проти Іспанії. Проте ідея малої війни, яка могла бути, скажімо, післяреволюційною, протиставляється ідеї малої війни, яка може бути пов'язана з політикою держави. Інакше кажучи, мала війна не є монополією революціонерів. Та зрештою ідея великої війни із застосуванням регулярної армії, так би мовити, потіснила цю традицію малої війни.

Після того як я змалював картину війн доби Просвітництва, я спробую сформулювати декілька висновків. Насамперед потрібно сказати, що ідея обмеженої війни зараз перебуває у кризі. Обидва засоби, завдяки яким можна приборкати насилля, тобто, з одного боку, держава, а з іншого — розум, ці два засоби наразі зазнають дуже руйнівних ударів. Власне мета модерну полягала в тому, щоб якимсь чином поєднати різні способи цивілізувати війну як засобами держави та права, так і засобами розуму. Але зараз ми спостерігаємо, як цей принцип зазнає руйнації. По-перше, відбувається своєрідне «роздержавлення» війн. Нині ми бачимо, що 95% війн — це не міждержавні війни. Завважмо, що в цих війнах беруть участь представники різних націй, і дуже часто ті, кого держава загалом не визнає. Постає питання: яким чином ми вийшли за межі того, що Карл Шміт у своїй праці «Номос Землі» називає європейським публічним правом? Він, власне, показує, як відбувається вихід за межі цих рамок — це зростання кількості партизан не в тому сенсі, згідно з яким партизан — це той, хто веде військові дії за межами поля бою, а партизан як «революціонерів».

З одного боку, як я вже казав, відбувається роздержавлення війни, а з іншого боку, ми спостерігаємо поразку розуму. В який спосіб наразі можна апелювати до розуму, коли так легко запановують пропаганда та фейкові новини? Коли дезавуюється навіть сама ідея, що війна — це зрештою взаємні дії?



Яким чином надати цінності цьому поняттю в епоху, коли поширюється тероризм смертників і коли пошанується логіка, ґрунтована на гіршому і на ескалації? Проте, як говорив Філіп Рено, не можна поступатися політиці гіршого.

Нарешті я спробую окреслити кілька перспектив. По-перше, стратегічні перспективи, а по-друге, політичні перспективи.

Мені здається, що це банальна ідея, але треба все-таки її нагадати. Можливо, це не найкраще місце, щоб я вам нагадував, але війна — це, звичайно, моральний шок. Це ви добре знаєте. Але водночас війна не є якоюсь аномалією, випадковим явищем. Будь-яка війна відповідає якимсь політичним намірам або якійсь раціональності. Незважаючи на будь-які пристрасті, не варто забувати цей раціональний аспект війни. І з цього погляду, послаблення європейських держав і європейського проекту, можливо, пов'язане якраз із тим, що вони впродовж тривалого часу не сприймали серйозно питання війни. Якщо ми хочемо захищати мир як політичний проект, ми повинні піднятися над тою культурою миру, яку наразі сповідує Європа. Натомість не слід ігнорувати війну, а вже звідси розглядати мир як політичний ідеал.

Це мене підводить до другої перспективи, яка є радше політичною. Як природа не переносить пустоти, війна не може перебувати поза якимись рамками. Це своєрідне повернення Середньовіччя у стосунки між державами, це ніби повернення до анархії, анархії в сенсі менш чіткої, менш прогнозованої міжнародної системи.

Можливо, я надто оптиміст, але це не може, на мій погляд, надто довго тривати. І я впевнений, що Європа і надалі існуватиме на поверх національних держав, які її утворюють. Що стосується такого дуже конкретного питання, як оборона, то окремі національні держави не в змозі забезпечувати свій захист, тому що в них бракуватиме засобів, хоча, звичайно, національна оборона теж потрібна. Якщо ми хочемо існувати в Європі й розв'язувати конфлікти, в тому числі той конфлікт, ту кризу, яка стосується України, немає іншого рішення, ніж дійсно європейська оборона.

Я гадаю, що зважаючи на ті жваві політичні та філософські спори, які тривали впродовж доби Просвітництва, було б доцільно тепер повернутися до цього, щоб подолати апатію громадян, зокрема і французьких громадян, щодо питань Європи. Тому мені здається, щасливі дні розуму ще попереду.

*Олег Білий*

### **Революція і легітимація**

Загальновідомо, що Просвітництво радикально змінило форми соціальної уяви, зокрема і насамперед такої форми, як революція. Можна сказати, що Просвітництво витворило раціональний фундамент для радикальних суспільних змін. Вже у ХХ столітті було встановлено, що у даному випадку ми маємо справу з раціональною легітимацією своєрідної міфологічної настанови. І саме в такій раціоналізації криється небезпека

індустріалізованого насильства, як виснували теоретики Франкфуртської школи соціальної філософії Макс Горкгаймер і Теодор Адорно. Причому це індустріалізоване насильство може виявлятися у латентних формах, через так звану культуріндустрію і масове мистецтво, через дискурсивний примус до легітимації.

Одним з найскладніших завдань інтелектуально активних сучасників революцій і досі залишається концептуалізація значень надзвичайної соціальної дії. Заздалегідь не існує універсальної теоретичної оптики, яка б уможливила соціально-філософське бачення цього багато в чому загадкового феномену, що постає як «екзистенційне осердя» (Франсуа Фюре) певного історичного періоду. Утім, достатньо виразним предметом для уважного спостерігача радикальної заміни соціальних узвичаєнь цілою низкою суспільних пропозицій можуть бути типи та способи легітимації політичного панування, певні закономірності конституювання соціальних уявлень. При цьому слід мати на гадці, що три класичні веберівські типи легітимації — традиційний, легальний і харизматичний є *лише* ідеальними типами, або «дослідницькими утопіями», за визначенням самого Вебера. І в цьому сенсі Український Майдан 2013–2014 років не є винятком. Ці дослідницькі утопії не є достатніми, щоб зрозуміти соціополітичну динаміку сучасних суспільств, втягнутих у революційний вир. На перебіг політичних, мистецьких і навіть наукових подій сьогодення істотно впливають такі явища, або «метаморфози», за оригінальною термінологією Жана Бодриєра. Метаморфози у даному разі означають карколомні зміни нарративів у теленовинах, шоківі несподіванки для адресата меседжів.

Виразним виявом «екстазу комунікацій» (Бодриєр) постає, наприклад, стратегія облуди Путіна у процесі ведення так званої гібридної війни проти революційної спадщини Євромайдану, що її уособлює сучасна Україна. Солдати інформаційних військ гатунку Дмитра Кисельова вкидають у масову свідомість усілякі харамани, щохвилини тасуючи їх як колоду карт, перетворюючи реальні події на віртуальні ревізійні фантасмагорії. Яскравий приклад такої технології — розповідь донецької колаборантки про «розп'ятого хлопчика». Телекоментатор готує глядача до сприйняття цього хіта російської пропаганди: «Розум відмовляється зрозуміти, як таке можливе за наших днів у центрі Європи. Серце не вірить, що таке взагалі можливе». Далі демонструється інтерв'ю з «уродженкою Закарпаття», в якому вона із трагічними інтонаціями говорить про міфічних правнуків вояків дивізії СС «Галичина», про звірства яких, мовляв, розповідала їй бабуся. Правнуки, за її словами, постали з пекла як привиди своїх прадідів і вчинили акт розп'яття. Маємо набір нарративів інформаційної війни. Перед нами — образ пекельних привидів радикального зла, що їх мають уособлювати міфічні правнуки «дивізійників» та сцена інфернальної жорстокості.

Дивізія СС «Галичина» посідає значне місце в новочасній імперській міфології Росії не останньою чергою й тому, що *виконує роль «операції при-*

*криття»* для того, аби приховати неспростовний факт: у структурі військ СС було шість російських формувань, у тому числі 3 дивізії, одна бригада, один корпус і один полк загальною кількістю близько 50 тисяч багнетів. Зокрема, тільки одна 30 гренадерська дивізія брала участь у придушенні Варшавського і Словацького повстань, діяла проти Маquis у Франції. Крім того, масова свідомість росіян у такий спосіб забезпечується від «шкідливого» знання про існування формувань Ваффен СС у більшості завойованих Німеччиною країн. Тут достатньо пригадати сумнозвісну французьку гренадерську дивізію СС «Шарлемань», вояки якої у квітні 1945-го перебували у центрі бойової зони довкола рейхканцелярії, захищали бункер Гітлера під час штурму Берліна.

Значну роль у цих стратегіях відіграє дискурсивний шок, підготовче оброблення свідомості на кшталт «розум відмовляється зрозуміти», «серце не вірить». Такі наративи відіграють роль превентивної легітимації, на яку й орієнтуються фабриканти новин. *Превентивна легітимація спрямована на мобілізацію демонів архаїчної свідомості задля перемоги у завойовницьких кампаніях.*

*Аналогічні пропагандистські прийоми постають неодмінною умовою боротьби із дискурсом революції й, по суті, є вербалізованим спротивом певних неформальних інституцій.* Річ у тім, що кожен руйнівник «старого режиму» чи то радикальний ворохобник, чи то поміркований реформатор, мають справу не лише із системою формальних політичних інститутів, але й із системою віртуальних неформальних інститутів, що часто-густо відіграють роль соціального фундаменту для існування цього режиму.

***Революції породжують і мають породжувати нове право.*** На засадах цього права постає новий закон. Натомість будь-яка спроба примирити закон і порядок завершується поглинанням закону наявним порядком, тим, що складався десятиліттями, а то й століттями. Проти цього порядку, власне, і постає народ — вимагаючи його відкинути, оскільки цей старий порядок вже втратив свою легітимність, і насамперед легітимність у вигляді неформальних інститутів. Власне кажучи, революціонери здобувають і право на нову раціоналізацію історії, у якій набувають пріоритетної ваги наративи, пов'язані з реалізацією права на повстання. Саме вони правлять за базис легітимації новопосталої політичної реальності. Українська Революція гідності не є винятком у цьому сенсі.

У перебігу революційних змін обов'язковим моментом їх є радикальне оновлення публічного дискурсу, що годі уявити без усілякого роду мовних інновацій і переформатування символічного простору колективної дії. Ведучи мову про дискурс, я передусім маю на гадці комплекс влади—знання, що його засадові риси окреслив Мішель Фуко. Саме революційні зміни умов і форм соціально-політичної комунікації виступають вагомим аргументом на користь уявлення про дискурс як комплекс влади—знання, що його обстоював Мішель Фуко.

Наприклад, революційний Дискурс залишається невіддільною складовою соціальної уяви сучасних французів, важливою частиною легітимації цінностей та інститутів національної держави (*Le Procure*). Якщо зануритись у його історичні видозміни, то можна згадати усі соціальні перипетії зміни усталених соціальних структур з їхньою консервативною інертністю і спокусою гарантованої влади. Водночас, як, скажімо, добре показав Токвіль у праці «Давній порядок і революція», Французька революція, по суті, прискорила розвиток інститутів абсолютистської держави та адміністративної централізації, зруйнувавши шляхту і *створивши сучасну адміністративну державу*. За утворення такої Держави-нації палко агітували монтаньяри в *Assemblée nationale législative*. Зрештою революція відіграла роль переходу від *традиційної* монархії до якобінської диктатури. Ідеться про нові форми легітимації, провідну роль у становленні якої відіграли так звані *société de pensée*, «спільноти що мислять». Франсуа Фюре називає такі малочисельні воєвничі групи посередниками у процесі конституювання суспільством рівних уявної історичної реальності, *фахівцями з ідеологічного сюрреалізму*. Тут добре проглядає певна структурна аналогія із сучасним українським постмайданним суспільством, в якому активно діє латентна машина урядування, а вкрай популярним продуктом такого урядування стали нувориші із кримінальним минулим, герої та пройдисвіти, політики-перекотиполе, які по три, а то й по чотири рази змінювали свою партійну належність. Проте, на відміну від «мислячих громад» доби Великої французької революції, проекти легітимації й соціального консенсусу виробляються злютованими групами корумпованих чиновників та олігархічними кланами. Вони не продукують історичну *сюр-реальність*. Вони експлуатують символи демократичної легітимації — свободи і права громадян, ідею правової держави та конкурентної ринкової економіки і спираються на етатистські інститути, насамперед силовий блок та вже добре випробувані структури урядування, на корпоративну солідарність радянського штабу.

Трансісторична чинність цих структур завжди добре помітна у конфігураціях мовного ландшафту доби. Революції породжують битви символів і змагання мовних стратегій. Свого часу цей процес ґрунтовно осмислив Карл Маркс у відомій праці «Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта». Інноваційний словник стимулює революційні зміни. Проте дуже часто провідні дієвці революцій звертаються по допомогу до історичних аналогій. Марксове розуміння сучасності та постсучасності розміщує історичні події у діахронічному вимірі, що його конститує самий «принцип революції» (Франсуа Ліотар).

Апеляція до зужитого соціального проекту в історично перейдених формах естетизованої ідеології, цього зверненого в минуле еквіваленту панування, — це, власне, спроба його релегітимації. Така релегітимація здійснюється і через реставрацію словесного ресурсу й міфологем старого режиму. Воля до влади постає як *пригадування*, яке, своєю чергою, постає як

знаннєвий (*cognitive*) ресурс політичної легітимації. І тут треба розділяти паразитарний дискурс бенефіціарів революції і дискурс сил реставрації.

Перший є різновидом стратегій урядування, які включають у себе цінності великого нарративу революції, її сакралізованої ціннісної основи і раціональності панування. Де факто під машкарою революційної риторики приховується етатистська уява верхівки політичного класу, партійної бюрократії. У цьому сенсі українська Революція Гідності має низку спільних рис із Французькою революцією, яка не мала екстрасоціального фундаменту на кшталт Американської революції, вкоріненої у релігії та англійському *common law*. Не кажучи вже про більшовицьку революцію, сперту на профетичний проект наукового комунізму, або революцію нацистську, що виросла з расистської утопії націонал-соціалізму. **Революція — це завжди певний дискурс, у якому інституціалізована істина прагне взяти гору над публічним діалогом.** З цього погляду, скажімо, поняття *гідності* у певному сенсі належить до системи універсальних кодів усіх революцій: *гідність релігійної громади* — це код Реформації, *гідність третього стану* — код Великої французької революції, *гідність колоністів* — код Американської революції, *гідність раси* — код нацистської, так званої консервативної революції, *гідність пролетаріату* — код соціалістичних революцій тощо.

З іншого боку, як завважував Корнеліус Касторіадис, революціонери усіх часів одержимі *ідеєю раціонального панування над історією* та суспільством, вважаючи себе справжніми суб'єктами соціальних змін, у чому вже містяться зародки тоталітаризму. Породжене силою уяви утопічне світобачення приневолює мовний світ, тісно пов'язаний із структурами повсякденності. Саме воно руйнує ілюзію абсолютної стабільності, що її плекає утопічна свідомість. Епіфеноменом війни дискурсів поволі стає ідеологічний ритуал, шизоїдність публічного діалогу, мистецтво імітації й торжество маніпулятивних технологій. Воно увійшло у плоть і кров сучасних олігархічних режимів. Наочним прикладом тут може слугувати та сама путінська пропаганда з її карколомними змінами пропагандистських пріоритетів — від проекту Новоросії до проекту «Сирія як прабатьківщина православ'я». Жаргон достеменності, притаманний авторитарним режимам, повертається. Цілий шеренг нарративів і символічних жестів, притаманних теократичному абсолютизму Візантійської імперії, стають осердям наступальної дискурсивної машини Кремля.

У випадку української Революції Гідності можновладні попутники повсталих пасіонаріїв українського суспільства ставляться до ідеалів, художніх форм та ілюзій Майдану як до риторичного знаряддя свого власного панування. Вони не претендують на владу над історією, вони претендують на владу над суспільством.

Сьогодні знання і психологічні інструменти стимулювання страхів, фобій, ілюзій, інструменти «мобілізації» екзистенціалів (тривоги, заклопотаності тощо) значно зміцнили потенціал влади у боротьбі за легітимацію.

Водночас триває відтворення і самовідтворення стилю соціальної поведінки, притаманної добі посткомунізму. Його ознаками є беззастережна електоральна демагогія, дипломатичний жаргон політологів, мовлення, яке більше приховує, аніж розкриває.

Щоправда, так само як повільно, але впевнено діють формальні інститути, що уособлюють цінності демократичного ладу, діє і наратив революції. Він втягує індивідів і суспільство загалом в орбіту нового світу. Ця тенденція торувала собі шлях у процесі розгортання європейських революцій. Свого часу Токвіль констатував, що своєрідна мова Дидро і Русо, лише після того, як вона «поширилась і розчинилась у розмовній мові», тобто наприкінці XVIII століття, поволі почала проникати в середовище адміністраторів, у тому числі чиновників фінансового відомства.

Оновлення відбувається всупереч потопу симулякрів і реваншистської політичної публіцистики. Нині в цьому процесі значливу роль відіграє перейменування площ, вулиць, міст, селищ і сіл тощо у рамках імплементації закону про декомунізацію. І цей процес є важливою частиною нової легітимації. Деполітизація, соціальна апатія, стихійна масова аномія, які є обов'язковою умовою олігархічного панування, через трагічні катаклізми, волонтерський рух, самопожертву, героїзм, здається, назавжди відходять у минуле.

Останній Майдан засвідчив, як засвідчують усі революції, що дієвці революційної творчості є носіями нових уявлених інституцій. Це не лише нова свідомість, а й нескінчене творення і самовідтворення соціальних структур, стратегій спілкування, що постає з магми агоністичного діалогу. В історії постійно виникають ситуації, коли творення переходить у зіткнення із зачарованим колом домінуючих самовідтворюваних соціальних структур. І в цьому контексті я хотів би звернути увагу на те, що саме ця здатність творити отакі соціальні структури становить підґрунтя усіх глибоких національних революцій. Утім, *не національних* соціальних революцій не буває. Вони всі маркуються особливостями того чи того національного утворення. Можна говорити скільки завгодно про їхній характер, але революції здебільшого передбачають творення національної держави на нових засадах. Чи то Американська, Мексиканська, Нідерландська, Французька революції, чи то Італійське Рісорджименто.

Інша річ, що Велика французька революція, не маючи сакральної основи, набула форми релігійної революції, яка, проте, не знала ні Бога, ні культу, ні потойбічного життя. Одна з особливостей таких революцій полягала у тому, що до появи християнського універсалізму вони в самих своїх догматах зберегли певне національне й часто навіть муніципальне забарвлення, вони, звичайно, замикалися в межах певної території, з якої не виступали майже ніколи. Унікальність Великої французької революції у тому, що, творячи національну республіку, її дієвці створили спільну інтелектуальну батьківщину для європейців. Так само Симон Болівар, звільнивши терито-

рії сучасних Колумбії та Панами, Венесуели та Еквадору, дав поштовх до розвитку південноамериканського республіканізму, і, по суті, створив «інтелектуальну батьківщину» для всіх латиноамериканців. Його революційний проєкт сформувався під величезним впливом соціального і політичного універсалізму інституційних зрушень Великої французької революції, її провідних ідей.

Французька модель суспільних перетворень з десятих років XIX століття стала невіддільною частиною політичної думки, а поняття «ліберальний» активно увійшло в публічний дискурс Латинської Америки. Водночас легітимація влади на південних теренах Нового Світу надалі здійснюватиметься на підставі строкатої суміші традиційних цінностей (сакралізація особистісних та родинних уз із групами великої рідні та релігійними спільнотами, плекання привілейованого статусу військової корпорації, культ харизматичних і авторитарних лідерів) та цінностей модерних, таких як політична свобода, рівність, законні права громадян, антиклерикалізм.

Кожна революція також несе в собі небезпеку легітимації терору, що його спричиняє масовий ресантимент, або авторитарна зверхність комісарської верхівки. Одним з головних чинників примусу до революційних реформ через терор є перетворення групи політичних лідерів на закритий клуб, управлінську секту, яка усуває народ від участі у громадських справах. Позбавляючи власні рішення легітимності, політичний клас, зрештою, знищує самі основи революційної творчості й наражає на небезпеку проєкт радикальних демократичних змін.

Інституційна фантазія, яка зараз реалізувалась у волонтерському русі, в інших самоорганізованих структурах, на кшталт Правого сектору, і є сподіванням на соціальні зрушення в Україні, які можуть привести до утвердження нових цінностей, є основою саморозвитку суспільства.

Здійснювати революційну легітимацію означає мислити історичний процес, спираючись на категорію *можливого*, на ймовірні вектори розвитку, на експериментальний дискурс і лабораторію нових цінностей. Категорія *можливого* актуалізує значення, здавалось би, зужитих меседжів. Згадаймо тут актуалізацію привітання «Слава Україні» — «Героям слава», що було поширене у повстанців Холодного Яру, в ОУН та у вояків УПА. Воно органічно увійшло до лексики нинішніх українських можновладців і стало частиною легітимаційного ритуалу.

Кожна революція є продуктом легітимаційної кризи та оскарженням монополії держави на насильство. Мета кожної революції — це встановлення нових соціальних і політичних інститутів. Але досвід усіх революцій показує, що створення таких інститутів зазвичай не є лише результатом раціональної, задалегідь спланованої дії. Здебільшого вони постають внаслідок стохастичних змін і реального процесу реалізації права на повстання, повалення усталеної системи легальності. У цьому сенсі, наприклад, організація Сотень у вирі протистояння державних структур авторитарної диктатури

і повсталіх громадян під час української Революції Гідності може послужити класичним зразком реінституціалізації як базової складової революційної легітимації.

Отже, можна констатувати, що Просвітництво утвердило такі суспільні цінності, як: пріоритет *легітимності* політичної влади, право на повстання, національна громада — носій суверенітету, рівність перед законом, колективна автономія, універсалізм оскарження. Просвітництво зробило такі цінності наріжними каменями соціальної уяви.

## Дискусія

**Сергій Пролеєв:** Хотілося б висловитися щодо цікавих доповідей п. Гарапона та п. Білого. Але спочатку спинюся на деяких моментах виступу п. Оландера. Я цілком пристаю до його останнього висновку щодо необхідності європейської оборони. Однак стосовно низки тверджень доповіді хотів би виступити опонентом. Ми почули твердження, що за Просвітництва війна мала свої правила поведіння, свій політес. Причому війнами Просвітництва називались чомусь війни XVII століття. Тоді як у XVIII столітті, почули ми твердження, війни стають більш кривавими і витратними. З приводу цих тверджень виникають дві зауваги, два питання.

По-перше, чому саме війни XVII століття іменуються війнами Просвітництва, тоді як все ж таки усталений погляд полягає в тому, що передусім наступне, XVIII століття є століттям Просвітництва? А з другим питанням колізія ще гостріша. Адже якщо звернутися до досвіду війн XVII століття, він виглядає зовсім не так галантно, як це було представлено. У зв'язку з цим виникає протилежна теза: чи не була еволюція відношення до війни з точністю до навпаки — не регрес від війни в чітких рамках до більш жорстокої війни, а навпаки, йшов процес зменшення дикості війни.

Поясню свою думку. Якщо взяти досвід облоги Ла-Рошелі кардиналом Ришельє чи Парижа військами Генріха IV, коли за його наказом воїни перекидали супротивникам через стіни хліби, то дійсно може виникнути уявлення про певну шляхетність війни того часу. Однак в той самий період маємо Тридцятилітню війну в центрі Європи, в Німеччині, внаслідок якої загинуло дві третини населення. Шість мільйонів людей! Це не лише масштаб жертв. За цим стоїть жорстокий спосіб ведення війни, зокрема винайдена видатним полководцем Валенштайном тактика, за яким армія харчується за рахунок населення на театрі бойових дій. Інший приклад — війни Кромвеля у тому ж XVII столітті в Ірландії. На сході Європи бачимо подібну картину. Впродовж війни між Московським царством та Польщею, яка закінчилася Андрусівським миром 1667 року, на територіях, де відбувалися військові дії, загинуло теж близько двох третин населення. Характерна риса цих воєн: пропорція втрат серед мирного населення була істотно вищою, ніж в армії. Тобто у війську було знаходитися безпечніше, ніж бути цивільним на театрі бойових дій.



У п. Оландера все було побудовано на відстежуванні механізмів поводження на війні, а я б хотів звернути увагу на природу воєн. Гуго Гроцій у 1725 році у відомому трактаті «Про право війни і миру» обґрунтовує не просто нову концепцію війни — справедливої війни. Він обґрунтовує фундаментальну цінність миру. Йому йдеться не про дотримання правил на війні, а про незаперечність вимог природного права *навіть на війні*. Війна виступає як неприродний стан.

Тож з огляду на сказане, диспозиція виглядає інакше, ніж у п. Оландера: нажахана дикістю і жорстокістю війн XVII століття, модерна думка обстоює примат миру і війну взагалі скасовує як чужий людині стан.

**Філіп Рено:** Певен, що з прогресом суспільства війни будуть зникати. Але, як показує досвід, вони, натомість, виникають дедалі більше. Навіть визначення ООН не завжди дає змогу назвати війну війною. І називають це «операціями з підтримання миру» та іншими евфемізмами.

**Сергій Пролєєв:** Маленька ремарка. Ті події, що останніми роками відбуваються в Україні, чітко підпадають під ООН-івські визначення війни. Тому це лише питання до урядів, в тому числі українського, щоб назвати речі своїми іменами.

**Жан-Александр Оландер:** Що стосується питання визначення війни, воно передбачає міжнародний військовий конфлікт. Проблема в тому, що застосовно як до України, так і до Сирії, важко розрізнити, який це конфлікт — міждержавний чи внутрішній. Сполучаються і те, і те одночасно.

**Сергій Пролєєв:** Важко розрізнити тому, хто просто не хоче розрізнити. Очевидно і всім відомо, що бойові дії на Донбасі ведуться російською технікою і російськими боеприпасами. Їм просто нема звідки з іншого місця взятися. Не українці, а західні розвідки встановили факт наявності там російських військових і навіть окремих підрозділів. Зрештою, анексію Криму — його військову окупацію — здійснили не марсіани, а інша держава. Однак зрозуміло, що офіційне визнання війни тягне за собою відповідальність, якої всі прагнуть уникнути.

**Оксана Мельничук:** Запитання до Олега Білого: Ви дуже важливу річ сказали, мовляв, наявність контрвлади залишає надію на завершення Майдану. Хотіла б уточнити: що Ви вважаєте контрвладою в Україні і яким Ви бачите це завершення?

**Олег Білий:** Я маю на увазі інститути, створювані на засадах колективної автономії. Насамперед інститут волонтерів, добровольчі збройні формування у структурі Збройних сил та Національної гвардії України, які злютовані цінностями, дещо відмінними від цінностей, що їх нав'язує традиційна держава. Коли ж я кажу про завершення Майдану, то йдеться про усталення на базі цих цінностей нових інституцій і нового права. Адже ми й досі спостерігаємо дії політичного класу на підставі старого права. Звідси зачароване коло — зі втечами підозрюваних у тяжких політичних злочинах представників режиму Януковича і т.ін. Фактично було втрачено ініціативу зі створення

бази для нового права. І частково це відбулося під періодично поновлюваним тиском європейських інститутів.

**Олексій Паніч:** Коли я слухав, «як цивілізувати війну», я дещо згадав. Це була дуже європейська доповідь, і в тому, що вона така європейська, полягала як її сила, так і її слабкість. І ще вона була дуже просвітницькою. Тож коли я слухав, мені пригадалося, як Генрі Філдинг у романі «Історія Тома Джонса» описує епізод сільської бійки. Він описує це комічно, пародіюючи Гомера, а потім раптом серйозно каже: «А хіба не можна було великі війни великих армій вирішувати так само, як вирішується ця сільська бійка? І вирішувати, яка армія перемогла, не за кількістю понівечених тіл, а за кількістю розбитих носів?» Це наївно і красиво. І врешті-решт це спрацювало в Європі. Парадокс в тому, що Європа до цього дійшла, і зараз європейські нації з'ясовують свої стосунки не на полі битви, а на футбольному полі.

Але за межами Європи це не працює. Із цим вперше зіткнувся Наполеон, який взагалі в історії війн був дуже парадоксальною особою. З одного боку, Наполеон зробив перший крок до перетворення локальної війни на тотальну. Він ввів загальну військову повинність. Це був перший крок до тотальної війни ХХ століття. З іншого боку, Наполеон дуже парадоксально розглядав війну в логіці не zero sum game, а win/win. Мовляв, ми вас завоюємо, але ми й вам зробимо краще — не тільки собі. Проте все це скінчилося в Росії. Він наразився на абсолютно неадекватну реакцію, якої не сподівався, що блискуче описано в романі Толстого.

Зараз все це дуже близьке для нас, зараз ми це відчуваємо на власній шкірі. Ми хочемо грати за європейськими просвіченими правилами з противником, який цих правил не визнає. Тобто він веде з нами одночасно локальну війну і тотальну інформаційну війну, і він виходить з того, що війна не закінчується миром. Він радше дивиться на речі так, як німецький Генеральний штаб на початку ХХ століття: світ — це постійна, перманентна війна цивілізацій.

У мене питання: чи може нас врятувати в такій ситуації підхід до війни в логіці Просвітництва? Щодо внутрішніх європейських справ, мабуть, так, але з Росією ви маєте бути на порядок сильнішими, — на кшталт американців в Афганістані, — щоб перемагати цивілізованою війною будь-яку нецивілізовану війну.

**Жан-Александр Оландер:** Я спробую відповісти на все це коло питань. Як зазначала пані посол Франції в Україні Ізабель Дюмон, Україна належить до європейського простору. Тож якщо я говорив про європейське Просвітництво, я розглядав це власне крізь таку оптику. Щодо застосування моделі, про яку мені йшлося, на мій погляд, можна визначити два бачення, виходячи з Просвітництва. Тобто можна вести таку собі регламентовану війну, з тим, щоб домогтися миру. Це свого роду форма ідеологізації війни. І в цьому плані не Наполеонові належить першість. Гібер, котрий не знав Наполеона (бо помер раніше, 1790 року), був першим, хто засудив той самий дух завою-

вання. Пізніше цю тезу розвивав Бенджамін Констан, і це теж передувало Наполеонові. Одне слово, ідея «обмеженої війни» вичерпала себе, ще до Наполеона.

Що ж до ідеї, яку я хотів би захистити, — і, вважаю, це дуже сильна ідея, — то йдеться про європейський баланс, рівновагу. Ідея полягає в тому, що війна не дає змоги покласти край війні. Колись війна належала до засобів дій правителів і мала певний — політичний і юридичний — сенс, допоки європейський простір був однорідним. Але, як зазначив мій колега, проблема полягає в тому, що європейський простір вже не є однорідним. Це не означає, що ідея рівноваги померла, проте означає, що потрібно «перезавантажити» європейську ідею на інших засадах або в іншій політичній формі. Мені здається, що недопустимо, щоб Європа і далі залишалася в теперішній невизначеності.

**Ольга Добродум:** Щодо того, як цивілізувати війну. Якщо я правильно зрозуміла з вашої доповіді, війни не стають менш кривавими, ніж були раніше. Мабуть, у відсотковому вимірі, і справді, тоді було багато жертв, але, звісно, масштаби інші. Стосовно кривавих жертв, згадаймо і Першу та Другу світові війни, і Хіросіму та Нагасакі, і війну у В'єтнамі. Тож рефлексуючи над цією проблемою — як цивілізувати війну, не можна не згадати проблематику міжнародного та гуманітарного права. Візьмемо, знову ж таки, приклад військової операції НАТО в Косово 1999 року. Коли починалася ця операція, з'являлися публікації, де Клінтона протиставляли Кантові, маючи, мабуть, на увазі, з одного боку, кількість мирних жертв під час цієї операції, а з іншого — те, що Канта визнають одним із творців міжнародного і гуманітарного права. Проте по завершенні цієї військової операції почалося її осмислення в іншому ключі: мовляв, Клінтон якраз і був учнем чи послідовником Канта. Та річ у тім, що проблема гуманітарного права наражається на питання: «А судді хто?» Хто вершить це право — право визначати такі гуманітарні інтервенції та здійснювати?

**Жан-Александр Оландер:** Що стосується того, хто тут є суддями, — це радше не моє питання. Але я хотів би зазначити, що не можна говорити про мир, не визначившись концептуально із війною. З моменту ухвалення Пакту Бріана—Келлога 1928 року, згідно з яким війну було оголошено поза законом, починаючи з цього моменту питання війни стають проблемою юридичного розгляду. Згодом сильна ідея Карла Шміта, а саме ідея воєнного злочину, поступається місцем дискурсу інтервенціонізму, який завжди не надто керований. Я власне був би вкрай поміркованим стосовно тих мотивів, з приводу яких здійснюється такого роду інтервенція. І хоча Кант був натхненником міжнародного права, він ще більшою мірою був реалістом, розуміючи, що покласти край війні — це регулятивна ідея.

**Антуан Гаранон:** Що стосується міжнародного права, існує міжнародний орган, який може санкціонувати ведення військових дій. Це — Рада безпеки ООН. Звичайно, це досить неоднозначний суддя, тому що, скажімо,

для операції в Косово не було достатньо твердих правових підстав, тоді як операція в Лівії була юридично більш обґрунтованою. Але досі не вщухають спори з приводу обсягів мандата на проведення таких операцій — щодо межі між тим, щоб покласти край злочинів, і тим, щоб змінити політичний режим.

**Філіп Рено:** Я хотів подякувати доповідачам, котрі добре продемонстрували і свої знання, і своє терпіння. На жаль, настав час завершити наш круглий стіл. І я думаю, що ми всі збережемо спомини про цю зустріч, про відверту, коректну і, сподіваюсь, плідну теоретичну дискусію.

### Учасники круглого столу

---

**Рено, Філіп** (модератор) — професор політичних наук правничого факультету Сорбонни (Париж), один з наукових керівників проекту «Європейський словник філософії» (2004).

**Білий, Олег** — доктор філологічних наук, професор, провідний науковий співробітник відділу культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

**Бойченко, Михайло** — доктор філософських наук, професор, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Гарапон, Антуан** — доктор права, генеральний секретар Інституту фундаментальних досліджень юстиції (Париж), член редакційної колегії журналу «Esprit».

**Добродум, Ольга** — доктор філософських наук, професор кафедри філософії Київського національного університету культури і мистецтв. Царина наукових інтересів — релігієзнавство та політична теологія, соціальна філософія та філософія історії, політична філософія та філософія техніки

**Єрмоленко, Анатолій** — доктор філософських наук, професор, заступник директора з наукової роботи, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

**Казанова, Жан-Клод** — французький економіст та ліберальний мислитель, очільник Національної фундації політичних наук.

**Оландер, Жан-Александр** — політичний філософ, спеціаліст у царині політичних наук та міжнародних відносин.

**Пролєсв, Сергій** — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, головний редактор часопису «Філософська думка».

**Панич, Олексій** — доктор філософських наук, кандидат філологічних наук, провідний науковий співробітник науково-видавничого об'єднання «Дух і Літера».

**Фінько, Антон** — кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, експерт Київського центру політичних досліджень і конфліктології.

---

# СТАТТІ: ЛАБОРАТОРІЯ СУЧАСНОЇ ГУМАНІТАРИСТИКИ

---

## Соціальна філософія

*Володимир  
Верлока*

УДК 171

### СОЦІАЛЬНІ КОНТЕКСТИ ОСОБИСТІСНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

---

Навряд чи хтось сьогодні стане сперечатися з тим, що суб'єкт є головним персонажем сучасної соціальної, і зокрема — політичної філософії. Втім, що стосується інтерпретації ролі суб'єкта в суспільстві, ми не спостерігаємо такої одностайності. До того ж за більш детального розгляду вочевиднюється, що така центральна роль йому належала не завжди і є безпосереднім наслідком еволюції самого суб'єкта, а також інших суспільних процесів. На рівні базового уявлення суб'єкта зазвичай визначають через його співвіднесеність із суспільством, а точніше — з тією конкретною спільнотою, в якій він існує. В різних концепціях цю співвіднесеність можуть формулювати в досить відмінний спосіб. Приміром, італійський дослідник Роберто Еспозито вважає, що «суб'єкт є результатом індивідуальної «апропріації» колективної сутності (спільноти. — *В.В.*) кожним з її потенційних членів» (цит. за: [Національна ідентичність, 2015а: с. 20]). Інший сучасний дослідник цієї теми — Ален Турен, підходячи до цього питання історично, вказує на те, що суб'єкт є суто модерним феноменом, і виникає він за новочасної доби саме внаслідок того, що індивід починає співвідносити себе не зі світом як сукупністю сушого чи творінням Божим (як це мало місце в архаїчних та класичних культурах), а саме із суспільством як системою людських статусів та міжлюдських стосунків. Турен у праці «Повернення дівця» (1992) формулює це так: «Суб'єкт — це перехід від Воно до діяльного Я, контроль над живою стихією, спрямований

---

© В. ВЕРЛОКА,  
2017

на те, щоб вона набула індивідуального сенсу й відтак уможливила перетворення індивіда на дієвця (*acteur*), який, перетворюючи себе, вбудовується в соціальні стосунки, проте ніколи цілковито не ототожнюється з жодною групою, жодною колективністю» [Турен, 2003: с. 97]. Цей процес перетворення індивіда на суб'єкта в ході соціальної дії багато дослідників поіменовують за допомоги терміна «індивідуація», вдало доповнюючи тим самим уявлення про соціалізацію індивіда. Більш детально аналізуючи це поняття, Венсан Дакомб у нещодавній праці «Клопоти з ідентичністю» (2013) вказує на те, що саме ця ідентичність є формальною основою самототожності індивіда, з огляду на яку кожен такий індивід має можливість застосовувати до себе займенник Я, проте ця ідентичність не має практично нічого спільного із тожсамістю, яку ми подибуємо в світі матеріальних речей [Дакомб, 2015: с. 80].

Отже, коли ми ведемо мову про набуття суб'єктом ідентичності, то тут ми можемо виокремити принаймні два процеси: набуття індивідом ідентичності в соціальному контексті спільноти, групи, нації тощо, тобто соціалізації в найширшому значенні цього слова, а також ототожнення, а точніше — встановлення певних стосунків із власним Я, формування характеру, власної життєвої позиції та вибору життєвих стратегій [Національна ідентичність, 2015а: с. 34]. Стосовно цього моменту варто пригадати зауваження Поля Рікера, яке він робить у своїй фундаментальній праці на цю тему «Сам як інший» (1990): «Індивідуація може бути схарактеризована в загальних рисах як процес, протилежний процесу класифікації» [Рікер, 2002: с.38]. Зайве казати, що обидва ці процеси перебігають у постійній взаємозалежності, втім, це не означає, що ми можемо повністю підпорядкувати один з них іншому, бо це несло б у собі загрозу або радикального індивідуалізму, або ж, навпаки, тотального (чи навіть тоталітарного) контролю над індивідом з боку суспільства й знищення сфери його індивідуальної свободи [Дакомб, 2015: с. 105–106].

Отже, ми маємо поставити в центр нашої уваги суб'єкта, який «завжди є водночас природою та історією, задумом та пам'яттю. Якщо він є лише задумом (чи то індивідуальним, чи то колективним), він змішується зі своїми витворами і зникає в них. Якщо ж він є самою лише пам'яттю, він стає спільнотою і повинен коритися держателям традицій» [Турен, 2003: с.193]. Тут важливо, що індивідуальна ідентичність пов'язана з проектами майбутнього, натомість соціальна вкорінена в минулому, тобто, інакше кажучи, механізмом здійснення першої є *уява*, натомість друга формується завдяки *пам'яті*, індивідуальній або колективній. З одного боку, саме завдяки цим обставинам ідентичність набуває людського, в перспективі — особистісного характеру й саме така її орієнтованість стосовно часу відрізняє її від формальної тожсамості світу матеріальних речей. З іншого боку, ця орієнтованість занурює існування суб'єкта в світ символічної комунікації [Ренч, 2010: с.120], де, поруч із розумінням, також стають можливим непорозу-

міння, викривлення смислу, обман та самообман. Це дало підстави таким дослідникам, як Горкгаймер і Адорно, у праці «Діалектика Просвітництва» (1947) стверджувати, що саме уявлення про власну ідентичність, а отже й про свободу, дароване індивіду як певна спокуса, в якій приховано механізм маніпуляції думками й почуттями індивіда, а отже й влади над ним [Хоркхаймер, Адорно, 1997: с. 26]. Сьогодні такі радикальні твердження здаються нам досить суперечливими, але ж зовсім не безпідставними. Проте таке розуміння суб'єкта як поєднання процесів соціалізації та індивідуалізації дає нам можливість поставити питання про його етичний статус та орієнтацію в полі можливого та належного. Як зазначає той-таки Ален Турен, суб'єкт соціальної взаємодії перетворюється на повноцінного дієвця в той момент, коли сам починає створювати умови власного існування [Турен, 2003: с.121]. В етичному плані виходячи з цього можна говорити, що, стаючи суб'єктом, а зрештою й дієвцем, індивід перебирає на себе два типи відповідальності — перед самим собою та перед іншими.

Але саме через цей момент перетворення людини на суб'єкта дії, тобто на таку істоту, що здатна на вчинок, проходить та межа, перетинаючи яку людина набуває принципово іншого онтологічного статусу, не звідного до простої наявності, притаманної речам цього світу. Це завжди змушувало як давніх, так і новочасних філософів ставити питання про специфічну «природу людини», виокремлюючи як характерну рису здатність до спілкування, усвідомлення власних вчинків та їхніх наслідків. Так, основою «природи людини» (якщо ми наважимося скористатися цим дещо застарілим і неокочирним виразом) є її здатність до дії. Та слід взяти до уваги, що далеко не кожна дія є вчинком, адже тварини також діють, часом цілком вдало, майстерно й цілеспрямовано, проте ми не приписуємо тваринам «свідомості» в суто людському сенсі цього слова й не називаємо їхні дії вчинками [Arendt, 1989: р. 22]. Тварина діє, виходячи з наявної ситуації (полювання, небезпеки, статевого інстинкту), задіюючи досить обмежений набір можливих реакцій, натомість людина здатна до нестандартних, непередбачуваних рішень та дій. Таку незалежність від будь-якого примусу, зовнішнього чи внутрішнього, ми називаємо свободою.

Утім, кожен знає на власному досвіді, що свобода людини є радше мрією, чи принаймні — можливістю, ніж реальним станом людини. Ганна Арєндт у праці «Vita activa» (1958), спираючись на Аристотеля, починає аналіз з того, що далеко не кожний спосіб людського життя припускає саму можливість свободи [Arendt, 1989: р. 12, note 4]. Загальновідомо, що Аристотель виходить з базового визначення людини як «суспільної істоти» [EN 1097b11]. Тут ми маємо деяку плутанину в термінах, якщо не мимовільну підміну понять, оскільки словом «суспільна» передано грецький термін *політиков* [Arendt, 1989: р.23]. І справа тут не лише в тому, що з часом терміни змінюють свій зміст, а саме в тому, що для Аристотеля людина у власному значенні цього слова — це лише вільна людини, здатна до вчинку. Раби, жінки чи

навіть ремісники теж є в певному «природному» сенсі людьми, проте їхня свобода настільки обмежена, що їх не варто брати до уваги. Вони нездатні діяти самочинно, а відтак не беруть участі у творенні суспільного (в термінах Аристотеля — політичного) простору, в якому існує суб'єкт. Втім, беручи до уваги два типи ідентичності (індивідуацію та соціалізацію), слід вказати, що це існування перебігає на межі приватного та публічного, що віддзеркалюють одне одного, породжуючи безконечне поле можливостей.

Це поле можливостей суспільно значущих вчинків утворює певний смисловий простір, у межах і завдяки якому суб'єкти (дієвці) набувають своєї як індивідуальної, так і колективної ідентичності. В іншій своїй праці Арендт чітко вказує, що «особистість може з'явитись лише у публічному просторі» [Арендт, 2008: с. 100]. Тут також варто окремо вирізняти ідентичність окремої особистості як суб'єкта суспільної дії (приміром, політика) та таку ідентичність, якої може набувати суб'єкт, стаючи членом тієї чи тієї суспільної групи — територіальної чи релігійної громади, політичної партії, громадського руху тощо. Цим двом типам суспільної ідентичності відповідають різні способи їх набуття та різний рівень (до тієї чи тієї спільноти можна бути причетним більшою чи меншою мірою), а також різні знаково-символічні системи, в яких ці ідентичності знаходять свій вираз [Дакомб, 2015: с. 188–192].

Чітко відокремленою від сфери суспільного є сфера приватного життя індивіда з особливими, притаманними лише цій сфері шляхами набуття ідентичності. Втім, слід зауважити, що сама ця межа публічного та приватного є досить рухливою і її можуть позначати вельми відмінні суспільні маркери. Приміром, для античної людини, як показує Арендт, сфера приватного завжди була чимсь вторинним, менш вартісним, порівняно з публічним. Залучена лише до сфери приватного людина, приміром, жінка чи раб, які прив'язані до господарства, є людьми другого сорту. Та з появою християнства, а надто — за доби новоєвропейського Просвітництва відбувається радикальне обернення цієї схеми, сфера приватного суттєво збагачується й розширюється, набуваючи принципово нових смислів [Arendt, 1989: р. 39]. Новочасна філософія, починаючи від Декарта, є тріумфом нової, незалежної суб'єктивності, з властивою лише їй ідентичністю та небаченими раніше можливостями [Верлока, 2015: с. 91–92]. Згідно з ученням Канта, лише індивід, душі якого властиві здатність судження та моральний закон, здатен чинити відповідно до максими, яка *може* врешті-решт стати нормою всезагального законодавства. Згідно з Гегелем, держава і правове суспільство є *втіленням*, тобто формою, якої набуває Дух у процесі свого розвитку. Натомість соціальна, політична, а разом з ними й економічна царина (яка з розвитком промислового виробництва втрачає свій споконвічний приватний характер, стаючи дедалі більш орієнтованою на широкі суспільні верстви) починають сприйматися як сфери відчуження, бездушні й ворожі стосовно людини.



Тож не дивно, що невдовзі починають виникати світоглядні проекти, в рамках яких здійснюють спробу подолати або, висловлюючись гегелівською термінологією, — «зняти» протиріччя між приватним та суспільним, створити «новий тип суспільства», яке б складалося з «вільних індивідів». Найвідомішим з таких проектів, звісно, є марксизм, згідно з яким будь-яка індивідуальна свідомість є похідною та вторинною стосовно класової, тобто суспільної свідомості. Вся сфера приватного є фікцією, що дає одним людям змогу панувати над іншими. З установленням «справедливого» суспільного устрою суспільне має поглинути й розчинити все приватне. Не дивно, що ці спроби зазнали поразки, й не тільки тому, що приватна ідентичність та всі пов'язані з нею можливості та мотивації виявляються відсунутими на другий план, публічне скрізь утискає та витісняє приватне, аж до найінтимніших царин людського буття. Але публічна, суспільна сфера також деградує, а притаманна їй ідентичність вироджується. Відбувається це тому, що втрачається вказане вище розмежування між «природним» та «суспільним» станом. Ідентичність, яку раніше мали не всі і яку здобували в ході життя (що увиразнюється у вислові «здобути собі ім'я»), тепер задарма приписують усім від народження, а відтак вона (ідентичність) перетворюється на фікцію. Так само, як не кожна дія є вчинком, так і не кожна людина здатна стати суб'єктом [Турен, 2003: с. 121; Arendt, 1989: р. 40]. Втім, за більш детального розгляду, можна помітити, що ідентичність не знищує, але, внаслідок перебудови та ускладнення публічної сфери, розпорошується по більш складних і різноманітних проявах свого увиразнення.

Спробуємо окреслити головні риси того смислового простору, в якому і завдяки якому стає можливою соціальна ідентичність суб'єкта. Арндт каже, що за античної доби, та й за наших часів, хоча й меншою мірою, базовими тут є такі смислові структури, значущість яких зберігається довше за звичайне людське життя [Арендт, 2000: с.73]. До того ж, на відміну від сфери приватного, де ідентичність увиразнюється через певні об'єкти (рід, господарство, добробут), в публічній сфері таке увиразнення відбувається головним чином через вчинки, їхні наслідки та той розголос та оцінку, якої вони набувають в очах інших членів спільноти [Тейлор, 2002: с.41]. У класичних, наприклад гомерівських, текстах таке поєднання довготривалості та публічності фіксоване через уявлення про *славу*, що її здобуває герой в бою чи здійснюючи подвиги. Слава — максимальний для античності, з її уявленням про циклічний час, вираз ідентичності героя, що відтворюється в оповіді про минулі звершення та у пам'яті нащадків. Такий славний вчинок стає частиною міфу, й жодні сумніви стосовно того, чи мав цей вчинок місце насправді й чи було все саме так, як про це розказують, вже нездатні похитнути смислово значущість оповіді, оскільки наслідування (хоч би й суто уявне) героїчних вчинків (яких хоча б і не було насправді) стає джерелом ідентичностей. З певною децицією іронії можна сказати, що людина *вигадує* сама себе (як письменник вигадує свого персонажа) і ця вигадка стає дійсністю, реальним життям, а згодом пам'яттю та історією.

З іншого боку, і актуальний простір соціальної дії конституційовано не самим лише фактом спільного проживання, а саме спланованими та здійсненими спільно справами. Тут важливо зауважити, що йдеться не про постійно відтворювані процеси, приміром — сільськогосподарські роботи, будівництво та ремонт або ж торгівлю. Всі такі процеси є циклічними, тобто мають на меті не створення нового, а відтворення того самого. Саме тут стає очевидною принципова різниця між дією як працею та діянням як вчинком. Той, хто працює, діє за зразком, так само, як діяли до нього й діятимуть після нього. Саме однотипність є запорукою ефективності дії, на чому ґрунтовано принцип конвейєра, що є підґрунтям сучасного виробництва [Хоркхаймер, Адорно, 1997: с.44]. У цьому випадку ідентичність означає причетність до тих, хто діє у заздалегідь визначений спосіб. Натомість вчинок є дією нетиповою, він пов'язаний з тим вибором між кількома можливостями, що його (вибір) дієвець здійснює тут і тепер. Зрештою, одиничний вчинок «за фактом» може виявитись менш ефективним, ніж планомірно здійснювана праця, але сенс його полягає в тому, що він здатен радикально змінювати наявну ситуацію, відкриваючи нові можливості. Нетиповість вчинків дієвця засвідчує його ідентичність, яка наразі не ототожнює, а, навпаки, вирізняє його з-поміж інших як унікальне Я, що дає Алену Турену змогу стверджувати, що «суб'єкт не має природи» [Турен, 2003: с.179] (див. також: [Arendt, 1989: p. 115]).

З етичної точки зору, другий тип ідентичності, здавалося б, має нас цікавити більше, ніж перший, оскільки від часів Декарта і Канта в новоєвропейській традиції поняття відповідальності й чесноти пов'язані з уявленнями про свободу індивіда та його здатність до незалежного вчинку. Водночас вважають, що в тих суспільствах, де колективна (класова, національна, конфесійна) ідентичність бере гору, це призводить до панування авторитарних систем правління та пригноблення індивідуальності. Втім, більш доречно, на нашу думку, тлумачити ці два типи ідентичності не як протилежності, а як два полюси широкого спектра з багатьма можливими варіантами взаємопереходу. До того ж увиразнення та сприйняття ідентичностей відбувається за допомоги тих чи тих знакових систем та культурних кодів, що мають надіндивідуальний характер [Дакомб, 2015: с. 200]. Зрештою виявляється, що реальним наслідком тих чи тих вчинків, нехай навіть цілком самочинних і незалежних, стає не досягнення мети, яку було визначено від початку, а утворення неповторних історій, де вільне переплітається з невільним, заплановане — з випадковим, індивідуальна дія — з іншими діями та обставинами [Arendt, 1989: p. 183]. Ба більше, лише такий описовий характер оповіді може дати нам бодай якесь, хоч приблизне уявлення про особистість, оскільки особистісна ідентичність суб'єкта (як така) ухиляється від прямого визначення, можливості будь-якої мови виявляються недостатніми для того, щоб таке визначення дати. Така співвіднесеність ідентичності з перебігом подій, або, як висловлюється Поль Рікер, *mise en intrigue* (залученість

в інтригу), й задає широкий, в ідеалі — практично безмежний контекст та поле можливих вчинків та їхніх наслідків. Можна сказати, що особистість завжди балансує на вершині хвилі подій, яку утворюють необоротність людських вчинків та непередбачуваність їхніх наслідків. І дороговказом, що дає змогу підтримувати цей баланс, є саме прагнення особистості зберегти власну свободу і власне Я, тобто свою ідентичність. Втім, прикметно, що завершений образ цієї ідентичності даний не їй самій, а тим, хто почує історію про неї [Arendt, 1989: р. 193]. Ідентичність фіксується в суспільній пам'яті як образ «того, хто зробив це» [Poet. 1450b 25–34]. В певному розумінні, особистість немовби ділиться своєю ідентичністю з іншими, подаючи приклад для наслідування. Тим самим вона відкриває нові горизонти можливостей, якими можуть скористатися інші, наслідуючи її приклад. Для «першовчинка», що його здійснює особистість (в термінах античного світу — герой), його символічна складова є значно важливішою за реальну дію, саме тому, що він вказує на нові можливості, які до того були неочевидні. Таке символічно виокремлене й розмічене поле можливостей значущих дій ми й сприймаємо зрештою як суспільний простір [Arendt, 1989: р.199]. З цього бачимо, що сама субстанція соціального має суто комунікативну природу й не впливає безпосередньо з фізичних умов спільного проживання тієї чи тієї спільноти [Ренч, 2010: с. 131].

Звісно, не можна не зважати на той факт, що форми соціального співіснування набувають усталеності, кодифікуються в писаних та неписаних законах, втілюються в громадських та державних інституціях. Закон описує певні типові ситуації, визначаючи одні дії стосовно цих ситуацій як законні, а інші — як злочинні. Але реальні дії та ситуації завжди несуть у собі певний елемент непередбачуваності, яким ми часто змушені нехтувати, аби дати тій чи тій ситуації правову оцінку. Цей не взятий до уваги залишок має здатність накопичуватись, унаслідок чого ситуація та її опис в усталених термінах припиняють відповідати одне одному. Отже, непевність є невід'ємною частиною соціальної структури, але саме їй ми завдячуємо нашою свободою (також завжди відносною) та здатністю до спілкування з іншими [Arendt, 1989: р. 243]. Соціальна реальність, взята як вільне поле можливостей значущих вчинків, потребує для свого підтримання як самих цих вчинків (оскільки невикористані можливості з часом втрачаються), так і постійного переописання, реінтерпретації в полі різноманітних описових та комунікативних стратегій. Втім, не можна заперечувати й того, що ця практика переопису в наш час стає потужним засобом володарювання та маніпуляції свідомістю великих мас людей [Турен, 2003: с. 133]. Зворотним боком сучасного інформаційного буму стає можливість штучного моделювання ситуацій, а зрештою — продукування несправжніх, або, як тепер кажуть, — фейкових, примарних ідентичностей. Але такі ідентичності є в кращому разі медійними образами, ніж реальними особистостями, їх існування, як правило — «віртуальне», стає можливим лише за умови того, що всі інші цілком добро-

вільно погоджуються діяти в максимально фрагментаризованих ситуаціях, коли уявлення про цілісне сприйняття та свідомий, відповідальний вчинок розчиняються, підкоряючись «диктатурі вражень». В цьому полягає тіньова, досить неприємна, аби не сказати — загрозна, суть прогресу, не лише технічного, але й суспільного, в найширшому розумінні цього слова. Ганна Арендт висловлює досить песимістичну точку зору, стверджуючи, що «цей життєвий прогрес можливий лише тоді, коли йому в жертву приносять світ і приналежність людей до нього» [Arendt, 1989: p. 266].

Втім, в сучасній філософії існують досить впливові автори, які висловлюють досить сильні, в певному розумінні, навіть радикальні позиції щодо цих питань. Приміром, знаний канадський філософ Чарльз Тейлор у праці «Джерела себе» (1991) висловлюється в тому сенсі, що мораль є настільки важливим чинником людського існування, що ми маємо підстави вести мову про специфічну моральну онтологію людини (слід знов-таки зауважити — далеко не кожної людини), яка і є основою існування особистості [Тейлор, 2005: с. 16]. Висловлені Тейлором в цій та деяких інших працях твердження є настільки важливими, що ми вважаємо за потрібне розглянути їх докладніше. Він цілком підтримує описану вище двоспрямовану схему людської ідентичності, вказуючи, що в етичному вимірі ця двоспрямованість увиразнюється в поняттях моралі, тобто поваги до інших та гідності як поваги до себе [Тейлор, 2005: с. 28–29]. Він висуває, за його ж словами, «сильну тезу» (тим самим протиставляючи свою позицію слабким твердженням етичних редукаціоністів) про те, що «ми абсолютно не можемо обійтися без системи координат, інакше кажучи, обрії, в яких ми проживаємо наше життя і які надають йому смисл, мають включати чіткі якісні розмежування» [Тейлор, 2005: с. 44]. Звісно ж, Тейлорові йдеться головно про етичні розмежування, про орієнтацію стосовно блага. Саме такі орієнтації є тим підґрунтям, на підставі яких ми даємо собі та іншим відповідь на питання «Хто я?», тобто вони є підмурком нашої ідентичності. Далі він веде: «Моя ідентичність визначена зобов'язаннями та ототожненнями, що створюють рамку або обрій, в яких я щоразу можу намагатись визначити, що становить для мене благо, або що належить зробити, або що я схвалюю чи заперечую. Інакше кажучи, це обрій, в якому я здатен зайняти позицію» [Тейлор, 2005: с. 44–45]. З огляду на ті позиції, переважно утилітаризм та етичний релятивізм, проти яких виступає Тейлор, ця теза виглядає досить сильною. По суті вона є спробою відродження класичної аристотелівської концепції блага та чеснот. Незадовго до Тейлора інший знаний дослідник цієї проблеми Елісдеа Макінтайр у праці «Після чесноти» (1995) висловлюється в тому ж дусі: «Будь-яке реальне застосування аристотелівської концепції справедливості вимагає розуміння благ і блага як такого, що виходить за межі множини благ, що ними сповнені практики» [Макінтайр, 2002: с. 300]. Тож, на думку Макінтайра, на яку пристає й Тейлор, блага є трансцендентальними сутностями, незалежними від законів цього світу, що й уможлиблює свободу інди-

віда та його ідентичність, які наразі взаємозумовлюють одна одну. Далі Тейлор ще конкретніше висловлює цю думку, стверджуючи, що «ми не можемо обійтись без певної орієнтації стосовно блага, позиція особистості стосовно блага зумовлює (тобто визначає, принаймні частково) те, ким вона по суті є. ... Ми є самостями лише в тому, що певні речі мають для нас значення» [Тейлор, 2005: с. 52–53]. Цю орієнтацію Тейлор уявляє собі за допомоги просторової метафори і «нашого місця стосовно блага» [Тейлор, 2005: с. 65]. Тим самим він відкрито постулює благо у вигляді ззовні нам даної об'єктивної реальності, а наше індивідуальне існування — як орієнтацію та наближення до нього. Такий підхід надто нагадує некритичне відродження навіть не аристотелівської, а платонівської картини світу, в зв'язку з чим з таким підходом важко погодитись, оскільки він з невідворотністю ставить під сумнів фундаментальні уявлення про людську свободу. Натомість можна сказати, що поняття свободи зі свого боку підважують уявлення про благо.

Мотивація такого ходу думки Тейлора цілком зрозуміла. Його не влаштовує формальне, головним чином — кантіанське розв'язання проблеми співвідношення блага та свободи, оскільки благо у такому випадку виявляється формальним, щоб не сказати — примарним, та й єдність особистості, її ідентичність втрачає (як йому здається) свої змістовні характеристики. Він же, навпаки, наполягає на тому, що ідентичність є апіорною *смісловою* єдністю, завдяки чому ми здатні прагнути того сутнісного, незалежного від нас вищого блага [Тейлор, 2005: с. 75].

Звісно, він припускає, що в різних культурах уявлення про благо, а відтак і ті моделі, за якими особистість вибудовує свою ідентичність, можуть бути різними. До того ж ідентичність, а відтак і пов'язані з нею блага й чесноти, як ми казали вище, мають як внутрішньо-індивідуальний, так і зовнішньо-соціальний аспект [Тейлор, 2005: с. 84]. Втім, особистість завжди вкорінена в певній культурі, головню через словник (у широкому розумінні), тобто ту систему понять та образів, через яку вона усвідомлює своє Я та навколишній світ. Різні культури є несумірними й вийти за межі цієї «матриці», згідно з Тейлором, практично неможливо, та й немає потреби. Тут він висловлює один зі своїх ключових аргументів, на який спиратимуться його подальші побудови: «Внаслідок наших обговорень, суперечок, міркувань, аргументів, заперечень та експертиз ми прийдемо до певного словника, який вважатимемо найреалістичнішим і найпроникливішим у цій сфері. Його терміни висловлюватимуть саме те, що для людини є реальним і що не може й не мусить бути інакшим» [Тейлор, 2005: с. 101]. Таку позицію протиставлено концепції «надблага», у виразненій чи то у релігійному фундаменталізмі, чи то, навпаки, в радикально критичному підході, на кшталт ніцшеанського. І в тому і в тому випадку благо тлумачать як щось зовнішнє світові людини, таке, заради якого людина має зректися своїх звичних уявлень і навіть права покладатися на власну раціональність. Зрештою, дотримання такої ідеї «надблага» також продукує певну ідентичність, та в дійсності

вона виявляється досить ненадійною, до того ж за неї доводиться сплачувати надто дорогу ціну, а саме — зрідкитися всього досвіду власного Я. До того ж, і це більш важливий аргумент, єдине Благо, якби воно й існувало, то не могло б бути підставою для розмаїття численних благ, які роблять життя людини щасливим. Натомість, на думку Тейлора, ми завжди і в кожній ситуації маємо певні інтуїції, що можуть скеровувати наші дії та споглядання до блага [Тейлор, 2005: с. 112]. Ця теза дійсно є вельми дієвою в контексті спростування ідеї «надблага». Та чи слід розуміти Тейлора так, що ми не можемо (і нам не варто) розмірковувати про те, що є благом у тих ситуаціях, *які ще не трапились*. Може, дійсно слід не теоретизувати, а просто вдосконалювати свою інтуїцію. Тоді слід було б визнати, що етика — не знання навичок, якого неможливо навчитися, так само, як неможливо навчитися плавати, не зайшовши у воду і відштовхнувшись від берега. Це досить сильна позиція і цілком зрозуміло, виходячи з якого контексту її висловлює Тейлор. Утім, щодо її слушності ми дозволимо собі поки що залишити питання відкритим.

З деяких зауважень Тейлора ми непрямим чином дізнаємось про його онтологічні погляди та певні неузгодженості, що їм притаманні. Так, він пише: «Мораль розглядають виключно як спосіб спрямування дії. Вважають, що вона пов'язана лише з питанням, що треба чинити, а не з питанням, яким треба бути» [Тейлор, 2005: с. 114]. Тобто для нього поняття «бути таким-то» і «діяти» не збігаються, що наприкінці ХХ сторіччя виглядає дивним архаїзмом. Взагалі, йдучи за такою логікою, можна подумати, що його позиція звідна до певного різновиду об'єктивізму, згідно з яким блага є певними умоглядними квазіоб'єктами (можна навіть вбачати в цьому певну осучаснену версію платонізму), щоправда, прив'язаними до безлічі конкретних ситуацій. «Мораль розуміють звужено: її пов'язують із питанням про те, що нам слід робити, і не пов'язують із питанням, що є цінне саме по собі, чим нам слід захоплюватись, що варто любити» [Тейлор, 2005: с. 121]. З цим можна було б беззастережно погодитись, якби у нас не виникало питання, звідки таке протиставлення і що заважає Тейлорові побачити в будь-якому спогляданні *дію розуму*.

Далі слід вказати на один важливий момент, який вирізняє позицію Тейлора з-поміж багатьох сучасних авторів, що пишуть на теми етики. У певному розумінні, це питання є одним з найважливіших у методологічному відношенні. Тейлор прагне чітко відмежувати свою позицію від «новочасної епістемології, що робить наголос на процедурності, пов'язаній з прихильністю до модерної свободи» [Тейлор, 2005: с.123], тобто такої методології, що так чи так спирається на здобутки кантіанства. Він дорікає прихильникам цієї методології, що за таких умов «критерій не можна визначати через конкретний результат, його належить визначати через той спосіб, яким ми отримуємо цей результат» [Тейлор, 2005: с.123] (див. також: [Макінтайр, 2002: с. 91]). Так, згідно з цією концепцією, яка визначає благо лише процедурно, фактично найвищим благом є свобода, яка по своїй суті

є станом невизначеності [Arendt, 1989: p. 246]. Натомість Тейлор наполягає на тому, що визначальним для нашого морального життя є чуття *чогось* (курсив мій. — *B.V.*) непорівняно вищого [Тейлор, 2005: с. 124]. Отже, дилема вибудовується так: на одну шальку терезів покладено формальне, а з логічної точки зору навіть негативне поняття свободи (точка зору кантіанців разом із Ганною Арендт), а на іншу — сукупність реальних благ, що відповідають тим чи тим конкретним ситуаціям та культурним нормам (точка зору Тейлора). Зрештою, якщо розуміти формальну теорію блага в спрощеному вигляді, тобто як утилітаризм (тут Тейлор покликається на Ролза), то його контраргументи, побудовані на ґрунті «якісних розрізень, що стоять за нашими моральними поглядами», виглядають цілком слушними. Можна навіть погодитись із тим, що на змістовному рівні «благо є завжди первинним стосовно норми» [Тейлор, 2005: с. 127]. Але Тейлорова аргументація, на нашу думку, хибить, коли він сам говорить про велику, практично неосяжну *множину* благ. Адже якщо, як про це пише сам Тейлор, ми маємо справу з благами в тих чи тих конкретних ситуаціях, то очевидно, що вони є благами *для нас*, тут і тепер. Очевидно, що коли суб'єкт *A* відчуває щось як благо, то з цього аж ніяк не випливає, що те саме має відчувати суб'єкт *B*. До того ж, хто сказав, що блага не можуть суперечити одне одному? Все це змушує нас повернутися до проблеми особистісної ідентичності як докорінної для царини етики.

Досить принципово, що Тейлор спеціально приділяє увагу спростуванню позиції Мішеля, яка, на його думку, походить від «Веселої науки» Ніцше, стосовно того, що ми маємо справу з довільними «режимами істини» (*regimes of truth*). Для нас, людей, лад сушого не може бути таким чи іншим, світ є таким, а не іншим, і ми, згідно з Тейлором, нездатні ні обирати, ні довільно змінювати структуру світу, в якому живемо. Ми можемо обирати лише нашу «моральну орієнтацію... оскільки це — умова набуття людиною діяльної самості» [Тейлор, 2005: с. 143]. Отже, бути моральним, а відповідно й мати свою самість, означає діяти в запропонованих ззовні обставинах — в структурі світу, як онтологічній, так і суспільній, з одного боку, та в структурі цінностей — з іншого. Власне, наше *Я* і виникає як результат певної міри узгодженості структур на цих двох рівнях. Наше *Я* наділене здатністю до «докорінної рефлексивності», тобто може відстежувати свої процеси сприйняття та мислення, завдяки чому воно «висуває на перший план нашу присутність для самих себе» [Тейлор, 2005: с. 180].

На жаль, за всієї поваги ми не можемо погодитися з тією інтерпретацією Тейлорових концепцій, яку подає наш колега Андрій Баумейстер. У статті, присвяченій Тейлорові, він висловлює думку, що моральну онтологію канадського філософа можна тлумачити як певну переорієнтацію онтології Гайдегера, викладеної в «Бутті та часі». Слідом за Гайдегером Тейлор відкидає гусерліанський трансценденталізм розутіленого суб'єкта, наполягаючи на тому, що «наше буття постає як буття втілених дієвців» [Баумейстер, 2014: с. 11]. І далі: «Сам же трансцендентальний аргумент спрямований на

виявлення (артикуляцію) умов можливості нашої практичної орієнтації в світі... Йдеться про онтологічні умови, виражені в таких термінах, як система координат, моральний простір і орієнтація на благо» [Баумейстер, 2014: с. 13]. Насправді ж принципова відмінність між онтологією Гайдегера та Тейлора полягає в тому, що у першого присутність (Dasein) вільно обирає своє буття (втілення), натомість для другого умова втіленості є передданою й незалежною від нього умовою. Передумовою самості, згідно з Гайдегером, є те, що вона «дозволяє собі (курсив Гайдегера. — *V.V.*) власну здатність бути» (SZ § 54; див. також: [Верлока, 2015: с. 93]). Самість дійсно втілюється (приймає на себе ту чи ту тілесність, екзистенцію та соціальну роль, тобто своє тут-буття), але робить це з-себе, усвідомлюючи своє буття як буття-до-смерті, і саме за таких умов вона здатна перебирати на себе відповідальність. Для Тейлора ж, навпаки, суб'єкт існує у вже-наявному, наперед даному світі. Баумейстер у згаданій статті прагне певним чином «врятувати» Тейлора від звинувачень у надмірному об'єктивізмі та комунітаризмі, підкреслюючи принципово герменевтичний характер Тейлорової онтології. Втім, така герменевтика, у свою чергу, виявляється вкоріненою в соціальному та культурному середовищі, внаслідок чого виходить, що суб'єкт не так інтерпретує своє буття, як живе в середовищі нав'язаних інтерпретацій. Навіть залучаючи сильний аргумент у вигляді «суспільної уяви» [Баумейстер, 2014: с. 16], Тейлор лише певною мірою покращує ситуацію. З одного боку, йому вдається пом'якшити схематизм теоретичного підходу, а з іншого — не вдається розв'язати протиріччя між індивідуальним та соціальним. Втім, беручи до уваги його підхід загалом, можна сказати, що це протиріччя не є для нього надто гострим.

З певної точки зору, а саме виходячи з критики «розутілення», до якої вдається Тейлор, його аргументи видаються цілком переконливими. Приміром, критикуючи Декарта, він закидає останньому, що той «закликає нас до того, щоб ми перестали жити «у досвіді» та «проживали» його і поставились до цього досвіду як до об'єкта, або, що означає те саме, як до такого, що рівно міг би належати комусь іншому. За такого ставлення усувається інтенційний вимір досвіду, тобто те, що робить його досвідом *чогось*» [Тейлор, 2005: с. 222]. Але, якщо йти за такою логікою, то доведеться визнати, що моє відчуття Я якимсь незрозумілим чином завжди вже присутнє в будь-якому моєму досвіді (завдяки чому я й можу його ідентифікувати як *свій*). Далі він посилається на те, що запропоноване Декартом відсторонення є не більш ніж ілюзією, так само, як я, приміром, не можу відсторонитися від зубного болю, що його я відчуваю в певний момент. Саме так, але й керувати своїм болем, змусити його вгамуватися за моїм бажанням я теж не можу. Етичні ж питання мають сенс лише за тієї умови, що ми здатні керувати своєю поведінкою, обираючи той чи той шлях дій. Тейлор стверджує, що міркування великих моралістів минулого повертають нас до «об'єктивного ладу» (під яким він, очевидно, має на увазі античні теорії космосу).



І зрештою його міркування могли б бути цілком слухними, якби ми могли собі дозволити вірити в єдину й несуперечливу картину світу, якби наші реальні уявлення про світ не містили стільки протиріч.

Втім, соціальний атомізм та індивідуалізм, хоч як би ми до них ставились, є реальністю сучасного суспільства. «Вилучення з космічного ладу означає, що людину-діяча більше не сприймають як елемент ширшого значущого ладу» [Тейлор, 2005: с. 260], хоча деякі елементи цього ладу не втрачено остаточно, а перенесено в структуру суспільного устрою. Зрештою він, цей лад, знаходить своє втілення в протестантській громаді, де праця, вірність та взаємодопомога є не просто наслідками суспільної угоди, а безпосереднім виконанням волі Божої. Протестантська віра, яка принципово відкидає середньовічний ідеал сходження до Бога через споглядання, саме й наголошує на неможливості досягти спасіння власними зусиллями, без покори волі Божій. Це й призвело до утвердження того, що Тейлор називає «звичайним життям». Утім, саме це проклало шлях до подальшої секуляризації, чому Тейлор присвятив іншу велику і не менш відому працю («Секулярна доба», 2007), та до появи етичних доктрин, що вже не мали релігійного підґрунтя, а отже й відповідної сили переконливості для широких мас людей. Одним з найважливіших наслідків цього процесу стало так зване «розчаклування світу», тобто втрата природними та суспільними явищами їхнього символічного смислу, зведення картини світу до простої фактичності, яку можна досліджувати, а значить і опановувати засобами раціональної науки. В царині етики це призводить до того, що поняття честі, гідності та обов'язку, які були визначальними в минулі часи, зводять до встановлення засад спільного взаємовигідного та безпечного для більшості співіснування, тобто до уявлення про «суспільний договір». Вершиною цього процесу стає висловлена Кантом просвітницька ідея свободи та гідності, яку людина здатна здобути та зберегти завдяки цій свободі. Але, як ми бачили, для Тейлора це вельми сумнівний здобуток, адже ми варті чогось значно більшого, ми прагнемо «реалізувати свою природу, а це означає віддатися внутрішньому пориванню (*elan*)» [Тейлор, 2005: с. 483]. Власне такий підхід дає змогу певною мірою узгодити ідею самості з уявленнями про природну та суспільну природу блага. Іншим потужним засобом такого узгодження в сучасному світі є мистецтво, яке, в певному розумінні, навіть перебирає на себе ті функції, які колись виконувала релігія, принаймні в сенсі символічного осягнення та репрезентації світу. Саме завдяки символізму загальне та індивідуальне можуть знаходити свій синтез. «Ми знаємо, що поет, якщо він не жартує, вказує на щось — на Бога, на традицію, — що він вважає наявним для нас усіх. Але ми знаємо також, що він може дати це лише заломленим через власну чутливість» [Тейлор, 2005: с. 625]. Тейлор також веде мову про епіфанію, тобто долучення до тих-таки вищих цінностей, що стає можливим засобами мистецтва. Із цим також важко не погодитись. Втім, з іншого боку, не варто забувати про численні закиди стосовно того, що су-

часне мистецтво часто буває не на рівні класичних традицій й потурає вульгарним смакам. Зрештою ми знов повертаємось до кантіанського питання про те, що є основою судження смаку — самостійність розуму чи мінливі вподобання суспільного загалу. Підсумовуючи свої міркування, Тейлор твердить, що «нам потрібен тверезий, орієнтований на науку світський гуманізм» [Тейлор, 2005: с. 661]. Та разом з тим він також твердить, що шлях до блага може проходити через страждання та руїну, як про це навчають етика Платона, стоїків чи євангельські заповіді. Він висновує, що головне для нас — бути щирими в прагненні блага, адже насправді в глибині своїх душ ми всі знаємо, що таке це благо. Та попри повагу, яку викликає такий пафос, пізнавальні підвалини такої позиції все ж видаються досить сумнівними, а внутрішня єдність мотивів, яку Тейлор намагається вглядіти за розмаїттям етичних позицій та настанов, може виявитись радше не підґрунтям, а обмеженням. Загалом ми можемо зробити висновок, що спроби побудови гетерогенних етичних чи соціальних доктрин хоча й дають часом цікаві результати в тих чи тих контекстах, на головні питання про умови можливості добродійної поведінки, її усвідомлення та практичної реалізації відповіді не дають. Те, що з поступом суспільства, права й культури моральність людей вдосконалюється, є не більш ніж спостереженням, яке саме по собі нічого не пояснює й не забезпечує соціум від скочування в «новітнє варварство». Так само марно шукати підвалини чеснот на рівні індивідуальної волі та добродійності. Конкретна людина може поводити себе вельми шляхетно, навіть коли її оточують ниці покидьки, таких прикладів історія знає багато. Такі постаті стають прикладом для прийдешніх, але просте наслідування вищих взірців також не дає жодних гарантій, оскільки випадки відступництва та зради ідеалів — також явище не рідкісне. На нашу думку, глибинні корені чеснот та етичних позицій слід шукати серед тих чинників, що уможливають людську ідентичність, що дають людині змогу осмислювати себе як унікальну й незалежну особистість.

#### ДЖЕРЕЛА

- Арендт, Х. (2002). *Між минулим і майбутнім*. Київ: Дух і літера.
- Арендт, Х. (2008). *Люди за темних часів*. Київ: Дух і літера.
- Баумейстер, А. (2014). Трансформація трансцендентальної філософії у Чарльза Тейлора. В: *Гуманітарні студії: Збірник наукових праць*. Київ: КНУ ім. Шевченка, с. 10–19.
- Національна ідентичність і громадянське суспільство* (2015) / за ред. Є. Бистрицького. Київ: Дух і Літера.
- Верлока, В. (2015). *Ідентичність: від феноменології до етики*. В: *Філософська думка*, № 6, с. 87–101.
- Дакомб, В. (2015). *Клопоти з ідентичністю*. Київ: Стилос.
- Макінтайр, Е. (2002). *Після чесноти*. Київ: Дух і літера.
- Ренч, Т. (2010). *Конституція моральності*. Київ: Дух і літера.
- Тейлор, Ч. (2002). *Етика автентичності*. Київ: Дух і літера.
- Тейлор, Ч. (2005). *Джерела себе*. Київ: Дух і літера.

Турен, А. (2003). *Повернення дієвця*. Київ: Альтпресс.  
Arendt, H. (1989). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Статтю одержано 22.10.2016

#### REFERENCES

- Arendt, H. (1989). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press. [= Arendt 1989]  
Arendt, H. (2002). *Between the past and the future* [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. [= Арендт 2002]  
Arendt, H. (2008). *Men in dark times*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. [= Арендт 2008]  
Baumeister, A. (2014). Transformation of transcendental philosophy in Charles Taylor. [In Ukrainian]. *Humanitarni studii*. Collected works of Shevchenko KNU. 10-19. [= Бай-мейстер 2014]  
Bystrytsky, E. (ed.) (2015). *National identity and civil society*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. [= Бистрицький 2015]  
Verloka, V. (2015). Identity: from phenomenology to ethics. [In Ukrainian]. *Filosofska dumka*, p. 6, 87-101. [= Верлока 2015]  
Dacombe, V. (2015). *Troubles with identity*. [In Ukrainian]. Kyiv: Stilos. [= Дакомб]  
Macintyre, E. [2002]. *After virtue*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. [= Макінтайр 2002]  
Rench, T. (2010). *Constitution of morality*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. 2010. [= Ренч]  
Taylor, Ch. (2002). *Ethics of authenticity*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. [= Тейлор]  
Taylor, Ch. (2005). *Sources of the self*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. [= Тейлор]  
Touraine, A. (2003). Return of the actor. [In Ukrainian]. Kyiv: Altpress. [= Турен 2003].

Received 22.10.2016

*Володимир Верлока*

#### СОЦІАЛЬНІ КОНТЕКСТИ ОСОБИСТІСНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Вихідною проблемою статті є питання про індивідуацію суб'єкта й набуття або не набуття ним статусу ідентичності в якості особистості. Основним механізмом такого набуття вважається особистісна дія, вчинок. Надалі, на основі робіт Ганни Арендт показано, що така ідентичність може набуватися лише в певним чином влаштованому суспільно-політичному просторі. Далі показано, за рахунок чого і у який бік зміщується межа суспільного і приватного. Ця позиція зіставляється з аргументами Чарльза Тейлора, котрий вибудовує свою концепцію на підставі непорушних принципів моралі та прав людини. Тим самим блага постулюються не лише як етичні, але й як онтологічні сутності. Загалом стаття має на меті загострити цю полеміку.

*Ключові слова:* суб'єкт, ідентичність, індивідуація, суспільне/приватне, межі суспільного, буття блага

*Volodymyr Verloka*

#### SOCIAL CONTEXTS OF PERSONAL IDENTITY

The question on individualization of a subject and gaining or non-gaining by this subject the identity status as a personality is the initial problem of the article. The personality ac-

tion is considered as the main mechanism of such gaining. Then it is shown on the works by Hanna Arendt that such identity may be gained in the properly organized socio-political space. This position is compared with the arguments of Charles Taylor who forms his conception on the basis of unalterable moral principles and human rights. Thus the welfare is postulated not only as ethical but also as ontological entities. The article is generally aimed at aggravation of this polemics.

*Keywords:* subject, identity, individuation, social/private, limits of social, well-being

---

**Верлока, Володимир** — кандидат філософських наук, літератор, перекладач. Сфера наукових інтересів — співвідношення класичної та сучасної етики, теорія перекладу, антропологія повсякденності.

**Verloka, Vladimir** — candidate of sciences (philosophy), literary man, translator. Scientific interest — correlation of classical and modern ethics, theory of translation, anthropology of usualness.

---

# Конкурс на здобуття премії імені Неллі Іванової-Георгієвської

---

У 2016 році Наукове товариство «Одеська гуманітарна традиція», Культурна асоціація «Новий Акрополь» за підтримки Українського філософського фонду провели перший конкурс на здобуття премії імені Неллі Іванової-Георгієвської для молодих дослідників за краще наукове дослідження за напрямками: феноменологія, герменевтика, філософія сміху, філософія танцю.

**Неллі Іванова-Георгієвська** (1956–2014) — український філософ, викладачка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, головний редактор журналу «Докса», член правління наукового товариства «Одеська гуманітарна традиція», координатор Одеського центру з наукових досліджень сміху та сміхової культури, засновник Центру наукового дослідження танцювального мистецтва імені Ігоря Чернишова. Царини її наукових інтересів — феноменологія, герменевтика, філософія танцю. 2012 року Неллі Іванова-Георгієвська отримала відзнаку Українського філософського фонду як «взірець глибоко компетентного, чесного і відданого справі викладача, що справив непересічний багаторічний інтелектуальний та моральний вплив на студентську молодь».

У цьому числі «Філософської думки» ми публікуємо статті лауреата конкурсу Андрія Вахтеля і номінантів конкурсу Анастасії Зіневич та Максима Коцюби.

## **ЩОДО ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ПРИРОДНИЧОЇ НАУКИ**

### **Замість вступу**

Доцільність перегляду феноменології природничої науки можна обґрунтувати подвійно:

1. Поширена спроба розв'язання проблеми «прогалини в поясненні» (explanatory gap) ґрунтована на пошуку адекватної стратегії натуралізації ментального [Roy, Petitot, Paschoud, Varela, 1999, p. 1–24, 63–72]. Із цим пов'язана проблема перегляду і визначення поняття натуралізму і натуралізації взагалі. З одного боку, універсальний характер проекту натуралізації вимагає критичного перегляду всіх фундаментальних онтологічних сфер і особливо — враховуючи тенденцію до визнання тісного взаємозв'язку між фізикою природного процесу і «феноменологією» спостереження у сучасних природничих науках — феноменологічної. Це спричиняє, зокрема, виправданий інтерес до аналізу феноменологічного шару природничого дослідження. З іншого боку, найбільш поширена форма натуралізації ментального полягає в редукції останнього до рівня фізичної природи, яка, за виразом Томаса Нейгела, ґрунтується на припущенні про філософськи неproblemатичний характер фізики [Nagel, 2012: p. 82]. Феноменологічний аналіз фізичної теорії здатний у своєрідний спосіб піддати сумніву це припущення, як ми покажемо нижче.

2. Виникнення низки новітніх пропозицій щодо натуралізації феноменології Гусерля [Gallagher, Zahavi, 2008: p. 28–40] передбачає огляд того, що було дотепер зроблено у зворотному напрямі, а саме у сфері обґрунтування феноменологією природничих наук.

У контексті розгляду феноменології природничих наук слід згадати другий і третій томи «Ідей щодо чистої феноменології і феноменологічної філософії» [Husserl, 1952; Husserl, 1986], де Гусерль здійснює дуже амбітну й ретельну спробу закладення феноменологічного фундаменту наук. Першу частину «Ідей II» присвячено проблемі конституювання матеріальної природи (див. другий параграф цієї статті). Наприкінці ж третього тому «Ідей» Гусерль коротко розкриває свій метод феноменологічного прояснення понять і положень науки (див. перший параграф цієї статті). Видатна спроба застосування цього методу належить Оскарові Бекеру; її оприлюднено у праці «Внески у феноменологічне обґрунтування геометрії та її фізичних застосувань» [Beker, 1923], і її ми також розглянемо нижче (див. третій параграф цієї статті).

### 1. Гусерлевий метод прояснення наукових понять і положень

Четвертий розділ «Ідей III» присвячено розкриттю феноменологічного методу прояснення наукового знання, у ньому Гусерль пише:

«Чим вище здійснюється наука, чим багатшою стає її „методика“, тим більше головна її робота переноситься в символічну сферу мислення, поняття, первинно зорієнтовані згідно з інтуїцією, використовують суто символічно, як камінці для обчислення (*Rechensteine*)<sup>1</sup>, за допомоги яких працюють у стилі підготовлених, за суттю символічних методів, не звертаючись знову до споглядання... те, що було відносно явним (*einsichtig*) на нижчому рівні, на вищому рівні стає знову символізованим і позбавляється явності (*Einsichtigkeit*) (як зайвого розумового навантаження), і таким чином науки стають такими, якими ми їх знаємо, а саме фабриками дуже цінних і практично корисних положень, у яких працюють працівники та винахідливі техніки, з яких практики можуть творити без внутрішнього розуміння, у найкращому випадку схоплюючи технічну раціональність» [Husserl, 1986: S. 97].

На підставі цього Гусерль доходить висновку: «Усі науки щодо змісту їхніх положень і понять підлягають очевидній потребі в обґрунтуванні» [Husserl, 1986: S. 96].

Потреба в проясненні наукового знання впливає зі специфіки свідомості як складного комплексу інтенційних переживань. Інтенційність означає задумування (*vermeinen*) предмета у певному *Як*. Це задумування передбачає пасивно сконституйоване імпліцитне тло. Сутнісний момент свідомості Гусерль вбачає у постійному «думанні-поза-себе» (*Über-sich-hinaus-meinen*) [Husserl, 1973a: S. 84]. І тоді свідомість у своїй спрямованості на предмет, як

<sup>1</sup> Це відсилання до етимологічних коренів німецького слова «*Kalkül*», якому відповідає англійське «*calculus*» та українське «калькулювання, обчислення». За часів античності обчислення проводили за допомогою камінців гравію (лат. «*calculus*» є зменшувальним від «*calx*», що означає «камінь вапняку»).

влучно зазначає Левінас, «схоплює не сенс об'єкта, але абстракцію в немичному непорозумінні... [вона] є також незнанням і забуттям сенсу об'єкта; адже вона забуває все, що інтенція містить лише імпліцитно і що свідомість бачить, без того, щоби бачити» [Lévinas, 1967: p. 129]. Теоретична настанова і відповідні теоретичні акти не є винятком у цьому сенсі. Це особливо дається взнаки в тій обставині, що будь-який теоретичний акт мислення можливий за рахунок пасивно сконституційованих (як наслідку активного конституювання в минулому) «передданостей» (*Vorgegebenheiten*) [Husserl, 1952: S. 4–11].

Відтак попереднє доннаукове прояснення положень і понять науки є бажаним. Але як саме має здійснюватися феноменологічне прояснення такого кшталту? У широкому сенсі зміст науково досліджуваного предмета включає в себе широкий горизонт «передданостей»: імпліцитні гіпотези парадигми, вплив наукових авторитетів, структура наукового товариства, культурний та історичний бекграунд науковця тощо [Kuhn, 1996: p. 10–15, 23–25, 43–51; Kuhn, 1977: p. 325, 329–330, 334]. Чи є завданням феноменолога тематизувати всі конкретні упередження дослідника (завдання, цілковите виконання якого, зрештою, виявляється неможливим, якщо дослухатися до Квайна [Quine, 1951: p. 39–40])? Такий підхід мав би радше спеціально-гуманітарний характер і стосувався би розмаїття історичних, соціальних та біографічних аспектів — усе це належить до компетенції наук про дух у Гусерлеву розумінні, які, щоправда, мають бути також фундованими феноменологічно. На думку Гусерля, останні не потребують трансцендентальної редукції і мають проводити свої дослідження на рівні феноменологічної психології [Husserl, 2013: S. 726]. Феноменології ж у первинному і властивому сенсі, а саме у сенсі трансцендентальної феноменології, ідеться радше про тематизацію імпліцитного змісту найзагальніших і найфундаментальніших понять та положень науки, неточностей і багатозначностей, що містяться в них. Лише на підставі такого трансцендентального аналізу феноменологічний метод прояснення може просуватися далі до більш спеціальних понять і положень. Своєрідним при цьому є також те, що ці сутнісні аналізи належить здійснювати на ґрунті свідомого досвіду, конкретніше, в термінах структури справжніх (*reell*) та інтенційних змістів свідомості. У цьому має полягати, відповідно, також мета феноменології природничого дослідження.

В «Ідеях III» Гусерль виокремлює три головні сфери, яких має стосуватися феноменологічне прояснення наукового знання: *формально-логічні поняття*, *регіональні поняття*, а також *матеріальні особливості* [Husserl, 1986: S. 99–102].

Прикладами логічно-формальних понять є «предмет», «властивість», «стан справ», «відношення», «кількість», а також «поняття взагалі», «речення взагалі». Вони є засадовими для будь-якої науки та є передумовою всіх регіональних понять та положень.

Регіональні поняття стосуються наукового регіону загалом (у сенсі, розкритому Гусерлем в «Ідеях I» [Husserl, 1976с: S. 23ff]). Прикладами є по-



няття речі, речевої властивості, речевого стосунку (для природничих наук взагалі), поняття психічного, психічних стосунків узагалі (для психологічних наук). Вони є поняттями для регіону наук взагалі і становлять підґрунтя особливо-матеріальних понять і положень конкретних наук цього регіону.

Матеріальні особливості регіональних понять, або просто особливі (особливо-матеріальні) поняття, стосуються змістовних виразів про конкретні стани справ, що їх висловлюють у рамках конкретної науки цього регіону. Приклади: вирази щодо модусів просторовості у геометрії, а також поняття тону, звуку, кольору, того чи того виду відчуття тощо [Husserl, 1986: S. 99–100].

Феноменологічне прояснення наукових понять має просуватися від найзагальніших до найконкретніших понять відповідно до логіки їхнього підпорядкування [Husserl, 1986: S. 100].

Гусерль також конкретно описує тут процедуру феноменологічного обґрунтування наукових понять, яка являє собою ще не до кінця розроблений метод вільної варіації у фантазії. Пояснення має починатися з набору конкретних наочних прикладів, екземплярів, що входять до змісту розглядуваного поняття. Але аналіз та асоціативне пов'язання їх має відбуватися не індуктивним (дискретним) шляхом, натомість належить аналізувати зміст поняття як його принципове значення: «що означає поняття „матеріальна річ“ і що це поняття принципово не може означати» [Husserl, 1986: S. 102] (аналогічно до опису екстремумів математичної функції). При цьому властиве значення слід фіксувати не конвенційно (скажімо, для простого полегшення комунікації в науковій спільноті), але відповідно до наочного перекривання екземплярів і чистого логічного мислення: «Таким чином проявляє себе значення слова, поняття як чинне; адже поняттю тепер відповідає сутність» [Husserl, 1986: S. 102]. Таке визначення методу, безумовно, не позбавляє феноменолога певних труднощів, пов'язаних із його застосуванням. Серед головних слід виокремити проблему принципового розрізнення «адекватної» і «неадекватної» даності, «чистого ейдосу» та «ейдетичної конструкції», а також щільно пов'язану з цим проблему «остаточності» ейдетичного аналізу [Husserl, 1976c: S. 141–145].

Щодо феноменології природничих наук прояснення має стосуватися, відповідно, таких формально-регіональних понять, як насамперед річ, речева властивість, речевий стосунок. Феноменологічне прояснення цих понять має розпочинатися із виокремлення речі як предмета наочного сприйняття та речі як конструкції:

«Безумовно, фізик і фізіолог здатні пояснити мій акт бачення за допомоги наукових понять і законів. Але тут я помічаю, що бачення редукують до фізико-фізіологічних процесів. Це більше не стосується *мого* бачення у світі, адже як суб'єкт, що бачить, я цілковито виключений. Я, суб'єкт бачення, ніколи не бачу промені світла та перевернуті зображення на сітківці. Адже це

радше елементи наукового пояснення бачення як фізичного процесу, ніж поняття для опису й аналізу мого бачення як частини мого життя у світі. У ньому я бачу речі, людей, події у світі, які впливають на мене, залучають і займають мене. Ба більше, просто як суб'єкт, що бачить, я вже бачу без жодного знання фізичних чи фізіологічних теорій бачення. І в моїх донаукових досвідах повсякденного життя немає жодного значення, чи знаю я щось про наукові теорії чуттєвого сприйняття чи ні» [Ströker, 1997: p. 174–175].

Відтак послідовний феноменологічний аналіз має розпочинатися з аналізу донаукової речі наочного споглядання, або речі навколишнього світу (*Umwelt*) і просуватися далі до аналізу символічно інтерпретованих речей та речевих стосунків природничих наук і аж до речі як математичної конструкції фізичної теорії.

До завдань феноменології природничого дослідження входить також експлікація історичних та етичних наслідків застосування й культивування методів природничої науки і природничого світогляду. Цими питаннями Гусерль ретельно займався, як відомо, у пізній період своєї творчості. Ці дослідження втілилися у блоці текстів, присвячених кризі європейських наук і європейського людства загалом. Критичні міркування Гусерля з цього приводу можна підсумувати як критику культу об'єктивістського методу конструювання світу, що призводить до забуття життєсвіту, або, формулюючи точніше, до забуття наочного світу природи (світу чуттєвого споглядання в його феноменологічній повноті) і корелятивного йому духовного світу через їхню *натуралістичну об'єктивізацію* [Husserl, 1976a: S. 48–56ff; Husserl, 1976b: S. 339–348]. Головним результатом Гусерлевого дослідження етичних імплікацій панівної ролі натуралістичного світогляду слід вважати феноменологічно сформульований висновок про те, що бути об'єктом теоретичної, практичної чи аксіологічної настанов означає не те ж саме, що бути суб'єктом цих настанов. Навіть об'єкт, зрозумілий шляхом поєднання наочних і символічно конструйованих властивостей, залишається об'єктом і як такий не здатний виразити як самий факт, так і специфіку корелятивного зв'язку в інтенційних переживаннях суб'єкта мотивацій. Етичним наслідком абсолютизації цієї процедури в європейській культурі є для Гусерля втрата телосу європейської цивілізації, що полягає в античній ідеї непрактичної філософської раціональності, а також ризик релятивізації ідеалів і цінностей взагалі через їхнє «відчуження» (*Entfremdung*) в об'єктивності «байдужої» природи.

## 2. Рівні конституювання матеріальної речі

Бекеровий феноменологічний аналіз підґрунтя класичної та некласичної фізики спирається значною мірою на термінологію Гусерлевих «Ідей II». Розвідки щодо конституції матеріальної речовості в останніх були можливі завдяки дослідженням, які Гусерль озвучив вже у літньому семестрі 1907 року в Гетингені (так звана *Dingvorlesung*). Ці лекції були присвячені проблемі феноменологічного конституювання просторової

речевості. На основі матеріалу цих лекцій було впорядковано й видано текст «Річ і простір» [Husserl, 1973b].

Розгляньмо феноменологічну структуру даності матеріальної речі, виокремивши кілька рівнів естетичних синтезів:

(1) Пасивні чуттєві синтези у часі свідомості (до яких належать первинні синтези чуттєво даного наочно і вторинні синтези ненаочно співданого, як-от видимий та невидимий боки речі, відповідно) [Husserl, 1952: S. 18–24; Becker, 1923: S. 437–439].

(2) Допросторові чуттєві поля [Husserl, 1973b: S. 323–324; Becker, 1923: S. 446–454].

(3) Речева схема або фантом [Husserl, 1973b: S. 341–343; Husserl, 1976c: S. 35–41; Becker, 1923: S. 500–501].

(4) Матеріальна річ як протяжна субстанційно-каузальна єдність [Husserl, 1952: S. 33–55 ff.; Husserl, 1973b: S. 343–346; Becker, 1923: S. 501–502]<sup>2</sup>.

Проаналізуємо детальніше кожний із рівнів:

(1) *Перший рівень* стосується естетичних прасинтезів, які передують як зверненню до (*Erfassung*), так і простому усвідомленню (*Auffassen*) предмета. Будь-яке сприйняття має розпочинатися з подразнення, яке не є предметною свідомістю, інакше будь-яке сприйняття предмета нескінченно відсилало б до іншої предметної свідомості: «будь-яка просторово-речева об'єктивація веде зрештою назад до відчуття» [Husserl, 1952: S. 24].

(2) *Фантом* конститується через кінестетичне поєднання<sup>3</sup> чуттєвих полів, серед яких два, а саме візуальне й тактильне, відіграють роль праполів: «Вони одні у властивому сенсі “заповнюють” форму простору (тоді як тони, теплові дані, запахи тощо мають значно менш визначений вид локалізації “у” просторовій схемі)» [Becker, 1923: S. 501].

(3) На виокремленому нами *третьому рівні* естетичних синтезів ідеться про речеву схему, або речевий фантом, який складається з трьох шарів: «часової

<sup>2</sup> Такий поділ не означає неможливості виокремлення проміжних конститутивних рівнів. Приміром, між рівнями (1) і (2) можна додати рівень «потіку свідомості», де конститується чуттєвий предмет у його конкретності, але ще не як «зовнішня», а як іманентна чуттєва даність певного виду (наприклад, тон у його конкретній часовій протяжності, як конкретна часова акустична даність, але не як «тон скрипки» чи «тон фортепіано»). На конститутивному рівні фантому також у строгому сенсі слід виокремлювати конституювання «орієнтованого» простору через синтезу чуттєвих полів (простору «в орієнтації до» мого тіла) та, насамкінець, конституювання нескінченного гомогенного простору як принципу індивідуалізації наочної матеріальної речі взагалі [Becker, 1923: S. 439–444, 454–459]. Я виокремлюю лише наведені чотири рівні естетичних синтезів, оскільки вони є достатніми для розкриття Бекерівського феноменологічного аналізу, що його наведено нижче.

<sup>3</sup> Феноменологічний аналіз демонструє, що будь-яке сприйняття має дві чуттєві складові: відчуття речевих властивостей у відгінках і кінестетичні відчуття власного тіла (власних органів сприйняття). Отже, живе тіло суб'єкта сприйняття відіграє сутнісну роль у конституюванні просторового світу [Husserl, 1952: S. 57–58].

схеми», «просторової схеми» та «чуттєвої повноти». Фантом принципово дається у відтинках: в обертанні, наприклад, просторова річ демонструє принцип прихованості своїх боків через свою неминучу орієнтованість щодо живого тіла суб'єкта. Фантомна даність передбачає певне правило чуттєвого сповнення (в обертанні річ має продемонструвати певну очікувану «глибину»).

(4) Речевий фантом, однак, не є річчю у властивому сенсі. Він є радше принципом індивідуації, явлення речі: «він охоплює чуттєво наочне речі»<sup>4</sup> [Husserl, 1973b: S. 341–343]. Фантому бракує ще одного шару, який конститується через здобуття нових властивостей речі, а саме субстанційно-каузальних властивостей [Husserl, 1973b: S. 341–346; Husserl, 1976c: S. 350]. Цими властивостями є, наприклад, вага, сила (характер дії — *Wirken* і характер страждання — *Leiden*), схильність (*Disposition*), здатність (*Vermögen*) (еластичність, мобільність, в'язкість тощо). Шар субстанційно-каузальних властивостей є при цьому вторинним щодо речевого фантому: «Річ мала би, так би мовити, бути чимось, перш ніж вона могла мати здатність до чогось... Чуттєва річ у вужчому сенсі, фантом, чуттєва схема є носієм здатності, сили, каузальної властивості — у сенсі чистого перцептивного досвіду» [Husserl, 1973b: S. 343]. Усі субстанційно-каузальні властивості сприймаються непрямо, не у властиво чуттєвому сенсі, натомість є у своєрідному розумінні «співсприйнятими». Форма співсприйняття (*Mitwahrnehmung*) матеріальних якостей протистоїть, на думку Оскара Бекера, формі співсприйняття невидимого боку чуттєвої речі (до прикладу, зворотний бік будівлі). В останньому випадку «„прихованість“ можна скасувати, і тоді я бачу ту річ чи той бік речі безпосередньо» [Becker, 1923: S. 500]. Матеріальні властивості, на противагу цьому, є такими, що «вбачають» (*angesehen werden*) у чуттєвих якостях взагалі, останні і є тим, що «приховує». «Безпосередньо» чуттєво сприйняте із горизонтом співсприйнятого у першому значенні є чуттєвою річчю, або фантомом:

«„Матеріальна“ річ в ієрархії конституювання стоїть на щабель вище за фантом. Це означає, що вона конститує себе як єдність у множині фантомів, які пов'язані між собою в наочній континуальності відповідно до певного правила. Матеріальна річ розкриває себе як така лише у своїй дії та стражданні, у своїй взаємодії з іншими такими ж речами, коротко кажучи, у своїх каузальних відношеннях, які вона як одиниця має до сукупності одиничних предметів» [Becker, 1923: S. 501].

У феноменологічних дескрипціях матеріальної речі слід звернути увагу на те, що хоча матеріально-каузальні властивості й не є даними чуттєво-фантомно, вони все ж не є науковими конструкціями, результатами поняттєвої та категорійної синтези. Натомість каузальні якості дані наочно [Becker, 1923: S. 500]. При цьому каузальні стосунки між моїм живим тілом

<sup>4</sup> Фантом є річчю у сенсі протяжної речі (*res extensa*), на противагу речі як матеріальній речі (*res materialis*), описуваній нижче.

і чуттєвою річчю не є довільними, вони конститууються завжди в межах типу, який відповідає «нормальному» ходу досвіду; нетипове розцінюється як «аномальне» відхилення, яке руйнує єдність природного досвіду і має походження у моїй психофізичній суб'єктивності [Husserl, 1952: S. 74–75].

### 3. Оскар Бекер і його феноменологічне дослідження фізичної теорії

Подальше феноменологічне обґрунтування природничої науки було доручено Гусерлем його учневі, Оскарові Бекеру. Важливим кроком у виконанні цього доручення була його докторська дисертація, написана під керівництвом Гусерля й опублікована 1923 року в «*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*» [Becker, 1923], у якій Бекер феноменологічно аналізує теорії класичної та некласичної фізики<sup>5</sup>. Останню частину цієї праці присвячено аналізу Айнштайнової теорії відносності, яка на той момент щойно стала новою парадигмою у фізиці<sup>6</sup>. Дослідження Бекера здійснювалося за особистого сприяння Гусерля і значною мірою спиралося на термінологію «Ідей II» [Kockelmans & Kisiel, 1970: p. 118].

Фізичну теорію Бекер визначає як гіпотетико-дедуктивну систему. Засадовими для неї є кілька базових законів, що мають переважно гіпотетичний характер. Емпіричний матеріал, здобутий у процесі дослідження, інтерпретують у термінах цих законів. Особливість цієї інтерпретації, на думку Бекера, полягає в тому, що поруч із законами, які формулюють експліцитно, теорія містить низку імпліцитних апріорно-матеріальних тверджень, якими керується науковець: «Лише коли ми враховуємо ці базові гіпотези та ці неартикульовані положення, ми можемо формально-логічно вивести окремі поняття» [Becker, 1923: S. 537].

Завдання феноменолога як філософа науки Бекер вважає подвійним:

- (1) зробити явним зміст імпліцитних апріорно-матеріальних положень теорії;
- (2) обґрунтувати ці положення трансцендентально [Becker, 1923: S. 537].

<sup>5</sup> Загалом праця Бекера присвячена аналізу та феноменологічному обґрунтуванню раціональної обробки континууму в геометрії, особливо через аналіз останніх (на той час) здобутків математичної теорії. Геометрію, на думку Бекера, слід вважати по праву аксіоматичним фундаментом всієї фізики через своєрідне місце її предмета на перетині формального і матеріального рівнів регіону: геометрія працює з предметами наочного споглядання, але робить це в абстрактний символічний спосіб [Becker, 1923: S. 388–391]. Так само як і праця Вайля, на яку Бекер спирається впродовж усього дослідження, Бекерові «Внески...» присвячені не природничим наукам взагалі, а лише аналізу застосування геометрії у фізиці, яку небезпідставно вважають «протошаром» природничого дослідження взагалі, до якого зазвичай редукують всі інші [Becker, 1923: S. 388; Weyl, 1949: p. v].

<sup>6</sup> Загальну теорію відносності Айнштайн оприлюднив за сім років до цього, а саме 1916-го [Einstein, 1916], а три роки по тому, 29 травня 1919 року, були отримані емпіричні підтвердження цієї теорії: вимірювання відхилення променів світла поблизу Сонця.

Бекер уважно простежує історію фізики від Аристотелевої парадигми через класичну Ньютонову фізику до неklasичної фізики Айнштейна, викриваючи у феноменологічному аналізі фундаментальні фізичні гіпотези, особливо імпліцитного характеру. Фізична теорія взагалі, пише Бекер, ґрунтована на фундаментальному розрізненні «суб'єктивних» та «інтерсуб'єктивних» якостей. У кінезисі фантому конститууються матеріальні якості речі (наприклад, в падінні речі на якусь поверхню впізнають вагу цієї речі), у ньому суб'єкт споглядає певне правило, яке задає межі «нормальності» існування речі для цього суб'єкта. Наступним кроком конституювання є комунікація з іншими суб'єктами, в результаті якої «нормальність» фантомного кінезису вивисується до рівня «інтерсуб'єктивної нормальності». Фантомні характеристики, які «варіюються від суб'єкта до суб'єкта, позначають як „суб'єктивні“, ті ж, що проявляють себе як ідентичні, константні, позначають як „інтерсуб'єктивні“» [Becker, 1923: S. 501]. «Інтерсуб'єктивність» природничого дослідження досягається, отже, шляхом залучення в дужки «ненормального суб'єкта та його правил» («„нормальність“ полягає насамперед у станах тіла» [Becker, 1923: S. 502]). Проте таке дослідження ще не відповідає раціональному ідеалу «об'єктивності» природничих наук, такому дослідженню ще бракує бажаної «точності», адже «не всі особливості фантомів можуть бути включеними до дефінітивного розмаїття (*definite Mannigfaltigkeit*) понять і законів<sup>7</sup>. Але лише конструйованість за допомоги раціонального алгоритму вможливила би чинні для всіх (не лише нормальних) суб'єктів судження про властивості та стани справ, пов'язаних із фантомами. Лише речення та алгоритми формальної логіки є необмежено інтерсуб'єктивно чинними» [Becker, 1923: S. 502].

Першою важливою відмінністю між класичною і неklasичною фізикою є, на думку Бекера, те, що класична фізика досліджує свій предмет (матеріальну річ) шляхом свідомого «заміщення» «суб'єктивних» якостей (також «вторинних», або «чуттєвих» якостей, як-от колір, звук, тактильні якості), джерелом яких є психофізіологія людини, точними геометрично-кінематичними властивостями. Цей опис є каузальним і «відповідає передусім просторовим, часовим та кінематичним властивостям та відношенням» [Becker, 1923: S. 502], але він відрізняється від наочної конструйованої каузальності матеріальної речі чуттєвого сприйняття та просторово-часової кінематики фантому тим, що являє собою математичну конструкцію, точний математичний опис функціонального зв'язку між чуттєвими якостями і матеріальними впливами (*Wirkungen*) речі. Класичний фізичний опис відтак, стверджує Бекер, є математичною абстракцією від наочного фантомного світу: «... за своєю принциповою структурою [геометрично-кінематичні стани справ] виростають все ж із законів фантомного простору. Одну „видиму“

<sup>7</sup> Фантоми є конституентами морфологічного, а не точного типу [Husserl, 1976с: S. 148–158; Becker, 1923: S. 398–402].

просторову фігуру підмінюють іншою як „дійсною“, яку, одначе, так само можна було б зробити наочною» [Becker, 1923: S. 503]. При цьому «простір для „матеріального“ наповнення є в тому ж самому сенсі *principium individuationis*, яким він є для чуттєвого наповнення фантому» [Becker, 1923: S. 503]. Звідси Бекер робить висновок: «як фантомний простір, так і простір матеріальної природи у розумінні класичної фізики є Евклідовим» [Becker, 1923: S. 503]<sup>8</sup>. Разом із тим, геометричні параметри Евклідового простору класичної фізики жодним чином не визначають матеріальні параметри речей — матеріальне значення просторового місця відсутнє, місце речі визначається лише як результат каузальної взаємодії з іншими речами (за винятком інерційного руху або спокою). Це означає, стверджує Бекер, що всі закони класичної фізики є каузальними законами, для класичної фізики структура світу є цілком випадковою і не існує жодних структурних законів природи.

Якщо узагальнити, класична фізика ґрунтована на понятті гомогенного Евклідового простору та каузальних законах. Річ класичної фізики є матеріально-каузальною річчю, але таким чином, що будь-яка «матеріальна подія може бути приведеною до споглядання у такий самий спосіб як фантомна подія, що відіграє роль її відображення» [Becker, 1923: S. 507]. Матеріальна річ класичної фізики є лише «образом „дійсних“ подій», образом, який «„ідеальний спостерігач“, здатний дивитися крізь усе, мав би перед очима як фантомну подію» [Becker, 1923: S. 549].

Внесок Айнштайнової теорії відносності полягає в уведенні світової структури: матеріальний світ постає у не-Евклідовому просторі із варіативно викривленим простором; це викривлення пояснюється впливом не сил, а полів (структурні закони світу) — речі слідує у своєму русі природній кривизні простору. Уведення структурних законів всесвіту суттєвим чином позначається насамперед на модифікації відношення між первинними і вторинними якостями: первинні якості, матеріальну річ Айнштайнової природи, не можна представити просто як ідентичне у множині фантомних подій, до наукової формули світу залучається тепер не лише просторова, а й часова «перспектива». «Перспективність» часу в Айнштайновому сенсі суперечить інтуїтивному досвіду часу: феноменологічний час має зберігати наочність послідовності та одночасовості для того, щоб конституювання аспектів тотожної речі і, як наслідок, фантомної події взагалі могло відбутися [Becker, 1923: S. 548]. Згідно ж із головним постулатом Айнштайнової спеціальної теорії відносності, часові відношення між спостерігачами, які

<sup>8</sup> У частині, що передує аналізу застосування геометрії у класичній фізиці, Бекер демонструє, чому Евклідовий простір можна «розглядати як наочні рамки будь-якого можливого інтерсуб'єктивного світу» [Becker, 1923: S. 497]. Цю тезу він обґрунтовує через порівняння феноменологічних характеристик чуттєвих полів (які є конституентами простору «звичайної, неупередженої людини») та властивостей Евклідового простору за трьома головними параметрами: а) нульова кривизна; б) відкритість; в) тривимірність [Becker, 1923: S. 481–497].

перебувають у русі один щодо одного, визначити неможливо. Фантомна подія, одним із двох сутнісних компонентів якої є візуальне сприйняття, сама має природні умови для свого виникнення — розповсюдження світла. Образний характер речі є, відтак, атрибутом наочної матеріальної речі, але в жодному разі не може бути атрибутом фізичної речі, адже швидкість світла є обмеженою величиною [Becker, 1923: S. 549]. Феноменологічно реінтерпертуючи Айнштайновий постулат: для віддалених спостерігачів, які перебувають у стані спокою один щодо одного, спостережувані події відбуваються як фантомні події, для спостерігачів, які перебувають у відносному русі, спостережувані події більше не можна представити як фантоми: «... при русі спостерігачів матеріальна подія з „образним“ характером, яку можна підмінити фантомною подією, більше не існує» [Becker, 1923: S. 551]. Матеріальна природа Айнштайна ґрунтовно трансформує світ із субстанційної речовості в абстрактне правило зміни координат, яке неможливо представити наочно. Кожна координата являє собою один із «суб'єктивних» аспектів, які за загальним структурним законом складаються в «інтерсуб'єктивний» символічний світ Мінковського як єдність простору і часу [Becker, 1923: S. 552]<sup>9</sup>.

Відтак теорія відносності залишає начебто не так багато для феноменології. Яким чином матеріальний світ, цілковито позбавлений наочності, можна обґрунтувати феноменологічно? Бекер вважає, що феноменологічний аналіз тут може вступити у гру щонайменше у двох аспектах.

(1) Розв'язання проблеми вимірювання, яке пропонує загальна теорія відносності, полягає в інтегруванні нескінченно малих порцій простору-часу, в яких викривленнями простору можна знехтувати, що передбачає контекстуальний вибір наближення і похибки вимірювання. Досвід, отже, відіграє важливу роль у вимірюваннях в парадигмі теорії відносності [Becker, 1923: S. 552–556].

(2) Хоч би як модифікували поняття часу в теорії відносності, один аспект часовості має, на думку Бекера, зберігатися в будь-якій фізичній теорії: часовість має являти собою нескінченну розтягненість від минулого в майбутнє: «Завжди наявні стосунки між минулим і теперішнім, у яких щось ідентичне утримується. Моє „Я“ з моїм живим тілом дає мені ідею того, що утримується (*eines Beharrenden*) („субстанції“) у часі, що здатне „впливати“ з однієї точки простору у простір. Згідно з цією ідеєю ми формуємо замкнені системи фізики, атоми, електрони тощо. Вони мають свою дискретність

<sup>9</sup> Такого самого висновку доходить Герман Вайль. У праці «Філософія математики і природничої науки» він пише: «Інтуїтивний простір та інтуїтивний час є, відтак, насилу адекватними медіумами, в яких фізика має конструювати зовнішній світ. Від інтуїцій простору і часу слід відмовитися так само, як від чуттєвих якостей як його конструктивних елементів... Те, що залишається, зрештою є символічною конструкцією такого самого виду, як та, яку Гільберт просуває в математиці... Можна сказати, що лише в загальній теорії відносності фізиці вдалося цілком звільнити себе від інтуїтивного простору і часу як способів конструювання об'єктивного світу» [Weyl, 1949: p. 113, 115].



у просторі, у ньому вони одиничні; у часі вони неперервно тривають» [Becker, 1923: S. 558]. Бекер вважає, що «світові лінії» Айнштайнової фізики можна також інтерпретувати як такі, що фундовані у базових феноменологічних відношеннях між простором і часом і особливо у «первинному потоці часу» (*ursprünglichen Zeitflusses*): кожна дотична до світової лінії передбачає у точці дотику «„розщеплення“ світу на час і простір... ця дотична, так само як світова лінія, має визначений напрям: минуле → майбутнє»; розподіл чотирьох координат є відтак невинуватим і феноменологічно обгрунтованим [Becker, 1923: S. 558–559].

### Висновки

Попередній огляд мав на меті продемонструвати доцільність і плідність проекту феноменології природничих наук і таким чином підкреслити ту обставину, що феноменологію можна розглядати не лише як предмет натуралізації і, відповідно, не лише як додатковий метод у сучасних міждисциплінарних дослідженнях, але також — з чималою продуктивністю — як теорію та методологію природничо-наукового пізнання<sup>10</sup>. Свідченням цієї продуктивності є розвідки Гусерля, особливо у другому та третьому томі «Ідей щодо чистої феноменології та феноменологічної філософії», а також його послідовників Оскара Бекера та Германа Вайля. Феноменологія природничих наук як дослідження розкривається на трьох рівнях:

- (1) феноменологічний аналіз конституції наочної матеріальної природи;
- (2) феноменологічний аналіз конструйованої математичної природи;
- (3) загальне прояснення природничо-наукового знання через ейдетичний аналіз понять і положень.

Наведений вище огляд є тим паче повчальним, якщо ми враховуємо ту обставину, що більшість проектів натуралізації ментального (і це закономірно поширюється на ситуацію з натуралізацією феноменології Гусерля) полягають у його редукції до фізичних процесів і фізичних відношень, які, поєднуючись у комплексні фізичні системи, як стверджують, цілком визначають характер хімічного, а також живого біологічного рівнів. Цей підхід спирається, як зазначає Томас Нейгел, на ортодоксальний матеріалізм і не є обов'язковим теоретичним фундаментом науки [Nagel, 2012: p. 17–18].

Аналіз розвідок у сфері феноменології природничого дослідження продемонстрував, що в підґрунті фізикалізму лежить поняття фізичної природи, що має складну імпліцитно-експліцитну структуру. Ба більше, імпліцитні моменти можуть підлягати феноменологічному проясненню, у результаті чого розкривається щільний зв'язок між феноменологічними і фізичними поняттями природи. Із цього випливає, що визначення понять натуралізму

<sup>10</sup> У більш широкому контексті має йтися про продуктивну спробу обгрунтування наукового пізнання взагалі. Цьому проекту, власне, і присвячено другу та третю книги «Ідей щодо чистої феноменології» Гусерля.

і натуралізації, відповідно, не може відбуватися без застосування феноменологічного методу прояснення наукових понять. Натуралістичний аналіз світу, відтак, передбачає обов'язковість трансцендентально-феноменологічного дослідження пізнання світу.

ДЖЕРЕЛА / REFERENCES

- Becker, O. (1923). Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VI. Band, S. 385–561.
- Gallagher, S., Zahavi, D. (2008). *Phenomenological Mind. An Introduction to Phenomenology and the Cognitive Science*. New York, London, Ontario: Routledge.
- Husserl E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. (M. Biemel, Hrsg.) Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. (S. Strasser, Hrsg.) Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. (U. Claesges, Hrsg.) Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976a). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie* (2. Auflage Ausg.). (W. Biemel, Hrsg.) Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976b). Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie. In E. Husserl, & W. Biemel (Hrsg.), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (2. Auflage Ausg., S. 314–349). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976c). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. (K. Schuhmann, Hrsg.) Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1986). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der*. (K.-H. Lembeck, Hrsg.) Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Husserl, E. (2013). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution und Wissenschaftstheorie. Die drei Urtexte mit ergänzenden Texten (1908–1924)*. Dordrecht u.a.
- Kockelmans, J. J., Kisiel, T. J. (1970). Oskar Becker. In J. Kockelmans (Ed.), *Phenomenology and the Natural Sciences* (pp. 117–118). Northwestern University Press.
- Kuhn, T. (1977). Objectivity, Value Judgment and Theory Choice. In T. Kuhn, *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change* (pp. 320–340). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions* (3<sup>rd</sup> edition ed.). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Lévinas, E. (1967). La ruine de la représentation. Dans E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (pp. 127–135). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Nagel, T. (2012). *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press.
- Quine, W. (1951, January). Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, Vol. 60(№ 1), pp. 20–43.
- Roy, J.-M., Petitot, J., Pachoud, B., & Varela, F. (1999). Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology. In J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, & J.-M. (Roy, *Naturalizing*

- Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (pp. 1–83). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ströker, E. (1997). Edmund Husserl's Phenomenology as Foundation of Natural Science. In E. Ströker, *The Husserlian Foundations of Science* (pp. 169–186). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Weyl, H. (1949). *Philosophy of Mathematics and Natural Science*. Princeton: Princeton University Press.

Статтю одержано / Received 23.09.2017

*Андрій Вахтель*

### ЩОДО ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ПРИРОДНИЧОЇ НАУКИ

У центрі розгляду цієї статті — спроба Оскара Бекера, учня Едмунда Гусерля і математика, здійснити феноменологічне обґрунтування класичної і неklasичної (Айнштейнської) фізики та фізичного застосування геометрії. Цю спробу Бекер здійснював на ґрунті Гусерлевого ретельного аналізу феноменологічної конституції матеріальної природи (опублікованого в «Ідеях II»), а також його загального методу феноменологічного прояснення наукових понять і положень (викладеного в «Ідеях III»), які також розглядає автор цієї статті. Метою статті є демонстрація того, як імпліцитні положення фундаментального характеру входять до системи природничонаукового знання і як ці положення піддаються феноменологічному проясненню.

*Ключові слова:* феноменологія, природнична наука, натуралізм, матеріалізм, феноменологічна конституція, математична конструкція, Едмунд Гусерль, Оскар Бекер

*Andrii Vakhtel*

### ON THE PHENOMENOLOGY OF NATURAL SCIENCE

An attempt of Oscar Becker, an Edmund Husserl's student and mathematician, of the phenomenological substantiation of the classical and non-classical (Einsteinian) physics and physical applications of geometry is the focus of interest of this article. Becker carried through his attempt basing on Husserl's thorough analysis of the phenomenological constitution of material nature (published in *Ideen II*), as well as his general method of phenomenological clarification of scientific concepts and statements (set forth in *Ideen III*), which are also examined by the author of the article. The article purpose is to demonstrate how the implicit statements of the fundamental nature constitute a part of the system of knowledge in natural sciences and how these statements are subject to phenomenological clarification.

*Keywords:* phenomenology, natural science, naturalism, materialism, phenomenological constitution, mathematical construction, Edmund Husserl, Oskar Becker

---

*Вахтель, Андрій* — магістр філософії, аспірант кафедри теоретичної та практичної філософії філософського факультету КНУ ім. Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — феноменологія, епістемологія, проблеми філософського перекладу.

*Vakhtel, Andrii* — master of philosophy, postgraduate student, Taras Shevchenko National University of Kyiv. Sphere of research: phenomenology, epistemology, problems of philosophical translation.

---

---

*Анастасія  
Зіневич*

УДК 165. 62; 141.32; 165.745; 165.19

## **ДВІ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ТА ДВІ ФРАНЦУЗЬКІ ТРАДИЦІЇ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ**

---

Зазвичай, коли говорять про феноменологію, мають на увазі філософський напрямок, розроблений Е. Гусерлем. Відповідно, говорячи про французький екзистенціалізм, мають на увазі «феноменологічний» екзистенціалізм Ж.-П. Сартра, С. де Бовуар, М. Мерло-Понті та ін. При цьому точкою відліку «прибуття» феноменології у Францію вважають виступ Гусерля в Сорбонні з «Паризькими доповідями» за назвою «Вступ до трансцендентальної феноменології» у лютому 1929 року, а також публікації їх переробленого варіанта за назвою «Картезіанські медитації» в перекладі Е. Левінаса та Г. Пфайфер 1931 року. Проте задовго до цього у Франції сформувалася оригінальна екзистенційна філософія, репрезентована Габріелем Марселем, та оригінальна французька феноменологія, подана Євгеном (Еженом) Мінковським та Габріелем Марселем.

Першу працю Габріеля Марселя: «Екзистенція та об'єктивність» (*Existence et objectivité*) було видано 1914 року, а 1927 року, в один рік із «Буттям і часом» М. Гайдегера, вийшов друком «Метафізичний щоденник», який він вів під час Першої світової війни, точніше, з 1913 по 1923 рік. Як потім напише один з учасників марселівських «п'ятниць» Поль Рикер, «кожен з нас особисто долучався до сократівського методу, застосування якого ми бачили у вже опублікованих творах Г. Марселя, зокрема в його праці «Онтологічне таїнство й конкретне наближення до нього» (1933). І це — спеціально відзначимо — до видання Сартром «Буття і ніщо».

---

© А. ЗІНЕВИЧ,  
2017

Ярлик екзистенціалізму ще не було навішано на метафізичні міркування про залучення, звертання, абсурд, надію» [Рикєр, 2002: с. 5].

Слід пам'ятати, що сам ярлик екзистенціалізму у філософський побут увів Ж.-П. Сартр, об'єднавши під ним у своєму маніфесті «Екзистенціалізм — це гуманізм» (1946) К. Ясперса, Г. Марселя, М. Гайдегера й самого себе. Те «спільне», що він знайшов в їхніх філософіях зі своєю, викликало протест згаданих філософів. Тому такі дослідники екзистенційної філософії, як Іняс Лепп і близький друг Марселя Жан Валь, вважають за краще говорити про філософію Марселя, Ясперса й Гайдегера як про «філософію екзистенції» («*la philosophie de l'existence*», термін Ясперса), щоб відрізнити її від екзистенціалізму Сартра: «Ясперс стверджував, що екзистенціалізм є смертю для філософії екзистенції. Таким чином, нам довелося звести цей термін до тих, хто дійсно прагне його прийняти, й до того, що ми можемо назвати Філософською Школою Парижа, до Сартра, Симони де Бовуар, Мерло-Понті» [Wahl, 2001: р. 10].

У будь-якому випадку, «екзистенційний поворот» відбувся у Марселя раніше, ніж у інших філософів. І по-іншому, ніж, скажімо, у Гайдегера, учня Гусерля, який здійснив поворот від феноменології до онтології. У чому полягав поворот Марселя й від чого до чого він відбувався — необхідно розібратися. У своїх «Метафізичних щоденниках» Марсель розробляє те, що називає «конкретною філософією». Починає він зі спроб «мислити конкретно» про феномени людського життя. І хоча сам Марсель ніколи не називав себе феноменологом або фундатором якоїсь власної феноменології, за свідченням Іняса Леппа, ці розробки є ніщо інше, як «феноменологія буття-в-ситуації»: «У своєму «Метафізичному щоденнику» ... філософ встановлює феноменологію буття-в-ситуації на міцні засади, яких марно було б шукати в описах людського буття у Ясперса, Гайдегера чи Сартра» [Лепп, 2004: с. 96]. З феноменологією Гусерля Марсель познайомиться тільки 1928 року (про що свідчить запис у «Метафізичному щоденнику»). Це дає підстави говорити про його феноменологію як розвинену незалежно від феноменології Гусерля.

В ході нашого дослідження виявилось, що Г. Шпігельберг здійснив першу спробу обґрунтування наявності у Марселя оригінальної феноменології. Він називає Марселя «незалежним феноменологом» і цитує французького феноменолога Жана Геринга: «Ми вважаємо можливим стверджувати, що навіть якби німецька феноменологія залишалася невідомою у Франції (якщо припустити неможливе), вона, проте, була б створена — і це здійснилося б значною мірою завдяки впливові Габріеля Марселя» [Spiegelberg, 1994: р. 448]. Це ж висловлення Геринга ми знайшли у Христіана Дюпонта в його «Феноменології у французькій філософії: перші наближення» [Dupont, 2014: р. 159]. Але Дюпонт наводить цей факт як виправдання відсутності будь-якого розгляду ідей Марселя у своїй праці. Також у П. Рикера ми знайдемо порівняльний аналіз Марселевої та Гусерлевої феноменологій. Про «феноменологію Г. Марселя» говорить й І. Лепп, але він помилково вважає,

що той дотримується феноменології Гусерля [Лепп, 2004, с.99]. Сам Марсель говорить про свій метод так: «я постійно звертався до феноменологічного методу, ніяк не пов'язаного з Гусерлем, запитуючи, звичайно, про можливість певних упривілейованих різновидів досвіду» [Марсель, 2007: с.305].

Тут Марсель знаходить спільника у бергсоніанці Євгеніві Мінковському, якому пізніше екзистенційний психотерапевт Роло Мей присвятить збірник «Екзистенція: Новий вимір у психіатрії та психології» як «піонерів феноменологічної психіатрії» [May, Angel, Ellenberger, 1958]. Як і Марсель, Мінковський — учень Бергсона, з тією різницею, що Марсель відвідував лекції Бергсона й особисто зустрічався з ним. Мінковський же долучився до праць Бергсона заочно й вів з ним листування. По закінченні медичного факультету він мав намір «залишити медицину через матеріалістичну орієнтацію, що панувала в ній за тієї доби... І тут, не інакше як через провидіння, у мої руки потрапила праця Бергсона, що мала вирішальний вплив... це було справжнє одкровення» [Minkowski, 2000, р. 193]. Після переїзду до Франції Мінковському доведеться ще раз захистити дисертацію «Поняття втрати життєвого контакту з реальністю та його застосування в психопатології» (1926), в якій категорії Бергсона «життєве поривання», «тривалість» і «просторовий час», «статика» інтелекту та «динамізм» життя стануть підґрунтям для розробленої ним феноменології. Розділ, присвячений Мінковському та його філософсько-антропологічній праці «На шляху до космології», Марсель назве «Феноменологічні нотатки про буття в ситуації» [Marcel, 1967: р. 127—158]. Описуючи феноменологічні досягнення Мінковського, Шпігельберг стверджує, що «головне джерело його натхнення — від Бергсона. Гусерля ж згадано лише поміж інших. Також він визнає вплив тільки Шелера, але, незважаючи на багато паралелей, не Гайдегера» [Spiegelberg, 1994: р. 434]. Проте, крім праці Шпігельберга, цей факт ніде не згадано. У «Словнику французьких філософів» І. Блауберг описує феноменологію Мінковського як спробу поєднати вчення Бергсона з феноменологією Гусерля. Так само позначає її й В. Візгін у коментарях до своїх перекладів праць Г. Марселя, а також О. Власова у «Феноменологічній психіатрії та екзистенційному аналізі». Сам Мінковський у своїх психіатричних працях вказує, що поєднує ідеї Бергсона з ідеями Блейлера.

Як бачимо, феноменологічний рух дотепер найчастіше розглядають як однорідну, єдину традицію. Щоб обґрунтувати наявність іншої традиції, слід звернути увагу на відмінність джерел двох феноменологій.

Джерелом гусерлівської феноменології стало неокантіанство. Г.-Г. Гадамер неодноразово відзначав приналежність Гусерля до неокантіанської школи: «свідоме дотримання неокантіанства, почате Гусерлем з метою теоретичного виправдання свого мистецтва опису й своєї теорії очевидності» [Гадамер, 2007: с. 62]. Згідно з Гадамером, «гусерлівська трансцендентальна редукція до аподиктичності самосвідомості... повинна була зробити філософію «строгою наукою» [Гадамер, 2007: с. 63].

Друге джерело феноменології — Рене Декарт: «Жоден філософ минулого не здійснив настільки вирішального впливу на зміст феноменології, як найвеличніший мислитель Франції Рене Декарт», — свідчить Гусерль у «Паризьких доповідях» [Гусерль, 1991: с. 6]. Він навіть називає феноменологію «неокартезіанством».

Як ми вже зазначили, феноменологія Г. Марселя та Є. Мінковського бере витоки у філософії життя А. Бергсона. Як відзначив Г.-Г. Гадамер, «Бергсон, Зимель, Дильтай, також Ніцше — ...це завжди була філософія по той бік неокантіанської орієнтації на науку» [Гадамер, 2007: с. 15]. Марсель присвятив свій перший «Метафізичний щоденник» Бергсону: «Саме Бергсонві я зобов'язаний своїм звільненням від духу абстрактності, згубність якого я повинен був значно пізніше розкрити» [Marcel, 1971, p. 81].

Це дає нам підстави говорити про дві феноменології, що стихійно виникли на початку ХХ сторіччя. І відповідно про дві французькі традиції екзистенційного філософування, що виникли на ґрунті цих феноменологій. Першу, вкорінену у феноменології Е. Гусерля, репрезентовано у Франції Ж.-П. Сартром, М. Мерло-Понті, С. де Бовуар. Другу розробляли Є. Мінковський та Г. Марсель на ґрунті їхньої власної феноменології. Учень Г. Марселя Поль Рікер пізніше спробує об'єднати екзистенційну філософію Г. Марселя та феноменологію Е. Гусерля у своїй першій праці «Феноменологічне дослідження уваги та його філософські зв'язки» (1939), «запозичаючи у першій метод аналізу, а у другій — зміст «втіленого існування» [Рікёр, 2002: с. 12]. Крім того, у рамках самого феноменологічного руху ми повинні розрізнити феноменології безпосередніх послідовників Гусерля (О. Фінк, Л. Ландгребе, Г.Л. ван Бреда, Г. Берже та ін.) та феноменології його учнів, які, здійснивши власні «повороти», перетворили її й розробили свої варіанти феноменології. Це феноменології Г. Субірі в Іспанії, Р. Інгардена та Ю. Тишнера в Польщі, Н. Гартмана, М. Шелера та Е. Штайн у Німеччині, М. Дюфрена та Е. Левінаса у Франції, Я. Паточки у Чехії, Г. Шпета в Росії та ін. (Н. Мотрошилова залічує до російських феноменологів і М. Мамардашвілі). Осібно стоїть мюнхенська феноменологія Теодора Ліпса та його учнів (А. Пфендер, М. Гайгер, А. Райнах, Й. Дауберт), створювана як «описова психологія» в одні роки з феноменологією Гусерля, до якої потім звернулися практично всі учні Ліпса (спільними зусиллями створивши 1913 року «Щорічник з філософії та феноменологічного дослідження»). Але й вони згодом відійдуть від феноменології Гусерля й розроблять власні варіанти. Окрема тема для дослідження — психіатрична феноменологія К. Ясперса, розроблена ним в «Основах психопатології» під впливом В. Дильтая, С. К'єркегора, М. Вебера та Е. Гусерля.

Отже, ми можемо говорити про кілька феноменологій. Виникає питання: що ж таке феноменологія? Г. Таврізян, одна з перших російських перекладачів праць Марселя, відзначає: «зусилля, докладені Марселем, повністю збігалися із зусиллями феноменології... Так, у статті «Екзистенція та об'єктивність» — це фактично маніфест французького екзистенціалізму —

проголошено й обґрунтовано радикальну зміну уявлень про суб'єкта пізнання. Психологічний суб'єкт з його внутрішнім світом, що його традиційно розглядала наука, пасивний предмет стороннього спостереження або інтроспекції, повинен бути залишений. На його місце слід поставити суб'єктивність як суще, як буття: *це* — перша характеристика свідомості, лише потім її роблять «об'єктом» [Тавризян, 1995: с. 13].

Але чи полягає справа в тому, щоб змістити фокус уваги з «психологічного суб'єкта» на «суб'єктивність», або ж на «буття»? Навпаки, коли ми говоримо про феноменологічний поворот, йдеться не тільки про зміну фокусу уваги, а й про зміну самого способу мислення про людину, так само як і про світ, що її оточує. У першу чергу, — і з цим погодяться і Гусерль, і Марсель, і Мінковський, — таке мислення зживає суб'єкт-об'єктність і каузальність.

Питання, спільне для обох феноменологій: «Як побачити феномен як він є?» І на цьому шляху феноменолог натрапляє на перешкоди у вигляді «конструкцій», які підмінюють собою реальність. Проте, як ми побачимо пізніше, в обох феноменологіях розрізняють феномен, що знаходиться у фокусі уваги, та спосіб його розгляду.

Перш за все, саме завдання, для розв'язання якого виникли феноменології, у цих двох випадках різне.

Феноменологія Е. Гусерля народилася із наукового завдання, нерозв'язного від часів Канта: «Як побачити річ, як вона є?», маючи на увазі подолання відповіді Канта: «"річ у собі" побачити неможливо».

Феноменологія Є. Мінковського народилася із завдання, що постало перед лікарем-психіатром: «Як побачити людину? Як зрозуміти феномен переживання, як він є, не навішуючи шаблони та ярлики?» Таким самим є й завдання феноменології Г. Марселя: «Як зрозуміти людське існування, не об'єктивуючи його?» На нього по-своєму відповідали психіатри К. Ясперс, Л. Бінсвангер, А. Кемпінський та М. Бос. І питання це було не умоглядним, а практичним, таким, що постає кожного разу в присутності іншої людини в усій її конкретності.

Пізніше ми позначимо наслідки відмінностей у постановці завдання, зараз же зупинимося на феноменології Е. Гусерля. Його феноменологія з усією строгістю ставить під питання підстави наукової рефлексії, яка, маючи намір критично розглядати світ, некритично ставиться до самої себе. Феноменологія викриває наукові конструкції, що претендують на «об'єктивність», натомість позитивні науки — «наївності більш високого рівня, утворення розумної теоретичної техніки» [Гуссерль, 1991: с. 29], з нез'ясованими підставами, «вихідні поняття» якої виникли наївно. Тим часом, ці об'єктивні «істини» набувають незалежного існування і від ученого, і від самого об'єкта, який вони «описують» (приклад: «незмінні» закони природи). Так феноменологічна рефлексія вигострюється аж до того, що навіть «острівець» суб'єктивності Декарта, залишений ним недоторканим, ставиться під сумнів. Таким є шлях трансцендентальної рефлексії, що не ухвалює на віру



нічого — ні існування світу, ні існування самого себе, — щоб пробитися до «самоочевидного» «першого» буття, що передує будь-якій об'єктивності. І знайти це буття феноменолог має, подолавши всі «наївні» конструкції, — у глибині своєї свідомості.

Виходячи із цього, Гусерль розуміє трансцендування так: «якщо ми назвемо Я, занурене у світ при природній установці, — у досвідному пізнанні або в який-небудь інший спосіб, — *зацікавленим* у світі, то змінена й постійно утримувана феноменологічна настанова полягає в розщепленні Я, за якого над наївно зацікавленим Я затверджується феноменологічне як *незацікавлений спостерігач*. Саме такий стан справ доступний тоді завдяки новій рефлексії, яка, будучи трансцендентальною, знову вимагає заняття саме цієї позиції *незацікавленого* спостереження — з єдиним інтересом, що залишається для нього: бачити й адекватно описувати» [Гусерль, 2006: с.366].

Приблизно 1928 року Марсель познайомиться з феноменологією Гусерля, про що свідчать його «Щоденники 1928 — 1933 рр.». 1933 року Марсель пише в щоденнику замітки, які переростуть в «Нарис феноменології володіння». Визнаючи значення ключового терміна феноменології «інтенційність», Марсель тлумачить її зовсім по-іншому. У гусерліанській інтерпретації інтенційність — це спрямованість свідомості на предмет, розташований перед очима, у певний момент часу й у певному просторі, або ж спрямованість на якісь ідеальні предмети (сенси). Здається, що в інтенційному акті знімається протиставлення суб'єкта та об'єкта. Проте в «епохе» перед нами явно не залучена, нейтральна стосовно того, що спостерігають, тотально незацікавлена свідомість. Саме цієї нейтральності й домагається Гусерль. Саме в цьому полягає вся суть «епохе»: прибрати будь-яку зацікавленість і залучення, щоб бути чистим теоретиком, який тільки спостерігає, що йому дано в актах його свідомості. Для Марселя ж найважливішим є спрямованість людини — в її цілковитій залученості, у сукупності (цілокупності, цілісності), тобто в єдності і її свідомості, і її почуттів, і її волі, і її тілесності — на буття. *Екзистенційна настанова — це гранична зацікавленість*. Виходить, інтенційність розуміють тут не просто як спрямованість, але як інтерес, зацікавленість, як зосередженість, нестаток у тій істині, яка нам відкривається. Якщо у Гусерля — незацікавлена свідомість, то у Марселя — залучена свідомість, що перегукується зі «свідомістю участі» М. Бахтіна.

І тоді питання полягає в тому, яким чином людина може бути причетною до буття, як воно їй доступно: «Властивість акту трансценденції в широкому розумінні — бути орієнтованим; говорячи мовою феноменології, вона припускає інтенційність. Але якщо вона є вимогою, закликом, то вона не є претензією, оскільки будь-яка претензія самоцентрична, а трансцендентне безсумнівно визначене як заперечення будь-якого самоцентризму» [Marcel, 1967: р. 216], — пише Г. Марсель. Заклик виходить як від «феномена», від іншого, як «*зрозумій мене*», або ж від розуміючого суб'єкта, як «*відкрійся, довірся мені*». Претензія ж — «*я пізнаю тебе*». Таким чином, екзис-

тенційний поворот є поворотом від свідомості, відокремленої від життя, почуття, тіла, до свідомості втіленої. Можна сказати, що трансцендування тут — це подолання розриву між моєю відчуженою самоцентричною свідомістю і буттям. Відбувається немовби зворотний рух: «повернення у світ», трансцендування «ззовні» — «всередину». Буття ж є трансцендентним у розумінні метапроблематичності, непізнаваності для раціональної свідомості у статусі «проблеми».

Не випадково Марсель говорить про «таємницю буття», «онтологічну таємницю» (*mystère ontologique*) — на противагу «проблемі буття», «онтологічній проблемі». Те, що розташовано перед очима суб'єкта, є проблемою. Проблема необхідно розв'язати, тобто одразу передбачають можливість її вичерпного пізнання. Натомість у таємниці (й таїнстві) можна тільки брати участь, перебувати, залучатися: «Проблема — це те, з чим ми зустрічаємося, що перепиняє нам шлях. Вона вся переді мною. Напроти, таємниця є щось, у що я залучений, сутність її в тому й полягає, щоб не бути цілком переді мною» [Marcel, 1968: p. 124].

Пізнання суб'єктом «об'єкта» з необхідністю тягне за собою оволодіння, підпорядкування. Цей мотив усієї філософії Нового часу очевидний вже у її батьків-фундаторів: Р. Бекона та Р. Декарта. Важливо зрозуміти, що, маючи справу з «проблемою», тобто проблематизуючи природу, світ або відносини з людиною, я відокремлюю «проблему» від себе, розглядаю її ззовні як об'єкт, що не має до мене стосунку, аби потім щось із ним робити.

На рівні проблемної рефлексії «буття», «життєвий світ», сама «суб'єктивність» виявляються відокремленими від моєї свідомості (*cogito*) і неминуче об'єктивуються: «ми можемо висловлюватися в термінах володіння тільки коли ми рухаємося в системі, де, незалежно від способу й міри переміщення, зберігає смисл протилежність внутрішнього й зовнішнього (курсив мій. — А.З.)» [Marcel, 1968, p.189]. Розглядаючи щось як проблему, навіть власну, людина відокремлює себе від неї, сприймаючи її як щось зовнішнє, з чим слід щось робити. Тобто сама людина постає як внутрішнє, а її власне інтимне життя, що стало «проблемою», — як щось зовнішнє. Тобто як об'єкт.

У тому ж ключі Є. Мінковський у праці «На шляху до космології» обґрунтовує можливість феноменології внутрішнього, інтимного життя, в якому ми гадуємо феномен суб'єктивності, і говорить про неможливість пізнавати її, дивлячись «на» своє внутрішнє життя як на об'єкт, що лежить перед очима. Як щось окреме від моєї свідомості, що спостерігає: «зіставляючи екстеріорність світу та інтеріорність життя, якщо ми порушуємо питання про те, чи існує відношення, здатне їх об'єднати, ми не можемо в жодному разі знайти його в протиставленні зовнішнього та внутрішнього (курсив мій. — А.З.), у просторовому змісті смислів, ми повинні шукати його в іншому місці» [Minkowski, 1999: p. 51]. Слідом за Бергсоном Мінковський оголює суть «просторового мислення», в якому не тільки спостережувані об'єкти, дані нам статично, але й сам суб'єкт пізнання, спостерігач займає

статичне положення в якійсь точці «над» спостережуваним. Так само за аналогією із зовнішніми об'єктами мислиться й внутрішнє життя суб'єкта — подібно до книг у шафі або деталей у машині. Так, психіка поділяється на раціональне та ірраціональне, які у свою чергу поділяються на класи психічних процесів. За такою ж моделлю просторове мислення мислить час, поділяючи його на окремі відрізки, що впливають один за одним мов кадри в кіноплівці (Марсель слідом за Бергсоном називає це «кінематографічним уявленням»). Будь-який процес розтягнутий у часі, будь-яка зміна мислиться як результат механічного, зовнішнього впливу якогось суб'єкта на об'єкт. Тобто у будь-якому явищі шукають причину (що «перебуває» у попередньому тимчасовому «відрізку») та наслідок (що «перебуває» в теперішньому тимчасовому «відрізку»). Просторовому мисленню, що мислить дискретно, Мінковський протиставляє темпоральне, що мислить континуально: «Цілком очевидно, що подана тут феноменологічна позиція надає першорядного значення темпоральності, якою переповнено існування, але до якої воно повністю не звідне» [Minkowski, 2000: p. 199].

Понад те, згідно з Мінковським, неможливо мислити просторово — за аналогією з речами й тілами — і своє життя. Тобто неможливо визначати: «це відбувається усередині мене», а це — «зі мною», поза мною. Говорячи про життя, неможливо відокремлювати «внутрішнє» життя від «зовнішнього», оскільки всередині відбувається проживання всього, що відбувається з людиною. Таким чином, у феномені «проживання» протиставлення зовнішнього внутрішньому знімається. Ту ж єдність внутрішнього життя й світу Мінковський виявляє у феномені «вираження». Неможливо відокремити, що виражається, від того, хто виражає. «Ми є живими особистостями тільки через те, що ми тут, щоб виразити щось, і водночас через те, що ця здатність виражати перевершує всі частини нашого особистого життя й інтегрує його зі світовим життям» [Minkowski, 1999: p. 51]. В акті вираження те, що було «всередині», інтимно-особистісним, являє себе світові й стає частиною світового життя.

Що ж «внутрішнього» залишається у свідомості, що поміщає себе поза світом і навіть поза своїм тілом і власним внутрішнім життям? Тільки сама «чиста свідомість». За влучним вираженням Шелера, якби люди змогли позбутися всіх страстей й пристрастей — вони стали б «чистими» свідомостями, логічними суб'єктами, які зовсім однакові й безособові. Висновок Є. Мінковського та Г. Марселя: необхідно рішуче подолати сам спосіб «бачення» стороннього спостерігача, властивий філософії й науці Нового часу. Марсель знаходить рішення у феномені «втіленості», у «залученості», у «бутті-в-ситуації», в єдності «суцього та способу його існування». Мінковський — у феномені «вираження», в якому не можна розрізнити те, що виражається, та того, хто виражає, у феномені «життєвого контакту з реальністю», у феномені «переживання» як інтеріоризації переживаного, перенесення його ззовні — всередину. Тут окреслюється вододіл між «суб'єктом»

як логічним суб'єктом Нового часу, та тим, що називають «суб'єктивністю». У суб'єктивності неможливо вичленувати раціональне, якесь чисто трансцендентальне *ego cogito*, неупереджене та безтілесне, й протиставити його якомусь суто ірраціональному змісту моєї особистості.

У цьому бачив головну відмінність підходів Е. Гусерля та Г. Марселя й П. Рікер: «залучене буття виключає саму можливість дистанціювання, необхідного для здійснення редукції, виключає й висування на передню позицію *«незацікавленого спостерігача»*, що є самим суб'єктом феноменології (курсив мій. — А.З.). Справа в тому, що ситуація, про яку говорить Марсель, стосується суб'єкта не тільки ззовні, вона «внутрішньо визначає його, визначає це я, мене самого». *Опозиція зовнішнього та внутрішнього тим самим одразу ж втрачає своє значення* (курсив мій. — А.З.), а разом з нею фундаментальна риса гусерлівської інтенційності, сама кореляція ноематичного та ноетичного ставиться під знак запитання» [Рікёр, 2013: с. 430].

Марсель закликає мислити конкретно, виходячи зі своєї життєвої ситуації. Однак проблема «заслінок перед очима» залишається. Адже я можу бачити те, що мені хочеться, і затуляти своїми бажаннями, амбіціями й мріями те, що є, тобто бачити (і створювати) *ілюзії замість реальності*.

Якщо Гусерль закликає послідовно долати їх шляхом «епохе», феноменологічної редукції, чиненої свідомістю, то Марсель вимовляє слово «аскеза». Можна сказати, що необхідна редукція, чинена не однією тільки свідомістю, але всією людиною в її цілісності, в єдності свідомості, почуттів, волі. Необхідна *екзистенційна редукція*. Тут я втримуюся не тільки на рівні свідомості — від нав'язування реальності своїх суджень, думок, кліше, типологій та інших «конструкцій». Але втримуюся від нав'язування буттю свого *ego*, з його воліннями, претензіями, пристрастями та амбіціями. Я поступаюся іншому, «дозволяючи йому бути»: «Значною рисою пізнаного спілкування з іншим повинна бути, на думку Г. Марселя, позиція, що виражається словами: «дозволити іншому бути». Ця позиція вільна від прагнення до домінування й маніпуляції», — резюмує Ю. Тишнер [Тишнер, 2005: т. 2, с. 190]. Тут ми виходимо з гносеологічного рівня на етичний.

Різницю підходів Гусерля і Марселя можна проілюструвати на прикладі поняття «горизонт». Гусерль говорить про «горизонт» як про одну з головних рис інтенційного життя свідомості, що припускає «добудовування», «передбачення» реальності у свідомості на ґрунті попереднього досвіду. Так, якщо людина бачить перед собою фасад будинку, вона припускає наявність і трьох інших стін, виходячи з колишніх досвідів сприйняття будинків. Якщо ж стін не виявиться, то отримані сприйняттям дані людина підведе під інший ейдос (образ): «макет» або «декорацію», і горизонт зміниться.

Тепер наведемо схожу ситуацію з «Іскри життя» Е.-М. Ремарка. Напроти концтабору на вершині пагорба стояв гарний білий дім. Під час бомбувань двоє героїв дивилися на нього й думали: «якщо цей білий дім устоїть — значить і ми виживемо. Виберемося звідси й будемо в ньому жити». Щораз бу-

динок залишався непошкодженим і їх надія зміцнювалася. Коли концтабір звільнили, першим чином герої направилися до будинку. І що ж вони побачили? Увесь цей час на вершині пагорба стояла лише фасадна стіна. А всі інші стіни були давно зруйновані... Вірогідне знання про «очевидне», дійсний «стан речей» вбило б їх. Герої домислили інші три стіни й цей «домисел» про будинок на пагорбі, який, незважаючи ні на що, вистояв, — їх врятував. Виходить, важливими є не речі самі по собі, їхня «дійсна суть», а те, яке значення вони мають для мого конкретного життя.

Феноменологія Гусерля, принаймні Гусерля «Ідей» і «Картезіанських медитацій» (до введення ним концепції «життєсвіту»), не говорить про контекст нашої життєвої ситуації, про те життєве значення, яке знаходять предмети в нашому житті, незалежно від того, чи «існують» вони «фактично», чи ні. І от тут позначається екзистенційний поворот: людина живе не серед речей, а в *людській реальності*. І ця реальність неможлива без припущень, гіпотез і вірувань. І інша людина не може бути пізнана або зрозуміла до кінця. Як слушно відзначив польський екзистенційний феноменолог Ю. Тишнер: «Між пізнанням фігурного предмета, наприклад дерева, що маячить у далині, — я не знаю, верба це, чи яблуна, — і пізнанням людини, яка стоїть переді мною, є істотна різниця» [Тишнер, 2005: т. 1, с. 322]. Щоб пізнати якийсь предмет, досить наблизитися до нього, але щоб пізнати людину, наближення не достатньо. «Треба, щоб інший сам захотів відкритися нам» [Тишнер, 2005: т. 1, с. 322]. Необхідний «зустрічний рух» іншого, інакше нічого не вийде. Понад те, ми завжди бачимо один одного «суб'єктивно», і образ іншого ґрунтовано не на критичній рефлексії, що прагне викрити й пізнати дійсну суть «речі в собі», а на довірі. Якщо люди живуть разом, вони вірять хоча б у те, що любов їх взаємна, що ніхто з них не допустить зрадництва. С. Аверінцев у праці «До дефініції людини» говорить про «подвиг віри»: «... як ми приймаємо в друзі рівну нам людину: в акті вільної довіри, не "виведеної" примусово з формалізованої інформації, не детермінованої процедурами доказу. "Просто подивившись в очі"» [Аверінцев, 2006: с. 402]. Слідом за дослідником і перекладачем Г. Марселя В. Візгіним можна сказати, що якщо картезіанську традицію, яку продовжує й феноменологія Е. Гусерля, можна визначити як «школу підозри», то філософію Г. Марселя можна визначити як «філософію довіри».

## **Висновки**

Ми показали, що дві розглянуті феноменології могли бути розбудовані на незалежних одна від одної засадах. Безумовно, існує те загальне, що поєднує їх під одною назвою. Як ми показали, обидві феноменології, що беруть джерела в неокантіанстві та у бергсоніанстві, ставлять під знак запитання природничонаукове мислення, що оперує абстракціями, і мають на меті пробитися до конкретного, унікального, одиничного. Перед обома феноменологіями стоїть завдання подолати каузальне (причинно-наслідкове) мислення, щоб побачити феномен в його темпоральності.

Але те, в ім'я чого обидві феноменології долають природничонаукову установку, виявляється різним. Переживши кризу Першої світової війни, Е. Гусерль, який втратив на війні сина, Г. Марсель, учасник Червоного хреста, і Є. Мінковський, фронтовий лікар, пішли у двох різних напрямках. Гусерль, аналізуючи кризу європейських наук, не втрачає надії розчистити шлях до «науки наук», якою й стане феноменологія. На відміну від інших, така наука долає кантівське обмеження, та їй стає доступно те, що, згідно з Кантом, було «надлюдським» («бачення сутностей»). Як і раніше, процес пізнання тут здійснює якийсь надінтелект (трансцендентальний суб'єкт), який дивився на об'єкт, тільки перенесений у власну свідомість. Спроба позбавити свідомість від усього привнесеного, від ілюзій починається з Бекона. Те, що Бекон називає примарами, Маркс називає перетвореною формою свідомості, а Гусерль — конструкціями. Тобто можна сказати, що Гусерль продовжує парадигму Нового часу, бажаючи її вдосконалити, щоб знайти спосіб бачити не тільки загальне, але й конкретне. Ми знайдемо підтвердження того, що Гусерль у своїй феноменології (перетвореній в «Ідеях» на трансцендентальну), по суті, радикалізує парадигму Нового часу, й у Ф. фон Германа: «... Гусерль рішучим образом перенісся в новочасову традицію філософії свідомості та трансцендентального ідеалізму, намагаючись при цьому очистити цю традицію від невірогідних елементів, і, як ніколи раніше, її радикалізувати» [Херрманн, 2000: с. 77].

Г. Марсель та Є. Мінковський долають парадигму Нового часу. Вони мислять із ситуації тотальної кризи, у пошуках виходу з неї. І тут «епохе» робить війна, яка, знецінюючи особисте людське життя, в очах учасників війни знецінює всі ідеології, заради яких людина приносить себе у жертву. Питання, що постають перед людиною у безвиході: «Як жити далі?», «У що тепер вірити?» Це не пошук перших підстав свідомості, але пошук останніх підстав мого особистісного буття — етичних, духовних, моральних. Як говорив учень Е. Гусерля М. Шелер: «У людини немає вибору — формувати чи не формувати в собі метафізичну ідею та метафізичне почуття... Свідомо чи несвідомо, завдяки власним зусиллям чи традиції...» [Шелер, 1994: с. 4] — абсолютне в людини є. Різниця тільки в тому, що або людина буде спрямована на справжню сферу абсолютного буття й вищого добра, або на їхнє місце вона підставить свого «ідола». Слідом за Шелером ми можемо говорити про те, що у людини є потреба в Абсолютному. Потреба в Трансцендентному, згідно з Ясперсом. Потреба у Священному, згідно з Марселем. Але не кожний філософ, що називає себе екзистенційним, займається пошуком трансцендентного, деякі навіть відкидають цей вимір. Як відзначив український дослідник французького екзистенціалізму В. Лях: «За допомогою феноменологічного методу Марсель намагався віднайти в безпосередньому переживанні певні глибинні смисли... Тобто у філософії Марселя завжди присутній певний вимір трансцендентності, виходу за межі повсякденності, і саме в цьому пункті міститься корінь розбіжності його з такими співвітчиз-

никами, як Сартр і Камю» [Марсель, 1999: с. 6]. У цьому сенсі Габріель Марсель — перший екзистенційний філософ у Франції, який бачив своє завдання не в деструкції метафізики Нового часу, але в обґрунтуванні екзистенційної метафізики. Є. Мінковський у своїй останній філософсько-антропологічній праці «На шляху до космології» також підходить до необхідності обґрунтування метафізики життя. Їхня екзистенційна філософія порушує питання про людське буття й шукає глибинні підстави не суспільного, але особистісного буття. Слід сказати, що і Е. Гусерль не виключає таку метафізику, яка займалася б проблемами «випадкових фактів, смерті, долі, можливості “справжнього” людського життя як сповненого якогось особливого змісту...» [Гусерль, 2006: с. 523], ґрунтом для якої може бути його феноменологія.

#### ДЖЕРЕЛА

- Аверинцев, С.С. (2006). К дефиниции человека. В: *Человек. История. Весть: Антология*. Київ: Дух і Літера (с. 403–436).
- Гадамер, Г.-Г. (2007). *Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества*. Минск: «Пропилен».
- Гуссерль, Э. (2006). *Картезианские размышления*. Москва: Наука.
- Гуссерль, Э. (1991). Парижские доклады. В: *Логос*, № 2 (с. 6–30).
- Лепп, І. (2004). *Християнська філософія екзистенції*. Київ.
- Марсель, Г. (2007). *Философское завещание*. В: *Присутствие и бессмертие. Избранные работы*. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Марсель, Г. (1999). *Ното viator*. Київ: КМ Academia, Пульсари.
- Рикёр, П. (2013). Габриэль Марсель и феноменология. В: *Поль Рикёр в Москве*. Москва: Реабилитация.
- Рикёр, П. (2002). *Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике*. Москва: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле.
- Тавризян, Г.М. (1995). Габриэль Марсель: философский опыт о человеческом достоинстве. В: Марсель, Г. *Трагическая мудрость философии. Избранные работы*. Москва: Изд-во гуманитарной литературы.
- Тишнер, Ю. (2005). Мышление в категориях ценности. В: *Избранное в 2-х тт.*, т. 1. Москва: РОССПЭН.
- Тишнер, Ю. (2005). Философия драмы. В: *Избранное в 2-х тт.*, т. 2. Москва: РОССПЭН.
- Херрманн, Ф. фон. (2000). *Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля*. Минск: Пропилен.
- Шелер, М. (1994). *Философское мировоззрение*. В: *Избранные произведения*. Москва: Гнозис.
- Dupont, Ch. (2014). Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters. *Phaeomenologica*, vol. 208. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Marcel, G. (1971). *En chemin — vers quell éveil?* Paris: Gallimard.
- Marcel, G. (1968). *Etre et Avoir I. Journal metaphysique*. Paris: Aubier, Editions Montaigne.
- Marcel, G. (1967). *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard.
- May, R., Angel, E., Ellenberger, F.H. *Existence: a new dimension in psychiatry and psychology*. ...
- Minkowski, E. (2000). *Au-delà du rationalisme morbide*. Paris: L'Harmattan.
- Minkowski, E. (1999). *Vers une cosmologie*. S.l.: Petite Bibliothèque Payot.
- Spiegelberg, G. (1994). *The Phenomenological Movement*. S.l.: Kluwer Academic Publishers.
- Wahl, J. (2001). *Esquisse pour une histoire de «l'existentialisme»*. Paris: L'Arche.

REFERENCES

- Averintsev, S.S. (2006). *To the definition of human*. [In Russian]. In: *Human. History. Message: Anthology*. Kiev: Duh i Litera (p. 403—436). [= Аверинцев 2006]
- Dupont, Ch. (2014). Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters. In: *Phaenomenologica*, 208. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Gadamer, H.G. (1999). *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*. Tübingen: Mohr. [= Гадамер 2007]
- Hermann, F. von. (2000). *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Klostermann. [= Херрманн 2000]
- Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen*. Haag: Martinus Nijhoff. [= Гуссерль 2006]
- Husserl, E. (1991). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck der 2. verb. Auflage. [= Гуссерль 1991]
- Lepp, I. (2004). *La Philosophie chrétienne de l'existence*. Paris: Ed. Montaigne. [= Лепп 2004]
- May, R., Angel, E., Ellenberger, F.H. *Existence: a new dimension in psychiatry and psychology...*
- Marcel, G. (1967). *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard.
- Marcel, G. (1971). *En chemin — vers quell éveil?* Paris: Gallimard.
- Marcel, G. (1968). *Etre et Avoir I. Journal metaphysique*. Paris: Editions Montaigne.
- Marcel, G. (1999). *Homo viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance*. Paris. [= Марсель 1999]
- Marcel, G. (2007). Testament philosophique (Vienne, septembre 1968). In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, № 3 (Juillet-Septembre 1969) (pp. 253—262). [= Марсель 2007]
- Minkowski, E. (2000). *Au-delà du rationalisme morbide*. Paris: L'Harmattan.
- Minkowski, E. (1999). *Vers une cosmologie*. Petite Bibliothèque Payot.
- Ricoeur, P. (1976). Gabriel Marcel et la phénoménologie. In: *Entretiens autour de Gabriel Marcel* (pp. 53-74). [= Рикёр 2013]
- Ricoeur, P. (1969). *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I, Le Seuil* [= Рикёр 2002]
- Scheler, M. (1929). *Philosophische Weltanschauung*. Bonn: Cohen. [= Шелер 1994]
- Tavrizyan, G.M. (1995). Gabriel Marcel: philosophical on human dignity. [In Russian]. In: Marcel, G. *The tragic wisdom of philosophy. Selected works*. Moscow: Publishing house of humanitarian literature. [= Тавризян 1995]
- Tischner, J. (2005). *Myślenie według wartości*. In: *Znak*, 1982, 1990. [= Тишнер 2005]
- Tischner, J. (2005). *Filozofia Dramatu*. Paris: Éd. du Dialogue, 1990. [= Тишнер 2005]
- Spiegelberg, G. (1994). *The Phenomenological Movement*. Kluwer Academic Publishers.
- Wahl, J. (2001). *Esquisse pour une histoire de "l'existentialisme"*. Paris: L'Arche.

Анастасія Зіневич

ДВІ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ І ДВІ ФРАНЦУЗЬКІ ТРАДИЦІЇ  
ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті здійснено спробу порівняльного аналізу двох феноменологій: феноменології Е. Гусерля і феноменології Є. Мінковського та Г. Марселя. Описані відмінності витоків двох феноменологій: неокантіанський і картезіанський виток феноменології Е. Гусерля та бергсоніанський виток феноменології Є. Мінковського та Г. Марселя. Позначені відмінності у завданнях, що стоять перед феноменологами двох напрямків. Наведено феноменологічні ідеї Г. Марселя, розвинені ним у співпраці з Є. Мінковським, та сутність повороту Г. Марселя до екзистенційної проблематики. Для позначення відмінності засобу феноменологічного утримання Г. Марселя запроваджено новий термін: екзистенційна редукція.

*Ключові слова:* інтенційність, просторове мислення, темпоральність, екзистенційний поворот, екзистенційна редукція, залученість



*Anastasiia Zinevych*

TWO PHENOMENOLOGIES AND TWO FRENCH TRADITIONS  
OF EXISTENTIAL PHILOSOPHY

This work is an attempt of comparative analysis of two phenomenologies: the phenomenology of E. Husserl and the phenomenology of E. Minkowski and G. Marcel. Two different origins of those phenomenologies are described: the Neo-Kantian and Cartesian origins of Edmund Husserl's phenomenology and Bergsonian origin of Eugene Minkowski's and Gabriel Marcel's phenomenology. The differences in the task, which phenomenologists of two directions had set are marked. The phenomenological ideas of G. Marcel, which were developing in collaboration with E. Minkowski and his turn to the existential issues are presented. A new term: the "existential reduction" is introduced to indicate the differences in the way G. Marcel uses phenomenological abstention.

*Key words:* intentionality, existential turn, spatial thinking, temporality, existential reduction, involvement.

---

*Зіневич, Анастасія* — магістр психології, випускниця Міжнародного інституту екзистенційального консультування, аспірант Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (відділ історії зарубіжної філософії). Сфера наукових інтересів — екзистенційна філософія, феноменологія, філософська антропологія.

*Zinevych, Anastasiia* — M.S. in psychological sciences, graduate of the International Institute of Existential Consultancy (MIEK), PhD candidat, Department of history of foreign philosophy, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine. Academic interests: existential philosophy, phenomenology, philosophical anthropology.

---

---

*Максим  
Коцюба*

УДК 1.101.3; 130.2; 141.319.8; 171

## **ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ФІЛОСОФІЯ: ВІД «ДОСВІДУ ІНШОГО» ДО «ДОСВІДУ ЕТИЧНОГО»**

---

Поширеним у сучасній філософії є уявлення про те, що етичне не можна визначати поза конституцією людського світу [Ренч, 2010]. Але що тоді означає «мислити етичне»? Чи не є судження про етичне «звуженням», а значить лише випадком мовленнєвого слововжитку? І що є підставою або умовою такого судження? Одразу й можемо відповісти, що судження про етичне як належне можуть висновуватись із переживання первинної самоданості світу, про яку йдеться у феноменології. Тоді ми в змозі вести мову про етичне не тільки як про висловлювання про нього за правилами мови, а як про граничні умови практик взагалі, що висновуються з очевидністю із життєсвіту. Отже, йдеться про специфічний та унікальний досвід — досвід етичного.

Актуальність проблеми феноменологічного обґрунтування досвіду етичного зумовлена станом сучасного філософського знання загалом. Так, недостатніми видаються прояснення стосунку «людської ситуації» та етичного. Варіанти розв'язання цієї проблеми варіюють між повним вилученням етичного із людської ситуації і цілковитим отождивенням *condition humana* та етичної сфери. Відтак, ці проекти етичного потребують феноменологічного прояснення, яке здатне запобігти такого роду редукціонізму.

Важливість таких філософсько-антропологічних прояснень полягає не тільки в тому, щоб ствердити та увиразнити досвід як специфічний спосіб

---

© М. КОЦЮБА,  
2017

існування людини у світі, тим самим відокремивши його від тваринного чи рослинного існування<sup>1</sup>. Досвід — це спосіб буття людини як особливого сущого, специфічний та унікальний саме для неї. Досвід може мати тільки людина<sup>2</sup>. Спроби такого увиразнення статусу досвіду є описами того, яким чином у досвіді постає «чуже» (мова, культура) та «інше» (предмети, речі), а також як з'являється Інший — люди, з якими ми поділяємо мову, культуру та наш спільний світ загалом. В межах такого визначення постає питання про ставлення до Іншого, що є вже питанням етичним за своєю сутністю. Відтак у дослідженні користуватимемося формулюванням «досвід етичного», який слід тлумачити як ситуацію появи Іншого в досвіді.

Для феноменологічної філософії дескрипції досвіду «показують» орієнтованість на ті очевидності, що лежать в основі, тобто утворюють наш людський світ. Такі описи є «ноематичними дескрипціями», адже не просто «змальовують» зовнішній бік речей та предметів, а й «відкривають» їхній сенс як таких, що їх у певний специфічний спосіб можна переживати: «Досвід передусім означає *подію*, в якій виявляються “самі речі”, про які відповідно йдеться» [Вальденфельс, 2004: с.13].

Таке розуміння досвіду, що, у свою чергу, викликало перевитлумачення самої феноменології, означає антропологізацію феноменології. Дійсно, феноменологія певною мірою може постати як антропологія, оскільки в описах перебігу досвіду водночас здійснюється й прояснення «того», кому досвідчується світ у його «як», і водночас наголошується на специфіці такого способу існування, який є відмінним від усіх інших (тваринних чи рослинних). Наголос на свідомості та дескрипціях актів цієї ж свідомості, на перший погляд, не передбачає людину. Лише тому феноменологія відкриває «неповноцінність» своїх описів й запитує вже власне про досвід, що можна назвати «досвідом чужого», де ми віднаходимо, крім предметів та явищ, інших людей — Інших. Такий досвід феноменологія називає інтерсуб'єктивним досвідом.

Феноменологічні описи появи іншого чи чужого у перебігу досвіду загалом не є «важкою» теоретичною проблемою. Так, фундаментальна антропологічна ситуація (або *conditio humana*) — це і є ситуація появи іншого чи чужого в досвіді. Але чи буде «повною» така ситуація? Крім речей та предметів, ми поділяємо світ із іншими людьми — з Іншими. Коли ж феноменологічні дескрипції дістаються останнього, виникають серйозні труднощі й перепони: як нам дане в досвіді те, що є «неданою самоданістю» (Е. Гусерль); те, що «постійно вислизає з-під мого погляду» (Ж.-П. Сартр); те, що «здійснює жест у мій бік» (М. Мерло-Понті); чи те, що вимагає «Не вбий!» (Е. Левінас)? Всі ці стратегії опису вказують на те, що інакшість Іншого є принци-

<sup>1</sup> Таку настанову простежуємо у класиків філософської антропології М. Шелера, Г. Плеснера і А. Гелена.

<sup>2</sup> Це спірне судження. Тварини теж нагромаджують прижиттєвий досвід. — Прим. ред.

пово несхоплюваною в аппрезентації. Його досвідчення є принципово відмінним від речей чи явищ, адже він завжди «приховує» свою інакшість, «екранує себе» від тематизування. Тобто Інший потребує особливого ставлення до себе, що означає вимогу нової етики. Досвід Іншого — це одночасно й досвід етичного.

*Conditio humana* — це ситуація не просто «перебування у світі» чи «серед світу», а подія, в якій нам відкриваються речі у своїй даності — в їхньому «як». Але така ситуація була би неповною — і безпосередній досвід нам це чудово і яскраво показує, адже ми живемо не тільки серед природи. Ми живемо у світі культури, а це світ, де ми *снів*-живемо із іншими людьми. Так було в минулому, є зараз і буде надалі. Гіпотетична інша людина або та, що знаходиться у безпосередньому й актуальному просторі сприйняття, завжди наявна у нашому житті. Понад те, ми разом створюємо наше спільне життя у світі.

Присутність Іншого надзвичайно важлива для нашого життя. Чи то вона втілена, власне, у певній суб'єктивності, тобто в іншій людині, чи то вона втілена як образ у речах та предметах нашого життя. Як бачимо, присутність Іншого не завжди означає його актуальну наявність. Понад те, той Інший, якого немає, є чи не вирішальнішим для наших дій, вчинків та іншої активності. Відтак спосіб існування Іншого — це не так присутність, як відсутність. Тому він стає не просто «сусідом» мого простору життя, а моментом мислення, з якого власне моє життя і розпочинається. Приміром, так прагне говорити про Іншого Еманюель Левінас, який і присвятив свою філософію пошукам місця Іншого у нашому житті й прагнув побудувати специфічну феноменологічну етику Іншого.

Визначивши за спосіб існування Іншого його відсутність, ми маємо відповісти на наступне питання: чи має якусь укоріненість його конституювання у нашому досвіді із переживанням первинної ситуації віднаходження речей у світі? Тобто чи є сприйняття Іншого настільки радикально відмінним від пізнання речей та явищ світу, щоб говорити про якусь етику чи специфічну настанову на його пізнання? Зазвичай, говорячи про первинний досвід (і насамперед це робить феноменологія), розпочинають із описів того, як для нас постають речі та в яких явищах. Тоді говорять про чуже: чужі для нас речі, предмети тощо. Але для того, щоб щось постало як чуже, мусить бути «розуміння» свого, нехай навіть шляхом «трансцендентальної редукції до чистого Я» [Гусерль, 1947]. Та все одно, для цього вже має існувати Інший, який своєю інакшістю, а не чужістю домагається моєї появи, і лише тому ми можемо говорити, що є для нас справді чужим. Тобто «первиннішим» є стосунок *інакшості* чи відмінності, і лише потому *чужості*. Щось *інше*, але не щось *чуже*. Мене домагається у ситуації цілковитої пасивності, з-за моєї спини і без моєї на те згоди щось *інше*, а не *чуже*. Чужим воно вже стає після відповіді на ці домагання. Власне така структура іншого передбачає прояснення первинного простору сприйняття, тобто того,

яким чином для нас досвідчуються речі у певний спосіб. Але потому слід показати, в чому унікальність конституції Іншого? Чому досвід речей не є досвідом Іншого? І найголовніше питання: яким є стосунок між цими досвідами? Тобто завданням є демонстрація специфіки доступності речей та не-доступності Іншого.

Найперша заувага полягає в тому, чи доцільно говорити про досвід етичного? У чому полягає його унікальність, що дає змогу виокремити його посеред «інших досвідів»? Чи варто говорити у феноменологічний спосіб про різні досвіди і якими є теоретичні наслідки такого «розпорошення»? І нарешті, чи не звужуємо ми досвід як такий до досвіду етичного, тим самим хибуючи у феноменологічному плані, адже філософія має говорити про умови досвіду як такого, без усіляких теоретичних спекуляцій з ним.

Одразу слід сказати про множинність досвіду: коли спочатку феноменологія говорила про досвід як такий чи про досвід у найширшому значенні, це виказувало в ній рештки класичного модерного мислення, де є суб'єкт та об'єкт пізнання: «Тим, чим ми є, ми ніколи не є цілковито і повністю. “Суб'єкт”, котрий, здавалося, є основою всього, що є, і котрого розглядали як місце або носій розуму, зазнає втрати себе, яку не можна відшкодувати ніяким рефлексійним “поверненням до самого себе”» [Вальденфельс, 2004: с.7]. Феноменологія немовби й прагне позбутися цього, але продовжує говорити про одиничну свідомість як таку та про змісти її актів. Але чим це поняття насправду відрізняється від поняття суб'єкта? Тільки тим, що більшою мірою феноменологія приділяє увагу проясненню того, чим є речі та як вони нам дані у досвіді. І лише тоді, коли феноменологія відкриває сферу іншого, стає можливим говорити про досвіди. Різні переживання та специфіка їх перебігу вказують на різні досвіди, які неможливо редукувати до досвіду як такого, бо така редукція призводить до порожнього метафізичного поняття. Ці різні досвіди мають різні простори свого розгортання, але це не різні топоси суб'єкта, а множинність топосів, в яких нема його самого, а є лише «конкретне існування існуючого». Це позбавляє суб'єкта абсолютноного права судити про все на світі — про сам світ. Відтак феноменологія дійсно дає слово тому, що не може казати про себе у прямий спосіб, але може через різні досвіди, що пронизують наше існування. Продовжуючи цю лінію, ми побачимо, що виокремлення досвіду етичного не є теоретичною хитрістю, адже переживання інакшості як перебіг досвіду є фундаментальним та конститутивним для людського існування. Це можна й треба назвати первинною очевидністю, про яку говорить феноменологія. Але як бути зі специфічною даністю не-даного, тобто Іншим? І це дійсно величезна проблема, й не тільки для феноменології.

Тепер варто запитати: етичний досвід чи досвід етичного? Передусім таке розрізнення є перевагою української мови, оскільки в європейських мовах такої можливості немає. Йдеться тут про те, що формулювання «досвід етичного» є більш точним з огляду на феноменологічну термінологію й

методологію, оскільки показує, що етичне уможлиблює унікальний людський досвід. Принаймні ми спробуємо це підтвердити. Водночас вживання словосполучки «етичний досвід» може бути переобтяжене натяками на спробу оцінки досвіду загалом та усіякої його перевірки на істинність. Те саме стосується й словосполучки «моральний досвід», яка показує конституцію моралі відповідно до певного уявлення й розрізнення добра та зла. Натомість словосполучка «досвід етичного» показує лише принципову та унікальну природу Іншого, яка вимагає відповідального ставлення до нього. Відтак етика, що вибудовується із прояснень такого досвіду, — це особлива настанова у ставленні до Іншого, «правила» якого не вибудовуються історично, конвенційно чи у політичний спосіб, а схоплюються із безпосереднього досвіду існування у світі. Етика — це «прорив» до справжнього Іншого, а не відтворення вже готових наявних моделей співжиття з ним. У нашому дослідженні ми використовуватимемо словосполучку «досвід етичного», щоб врахувати це й залишитись у межах феноменологічного мислення. Відтак головне питання, яке увиразнює дескрипції досвіду етичного, — яким є «справжнє» ставлення до Іншого, що дозволяє уникнути насилля над ним? А головне — як його досягти, тобто якими є «техніки» такого досвіду?

Світ є не просто простором нашого існування чи місцем нашого життя, він є умовою специфіки нашого існування. Влучними є слова Г. Арендт про світ як обумовленість нашого існування [Арендт, 1998]. Все, що нас оточує явно і не явно, є нашою обумовленістю: воно витворює нас як деяку унікальну сутність, яка потому освоює й обживає цей простір, перетворюючи його на світ нашого спільного життя. Відтак що є в нас самих, що дозволяє цю обумовленість і тим самим дає змогу уникати «сліпого» розумного конструювання такого простору? Або, мовою Г. Плеснера: які структури в нас дають змогу пережити межу зовнішнього та внутрішнього [Плеснер, 2004]? Такою «зв'язкою» і сполучкою зі світом є наше тіло. Воно дає змогу пережити напругу зовнішнього та внутрішнього як особливий «досвід Я». Але наше тіло і не там, і не там — воно є переплетінням зовнішнього («іншого») та внутрішнього («Я»), але не їх злиттям. Обумовленість зовнішнім переживається внутрішньо у такий спосіб, що все ж залишається певна стала конституція та сталість нас самих. Відтак такий досвід — це передусім досвід «діяльності» у світі. Тіло — це постійний рух у бік світу, це відкритість для сприйняття світу [Мерло-Понті, 1945].

Наступне питання тоді є таким: який стосунок має безпосереднє переживання світу до досвіду етичного? Умовою такої рецептивності є наше тіло, яке забезпечує переплетіння зовнішнього («іншого») та внутрішнього («Я») і є способом переживання цієї подвоєності: вертикальної — природи та культури і горизонтальної — мене та інших [Мерло-Понті, 1945]. Але тіло — це подвоєність без дуалізму, збіг із собою всередині незбігу. Це те, що віднаходить себе, віднаходить у своїй в-тілесності, навіть якщо потому воно відступає у свою втілену відсутність. Тілесне розрізнення і є найпер-

шим розрізненням. Мерло-Понті визначає це як фундаментальний досвід «спів-існування» — це досвід «між», в якому поміж речей зовнішнього світу постає щось, що хоча й подібне до мене, схоже на мене, рухається подібно до мене, але є принципово іншим — Інший.

Схожість та подібність Іншого зі мною є чи не найпершою перепорою у побудові такої етики, де центральним є особливий стосунок до нього. Це ставлення має впливати не з подібності, а з радикальної відмінності. Як цього досягти? Яким чином бути у світі, щоб справді здійснити таке ставлення до Іншого? Це не може бути всього лише теоретичним приписом, бо в такому випадку це ставлення буде не феноменологічним описом, а лише наївністю. Має бути щось у самому досвіді, що вказуватиме на такого роду ставлення до Іншого, у прямий або непрямий спосіб. Таким, що вказує чи, краще сказати, натякає на це, є сама природа Іншого серед світу іншого.

Феноменологічна філософія показує, що не існує ніякої чистої теорії без прояснення досвіду, а відтак — не існує ніякої етики «взагалі». Натомість етичне відкривається у конкретній антропологічній ситуаційності, що й можна назвати досвідом як таким. Всі ці ситуаційності в їхній фактичній звершеності, здавалося б, можуть бути використані як можливість для прояснення наступних важливих для нас ситуацій. Так воно, в принципі, й працює у природній, але не феноменологічній настанові. Відкритість до Іншого та сама його природа вказують на принципову граничність такого роду ситуаційності. Отже, головне завдання феноменологічної етики, як ми його собі вбачаємо, полягає в описі тієї специфічної настанови у стосунку до всього іншого, яка стверджує його інакшість та відмінність. І за це ми маємо відповідати.

Левінасова етика відмінності прагне постати як визнання інакшості Іншого. Це доволі проблемний та радикальний проект для феноменології, оскільки досвід природної настанови показує зовсім іншу настанову у стосунку до Іншого. Понад те, самі ж феноменологи часто-густо (найвиразнішою є думка Ж.-П. Сартра) вбачають в Іншому «зло» — і в такому разі чому ми маємо стверджувати його інакшість? Чи можна бути відкритим до Іншого, якщо його інакшість нас прагматично влаштовує чи не зачіпає аж надто? Але тут одразу треба завважити, що йдеться про «культурну інакшість», тобто «віддаленість і чужість історичних народів та їхніх культур у просторі й часі» [Ренч, 2010: с. 197–198]. Натомість інакшість, про яку говорить Левінас, є «сутнісною дистанцією» чи «нетотожністю» [Левінас, 1990]. Власне подолання цієї дистанції і є досвідом етичного. Як бачимо, у досвіді культурної інакшості немає нічого подібного, бо Інший вже занадто схожий на нас. Радикальна інакшість Іншого — це інакшість, яка не притаманна йому самому по собі, адже це те, що відкривається при зустрічі з ним. Ситуація появи Іншого є безпосередньою й до-культурною, але такою, що фундує її. Для Левінаса тим, що забезпечує таку дистанцію, є Бог. В такому

разі як феноменологічно описати таку появу без залучення релігійного інструментарію? Чи достатньо лише антропологічної асиметрії, щоб говорити про таку сутнісну дистанцію? Слушною є заувага А. Бадью: «Скажемо відверто: Левінасовий задум з особливою гостротою нагадує нам, що будь-яка спроба покласти в основу думок і вчинків етику є, по суті, релігійною» [Бадью, 2016: с.94].

Лінія «етичної вимоги», чи не найвідомішим представником якої є Левінас, показує нам, як власне нам бути перед Обличчям Іншого, щоб ствердити його. Тут зовсім не йдеться про благо чи добродетель у стосунку до Іншого. Важливою є «найперша» відповідь на домагання з його боку, а як ми діятимемо далі, феноменологічна етика відповісти не в змозі. Вона показує, як ми є в світі, як стати чутливішим до будь-якої інакшості. А конкретні правила поведінки з Іншим наявні як сенс нашої з ним зустрічі, і тільки це є важливим. Феноменологія загалом, і феноменологічна етика може тільки сказати: «Дивись!»

Ось що є передумовою і фундаментом «справжньої» етики та досвіду етичного. Не предикативне судження, виражене у мовленнєвих пропозиціях за правилами логіки та граматики, а особлива ситуація перебування у світі з Іншим, яка принципово не може бути викарбувана й закріплена у словах. Це досвід допредикативний, але такий, що уможливує будь-які висловлювання, нехай і лише як часткові й можливі події досвіду. Утім, такі описи показують можливості дескрипцій різних і унікальних досвідів, які є важливими для нас. Отже, феноменологія говорить про первинну очевидність індивідуальних предметів, яка не просто темпорально передує мовленнєвому виразу, а й уможливує його.

#### ДЖЕРЕЛА

- Бадью, А. (2016). *Етика. Нарис про розуміння зла*. Київ: Комубук, 192 с.
- Вальденфельс, Б. (2004). *Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого*. Київ: ППС, 206 с.
- Плеснер, Х. (2004). *Ступени органічного і человек: Введение в философскую антропологию*. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 368 с.
- Ренч, Т. (2010). *Конституція моральності. Трансцендентальна антропология і практична філософія*. Київ: Дух і Літера, 348 с.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. London: Chicago University of Chicago Press, 558 p.
- Bengtsson, J. (2002). Phenomenological Ethics, A Historical Outline. In: *Phenomenology worldwide: foundations, expanding dynamics, life-engagements: a guide for research and study*. Springer Netherlands, 743 p.
- Husserl, E. (1992). *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie. Traduction par G. Peiffer et E. Lévinas*. Paris: Vrin, 136 p.
- Lévinas, E. (1990). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. «Biblio-essais», 352 p.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 531 p.

Статтю одержано 19.09.2017



REFERENCES:

- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. London: Chicago University of Chicago Press, 558 p.
- Badiou, A. (2016). *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil* [In Ukrainian]. Kyiv: Komubook, 192 p. [= Бадью 2016].
- Bengtsson, J. (2002). Phenomenological Ethics, A Historical Outline. In: *Phenomenology worldwide: foundations, expanding dynamics, life-engagements: a guide for research and study*. Springer Netherlands, 743 p.
- Husserl, E. (1992). *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*. Traduction par G. Peiffer et E. Lévinas. Paris: Vrin, 136 p.
- Lévinas, E. (1990). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. «Biblio-essais», 352 p.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 531 p.
- Plessner, H. (2004). *The Stages of Organic and Man. Introduction to Philosophical Anthropology* [In Russian]. Moscow: «Russian political encyclopedia» (ROSSPEN), 368 p. [= Плесснер 2004].
- Rentsch, T. (2010). *The Constitution of Morality. Transcendental Anthropology and Practical Philosophy* [In Ukrainian]. Kyiv: Duh I Litera, 348 p. [= Ренч 2010].
- Waldenfels, B. (2004). *Topography of the Alien: Studies on the Phenomenology of the Alien* [In Ukrainian]. Kyiv: PPS, 206 p. [= Вандельфельс 2004].

Received 19.09.2017

Максим Коцюба

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ФІЛОСОФІЯ:  
ВІД «ДОСВІДУ ІНШОГО» ДО «ДОСВІДУ ЕТИЧНОГО»

Стаття є спробою показати, що феноменологічний «досвід Іншого» можна переформулювати на «досвід етичного». Для цього здійснено експлікацію феноменологічного розуміння досвіду: по-перше, як події, в якій знаходяться речі як такі, по-друге, як особливого способу буття людини в світі. Автор показує статус «чужого» та «іншого» у структурі феноменологічного досвіду й наголошує на їхній конститутивній значущості. Проте перевагу у теоретичному плані надано «іншому», з огляду на мету цього дослідження. Досліджено проблему появи Іншого у досвіді й підкреслено його специфічну природу. Наголошено на етичному характері такої ситуації. Спосіб існування Іншого — відсутність та прихованість. Тіло як «позиція» фундує досвід такого роду, який є конститутивним для людського світу. Тому «досвід Іншого» варто розуміти як «досвід етичного».

*Ключові слова:* досвід Іншого, досвід етичного, інше, чуже, Інший, етика, близькість, рецептивність, тіло, тілесність

Maksym Kotsiuba

PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY:  
FROM «EXPERIENCE OF THE OTHER» TO THE «ETHICAL EXPERIENCE»

The article is an attempt to show that the phenomenological «experience of the Other» can be reformulated into «ethical experience». For this purpose, an explication of the phenomenological understanding of experience is carried out in two ways. First of all, as an event in which things are found as such, and, secondly, as a special mode of human existence in the world. The author shows the status of an «alien» and an «other» in the structure of

phenomenological experience and put emphasis on their constitutive meaning. However, in the theoretical plan the advantage is given to the «other», considering the purpose of this research. The article is exploring the problem of the appearance of the Other in the experience and emphasizes its specific nature. The ethical nature of the situation is brought into focus. The way of existence of the Other is absence and concealment. The body as a «position» has that kind of experience, which constitutes the human world. Therefore, the «experience of the Other» should be understood as «ethical experience».

*Key words:* experience of the Other, ethical experience, other, alien, Other, ethics, affinity, receptivity, body, corporeality

---

*Коцюба, Максим* — магістр філософії, аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Царина наукових інтересів: феноменологічна філософія, етика, філософська антропологія і філософія культури.

*Kotsiuba, Maksym* — master or philosophy, PhD-student (Theoretical and Practical Philosophy Department, Taras Shevchenko National University of Kyiv). Academic interests: phenomenological philosophy, ethics, philosophical anthropology and philosophy of culture.

---

---

Наукове товариство «Одеська гуманітарна традиція»  
Культурна асоціація «Новий Акрополь»  
за підтримки Українського філософського фонду  
оголошують конкурс на здобуття  
**ПРЕМІЇ**  
імені  
Неллі Іванової-Георгієвської

*для молодих дослідників за краще наукове дослідження за напрямками:*

- Феноменологія
- Герменевтика
- Філософія сміху
- Філософія танцю

**Умови конкурсу:**

- У конкурсі на кращу роботу за зазначеними напрямками можуть брати участь молоді дослідники до 35-ти років (студенти, аспіранти, випускники академічних інституцій).
- До розгляду приймаються лише неопубліковані раніше роботи.
- На конкурс подається оригінальне авторське дослідження обсягом до 20 тис. знаків (0,5 д.а.), яке оформлене згідно з сучасними академічними стандартами (бібліографія, перелік ключових слів, анотації українською та англійською мовами, інформація про автора).
- Мова роботи — українська.
- Головні критерії відбору — наукова та мовна грамотність, професіоналізм, чесність.
- Кращі дослідження будуть надруковані у спеціалізованих фахових виданнях України з філософських наук — журналах «Філософська думка», «Докса».
- Вшанування лауреата та номенантів конкурсу і вручення грошової премії відбуватимуться 20 грудня 2017 року, в день проведення присвяченого пам'яті Неллі Іванової-Георгієвської урочистого засідання наукового товариства «Одеська гуманітарна традиція», Культурної асоціації «Новий Акрополь» в Одесі та Українського філософського фонду.

**Журі конкурсу:**

канд. філос. наук *В. Левченко* (Одеський національний університет імені І.І. Мечникова, голова товариства «Одеська гуманітарна традиція») — голова комісії;

д-р філос. наук **І. Голубович** (Одеський національний університет імені І.І. Мечникова) — відповідальний секретар комісії;

д-р філос. наук **А. Богачов** (Київський національний університет імені Тараса Шевченка, співголова Українського феноменологічного товариства);

д-р філос. наук **В. Кебуладзе** (Київський національний університет імені Тараса Шевченка, співголова Українського феноменологічного товариства);

д-р філос. наук **О. Кирилюк** (Одеська філія Центру гуманітарної освіти НАН України),

д-р філос. наук **С. Секундант** (Одеський національний університет імені І.І. Мечникова);

д-р філос. наук **О. Худенко** (Одеський національний університет імені І.І. Мечникова);

д-р філос. наук **С. Шевцов** (Одеський національний університет імені І.І. Мечникова)

Роботи надсилати за адресою: [Innagolub66@gmail.com](mailto:Innagolub66@gmail.com) (Голубович Інна Володимирівна)

Кінцевий термін подання робіт 30 листопада 2017 року

*Жанна  
Безп'ятчук*

УДК 141

## **КРИТИКА ТА ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ФІЛОСОФІЇ СИМВОЛІЧНИХ ФОРМ ЕРНСТА КАСИРЕРА ЯК ШЛЯХ ДО РЕАНІМАЦІЇ ГУМАНІЗМУ**

---

### **Замість вступу**

Німецький філософ першої половини ХХ сторіччя Ернст Касирер (1874–1945) зажив слави «останнього філософа культури». Він представляє гуманістичну інтелектуальну традицію, що спирається на віру в культуру як силу, яка вивільнює людський дух від тягот світу. Вона ґрунтована на традиціях та спадковості. У ХХ сторіччі постало достатньо теорій, які пропонували певне осмислення катастрофічної емпіричної реальності цього сторіччя: дві світові війни, Голокост, Голодомор, нацизм, сталінізм. Приміром, постструктуралізм робить наголос на тому, що ми не можемо зрозуміти цієї реальності крізь призму символу, що визволяє людину й дає їй свободу. Це можливе лише крізь призму концепції влади, владних відносин, які пронизують усі символічні репрезентації, наявні в культурі, породжуючи символічне домінування та символічне насильство, але аж ніяк не стан свободи та об'єктивації.

На противагу зосередженості на традиціях, спадковості, цілісності, культурних єдностях, символічних формуваннях, аналіз дискурсу, запропонований, приміром, Мішелем Фуко, наголошує розриви традиції, розпорошення, розсіяння, дискурсивну фрагментацію, культурні нерівності, символічну деформацію. На тлі цих тенденцій та сучасніших інтелектуальних уявлень критику культури Касирером можна сприймати як застарілу неокантіанську теорію, хоча після

---

© Ж. БЕЗП'ЯТЧУК,  
2017

проходження певних історичних циклів її, навпаки, можна розглядати як альтернативу, особливо в її переосмислених, модернізованих версіях. Останні можуть поєднувати елементи як постструктуралізму, так і сучасніших теорій символів [Goodman, 1988]. Вони спираються на усвідомлення множинності значень у різних системах символізації. Якщо обмежити вивчення смислів, значень лише деконструкцією владних відносин, зокрема випадковості будь-яких їхніх основ, та аналізом дискурсивних розривів, гуманістична традиція повністю випала б із поля зору філософії та культури. Це призвело б до однобічності наукового та філософського процесів, позбавило б їх збалансованості та плюралізму думок. Отже, філософія символічних форм насамперед може відігравати роль відправної точки для оновлення та подальшого розвитку гуманістичних інтелектуальних традицій.

Філософія Ернста Касирера залишається предметом дискусій щодо можливостей її використання в сучасних дослідженнях значень у культурі, зокрема досліджень символів. Деякі автори переконані, що його філософський проект повністю вичерпаний [Свасьян, 2010; Мінаков, 2007]. Свасьян розглядає філософію символічних форм як «одне з останніх значних свідчень філософської традиції Заходу перед самим її кінцем». Мінаков (2007) відзначає, що неокантіанська філософія отримала своє завершення саме в проекті Ернста Касирера. Рікер (1965) критикує цього німецького філософа за надмірно широке визначення поняття «символу», що охоплює всі форми синтезу виражальних та інтуїтивних чуттєвих даних [Ricoeur, 1969].

Дослідниця Гамбурзького університету, де свого часу працював Ернст Касирер, Бірґіт Рекі (2004) намагається оживити філософію Касирера. Згідно з її інтерпретацією, це не просто філософія культури, а філософія культури як праксису. Вона зосереджується на віднайденні етичних та моральних основ Касирерового підходу до символічних форм і доходить висновку, що він припускає можливість об'єктивності моральних суджень. Критерієм для об'єктивності в практиці є «єдність та універсальність» (*Einheit und Universalität*) [Recki, 2004: S.156]. Понад те, символ сам по собі має етичну силу звільнення [Skidelsky, 2011: p. 126].

Скідельський (2011) підкреслює, що в останні роки має місце запізніле визнання оригінальності філософії Касирера; відповідно, неможливо й надалі відкидати його лише як звичайного неокантіанця [Skidelsky, 2011: p. 49].

Деякі автори бачать потенціал для операціоналізації теорії символів Касирера [Langer, 1954; Hamburg, 1956; Feron, 1997; Janz, 2001]. Загалом вони фокусуються на визначенні об'єктивності та самовизволення людини *через* культуру та *в* культурі у філософії «останнього філософа культури» [Recki, 2004; Skidelsky, 2011].

Будь-яке строге та ясне мислення, з точки зору філософії Касирера, можливе лише завдяки символізму та семіотиці. Будь-який закон у широкому розумінні цього слова, тобто не лише в юридичному, ми сприймаємо

завдяки поєднанню в ньому загального та партикулярного [Свасьян, 2010: с. 74]. Це перші кроки до розуміння символічності у філософії Касирера.

Біргіт Рекі визначає його метод як «напівемпіричний», зауважуючи, що сам автор говорив про свою концепцію як про трансцендентальну філософію [Reski, 2004: S.45]. Важливою рисою філософії символічних форм є наявність історичного тла для будь-якого теоретизування. Його структурний аналіз тісно пов'язаний з його генетичним методом, а історія наукових проблем спирається радше на цілісний аналіз їхніх послідовних стадій розвитку, ніж на випадкові аналогії [Свасьян, 2010: с. 52]. Крім того, аналіз символічних форм поєднує гегелівський динамізм в осягненні змін та гусерлівський структурно-стабілізаційний підхід до досліджень репрезентацій, знаків та значень [Свасьян, 2010: с. 26].

### **Визначення символу та його якостей**

З точки зору Касирера, для того, аби зрозуміти будь-який модерний символ, потрібно визначити його домодерне коріння [Skidelsky, 2011: p. 122]. Це стосується, зокрема, символізму в сучасній науці, мистецтві та медіа. Ферретті та Пірс пояснюють, чому так важливо й далі досліджувати символи в сучасній культурі: «Символ дає змогу світу оприятитися в єдності та співвіднесеності» [Ferretti, Pierce, 1989: p. 123].

Сам Касирер не дає жодного єдино правильного визначення символу, що б переходило з однієї його праці в іншу. Наведемо визначення символу в його творчості, сформульовані різними її дослідниками. Весь світ розуму визначений та оприятнений, репрезентований та уніфікований у конкретному осяжному символі [Ferretti, Pierce, 1989: p. 116]. Символи не належить сприймати як звичайні знаки, які відсилають до певної реальності за допомоги асоціації чи алегорії. Вони є силою, яка породжує власний світ та ним володіє [Hamburg, 1956: p. 40]. Свасьян пише про те, що символ у філософії Касирера можна визначити як «чуттєве втілення ідеального» [Свасьян, 2010: с. 16]. Будь-який символ у культурі варто розглядати радше як певну дію, ніж як фінальний і закінчений продукт. Це є важливий аргумент для операціоналізації цієї теорії символічних форм у типологію символів, що включає символи-процеси, символи-ситуації, символи-поняття, життєві символи [Langer, 1954; Hamburg, 1956]. Символи у Касирера означають чуттєві знаки та образи, які заміщають собою презентовані об'єкти та дані й формують репрезентацію певних понять та ідей завдяки миттєвій активності розуму, що підпорядковує партикулярне певним універсальностям [Verley, 2013: p. 12].

При цьому доречно розрізнити дві теорії символів у філософії Касирера: перша теорія розглядає символ як спонтанний прояв відносин між свідомістю та світом; друга теорія — це концепція символу як відтворення будь-якого типу та модальності символічної уяви з точки зору всіх інтелектуальних наслідків, пов'язаних із вираженням [Ferretti, Pierce, 1989: p. 110]. Таке поняття символу може бути корисним саме для сучасного аналізу символічних

репрезентацій, оскільки дає змогу охопити всю множинність символів: від матеріальних речей, як-от хрест чи прапор, та математичних формул до, при-міром, ситуацій насильства, вчиненого поліцією проти мітингувальників.

Характеристики символу у філософії Касирера можуть бути підсумовані як «загальне усвідомлення індивідуальної чуттєвої реальності, артикульованої у системі автономних та повних ідеальних знаків, які відіграють роль репрезентантів чуттєво сприйнятого порядку, але їхня природа є суто значеннєвою, вони не прикріплені до жодного чуттєвого елементу чи репрезентанта, оскільки їхня місія — підтримувати поняттєві відносини між матеріальними об'єктами за допомоги чистого розуму» [Feron, 1995: р. 23]. Важливо встановити різницю між концептуальним символом та інтуїтивною реальністю: знак не має справу з річчю як такою, він відіграє роль її представництва й заміщає її, він є «маскою», за якою ховається об'єктивна реальність [Feron, 1995: р. 159–160]. Однак, згідно з іншими інтерпретаціями символізму філософії Касирера, «маска» — це і є об'єктивна реальність, а об'єктивна реальність — це і є «маска» [Skidelsky, 2011]. Це означає, що об'єктивна реальність є частиною змісту думки: разом із ним вона постає, разом із ним і зникає.

Поява, існування та поширення будь-якого символу мають бути виправдані тим значенням, яке він несе. Це його первинне та головне покликання. Зчитуваність значення конституює засадову властивість будь-якого символічного вираження [Feron, 1997: р. 175]. Це значення зазвичай має регулярний характер. Символізація є процесом переходу від випадковостей до регулярностей [Feron, 1997: р. 188–189]. Завдання символу в цьому процесі — гарантувати передання смислу регулярностей.

Окремий символ містить посилання на «більш універсальне поєднання чи закон цілого» [Skidelsky, 2011]. Позачасові закони є ключовим поняттям, потрібним для розуміння людського досвіду [Dewey, 1929]. Кінцевий наслідок таких законів — це їхнє застосування; їх використовують як методи для регулювання нестабільного потоку унікальних ситуацій.

Янц пропонує чітко розрізнити два типи знаків у філософії Касирера: знаки речей та знаки порядку [Janz, 2001: р. 237]. Цікаво зіставити цей підхід із визначенням символів Імануїлом Кантом. Він розрізняє символ, з одного боку, та інтелектуальне поняття — з іншого; останнє не можна розглядати як різновид символу. Кант визначає символи як образи речей (*Anschauung*), як уявлення про них [Кант, 1999]. Знаки, згідно з Кантом, не є символами, оскільки не мають самодостатнього значення. Символ — це непрямий засіб розуму, сформований за принципом аналогії. Тим, хто у своїх висловлюваннях послуговується занадто великою кількістю символів, бракує понять в їхньому мисленні. Отже, Касирер відходить від кантіанського підходу до символізації. Тоді як для Канта символ — це лише етап на шляху до концептуалізації реальності, то для Касирера та його послідовників символ сам по собі — це вже концептуалізація реальності.



Для того щоб провести чітку лінію розмежування між знаком та символом у філософії символічних форм, перший можна визначити як чуттєвий інструмент розуму, другий — як духовний інструмент пізнання. Якщо символ уможливорює надання значень, то знак забезпечує їхню матеріальну фіксацію та заміщення відсутнього об'єкта [Janz, 2001: р. 166–167].

Автори, які досліджують символізм Касирера, відзначають важливість для його теорії символу певного «центру стабільності» у концептуалізації символічної репрезентації [Hamburg, 1956; Feron, 1997].

Цей центр створює вісь, яка залишається осторонь від «коливань ефемерних позірностей тут і зараз» [Feron, 1997: р. 166]. Гамбург формулює це як розрізнення між постійними та плінними чуттєвими даними. Ці дані розділені на відносно постійні та відносно змінні; останні тяжіють до перших як до своїх центрів, мов певні властивості, що прив'язуються до речей, які вони характеризують [Hamburg, 1956: р. 65]. Отже, будь-який символ репрезентує розмаїття чуттєвих даних, і деякі з них набувають постійного характеру та певної форми.

Касирер (1910) протиставляє поняттю «функції» поняття «сутність». Його критика пізнання є принаймні частково історією боротьби між цими двома поняттями. Сутність — ключове поняття метафізики. Касирер шукав фундаментальне поняття, що дало б змогу зосередитися радше на іманентному смислі, ніж на трансцендентному бутті. У результаті цих пошуків він дійшов поняття «функції» з його наголосом на відношеннях [Cassirer, 1910]. Свасьян висновує, що таким чином він розв'язує довічну філософську дихотомію між об'єктом і суб'єктом і навпаки, зосереджуючись на відношеннях між ними, а не на них самих.

Як наголошує Скідельський, «символізм не є чорним склом, що відмежовує нас від реальності, якою вона є “сама по собі”; це медіум, усередині якого будь-яка можлива реальність і постає» [Skidelsky, 2011: р. 162–163]. Це якраз той момент, коли і виявляється, що «маска — це і є реальність, а реальність — це і є маска». У цьому символічному світі людина є *animal symbolicum*. Скідельський також відзначає, що визнання символічних відношень як засадничих у культурі дає змогу віддати їм належне, долаючи таким чином обмеження та детермінізм сцієнтизму [Skidelsky, 2011: р. 148]. Касирер постає проти математичного догматизму Марбурзької школи, з якої він вийшов.

Карл Гамбург звертає увагу на те, що поняття «символічної форми» Ернст Касирер уживає в трьох різних значеннях [Hamburg, 1956: р. 58]:

1. Символічна форма як «символічне» в найзагальнішому значенні.
2. Символічна форма позначає множину наявних культурних форм, а саме: міф, релігію, мову, мистецтво, науку.
3. Символічна форма є втіленням символічних відношень між простором, часом, числами та причинністю, які формують сферу об'єктивності.

Найповніший перелік символічних форм, згідно з Ернстом Касирером, охоплює мову, міф, релігію, науку, мистецтво, історію, технологію, мораль, право [Recki, 2004; Paetzold, 1995].

Касирер розрізняє три модальні форми символічного висловлення (*Entäußerung*): вираження (*Ausdruck*), уявлення (*Darstellung, Anschauung*) та концептуалізацію (*Bedeutung*) [Cassirer, 1929: S. 99]. Ці форми визначають функціональні відношення між чуттєвими даними та їхнім значенням. Виражальна модальність (функція вираження) означає, що зовнішні події мають переважно фізіогномічні властивості та висловлюються в рамках емотивно-афективної перспективи погляду на світ [Hamburg, 1956: p. 63]. Вираження є актом екстеріоризації думки та почуттів [Janz, 2001: p. 208]. Янц пропонує дещо іншу класифікацію символічних функцій: вираження, репрезентація та сигніфікація. Сигніфікація у цьому сенсі є поняттєвим синонімом концептуалізації. Варто також зважити на те, що репрезентацію та уявлення можна розглядати як еквівалентні функції висловлення.

Функція уявлення (*Anschauung*) передбачає чіткішу полярність між чуттєвим та смислом [Hamburg 1956: p.65]. Якщо будь-яке вираження, згідно з Касирером, включає *презентацію* якісного сприйняття, то *репрезентація* певного об'єкта з'являється тоді, коли згадана вище полярність стає помітною та осяжною. Ця репрезентація проявляє себе в культурі у різних формах: від художніх картин до репортажів у медіа.

Третій рівень функціональних відносин між чуттєвими даними та смислом постає тоді, коли чистий розум продукує поняття, роблячи відношення між чуттєвими даними та їхнім смислом відкритими для світу, натомість на рівні уявлення вони були ще закритими й менш зрозумілими. Концептуальна репрезентація охоплює широкий спектр символічних операцій: встановлення еквівалентностей, трендів, переліків, статистичну гомогенізацію та узагальнення, абстрагування тощо. Власне, всім цим опікується наука.

### Переосмислення теорії Касирера

Один з найбільш детальних та ґрунтовних варіантів критичного переосмислення філософії Ернста Касирера можна знайти в книзі Сьюзан Лангер «Філософія у новому ключі» (*Philosophy in a New Key*), що вперше була опублікована 1942 року. Вона сама визначила цю свою працю як дослідження символізму розуму, ритуалу та мистецтва. Авторка розглядає символізм як механізм продукування значень із розпорошених та розрізнених чуттєвих даних. «Філософія у новому ключі» охоплює такі теми, як дискурсивні та презентаційні форми символічної сигніфікації, вербальна мова, «життєві символи як коріння таїнства та міфу», «значення в музиці» та «матерія значення». Тож Касирера критикували за туманність його дефініцій та занадто широке визначення концепції символу [Рікер, 1965], натомість Лангер подає ретельне, чітке опрацювання базових понять, потрібне для здійснення будь-якого емпіричного аналізу символів. Втім, робить вона це, відштовхуючись саме від філософії символічних форм.

Людина потребує символізацій, тобто одним із її базових видів діяльності є посилання на речі, людей, події, які відсутні [Langer, 1954: p. 24, 32].

Вона концептуалізує символи як «інструменти для уявлення про об'єкти», які дають змогу утримувати події, факти, ситуації, процеси в пам'яті для пізніших посилань на них, осмислення, порівнянь, запам'ятовування, проживання. Для того, щоб збагнути, як Лангер доходить такого визначення, варто розглянути її концепцію знаку та символу. Так, знак у її філософії розглядається як трикомпонентне явище: він складається зі знаку як такого, об'єкта (предмет, подія, умова), які він позначає, та суб'єкта, що є посиланням на щось поза межами об'єкта (минуле, майбутнє, контекст подій тощо) [Langer, 1954: p. 46]. Знак та об'єкт об'єднані разом. Суб'єкт вступає у відносини з ними як окрема одиниця, що окремо взаємодіє з кожним із них: зі знаком як таким та з його об'єктом.

Засадова відмінність між знаком та символом полягає у тому, що перший анонсує свої об'єкти, а другий спонукає нас над ними замислюватися [Langer, 1954: p. 49]. Знаки поєднуються з об'єктами; символи — з уявленнями, які відповідають об'єктам. Отже, типовий знак-функція складається із суб'єкта, знака та об'єкта. Будь-який символ складається із чотирьох компонентів: суб'єкта, символу, уявлення та об'єкта [Langer, 1954: p. 52]. Існує три різні типи значень символу, згідно з теорією Лангер: денотація, конотація та сигніфікація. Вони не є взаємозамінюваними.

Денотація — це буквально значення символу. Конотація — це імпліцитне асоціативне значення. Сигніфікація — це значення, яке символ регулярно виражає, воно має концептуальну, а не асоціативну природу. Найпростішим прикладом денотації є «конвенційне висловлення почуття, ставлення». Як тільки об'єкт денотований, він може бути втриманий. Отже, все інше з ним співіснує, контрастує, конфліктує або гармонізує [Langer, 1954: p. 93, 110].

Крім того, Лангер розрізняє поняття та уявлення. Об'єкт може супроводжуватися, завдяки символізаціям, широким спектром уявлень про нього, але всіх їх може об'єднати лише одне-єдине поняття. Якщо люди у своїй комунікації апелюють до різних уявлень, за якими, однак, криється те саме поняття, та сама чиста ідея, вони порозуміються. Власне, символ і покликаний висловити й донести до людей певне поняття. Втім, коли людина стикається із символом, вона схильна «одягнути його чисту ідею, його поняття в шата особистого, персонального уявлення» [Langer, 1954: p. 58].

Лангер радить шукати символи там, де презентується певний об'єкт, звуки, дії, що не мають жодного практичного значення й покликані спровокувати певну емоційну відповідь [Langer, 1954: p. 94]. Екстраполяція почуттів у зовнішні об'єкти — це перший крок до їх символізації та пізнання. При цьому мова слугує радше цілям формулювання уявлень та перетворення досвіду на поняття, ніж комунікації поміж людьми. З цієї точки зору, мовлення за своєю природою є переважно символічним.

Філософ розрізняє два типи символізму: дискурсивний та недискурсивний, а саме презентаційний. Дискурсивний символізм є загальним та універсальним, він актуалізується при обробці конкретних чуттєвих даних.

Недискурсивний символізм є індивідуалізованим. Він стимулює нас виводити загальні значення з окремих випадків. Дискурсивність — це послідовне прогресування значень. Презентаційний символізм характеризується одномоментністю (*simultaneity*) та «зчитується» зі значення Цілого, схопленого одночасно [Langer, 1954: p. 78, 232].

Приклади дискурсивного символізму ми знаходимо в мові, яка має спроможність втілювати поняття не лише речей, але й речей у комбінаціях та ситуаціях [Langer, 1954: p. 62]. Лангер називає їх «ситуаціями-поняттями» та «символами-ситуаціями». Натомість презентаційні символи мають переважно візуальну форму. Вони можуть означувати цілі комплекси понять так само, як і дискурсивні символи, але презентуються одномоментно, а не послідовно. Таким чином, відношення, закладені в їхній структурі, охоплюється завдяки єдиному акту споглядання [Langer, 1954: p. 75]. Домінантною рисою презентаційних символів є те, що багато понять можуть бути стиснуті в тотальності одного-єдиного вираження без подання їхніх окремих частин.

Лангер вирізняє ще один окремий різновид символів — життєві символи (*life-symbols*), які вона визначає як такі, що «презентують базові факти людського існування, сили народження, досягнень та смерті» та «втілюють головні ідеї життя та смерті, людини та світу» [Langer, 1954: p. 122, 124]. Ці символи стають найціннішим інтелектуальним здобутком людства, даючи йому загальні орієнтири в природі, суспільстві та існуванні в його найширшому розумінні; їх можна назвати символами світогляду (*Weltanschauung, world view*) та символами погляду на життя (*Lebensanschauung, life view*). Такі символи створюють те, що можна назвати «ментальним якорем» [Langer, 1954: p. 236]. Філософ знаходить приклади таких символів у релігійних таїнствах та міфології. До цього аналізу різних типів символізму авторка додає музику як символічний простір ірраціональності ментального життя та одночасно логічне вираження нелогічних людських почуттів [Langer, 1954, p. 176–177]. Лангер дала поштовх для подальших досліджень символізму загалом та філософії символічних форм зокрема.

Цікаво, що найближчим до Ернста Касирера з-поміж теоретиків символізму другої половини ХХ сторіччя вважають Нельсона Гудмена, що представляє аналітичну філософію [Paetzold, 1995: S. 185]. Він сам порівнює свої філософські завдання з тими, які ставив перед собою Ернст Касирер. У той час як останній вивчає розвиток міфу, релігії, мови, мистецтва та релігії у рамках крос-культурного дослідження, Гудмен подає приклад аналітичного дослідження символів та символічних систем, підкреслюючи, що різні символічні «світи» можуть формуватися в різний спосіб [Goodman, 1988: p. 5].

Гудмен не допускає того, що вся множинність версій різних «світів» може бути редукована до одного. Іншими словами, немає нічого нейтрального, універсального за всіма версіями різних «світів» [Goodman, 1988: p. 5]. Отже, завдання дослідника цей автор вбачає в тому, щоб вивчати способи організації різних «світів», не витрачаючи даремно час на пошук їхнього

універсального начала. Гудмен закликає досліджувати значення символів, а також їхні якості та властивості [Goodman, 1988: р. 12].

Автор робить наголос на тому, що сприйняття без уявлення є сліпим, натомість уявлення без сприйняття є порожнім, що на практиці означає те, що зміст без форм зникає. Так, можуть існувати слова, не використовувані при творенні жодного зі світів людської культури, але жоден цей світ не може бути створений без слів та інших символів [Goodman, 1988: р. 6]. У такому сенсі творення «світу» (*world making*) починається зі слів, що вже доступні. Отже, Гудмен підкреслює, що творення «світу» визначається відношеннями між словами, а не тим, як він породжує нові слова [Goodman, 1988: р. 7]. Можна провести паралелі між цим підходом та взаємовпливами й взаємопроникненнями різних символічних форм.

Гудмен визначає кілька способів, в які створюються «світи»: компонування, декомпонування, зважування, упорядкування, видалення, доповнення та деформування. Компонування чи декомпонування «світів» консолідується за допомоги символів: назв, картинок, речей, жестів [Goodman, 1988: р. 8]. Зважування означає, що два світи можуть послуговуватися тими самими символами, але вони матимуть різну значимість для творення кожного з них [Goodman, 1988: р. 8–10]. Приміром, дим на війні, що здіймається після пострілів з артилерійської зброї, має інше значення, ніж дим над купою спаленого осіннього листа. Упорядкування, власне, означає укладення певного порядку символів. Творення одного світу з іншого зазвичай включає видалення певного застарілого символічного матеріалу та доповнення за рахунок нового [Goodman, 1988: р. 14]. Деформування у творенні «світів» Гудмен розглядає або як коригування, або як викривлення.

На продовження критики культури Касирером цей філософ формулює свою головну мету як критику творення «світів». Те, що Касирер розглядає як дослідження різних символічних форм виражального, інтуїтивного та концептуального пізнання реальності, Гудмен інтерпретує як різні версії «світів». Гудмен продемонстрував, що ідеї Касирера можуть бути переосмислені в рамках сучасної аналітичної філософії. Творчість Ернста Касирера стає стимулом для його аналітичного вивчення символів.

Переосмислення філософії символічних форм, сучасніше за те, що запропонував Нельсон Гудмен, можна знайти в праці «Ернст Касирер, епістемологія третього шляху» (2001) Наталі Янц. Вона пропонує розрізняти два типи символів у його філософії: *символ-продукт* та *символ-процес* [Janz, 2001: р. 160]. Касирер сам дав привід для жорсткої критики власних теоретизувань, наповнивши їх двозначними й нечіткими формулюваннями. Він говорить про символи і як про інтуїтивні, і як про когнітивні процеси, і як про фінальний результат духовної енергії, і як про мислення людини. Янц намагається впорядкувати ці різні визначення, запроваджуючи поняття символу-продукту як означувального знака та символу-процесу як уявлення, що надає значення реальності як процесу.

Символи-продукти та символи-процеси можна розглядати як пасивні та активні символи, відповідно [Janz, 2001: р. 162]. Будь-який символ-продукт є матеріальною, фізичною річчю. Іншими словами, це поняття може охоплювати все, що асоціюється із символами на рівні здорового глузду: малюнки, музичні мелодії, назви, поетичні образи, історичні ландшафти, зброю, книги, хімічні елементи, математичні формули тощо. Головною функцією символу-процесу є структурування великих масивів чуттєвих даних, що розгортаються в часі.

Для того щоб пізнати символ-поняття, потрібно зосередитися на відношеннях між об'єктом і поняттям, а також між уявленням (інтуїцією) та сигніфікацією. Зв'язок об'єкта з його поняттям та зв'язок уявлення із сигніфікацією може бути визначений як генетичний, а зв'язок поняття з об'єктом і сигніфікацією — як функціональний [Janz, 2001: р. 245]. Іншими словами, уявлення, зосереджуючись на об'єкті реальності, забезпечує аналіз чуттєвих даних, а сигніфікація, прагнучи домогтися формування поняття, синтезує інтуїтивні осяяння. Сигніфікація робить експліцитними предмети, що є імпліцитними в уявленнях (інтуїції). Це базове розуміння будь-якого процесу символічної концептуалізації, що має універсальне значення та валідність. Воно допомагає пізнати наукове формулювання символів-понять. Янц наголошує, що для Касирера концептуальні відношення не є простою абстракцією спільних рис низки феноменів. Це закон їхнього співвідношення [Janz, 2001: р. 241]. Концептуальний розум, чистий розум, є особливим випадком символічного розуму.

Таким чином, впродовж більш ніж півсторіччя, що минуло від смерті Ернста Касирера, його ідеї так чи так розвивалися й розвиваються далі. Його широке розуміння символічного та символу стає відправною точкою для авторів, які прагнуть здійснити власну операціоналізацію, типологізацію, чіткіше дефінування символів у культурі, при цьому не погоджуючись ототожнювати їх виключно з матеріальними, фізичними об'єктами реальності. Іншими словами, процеси, ситуації, поняття мають таку саму символічну природу, як і певні фізичні, матеріальні об'єкти. Касирер розкриває символічну природу людського мислення, що прагне знайти опертя в традиції. Розрив із традицією чи її монополізація та владне зловживання нею не нівелюють самого прагнення до свободи, яке людина намагається реалізувати в культурі. Саме цей безконечний процес руху до свободи й далі легітимізує гуманізм як інтелектуальну традицію. У цьому розумінні філософію символічних форм можна розглядати й поза рамками класичного неокантіанства.

#### ДЖЕРЕЛА

- Мінаков, М.А. (2007). *Історія поняття досвіду*: Монографія. Київ: Парапан, 380 с.  
Свасьян, К.А. (2010). *Філософія символічних форм Э. Кассирера*. Москва: Академический проект, 256 с.  
Cassirer, E. (1922). *Die Begriffsform im mythischen Denken*. Leipzig, Berlin: Teubner, 320 S.

- Cassirer, E. (1929). *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Vol.3. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 602 S.
- Cassirer, E. (1923). *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Vol.2. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 318 S.
- Cassirer, E. (1925). *Philosophie der symbolischen formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Vol.2. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 608 S.
- Cassirer, E. (1910). *Substanzbegriff und funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 459 S.
- Dewey, J. (1929). *Experience and nature*. London: George Allen & Unwin, Ltd, 443 p.
- Ferretti, S., Pierce, R. (1989). *Cassirer, Panofsky and Warburg: symbol, art and history*. Yale University press, 304 p.
- Goodman, N. (1988). *Ways of World Making*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 148 p.
- Hamburg, C.H. (1956). *Symbol and reality. Studies in the philosophy of Ernst Cassirer*. Hague: Martinus Nijhoff, 172 p.
- Janz, N. (2001). *Ernst Cassirer, un épistémologue de la troisième voie*. Paris: Kim, 422 p.
- Langer, S.K. (1954). *Philosophy in a new key: A study in the symbolism of reason, rite, and art*. The New American Library, 248 p.
- Paetzold, H. (1995). *Ernst Cassirer von Marburg nach New York: Eine philosophische Biographie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 240 S.
- Recki, B. (2004). *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Berlin: Akademie-Verlag, 223 p.
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétation. Essais de l'herméneutique*. Paris: Le Seuil, 500 p.
- Skidelsky, E. (2011). *Ernst Cassirer: the last philosopher of culture*. Princeton: Princeton University Press, 316 p.
- Verley, X. (2013). *Sur le symbolisme. Cassirer, Whitehead et Ruyer*. Process Studies, 209 p.

Статтю одержано 15.03.2017

## REFERENCES

- Minakov, M.A. (2007). *The history of the notion of experience: Monograph*. [In Ukrainian]. Kyiv: Parapan. [= Мінаков 2007].
- Svasyan, K.A. (2010). The philosophy of symbolic forms of E. Cassirer. [In Russian]. Moscow: Academic project. [= Свасьян 2010].
- Cassirer, E. (1922). *Die Begriffsform im mythischen Denken*. Leipzig, Berlin: Teubner, 320 S.
- Cassirer, E. (1929). *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Vol.3. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 602 S.
- Cassirer, E. (1923). *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Vol.2. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 318 S.
- Cassirer, E. (1925). *Philosophie der symbolischen formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Vol.2. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 608 S.
- Cassirer, E. (1910). *Substanzbegriff und funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 459 S.
- Dewey, J. (1929). *Experience and nature*. London: George Allen & Unwin, Ltd, 443 p.
- Ferretti, S., Pierce, R. (1989). *Cassirer, Panofsky and Warburg: symbol, art and history*. Yale University press, 304 p.
- Goodman, N. (1988). *Ways of World Making*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 148 p.
- Hamburg, C.H. (1956). *Symbol and reality. Studies in the philosophy of Ernst Cassirer*. Hague: Martinus Nijhoff, 172 p.

- Janz, N. (2001). *Ernst Cassirer, un épistémologue de la troisième voie*. Paris: Kim, 422 p.
- Langer, S.K. (1954). *Philosophy in a new key: A study in the symbolism of reason, rite, and art*. The New American Library, 248 p.
- Paetzold, H. (1995). *Ernst Cassirer von Marburg nach New York: Eine philosophische Biographie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 240 S.
- Recki, B. (2004). *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Berlin: Akademie-Verlag, 223 p.
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations. Essais de l'herméneutique*. Paris: Le Seuil, 500 p.
- Skidelsky, E. (2011). *Ernst Cassirer: the last philosopher of culture*. Princeton: Princeton University Press, 316 p.
- Verley, X. (2013). *Sur le symbolisme. Cassirer, Whitehead et Ruyer*. Process Studies, 209 p.

Received 15.03.2017

---

**Безп'ятчук, Жанна** — кандидат філософських наук, докторантка Докторської школи Національного університету «Києво-Могилянська академія».

**Bezpyatchuk, Zhanna** — candidate of sciences (philosophy), competitor for doctor's degree at the Doctor's school of the National University "Kyiv Mohyla Academy".

---



*Dmytro  
Sepetyi*

UDC 122: 141.112

## **INTERACTIONISM VS EPIPHENOMENALISM: unclosing the causal closure of the physical**

---

Although in the contemporary philosophy of mind materialism (physicalism) is the dominant direction, many philosophers — influenced by intuitively appealing arguments advanced and defended in the last several decades by Saul Kripke [Kripke, 1972: pp. 334–342], Thomas Nagel [Nagel, 1974], Robert Kirk [Kirk, 1974a; Kirk, 1974b], Frank Jackson [Jackson, 1982; Jackson, 1986], Howard Robinson [Robinson, 1982; Robinson, 2015], David Chalmers [Chalmers, 1996], Martin Nida-Rümelin [Nida-Rümelin, 2007], Peter Goff [Goff, 2010; Goff, 2011], and others — believe that it is false and subscribe to some form of mind-body dualism. Dualism branches into two major directions — epiphenomenalism and interactionism. The difference is concerned with the thesis that physical reality is causally closed: if any non-physical things or properties exist, they cannot influence the course of physical events. The causal closure thesis is often appealed to by materialists, and some dualists agree — they are epiphenomenalists. Conversely, interactionists reject the causal closure thesis and contend that the mind, which is non-physical, interacts with (influences and is influenced by) physical processes in the brain.

Despite the fact that in contemporary discussions the causal closure thesis is very often appealed to, both by materialists (against dualism) and by epiphenomenalists (against interactionism), it is more often taken for granted than argued for; so the available arguments for it (against interactionism) still stand in need of deployment

---

© D. SEPETYI,  
2017

and critical examination. On the other hand, the disadvantages of epiphenomenalism require a fuller account and appreciation. In this paper, I discuss the main arguments against interactionism (for the causal closure thesis) and argue that they are far less compelling than it is usually assumed, whereas on the other hand, epiphenomenalism has a number of implications that make it unbelievable and self-defeating; so the outcome is that for a person who find the anti-materialist arguments persuasive, interactionism is the preferable option.

### Interactionism and the Causal Closure Thesis

Interactionism is the most common-sense view. We all really think that the mind interacts with the body. It seems as obvious as anything that:

1) when my body is injured somewhere, I feel pain; I have images, feel smell and taste — these sensations have physical causes (most immediately, some processes in the brain); I hear speech (air vibration) or read a text (physical configurations of ink on paper), and this influences my thoughts;

2) when I want to do something (motivated by my feelings and thought) I move my body, — it isn't just that the body moves; it is that I (the conscious self) move it.

The first of these two points is admitted by both epiphenomenalists and interactionists; the controversy is about the second. Epiphenomenalists admit causal relations only in one direction — from body to mind, not *vice versa*: it is just an illusion that my will (motivated by my thoughts and feelings) moves my body; all movements of my body are completely determined by purely physical causes. Interactionists (as we all in real life, even epiphenomenalists when not philosophizing) think that causal relations are bilateral: I (thinking, feeling and willing conscious self) really move my body because I want it.

Are there good reasons to think that it is an illusion? Many philosophers believe that there are: physical reality is causally closed; the non-physical (if it exists) cannot possibly influence the physical.

But why it cannot? Arguments to the point are rather thin on the ground, and not very difficult to answer. John Beloff finds two arguments that «have often been put forward by sophisticated critics», and argues that neither stands up to examination: «The first, which troubled even Descartes, is that, if mind and matter have nothing in common, how can they even interact? Now the implicit assumption behind this objection can only be some such principle or axiom as: if A and B are cause and effect then A and B *must* have something in common (over and above their belonging to the same causal sequence). The question then arises: is such a principle a logical necessity, a necessity of thought? Or is it a universally valid empirical truth? Now, so far as I can see, no logical necessity is involved. For example, if an event A never occurred without being preceded by some other event B, we would surely want to say that the second event was a necessary condition or cause of the first event, *whether or not* the two had anything else in common. As for such a principle being an empirical truth, how could it be since there are here only

two known independent substances, i.e. mind and matter, as candidates on which to base a generalisation? To argue that they cannot interact *because* they are independent is to beg the question» [Beloff, 1994].

Another objection to interactionism is advanced in the form of the demand to explain *how* the mental can causally influence the physical. The simple reply is that on the fundamental level of causality, including any causality within the physical realm, no answer can ever be given to the *how*-question construed as the question about «the mechanism» of the causal influence; all we can do is to refer to a fundamental law of nature to which the causal influence at issue accords. Likewise, the epiphenomenalist dualist needs to presume that there are special laws of nature that bridge the physical with the mental, so that physical events in the brain can produce mental states. And nothing prevents the interactionist dualist from supposing that such psychophysical laws are a two-way traffic road.

Sometimes it is argued that if nonphysical mental events influenced physical events in the brain, it would violate the physical laws of the conservation of energy and momentum. However, this objection fails to take into account the possibility that the mind influences physical processes in such a way that there are changes in the *distribution* of energy and momentum without any change in their *total amount*.

A number of arguments against interactionist dualism can be found in David Chalmers' book *The Conscious Mind* [Chalmers, 1996]. Although later Chalmers has admitted that the standard arguments against interactionism, including those he had advanced in *The Conscious Mind*, carry little weight (see [Chalmers, 2003]), I think that in the absence of better arguments it can be useful to discuss these. For it is probable that other philosophers deny interactionism on similar grounds.

### ***1. Interactionism and science generally***

Chalmers wrote that interactionism «requires a hefty bet» on the future of science that «does not currently seem at all promising». In particular, it concerns physics: «physical events *seem* inexorably to be explained in terms of other physical events» and cognitive sciences: interactionism «suggests that the usual kinds of physical/functional models will be insufficient to explain behavior» [Chalmers, 1996: p. 156].

The plausible reply of the interactionist may be that the bet is quite realistic. Nothing in the development of science does guarantee, or even make highly probable, that all physical events inevitably and exhaustively will be explained in terms of other physical events. It just as well *seems* to many that the development of science will inevitably lead to an explanation of everything, including consciousness, in terms of physics — but Chalmers, despite this (and, in my opinion, quite rightly), argues that it is impossible.

As for the realism of the interactionist bet, I am to remark the following.

1) Even if all physical events in the brain were really completely determined by other physical events, one could make a bet with confidence that science would not succeed in *proving* this. The brain is so complex a system that *it is not, and very*

*probably will never be, practically possible* to calculate through all physical interactions in it and to compare the results of these calculations with what actually occurs in the brain. And this is *the only possibility* to prove that all physical events in the brain are really completely determined by other physical events.

2) Likewise, *irrespective of whether interactionism is true or false*, we can make a pretty sure bet that cognitive science will never succeed in developing an adequate, functionally complete model of human behaviour. (An adequate, functionally complete model of human behaviour must meet the condition: it is possible to make a robot on its foundation and ascertain that in all essential aspects this robot behaves as a real human being. Or this may be a computer model — a virtual person in a virtual world, so that the virtual world quite adequately reproduces the variety and complexity of real-life situations, and we can from the outside assign any real-life situation we are able to imagine, and this virtual person would behave in all these situations as a real human person. I think that the complexity of this task exceeds very much all that cognitive sciences will ever be able to accomplish.)

3) Even if such a model were created, this would not prove the falsity of interactionism. The only possible proof of the falsity of interactionism is the calculation and check as described in 1). It is logically possible (although, from the point of view of interactionism, very implausible) that those functions that *in a human being are fulfilled by the mind* can be fulfilled in a robot or a computer by something else. Even if a computer imitation of consciousness would be so good that its functioning could not be distinguished from the functioning of real consciousness, this would not mean that this imitation is consciousness (let us recollect J. Searle's Chinese room). Interactionism does not assert that the functions that are fulfilled by the mind cannot in principle be realized differently, without the mind, by physical means. It only accepts the assumption that in the human being these functions are fulfilled by the mind.

On the above considerations, we may, with pretty good confidence, make a bet that the development of science will never refute interactionism — *irrespective of whether it is actually true or not*. An interactionist has even more reasons to make such a bet, because he believes (and has weighty reasons to believe) that interactionism is true.

## **2. Interactionism and quantum mechanics**

Let us consider one interactionist hypothesis that Chalmers declines in *The Conscious Mind*. The hypothesis is that the mind interacts with the brain on the microlevel, filling (partially) the causal incompleteness that is left by quantum mechanics.

Quantum mechanics says that physical events at the microlevel are not unequivocally determined by the preceding physical events and physical laws, that in the same physical situation any of a range of possible microevents may happen with higher or smaller probability. Thus, one possible way the mind may act upon the brain is by influencing the distribution of probabilities of some microevents in

the brain (this influence can be thought of as a special physical field dependent on the mind). Perhaps, the brain is organized so that a certain set of microevents, the probabilities of which are regulated by the mind, causes corresponding macroevents (in principle, the organization of a complex physical system may be such that even a single microevent may trigger one of several possible macroevents, or determine whether or not a certain macroevent will happen).

Chalmers raises two objections to this:

First, «the theory contradicts the quantum-mechanical postulate that these microscopic ‘decisions’ are entirely random and in principle it implies that there should be some detectable pattern to them» [Chalmers, 1996: p. 157].

The plausible reply of the interactionist may be that the postulate is but a postulate. There are no reasons to contend that microscopic “decisions” are always entirely random. It may be that in the usual conditions (without influence of the mind) microscopic “decisions” are really random, but in the conditions of the presence of a mind they cease to be purely random, because their statistical distribution is influenced by the mind. Randomness can be regarded as a manifestation of the incompleteness of the physical causal determination; thus, we may suppose that this incompleteness leaves a place for a non-physical causality by the mind.

Second Chalmers’ objection is that if this hypothesis is correct, then the influence of consciousness on the statistical distribution of microevents in the brain must be such that this essentially influences the behaviour of a person, so that if the statistical distribution of microevents were not influenced by the mind but were really random, the behaviour would be essentially degraded. This supposition «is testable in principle, by running a simulation of a brain with real random processes determining those decisions» — for example, on some computer model. Chalmers suggests that «to hold that the random version would lead to unusually degraded behavior would be to make a bet at long odds» [Chalmers, 1996, p. 157].

The plausible reply of the interactionist may be that it is hard to see how Chalmers calculated the odds. It is a pity that the supposition on the bet is testable only *in principle*, but hardly will ever become checkable *in practice*: an exact simulation of a brain with really random processes is so difficult that it is hardly realistic to expect that it will ever be accomplished.

### ***3. «Subtraction» of the phenomenal component***

Yet one argument of Chalmers is as follows: «all versions of interactionist dualism have a conceptual problem that suggests that they are less successful in avoiding epiphenomenalism than they might seem... Even on these views, there is a sense in which the phenomenal is irrelevant. We can always subtract the phenomenal component from any explanatory account, yielding a purely causal component» [Chalmers, 1996: p. 157].

For example, if we suppose, following J. Eccles [Eccles, 1989: pp. 191–192], that there are interactions in the brain between physical elements and psychical units, *psychons*, then all that we need to describe and explain these interactions is

their causal dynamics; the fact that psychons have, besides such dynamics, subjective experiences «is explanatorily irrelevant» [Chalmers, 1996: p. 158].

Supporters of Eccles' theory could object that it is the intrinsic nature of psychons to be bearers of phenomenal properties (states). However, even if this is so, these properties are irrelevant to explaining the interactions of psychons with physical elements. For such an explanation, psychons' intrinsic nature is of no use to us; all we need is the causal dynamics of their influences on physical processes. Even if this causal dynamics is, somehow, a manifestation of psychons' latent intrinsic nature, this nature is irrelevant to the explanation of the influences on physical processes; the intrinsic nature could be any other, or there could be no intrinsic nature at all — all that matters is that there was the same causal dynamics. If in the case of a phenomenal zombie (an exact physical and behavioural copy of a human being with no phenomenal mind) the same causal dynamics is realized by some other elements and processes that have no subjectivity, then, as far as the explanation of physical processes (behaviour) is concerned, there is no difference between the zombie and the human being.

We can imagine as well that all physical elements, or everything in nature, have this internal phenomenal-subjective aspect, and all physical interactions are actually accomplished at this level, as interactions between mental processes, whereas the physical picture of the world and of causality captures only their causal dynamics, leaving the internal nature off-screen. Chalmers even confesses that for him personally such an interpretation (panpsychism) is the most attractive. He remarks that this is not quite epiphenomenalism; nevertheless, as far as explaining physical processes is concerned, it is equivalent to epiphenomenalism.

Thus, according to Chalmers, there is no way to escape epiphenomenalism or such «almost epiphenomenalism» that allows the possibility that, on some deep latent level of the «intrinsic nature», mental processes have a causal influence, but this is irrelevant to the explanation of really observable (physical) causal dynamics.

The plausible reply of the interactionist may be as follows:

1) There is a great difference between epiphenomenalism and the supposition that the mind influences processes in the brain and human behaviour. Although we can abstract causal dynamics from its bearer (the mind) and imagine some other bearer of the same dynamics (or even pure dynamics without any bearer), the important fact is that *actually it is the mind that is causally efficient with the human beings*. The possibility of abstracting causal dynamics from its bearers does not make those bearers causally inefficient.

2) Dualism-interactionism (though not the theory of psychons that just introduces unneeded mediators between the mind (self) and physical processes in the brain) has obvious advantages over panpsychism: it does not attribute (proto) mental properties to all physical elements while having no reasons for this and not the slightest idea as to what these elements' mental states are (or can be) like (what is it like to be an electron?) and what these states have to do with physical

processes. Dualism–interactionism admits the interaction between the mental and the physical only if the following conditions are satisfied:

— the mental (consciousness) is obviously present or we have weighty reasons to suppose its presence (in the case of human behaviour and, probably, the behaviour of higher animals);

— we know or conjecture the character of these mental states and processes, their content and dynamics;

— the relationship between the mental states and physical processes (behaviour) *is known* or may be conjectured by the analogy with the relationship between our own mental states and our own behaviour.

3) The supposition about the influence of phenomenal properties (mental, subjective states) on physical processes (behaviour) is irrelevant for causal explanations only in cases of assuming the existence of some phenomenal properties *while having no idea as to what these properties (states), their phenomenal structures and dynamics are* — i.e., in cases like panpsychism or the theory of psychons. However, this supposition is explanatorily very fruitful if we (introspectively) know or (by making a projection from introspection) conjecture about the phenomenal structures and dynamics, and know how they are correlated with the structures and dynamics of physical processes — and this is the case with the relationship between the human mind and behaviour.

The human mind has its own phenomenal structures and dynamics that we reveal introspectively. We know (assume in all *real* explanations and predictions of human behaviour) that these structures and dynamics guide behaviour, and we also approximately know what forms of behaviour correspond to certain structures and dynamics of the mind. As an example, we can take any behaviour aimed at the realization of our conscious desires and decisions. Structurally the richest example is an expression of our thoughts in speech — oral or written. I say (or write) what I think, because I think it and want to say (or write) it.

In fact, the supposition about the influence of the mind on behaviour always was and is *the only efficient way to explain (understand) and predict human behaviour*.

### **Objections to Epiphenomenalism**

For me, epiphenomenalism seems a very extravagant theory in which nobody can believe seriously. Nevertheless, Chalmers, even after he has raised his estimation of interactionism and admitted that the traditional arguments against it are weak, continues to consider epiphenomenalism as one of the three (along with interactionism and the Russellian view) acceptable alternatives to materialism.

Epiphenomenalists recognise that the phenomenal mind (subjective experiences, thoughts, desires, and awareness) is non-physical, but they deny its influence on physical events. They accept the thesis about the *causal closure of the physical*. It only seems to us that our subjective sensations, emotions, thoughts, and desires cause our behaviour, but this is merely an illusion. In fact (as epiphe-

nomenalism contends), our behaviour is entirely determined by purely physical causes that simultaneously generate our corresponding sensations, emotions, desires, and thoughts (including the illusion that our consciousness influences or causes our actions, the physical movements of our bodies).

I will marshal some known arguments against this view and develop some of them.

1) The theory of epiphenomenalism is practically unacceptable: all our conscious practical activities *are necessarily* based on the assumption that our desires, plans, and ideas can influence our behaviour (direct our actions toward the achievement of our desired purposes) and in this way change the physical world accordingly.

2) One of the most interesting and absurd conclusions that follow from epiphenomenalism concerns the significance of consciousness in biological evolution and human history. John Beloff formulated it as follows:

«For an epiphenomenalist, it can be only a brute fact that consciousness supervenes when the cortex of the brain is appropriately innervated. There is no conceivable reason why this should happen for it serves no purpose that would favour it from an evolutionary standpoint. Nothing whatsoever that makes a difference to what goes on in the real world follows from the supervenience of the mental upon the cerebral. We might just as well have evolved, therefore, as totally insentient automata... Moreover, if, at some future time, we were to make contact with intelligent aliens from another planet, we would have no grounds whatever for assuming that they, too, were conscious, no matter how knowing or sympathetic they might appear to us. For, given the fact that consciousness arose during the course of evolution on *this* planet, no inferences could be drawn with respect to evolution on some other planet — it being a sheer fluke that we ourselves happen to be conscious. Hence, if epiphenomenalism is true, we are forced to conclude that, but for this one unaccountable freak in our evolutionary origins, the whole of human history *could* have proceeded exactly as it has done but without anyone, anywhere, ever being aware (in the full sense of awareness) of anything that ever happened!» [Beloff, 1994: p. 514].

Chalmers discussed a similar objection, «that if consciousness is epiphenomenal, it could not have evolved by natural selection» (as it cannot influence an organism's survival in any way), and wrote that epiphenomenalism «has a straightforward reply»: «there are fundamental psychophysical laws associating physical and phenomenal properties» [Chalmers, 2003: p. 128].

I think this straightforward reply is unsatisfactory in a number of respects.

First, in Beloff's formulation, the argument is not only about the possibility that consciousness arises in the process of evolution by natural selection (in fact, Beloff does not directly deny such a possibility). The argument is much more substantial: it covers not only biological evolution but also «the whole of human history». Its main point is: «Nothing whatsoever that makes a difference to what goes on in the real world follows from the supervenience of the mental upon the cerebral».



Applied to human history, this means that everything would happen in exactly the same way as it has actually happened, if people (subjectively) felt nothing, had no desires, did not think, and had no awareness.

Phenomenal zombies (exact physical copies of human beings), who feel nothing, have no desires, do not think and have no awareness, would write scientific and philosophical treatises, novels and verses, symphonies and pictures — exactly as we do. A zombie whom other zombies would «name» (without being aware of doing it) “Plato” would write all the same philosophical works, with not even a single word or letter being different; these works would be «read» and «discussed» throughout more than two millennia by many other human-looking zombies although this “Plato” and all these numerous readers-zombies would understand absolutely nothing. A zombie named “Einstein”, having no idea of what it is doing and what is happening around, would leave fanciful configurations of ink on sheets of paper, — and if we could compare these papers with the actual Einstein’s manuscripts, we would find out, to our surprise, that they are absolutely identical. Other zombies would unconsciously print books on which covers we would see (if we could see them) the title «Relativity: the Special and General Theory. *By Albert Einstein*»; these books would be outwardly and inwardly exactly the same as the actual Einstein’s books that really have been printed. In theatres, zombies-actors would unconsciously play roles in performances that would be attended by zombies-spectators; these spectators, although understanding and feeling absolutely nothing, would cry as if deeply moved and shout «Bravo! Encore!» as if delighted — exactly as in real theatres...

If «fundamental psychophysical laws associating physical and phenomenal properties» really exist, then it is absurd to think that *if these laws and, hence, consciousness, did not exist*, everything would happen as described in the previous paragraph.

Second, epiphenomenalists have no reason to believe that such laws exist. Since consciousness does not play any role in the process of evolution, its emergence may be something accidental that happened only in the evolution on the Earth.

We do not know what factors are responsible for the existence of consciousness. So if consciousness does not play any role in the processes of evolution and history, then in slightly different conditions the evolution could occur absolutely without consciousness and lead to the same results — something very like the zombie world described above. So Beloff was perfectly right that if on some faraway planet there are beings who have developed a very advanced civilization, culture, and science (perhaps even more advanced than ours), then, if epiphenomenalism is true, we have no reason to think that they have consciousness. Suppose these beings have a slightly different organisation of the brain; in this case, even if there are laws of nature that associate consciousness with physical processes occurring in the human brain, it would not mean that these laws also generate consciousness in these beings.

Or maybe no such laws exist: consciousness is a sort of peculiar spiritual virus that parasitizes on the physical processes in human bodies but somehow manages

not to influence these processes. In this case, if some other planet is inhabited with living beings with precisely the same bodily organisation as human beings, and they create the same philosophical and scientific treatises, novels, verses, symphonies, and pictures, but (it has so happened) there is no such spiritual virus on that planet, then these beings are zombies with no consciousness.

Actually, there is no reason to even think that this accidental event peculiar to the evolution on the Earth has really happened — that Plato, Einstein and other people (with the one and only exception — you, my dear reader) have consciousness. *If epiphenomenalism is true, then I (you) have no reason to think that anyone besides me (you) has consciousness: perhaps I am (you are) the only conscious being in the Universe.* This is not a joke, and to see this, we will make a deviation to find out why it is reasonable to believe that other people have consciousness.

### **The Problem of the Existence of Other People's Minds**

Why is it reasonable to suppose that other people have consciousness? Maybe they all just behave *as if* they have consciousness but actually are phenomenal zombies.

We are not to consider as a proper reason a simple analogy of the kind: they are very similar to me in other respects, they behave like me; I have consciousness, therefore it is likely that they have it too. Such reasoning is obviously invalid. I have two feet and two hands, and I am a dualist. Would it be right to draw, by analogy, the conclusion that everyone who has two feet and two hands is a dualist? Also, there is no question of inductive inference (even if there were such a thing), because I am (you are) the only person of which I (you) directly know that he-or-she has consciousness; such a foundation is too narrow.

Nevertheless, I think (and hope you agree) that there are very weighty reasons to suppose that other people have consciousness, and they consist of the explanatory job that the supposition does.

1) The hypothesis that other people have consciousness is the best of all ways known to us to explain and predict human behaviour in different situations. We cannot understand the behaviour of other people without this hypothesis. Really, you can profess the philosophical theory that all forms of human behaviour are just physical and chemical processes in human bodies, but when you need to understand or predict a concrete behaviour of a concrete person in a concrete situation, this philosophical theory will not help you at all. You will turn not to physical calculations or chemistry but to reasoning based on the assumption that the person has thoughts, feelings, desires, and conscious purposes. The behaviour of a person can be understandable and predictable for us only on the basis of (conjectural) knowledge about his feelings, desires, ideas, and thoughts.

2) If we deny the assumption that other people have consciousness, our explanations of their behaviour (in particular, their speech: why a person speaks as if he-or-she feels and understands) should parasitize on this assumption. We know

too little about the relevant physical (chemical) processes in the body (brain) to really explain and predict human behaviour on this basis; therefore, all such “explanations” will be of the kind: in the body of this person, there are biochemical processes that determine behaviour *as if* he has consciousness, feels X, thinks Y, desires Z, *etc.* An explanation that only parasitizes on another explanation is obviously not a genuine explanation. The genuine explanation is the one it parasitizes on — in our case, an explanation based on the assumption that other people have consciousness. Admittedly, a non-genuine explanation, which explains nothing, may in principle be true, while a genuine one may be false. Although no guarantees of truth exist, it is reasonable to accept a theory that gives a genuine explanation rather than a theory that parasitizes on it.

3) Moreover, without the assumption that other people have consciousness, I cannot understand even my own consciousness. I know that my consciousness has not always been (from the very moment of my birth) as it is now. It has developed, beginning with some rudimentary ability and gradually forming a complex system of ideas expressible in language. I know that I have not invented all these ideas and language. I have learned language and the largest part of these ideas from other people.<sup>1</sup> I understand the meanings of words, statements, ideas, and theories, and I have learned these from other people in the process of communicating with them. But this is possible only if they themselves understand the meanings of words, sentences, ideas, and theories and can convey (communicate) their understanding to me. They would not be able to convey this understanding to me if they themselves understand nothing. And if they understand something, it means that they have consciousness.

4) A traditional argument, in Karl Popper’s formulation: «If we talk to other people, and especially if we argue with them, then we assume (sometimes mistakenly) that they also argue: that they speak *intentionally* about things, seriously wishing to solve a problem, and not merely behaving as if they were doing so. It has often been seen that language is a social affair and that solipsism, and doubts about the existence of other minds, become self-contradictory if formulated in a language. We can put this now more clearly. In arguing with other people (a thing which we have learnt from other people), for example about other minds, we cannot but attribute to them intentions, and this means, mental states. We do not argue with a thermometer» [Popper, 1953: p. 105].

### **Criticisms of Epiphenomenalism Continued**

If epiphenomenalism is true, all the above reasons for accepting the hypothesis that other people have consciousness are void.

---

<sup>1</sup> Cf.: K. Popper: «When reading Shakespeare, or hearing any of the great composers, or seeing a work of Michelangelo, I am very conscious of the fact that those works go very, very far beyond anything I could ever produce. But according to the theory of solipsism, *only I exist* — so that in dreaming these works I am, in fact, their creator» [Popper, 1996: p. 107].

1) An explanation of the behaviour of people by reference to their consciousness makes sense only if consciousness influences behaviour. But epiphenomenalism denies this.

2) Epiphenomenalism means that the parasitic explanation of human behaviour is true: people behave in certain ways not because they feel, think, and desire something but because the physical and chemical processes in their bodies cause such a behaviour that is *as if* it were caused by their sensations, thoughts, and desires. Yet these processes and behaviour would be exactly the same if people felt nothing, did not think and had no desires.

3) Epiphenomenalism means that our learning from other people does not depend on their having any ideas and understanding whatever: it has to do only with the physical movements of their mouths, tongues, lips, hands (holding and moving a pencil), *etc.*, and all these movements occur automatically, quite independently of their consciousness. Therefore, the supposition that they have consciousnesses is needless. Whether they have it or not, they would speak and write exactly the same; so their having or not having consciousness does not influence my learning from them in any way.

4) Epiphenomenalism means that we talk and argue with other people not because we think that they understand us and argue with us, communicate their thoughts and arguments, *etc.* but because physical and chemical processes in our bodies (whether we want it or not) force our mouths to open and make our tongues and throats produce certain movements that cause certain vibrations of air (sounds)...

So if epiphenomenalism is true, I (you) have no reasons to think that other people have consciousness, and *vice versa*: if you think that you have good reasons to believe that other people have consciousness, you should recognize that epiphenomenalism is mistaken.

If epiphenomenalism is true, I (you) have no *reasons* to believe that other people have consciousness (although, certainly, there are some *causes* that make me (you) inclined to such a belief). Or, if I (you) suppose that other people have consciousness, there are no reasons to think that their behaviour corresponds to their consciousness so that they speak and write what they think and do what they want. Maybe Daniel Dennett, in his conscious mind, is a dualist and is sure that all his writings prove the existence of the soul and its influence on the body, while David Chalmers, in his conscious mind, is a materialist-eliminativist and believes that in his books he proves that consciousness does not exist. All these are but illusions produced by some physical processes in their brains, while in fact their hands write something quite different. Or perhaps it just seems to me, owing to some physical processes, that I am now writing about interactionism and epiphenomenalism, while actually my hand is writing some treatise on biochemistry, or perhaps I am (my body is) now sunbathing on a beach in Miami. If epiphenomenalism is true, I have no reason to think that the ideas that physical reality produces in my consciousness correspond to reality rather than that all these ideas are but illusions.

There is but one fundamental reason to believe that other people have consciousness and that my and their consciousnesses correspond with our behaviours — the assumption that our conscious minds influence our bodies allows us to explain or predict a person's actions in various situations on the basis of some knowledge and guesses about what that person feels, thinks, and desires. But if there is no causal link from consciousness to behaviour, then there can be no genuine explanatory link. People would behave exactly as they do even if their consciousness was not correlated with their behaviour, or if it was exactly opposite to what I am prone to think about it judging by what they do, say, and write, or if people had no consciousness at all.

All our ideas about physical reality (besides that it produces feelings and thoughts in our minds) also have to be recognised as groundless. All that you know about is your mind: what you feel, desire, and think. As far as external reality is concerned, if you accept epiphenomenalism, you have no reason to believe it to be this or that way, except that it produces your subjective mental states, including your ideas about itself. But you have no reason to think that the ideas that external reality produces about itself in your mind are (by and large) right, correspond with reality, or progress in that direction. Perhaps external reality produces in your mind nothing but illusions, including illusions about itself.

The rationality of our ideas about physical reality cannot be based only on the supposition that they are produced by this reality. It is based on

1) our ability to check our ideas by making relevant observations and experiments, — but if epiphenomenalism is right, then we cannot make observations and experiments on our will (to do so, our consciousness must be able to direct movements of our hands, head, eyes, *etc.*);

and

2) more than anything else, on the intersubjective process of exchanging and checking ideas, — but this process is possible only if we are able to communicate (orally and through writing) our ideas (the ideas of our consciousnesses) to one another, — and this contradicts epiphenomenalism.

Surely, an epiphenomenalist can *believe* that physical reality produces in his consciousnesses correct ideas about itself, but this would merely be a *belief having no rational grounds*. There is no reason at all why physical reality has to produce in our minds correct ideas rather than illusions. Epiphenomenalists have an extra reason to think that these ideas are illusions since epiphenomenalism means that the idea that our minds influence our bodies — although it is an idea that we are all very much disposed to believe and the denial of which seems an outrageous absurdity — is just a great illusion produced in our minds by physical reality.

David Chalmers wrote that, in his judgment, «there is no knock-down objection to epiphenomenalism» [Chalmers, 2003: p. 129]. I am not sure what he means by «knock-down objection». But I think that the above arguments are sufficient to show that it is unreasonable to accept epiphenomenalism.

Thomas Nagel has wisely remarked: «...to create understanding, philosophy must *convince*. That means it must produce or destroy belief, rather than merely provide us with a consistent set of things to say...» [Nagel, 2008: p. xi].

I do not deny that epiphenomenalism can be «a consistent set of things to say» (and this is the only sense I know in which «there is no knock-down objection» to it). I wonder if any of those philosophers who advanced and defended epiphenomenalism *really believed* that he writes what he writes not because he thinks what he thinks, and not because he wants to write it. Is this not a «knock-down objection»?

To use Chalmers' own fair remark, «highly counterintuitive claims ... need to be supported by extremely strong arguments» [Chalmers, 2003, p. 110]. The claim that our minds do not influence our behaviour is counterintuitive to the highest degree and is not supported by strong arguments.

In summary, epiphenomenalism has implications that make nonsense of all the human purposeful activity and meaningful communication. As it is itself a product of such an activity and communication, epiphenomenalism is self-defeating. On the other hand, the causal closure thesis, which is usually advanced as the main objection against interactionism, is far from indisputable. So on the balance, for a dualist, interactionism is by far the preferable option. Further research and discussion can focus on the specific ways in which mind-body interaction may most plausibly occur.

#### References

- Beloff, J. (1994). The Mind-Brain Problem. *The Journal of Scientific Exploration*, Vol. 8 (4), 509–22.
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2003). Consciousness and its Place in Nature, In Stich, S. and Warfield, F. (Eds.), *Blackwell Guide to Philosophy of Mind* (pp. 1–45). Blackwell.
- Eccles, J. C. (1989). *Evolution of the Brain: Creation of the Self*. London and New York: Routledge.
- Goff, P. (2010). Ghosts and Sparse Properties: Why Physicalists Have More to Fear from Ghosts than Zombies. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 81, 119–39.
- Goff, P. (2011). *A Posteriori* Physicalists Get Our Phenomenal Concepts Wrong. *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 89 (2), 191–209.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*, Vol. 32, 127–136.
- Jackson, F. (1986). What Mary Didn't Know? *Journal of Philosophy*, Vol. 83, 291–295.
- Kirk, R. (1974a). Sentience and Behaviour. *Mind*, Vol. 83 (329), 43–60.
- Kirk, R. (1974b). Zombies v. Materialists. *Proceedings of Aristotelian Society*, Vol. 48, 135–152.
- Kripke, S. (1972). Naming and Necessity, In Davidson, D. and Harman, G. (Eds.), *Semantics of Natural Language* (pp. 253–355). Dordrecht: Reidel.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, Vol. 82, 435–450.
- Nagel, T. (2008). *Mortal Questions*. Cambridge University Press.
- Nida-Rümelin, M. (2007). Grasping Phenomenal Properties, In Alter, T. and Walter, S. (Eds.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge* (pp. 307–338). Oxford, New York: Oxford University Press.

- Popper, K. (1953). Language and the Body-Mind Problem. *Proceedings of the 11th International Congress of Philosophy*, Vol. 7, 101–107.
- Popper, K. (1996). *Knowledge and the Body-Mind Problem*. London and New York: Routledge.
- Popper, K. (2008). Language and the Body-Mind Problem, In Popper, K. *Conjectures and Refutations* (pp. 395–402). London, New York: Routledge.
- Robinson, H. (1982). *Matter and Sense. A Critique of Contemporary Materialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinson, H. (2015). *From the Knowledge Argument to Mental Substance*. Cambridge University Press.

Одержано / Received 20.05.2017

*Дмитро Сенетий*

#### ІНТЕРАКЦІОНІЗМ VS ЕПІФЕНОМЕНАЛІЗМ: РОЗМИКАННЯ КАУЗАЛЬНОЇ ЗАМКНЕНОСТІ ФІЗИЧНОГО

У статті розглядається питання про каузальну замкненість фізичної реальності в контексті психофізичного дуалізму через співставлення двох альтернативних дуалістичних поглядів — інтеракціонізму та епіфеноменалізму. Критично обговорюються головні аргументи за каузальну замкненість фізичного (проти інтеракціонізму), сформульовані Девідом Чалмерсом, у результаті чого робиться висновок про їхню недостатність. Застосовно до епіфеноменалізму, розкрито ряд вагомих підстав для визнання цього погляду незадовільним: він є практично неприйнятним, оскільки наша свідомо практична діяльність необхідно ґрунтується на припущенні про те, що наші бажання, плани та ідеї можуть впливати на нашу поведінку, яка складається з фізичних подій; з нього випливає, що уся біологічна еволюція та людська історія відбувалися б точно так само за відсутності свідомості; його прибічник не має підстав вважати, що інші люди мають свідомість та що його уявлення про фізичний світ відповідають дійсності. Виходячи з цього робиться висновок, що епіфеноменалізм є самоспростовувальним, і що прибічники дуалізму мають дуже вагомі підстави віддати перевагу інтеракціонізму.

*Ключові слова:* ментальний, фізичний, матеріалізм, дуалізм, інтеракціонізм, епіфеноменалізм, каузальна замкненість.

*Dmytro Senetyi*

#### INTERACTIONISM VS EPIPHENOMENALISM: UNCLOSING THE CAUSAL CLOSURE OF THE PHYSICAL

The paper considers the issue of the causal closure of the physical in the perspective of the mind-body dualism. The two alternative dualist views, interactionism and epiphenomenalism, are compared. The main arguments for the causal closure of the physical (against interactionism), as formulated by David Chalmers, are critically discussed and found lacking. With respect to epiphenomenalism, it is argued that it suffers from several major deficiencies that make it untenable: it is practically unacceptable, because all our conscious practical activities are necessarily based on the assumption that our desires, plans, and ideas can influence our behaviour, which consists of physical events; it implies that all biological evolution and human history would be exactly as they are even if there was no consciousness; it leaves its adherent without reasons to believe that other human beings have consciousness and that his or her ideas about the physical world have anything to do with

how things really are. The conclusion is made that epiphenomenalism is self-defeating and that for a dualist, interactionism is by far the preferable option.

*Keywords:* mental, physical, materialism, dualism, interactionism, epiphenomenalism, causal closure.

---

*Сенетий, Дмитро* — кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медичного університету. Сфера наукових інтересів — філософія ментальності, епістемологія, політична філософія.

*Sepey, Dmytro* — PhD in philosophical sciences, associate professor at the department of social disciplines of Zaporizhzhya state medical university. Scientific interests: philosophy of mind, epistemology, political philosophy.

---



## РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Олег БІЛИЙ, Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія),  
Отфрід ГЬОФЕ (Німеччина),  
Анатолій ЄРМОЛЕНКО, Вахтанг КЕБУЛАДЗЕ,  
Барбара КАСЕН (Франція), Микола КИСЕЛЬОВ,  
Саймон КРИЧЛІ (Велика Британія),  
Анатолій ЛОЙ, Віталій ЛЯХ,  
Мирослав ПОПОВИЧ, Сергій ПРОЛЕЄВ,  
Марина ТКАЧУК, Олег ХОМА,  
Пьотр ШТОМПКА (Польща)

## НАУКОВА РАДА

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

Науковий редактор тематичного випуску  
Олег БІЛИЙ

Журнал внесено до переліку наукових фахових  
видань України. Наказ МОН України № 996  
від 11.07.2017 р.

## РЕДАКЦІЯ

Мирослав ПОПОВИЧ, Сергій ПРОЛЕЄВ  
(головні редактори)  
Світлана ІВАЩЕНКО (відповідальний редактор)  
Алла СТРАТЬЄВА (відповідальний секретар)  
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ (редактор)  
Ольга КРАВЧЕНКО (коректор)  
Іллі ЯСНА (стажер)

## Адреса редакції

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

Видання здійснюється за сприяння  
Міжнародного фонду «Відродження»



The journal is published with the support  
of International Renaissance Foundation

Технічний редактор *Т. Шендерович*  
Комп'ютерна верстка *Н. Яременко*

Підписано до друку 30.10.2017.  
Формат 70 × 100/16. Гарн. Ньютон.  
Ум. друк. арк.10,40. Обл.-вид. арк. 10,51.  
Тираж 420 прим. Зам. № 5066.

Видавець і виготовлювач  
Видавничий дім «Академперіодика» НАН України  
01004, Київ-4, вул. Терещенківська, 4  
Свідчення суб'єкта видавничої справи  
Серії ДК №544 від 27.07.2001 р.

## EDITORIAL BOARD

Oleh BILYI, Abdusalam GUSEINOV (Russia),  
Hotfried HÖFFE (Germany),  
Anatolii YERMOLENKO, Vakhtang KEBULADZE,  
Barbara CASSIN (France), Mykola KYSELIOV,  
Simon CRITCHLEY (Great Britain),  
Anatolii LOY, Vitalii LIAKH,  
Myroslav POPOVICH, Serhii PROLEEV,  
Maryna TKACHUK, Oleh KHOMA,  
Piotr SZTOMPKA (Poland)

## ACADEMIC COUNCIL

Viktor ANDRUSHCHENKO, Ihor BYCHKO,  
Taras VOZNIAK, Leonid GUBERSKYI,  
Iryna DOBRONRAVOVA, Anatolii KOLODNYI,  
Anatolii KONVERSKYI, Vasyl KREMEN,  
Mariya KULTAEVA, Valentyn LUKYANETS,  
Viktor MALAKHOV, Volodymyr MELNYK,  
Mykola MYKHALCHENKO, Mykhailo MINAKOV,  
Viktor PAZENOK, Myroslav POPOVICH,  
Serhii PROLEEV, Volodymyr RYZHKO,  
Tetiana SUKHODUB, Anatolii TOLSTOUKHOV,  
Ivan TSEKHMISTRO

The editor of thematic heading  
Oleh BILYI

The journal is put on the list of scientific professional  
periodicals of Ukraine. Order of the Ministry of Edu-  
cation and Science of Ukraine № 996 of 11.07.2017.

## EDITORIAL STAFF

Myroslav POPOVICH, Serhii PROLEEV  
(Editors-in-Chief)  
Svitlana IVASHCHENKO (Managing Editor)  
Alla STRATYIEVA (Executive Secretary)  
Viacheslav NEDASHKIVSKYI (Subeditor)  
Olha KRAVCHENKO (Corrector)  
Ilami YASNA (Probationer)

## Contacts

4 Triokhsviatytska St., Kyiv, 01001, Ukraine  
Tel. 278-39-78; 050-358-92-18  
E-mail: f\_dumka@ukr.net

Technical Editor *T. Shenderovych*  
Computer page-proof *N. Yaremenko*

Passed for printing 30.10.2017.  
Format 70 × 100/16. Newton set.  
Conv. print. sheet 10,40. Publisher's signature 10,51.  
Publ. 420. Order № 5066.

Publisher and printer  
Publishing House "Akademperiodyka", NAS of Ukraine  
4 Tereshchenkivska St., Kyiv, 01004, Ukraine  
Publishing trade object certificate  
Series DK №544 of 27.07.2001