
Андрій
Богачов

ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ ПІДХІД У ФІЛОСОФІЇ

Курс «Філософська герменевтика» входить до магістерської програми відділень «філософія» і «релігієзнавство» першого року навчання в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка. Його мета впливає з вимоги поглибленого освоєння дисциплін, з якими студенти філософського факультету ознайомилися під час виконання бакалаврської програми. Курс організовано як вивчення за першоджерелами сучасного теоретичного напрямку — філософської герменевтики. Ідеї цього напрямку застосовуються для актуалізації та дальшого осмислення змісту раніше освоєних дисциплін, передусім тих, що належать до спеціальності 09.00.01 (онтологія, гносеологія, феноменологія), а також до інших дисциплін, наприклад історії філософії. Оскільки програму та зміст курсу докладно відображено в навчальному посібнику «Філософська герменевтика» [Богачов, 2006], рекомендованому Міністерством освіти і науки України, і в монографії «Досвід і сенс» [Богачов, 2011], у цій статті спробую стисло повідомити, як деякі філософські питання постають у світлі філософської герменевтики й підготовляються до обговорення зі студентами.

1. Історія філософії. Питання, яке філософська герменевтика порушує в цій ділянці: *Чи можна історію філософії вважати історією уможядного пізнання буттєвого ладу?* Іншими словами, чи можна бачити в історії філософії насамперед метафізику? Негативна відповідь продиктована висновком, що панівна парадигма філософії від Античності й

до Просвітництва — це репрезентація як, мовляв, адекватне розумове уявлення самого сушого, або уявлення як «дзеркало природи» (Р. Рорті). Отже, традиційна матриця історії філософії — метафізика. Історик згідно з нею змальовує філософський процес як почергові монологи дослідників буття, котрі уточнюють спільну картину однакового для всіх світу, який споглядають ніби ззовні та загально. Попередньо зазначимо, що філософська герменевтика натомість зважає в історії філософії на риторичну парадигму, яка передбачає діалог, а не монолог.

Історія філософії, за панівною парадигмою, вимальовується як історія теоретичної науки про вічний порядок сушого, щодо якого в принципі можливе довершене знання. Цей метафізичний погляд, звичайно, корелює з класичною ідеєю науки, зокрема ідеєю експериментально-теоретичної науки. Ось чому до розмежування дисциплін, що сталося в ХІХ ст., філософом уважав себе кожний, хто досліджував базові закономірності природи (Новий час) або основу чуттєвого й надчуттєвого сушого (від Античності). Згадаймо хоч би назви трактату *Philosophiae naturalis principia mathematica* І. Ньютона, де сформульовано закони механічного руху й тяжіння як фундаментальні закони природи, і трактату *A new system of chemical philosophy* Дж. Дальтона, де наведено результати експериментального відкриття атомів. Як бачимо, у цих назвах є «філософія». Зрештою, метафізиків, таких як Аристотель і Р. Декарт, відрізняє від натурфілософів, таких як І. Ньютон і Дж. Дальтон, тільки обрання методу, котрий вони оцінювали як надійний для створення істинної картини світу. Словом, вибір між фізико-математичним (експериментальним) і метафізично-умоглядним (раціональним) методами не скасовує спільної парадигми, що потребувала усунення суб'єктивного та інтерсуб'єктивного впливу на розумове відображення предмета самого по собі, тобто на об'єктивну репрезентацію. Отож і натурфілософи врешті були метафізиками, бо намагалися розв'язати метафізичну проблему: *Як вивчати елементи й зв'язки базового порядку реальності, щоб на вивчення не впливала випадковість суб'єкта, спричинена нерозумною стороною його єства, а також його причетністю до відмінних церков, культур і суспільств?*

В основі парадигми репрезентації самого сушого покладено віру, що пізнання сягає цілісного елементу всього сушого, якого — через його неподільність — не звести аналітично до чогось іншого, а тому, мовляв, збагнення цієї вихідної цілості забезпечить дальше розуміння будь-якого похідного порядку сушого. Прогрес у філософії є наближення до остаточної істини про цей фундаментальний неподільний елемент. Однак, дослідивши історію метафізики, слід констатувати, що за такого підходу знаходили щонайрізноманітніший фундамент: умоглядні атоми чи ейдоси, математичний універсум механіки чи закони квантової фізики, вроджені ідеї розуму чи первинні дані досвіду, трансцендентальні категорії чи аб-

солютна ідея. Утім, атомізм, механіцизм або натуралізм, які по-своєму редукують закономірності будь-якої дійсності до законів взаємодії першоеlementів фізичної (протяжної) природи, тут не відрізняються загалом від раціоналізму, трансценденталізму або ідеалізму, які, навпаки, узалежнюють фізичну реальність від першопорядку елементів (часової) свідомості або (вічного) духу. Загальна підстава метафізичної історії філософії, як видно, така: існує кумулятивна, хоч і сповнена помилок, історія зведення складності буття до вічної простоти першоеlementів і начал їхнього зв'язку, з яких можна вивести закони будь-якого реального ладу, відтак репрезентувати в розумі буттєву гармонію (голізм) саму по собі — як вона «презентована» поза думкою філософа. Отже, дискусія натурфілософів і умоглядних метафізиків про основний різновид детермінізму — кавзальність або телеонізм — на ділі підпорядкована метафізичній парадигмі репрезентації. Цю парадигму, думаю, ніяк не руйнує сучасна неklasична фізика, хоч вона й ураховує, що пізнавчий суб'єкт впливає на характер теоретичної моделі дійсності; не руйнує, бо мова йде тільки про врахування «об'єктивних» параметрів суб'єкта загалом, які також репрезентовані в будові дослідно обґрунтованої — отже, реалістичної — моделі. Фізика продовжує формулювати базові закономірності просторово-часового суцього (природний світ) як умови необхідні (квазі-вічні) й достатні (ніяких надфізичних умов) для існування будь-чого.

Головне заперечення парадигми репрезентації, яке, на мою думку, може висловити філософська герменевтика, таке. Розрізнення сфер (вимірів) буття, — світу об'єктів, що еволюціонує, та історичних світів психіки й культури¹, — до яких неодмінно причетна людина, що пізнає, насправді виявляє між ними буттєву координацію (кореляцію), а не субординацію (вертикаль універсальної ієрархії, «єдиний ланцюг буття»). Філософськи висвітлена суперечність кожної теорії субординації згаданих сфер свідчить про хибність матеріалістичного чи ідеалістичного редукаціонізму й фундаменталізму. Репрезентація в цілому передбачає наявність «мета-» (фізика і мета-фізика), тобто послідовність субординації: або надчуттєвий («метафізичний») порядок визначається фізичним і суспільно-економічним порядками, і матеріальне репрезентується в розумі, або, навпаки, порядок розуму (дух, культура) визначально відбивається у фізичній реальності. Завважмо, дуалізм і монізм урешті не заперечують онтологічної субординації, а тільки розбіжно трактують зв'язок підлеглості між природою і розумом. Отож метафізичну історію філософії описують поняття репрезентації, субординації та прогресу.

Історія філософії в герменевтичному аспекті обговорюється з увагою до парадигми, яку описують поняття комунікації, аплікації та циклічності

¹ Це, скажімо, три світи К. Попера чи, деякою мірою, предмети трьох «Критик» І. Канта.

(герменевтичне коло). Однак, попри переконання багатьох філософів, радикальне пост-Просвітництво і постмодерний конструктивізм не є слушним прикладом уживання цих понять у філософії. Герменевтичну парадигму не варто ідентифікувати з редуційним «релятивізмом»: якщо істину не відкривають, себто не репрезентують об'єктивно, то істину винаходять, себто довільно-психологічно чи соціально-культурно конструюють. Вивчення риторичної філософії, яку містять традиції риторики, герменевтики й гуманізму, показує, що значно довше за радикальний конструктивізм Постмодерну існувала філософія циклічного зв'язку розуміння об'єктивної, суб'єктивної та інтерсуб'єктивної дійсності. Власне, це філософія правильної інтерпретації; аж ніяк не випадкової конструкції, коли все пізнання перебуває лише в неодмінному стосунку, *relatio*, до (інтер)суб'єктивності. Як на мене, у контексті питання про історію філософії, сформульованого на початку, «риторика» — це назва інтелектуального напрямку, що виник за Античності [Богачов, 2006: с. 142—163] і, на противагу синкретичній ментальності архаїки, диференціює сфери буття, проте диференціює не метафізично, не так, щоб, підкреслю вдруге, звести їх до базових зв'язків однієї сфери — чи то об'єктивності, чи то суб'єктивності, чи інтерсуб'єктивності².

М. Гайдегер в історії метафізичної диференціації як універсальної субординації бачив єдність метафізики і європейських наук, отже, фатальне «забування буття». Досягнення Г.-Г. Гадамера в тому, що він розпізнав історичну роль риторичної філософії як, сказати б, «пам'ятання буття» — диференціацію порядків суцього за одночасного бачення цілості буття та буття людини [Гадамер, 2000]. Філософська герменевтика Г.-Г. Гадамера має розглядатись як постметафізична онтологія, що продовжує традицію філософії аплікативної істини. Згідно з нею, не можна з предмета, який розуміємо, усунути його застосування, аплікацію, у певному культурному горизонті й у певній комунікативній ситуації (це буттєві сфери інтерсуб'єктивності та суб'єктивності). Не можна уникнути онтологічного кола інтерпретації, тобто співданості, кореляції в інтерпретованому предметі різних онтологічних вимірів, а саме: об'єктивного світу і суб'єкта інтерпретації з його культурою, історією та мовою (інтерсуб'єктивність). Філософське гасло «Від міфу до логосу!» годі тлумачити метафізично — як заклик відкинути буденну синкретичну свідомість (*δόξα*) заради знання фундаментального ладу (*επιστήμη*). Логос філософії — це не тільки логіка науки, а й слово риторики. В історії деяких європейських

² К.-О. Апел і Ю. Габермас розглядають історію європейської філософії як зміну парадигм об'єктивізму (Античність, Середньовіччя), суб'єктивізму (Новий час) та інтерсуб'єктивізму (сучасність). Можна сказати, ідеться про різні пріоритети в диференціації сфер буття — об'єктивність, суб'єктивність, інтерсуб'єктивність — у різні епохи.

народів риторична філософія відіграє значно більшу роль, ніж наукова філософія метафізиків. Викладання філософії в Україні, на мій погляд, має рахуватися з тим фактом. Без сумніву, його вважали б особливістю нашої історії, якби не тривала доба панування марксизму.

2. Онтологія, гносеологія, феноменологія. Питання, яке філософська герменевтика порушує в цій ділянці: *Чи можна репрезентацію вважати феноменом у філософському сенсі цього слова?* Скажемо інакше. Чи тотожні репрезентація сушого самого по собі і «те, що саме-по-собі-себе показує» [Heidegger, 1993: S. 28]? Негативна відповідь продиктована висновком, що неодмінною рисою людського буття та пізнання є герменевтичне коло (циклічність розуміння), а не репрезентація реальності. Звичайно, доказ цього висновку слід починати з буття взагалі. Воно, як і кожний феномен, є ціле — порядок із властивостями, яких не мають його частини поодиночі або в хаотичній сукупності. Усі феномени будуються за принципом надсукупності (Übersummativität): ціле більше за сукупність своїх частин (пор.: *Аристотель*. Метафізика, VIII 6, 1045a 8—10). В онтологічному плані цей принцип феномена сформулюємо так: сутнісний порядок сушого якісно відрізняється від випадкового нагромадження всіх елементів цього сушого, які водночас є сутностями нижчого порядку, окрім того, сутнісний порядок даного сушого також є елементом вищого порядку, цей вищий є елементом іще вищого, і так далі — нескінченно. У гносеологічному плані те саме висловимо як принцип герменевтичного кола: хід розуміння, що починається з інтуїції цілого предмета, щоб у світлі його загального змісту повніше розуміти зміст його частин, а також одночасний зворотний хід, що є аналізом частин, щоб у їхньому світлі повніше розуміти цілий предмет³, себто два рухи взаємного уточнення змісту цілого та його частин, ніколи не досягнуть тотожності цілого та частин як абсолютної повноти осягнення предмета, отже, розуміння цілого та його частин є циклічний і нескінченний рух, сутність предмета неминуче постає для розуміння як елемент дедалі вищої цілості, через те сутність предмета повсякчас невіддільна від горизонту буття предмета. Таким чином, феноменальна даність сутності не значить остаточну повноту її даності⁴. Сутність також ховається в горизонті. Буття сушого виявляється горизонтом, а не системою, що об'єктивується.

Буття сушого — в тому, що суще є самим собою, сутністю певного онтологічного порядку, і не є самим собою, бо входить як частина до вищого

³ Як принцип античної риторики, принцип герменевтичного кола звучав так: слушне розуміння цілої промови вимагає слушного розуміння її частин, а слушне розуміння частин неможливе без слушного розуміння всієї промови.

⁴ Слід зауважити, що феноменології Гусерля притаманний фундаменталістичний пафос дошукування «вихідних феноменів», «первинних способів даності», апріорної кореляції між «якістю» інтенції свідомості та «об'єктивною суттю» предмета інтенції.

порядку (макрорівень) і розкладається на частини нижчого порядку (мікрорівень). Отже, буття предмета полягає в нескінченності сутностей-цілостей, до яких він входить, і сутностей-елементів, на які він ділиться. Через цю онтологічну диференціацію суще, хоч і тотожне своїй феноменальній даності, але повсякчас більше за своє актуальне розуміння. Тому розуміння є недовершене, ніколи не тотожне сущого самому по собі, невичерпне, не-однозначне, як і буття, що не репрезентується.

Отже, принцип розуміння також є принципом буття. Ідеться про онтогносеологічну відповідність, на яку вказує поняття феномена. Будь-яке суще виступає для нас у світлі згаданої раніше надсукупності. Ось чому його названо «феноменом», — те, що не можна звести до чогось іншого, що не дорівнює ані нашому сприйняттю (досвідному потоку) його елементів, ані його фізичним причинам. Це, зазначмо, унікальна риса людського буття: будь-яке суще нам щоразу дане не тільки дискретно, як гілетичні⁵ дані, а насамперед у сутнісній цілості, у «просвіті буття» (Гайдегер). Далі, феномен сприймають як сутність певного буттєвого рівня (порядку, регіону), однак на вищому рівні ієрархії буття вона же виступає для нашого розуміння як елемент, що входить до сутності цього рівня, тоді як на нижчому рівні, навпаки, виступає як сукупність елементів, котрі ще нижче поділяються на свої елементи, і так далі — нескінченно. Бачимо, сутність як феноменальна цілість — не платонівська ідея, вона не самодостатня для свого існування і нашого пізнання, бо вона разом те, що є елементом, «матерією», і входить до сукупності елементів, у яких фундовано сутність вищого онтологічного ладу. Словом, феномен — не вічна самодостатня сутність, бо він *завжди ціле й частина*. Навіть буття загалом — не тільки ціле, але й частина, інакше не було б феноменом. У феноменальній співданості сфер буття (sie sein da: суб'єкт, об'єкт, інтерсуб'єктивне), які — попри метафізичну мрію про універсальну ієрархію — не субординовані в цілому бутті, виявляється те, що ціле буття є елементом нашого буття (Dasein), у якому ці сфери координовані, та водночас наше буття має бути елементом буття в цілому. «Людина — пастух буття» за висловом М. Гайдегера [Heidegger, 1976: S. 331]. Людина входить до тотальностей (цілостей) і внутрішньо («я» у стосунку до своєї самості, історії свого життя; до життєсвіту, або культури та мови), і зовнішньо (людське тіло в фізичному світі; людина в об'єктивній системі суспільства), проте ці тотальності в ієрархії буття не вищі за людину, навіть буття загалом не вище за буття людини, адже всі зазначені тотальності також входять до нашого буття, яке є для буття взагалі та його протилежності (ніщо).

Питання феноменальної співданості сфер буття початково постало у феноменологічній філософії в Гусерлевій версії інтенційності предмета свідомості. Гусерль, як відомо, розробляв принцип інтенційності як апріорну

⁵ Від давньогр. ὕλη, матерія.

кореляцію інтенції суб'єкта та безпосередньо даного предмета (чуттєвого, переважно візуального, і водночас ментального). Феномен як медіум сфер суб'єктивності та об'єктивності, трансцендентальної суб'єктивності та предмета категоріального споглядання, у феноменології поступово тематизують так, щоб досягти розуміння цілості кореляції сфер буття, яка зрештою виявлена М. Гайдегером у повсякденному досвіді людського буття. Гайдегерове поняття буття-у-світі виражає сутнісну цілість, або точку перетину, сфер буття в бутті людини. У способах буття людини неодмінно корелюються думка, мовлення, соціальна оцінка та просторово-часовий світ. Феномен повсякденного досвіду, відповідно, набуває у філософії значення події самопоказу сутності, щонайповніше і первинно даної у буденному житті, — нерелексівної концептуалізації гілетичних елементів досвіду як водночас образної (убачання зовнішніх і ментальних об'єктів, категорій), артикуляційної (мовлення) й оцінної (суспільство) цілості сущого. Звідси головне питання герменевтичної онтології *про джерело й умови такої феноменальності*.

Пояснімо дещо зі сказаного на прикладах. Спочатку в онтологічному аспекті. У сфері об'єкта субатомні частинки — основа цілості атома, атомний порядок має істотні властивості, яких не має субатомний порядок; молекули утворюють цілості, системи, чиї властивості істотно відмінні від властивостей порядку атомів. Цю ієрархію об'єктивного буття можна продовжити, згадавши еволюційні сходинки: переходи до порядків одноклітинних організмів, нейронних організмів, істот з лімфатичною системою, з неокортексом і т. д. Однак у сфері суб'єктивного буття, де сутності, або «ментальні об'єкти», є часовими, але не мають протяжності, уже інша субординація: відчуття, імпульси, емоції, знаки, поняття, розуміння правил і ролей і т. д. Ще інша субординація у сфері інтерсуб'єктивного часу й простору (культура й суспільство): слова, речення, тексти, контексти, історія і т. д.; племена, села, міста, імперії, індустріальне суспільство і т. д. Будь-яке суще як феномен визначається своїм стосунком до всіх сфер буття, які координовані як буття-у-світі-буденного-досвіду: до часу (внутрішній аспект розуміння) й простору (зовнішній аспект розуміння), а також до своєї частковості (як елемент внутрішнього і зовнішнього цілого) і своєї цілості (як просторова і/або часова сутність). Зауважмо, природні системи, які утворюють людське тіло (наприклад, системи молекул), чи в які залучено тіло (наприклад, Сонячна система), різняться від людських тотальностей, до яких людина входить внутрішньо, тобто має їх за свій горизонт свідомості (культура, мова, життєсвіт), і зовнішньо, тобто людина виступає як елемент соціально-економічної системи. Людські тотальності не існують суто об'єктивно (протяжність) або суто суб'єктивно (тільки часове суще), вони — така єдність простору й часу, котру неокантіанці описували як збіг об'єктивних благ і «вічних», тобто інтер-

суб'єктивних, цінностей, радше назвемо це символічною єдністю⁶. Людські тотальності, зрозуміло, не становлять такого рівня буття, що вищий за буття людини, адже водночас входять до цього буття як горизонти свідомості, мовлення⁷ та існування людини, отже, є суб'єктивно елементами людського буття й водночас є об'єктивно цілостями для цього буття.

Тепер пояснімо в гносеологічному аспекті дещо зі сказаного раніше. Отже, у первинному досвіді будь-який предмет «сам себе показує», тобто постає феноменально: водночас як ціле, тобто сутність, і як подільне, утворене з елементів. Феноменальна єдність, подільна неподільність, — це умова того, що вже в першому сприйнятті будь-що певною мірою зрозуміле. Звідси теза філософської герменевтики: щоразу наявна первинна інтуїція сутності предмета, на який звернено увагу, — це так звана антиципація цілості, яку уточнюємо під час дальших міркувань. Предмет від початку «показує себе самого», однак не слід думати, що самоданість сутності предмета — репрезентація об'єкта як такого. Цей висновок суперечить іншій тезі філософської герменевтики, що сутність фундована в елементах і порядках усіх сфер буття заразом. Тезу спробую розтлумачити на прикладах. Скажімо, інтелектуальні акти інтуїтивно дані як невідривні від свого фундаменту — людського тіла. Висловімся трохи інакше: думку фундовано в клітинах головного мозку. Проте зазначені сфери — думка і організм — між собою не субординовані, отож зміст думки ніяк не звести до функції клітин головного мозку. Ми не скажемо, що між просторово-часовою сферою природи (мозок) і часовою сферою думки існує причинно-наслідковий зв'язок. Ясна річ, просторове суще не може бути причиною часового сущого, і навпаки. Ми говоримо, що в тілесному русі людина здійснює свій намір, але не вважаємо, що «здійснення» чи «вираз» інтенції означає кавзальний стосунок між нею і рухом тіла. Скоріше мова йтиме про координацію фізичного і ментального порядків. Відповідно, думку не звести до порядків інших сфер — чи до матеріального базису й надбудови суспільства, чи до особливостей певної мови. Усі перелічені сфери співдані в людському бутті так, що тільки разом визначають горизонт і елементи думки. Так само, приміром, визначається буття комплексів літер у тексті: матеріальні об'єкти, також знаки мови певного суспільства, також символи «ментальних об'єктів» автора і читача⁸.

⁶ Просторово-часове буття символу можна розуміти в аспекті трьох світів К. Попера [Поппер, 1983: с. 439—440], а саме як принцип третього світу, якщо перший світ — це просторо-часовість об'єктів, другий — життєвий час емоцій та понять, а третій — інтерсуб'єктивна просторо-часовість символів.

⁷ Гадамер називає мовність «здатністю розуміти символічне» [Gadamer, 1997: S. 291].

⁸ Р. Ингарден спробував дослідити подібну онтологію в «Літературно-художньому творі» [Ingarden, 1960]. Він стверджував, що твір як ідеальна інтенційна формація має ге-теронимне онтичне підґрунтя в 1) інтенційних актах автора, 2) фізичних засобах за-

Наприкінці спробую проблематизувати стосунок повсякденного і наукового досвіду, щоб показати напрям розвитку теми. Отже, розуміння поглиблюється як рефлексійний розгляд феномена, він відокремлює цілісну сутність від елементів, у яких фундовано сутність, аналізує елементи окремо, розрізняє складники цих елементів, намагаючись дійти найпростіших; разом з тим рефлексійний розгляд самоданої цілості розрізняє її як елемент вищої цілості. Таким чином дедалі уточнюють стосунок «ціле — частини», істотно переосмислюють його, навіть заперечують феномени повсякденного досвіду. Наприклад, Аристотель уважав згідно з повсякденним досвідом, що живе тіло не може утворюватися з неживих атомів. Звісно, кожна частина організму якимось відбиває стан усього організму, це властивість живих елементів, органів. Інтуїтивно ми не бачимо в організмі чогось неживого, не бачимо його хімічних і фізичних елементів як таких. Проте інструментально-експериментальний аналіз доводить, що такі елементи існують на рівні організації живого тіла, що нижчий від рівня повсякденного феномена цього тіла. Відтак серед науковців новітньої доби запанувало протилежне бачення стосунку цілого організму і його частин. Вони думають, що порядок живого тіла, людської тілесності можна звести до фізико-хімічних закономірностей об'єктивної сфери. Однак протилежність позицій Аристотеля і сцієнтистів не радикальна. Обидві фундаменталістичні. Аристотель за базовий рівень елементів організму визнав живі елементи, тобто не припустив, що певна єдність неживих частин може скласти живе ціле — дати якість вищого онтологічного рівня, якість цілості, що більша за випадкове нагромадження, яке з погляду повсякденного досвіду є властивістю неживих тіл. Сцієнтисти, навпаки, вважають, що висновок Аристотеля суто умоглядний, бо мотивований лише очевидним незбігом — для первинного досвіду — властивостей живої і неживої природи. Вони певні: якщо експериментально дослідити весь закономірний порядок зв'язку неживих елементів організму, отримаємо вичерпну відповідь, як з неживого виникає життя. Мовляв, згаданий порядок є зрештою охоплюваний у теоретичних моделях, отже, знання про закономірності виникнення та поведінку організмів сягне фундаментального рівня, на якому зможемо штучно відтворити життя й навіть розумну поведінку (штучний інтелект).

Філософська герменевтика, натомість, зауважує, що тілесність і розум — це феномени людського буття. Безпосередньо дано, що способи цілості, або ідентичності, сущого принципово різняться між собою: цілість неживої речі відмінна від цілості організму, остання — від цілості в розумі.

пису й відтворення, 3) ідеальному значеннєвому змісті. Див. аналіз Інгарденової онтології твору: [Грабович, 2005: с. 40, 53—68.]. Феноменолог В. Молчанов, натомість, стверджує згідно з метафізичним принципом універсальної субординації, що внутрішній стан митця та зовнішні обставини — це «емпіричний матеріал», над яким надбудовується ідеальний предмет літературного твору [Молчанов, 2001: с. 5].

Час, котрий розкладає будь-яку цілість, установлює цю відмінність. Аристотель указував на більшу хаотичність неживого, отож більшу цілісність, «тілісність» смертного. Справді, для повсякденного досвіду тілесні феномени прекрасніші за неживу природу, бо цілість організму існує завдяки інтеграції смерті в спосіб збереження цілості — життя. Цілість і хаотичність (розклад) співіснують в організмі так, що їхній синтез уможливорює саморегуляцію, вік — феномени молодості і старості — та самовідтворення — продовження свого життя і навіть особистої думки в новому житті (автопоезис). Досвід об'єктивного світу, досвід суб'єктивності, мовлення і соціальної комунікації утворюють нерозривну єдність досвіду, в якому постають ці прекрасні феномени. Досвід об'єкта, відірваний наукою від цього повсякденного досвіду, або досвід суб'єкта, відірваний умоглядною метафізикою від цього повсякденного досвіду, не відзначаються потрібною повнотою наявності таких феноменів. Замість феноменологічних феноменів природнича наука та метафізика будують конструкції, моделі, які не враховують кореляції сфер буття. Тому мета філософії — відповісти на «корелятивне» питання, як конститується феноменальність справжніх сутностей нашого життя, зокрема, яке значення для нас мають невпинне збільшення знань про об'єктивний світ, краса у щоденному світі та справедливість у життєсвіті.

ДЖЕРЕЛА

- Аристотель*. Метафізика; [ред. В.Ф. Асмуса] // Аристотель. Соч. : в 4-х т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1976.
- Богачов А.* Досвід і сенс. — К.: Дух і Літера, 2011.
- Богачов А.* Філософська герменевтика: [навч. посібник]. — К.: Курс, 2006.
- Гадамер Г.-Г.* Істина і метод. Основи філософської герменевтики; [пер. з нім. О. Мокровольського]. — Т. 1. — К.: Юніверс, 2000.
- Грабович Г.* Літературно-художній твір // Грабович Г. Тексти і маски. — К.: Критика, 2005.
- Грабович Г.* Цінність і цінування у феноменологічній теорії // Грабович Г. Тексти і маски. — К.: Критика, 2005. — С. 53—68.
- Молчанов В.И.* Проблема культуры с точки зрения феноменологии сознания // Философия культуры. — 2001: Сб. науч. статей. — Самара: Самарский университет, 2001.
- Поппер К.* Логика и рост научного знания // Поппер К. Избранные работы; [общ. ред. В.Н. Садовского]. — М.: Прогресс, 1983.
- Gadamer H.-G.* Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte // Gadamer Lesebuch; [hrsg. von J. Grondin]. — Tübingen, 1997.
- Heidegger M.* Brief über den «Humanismus»; [hrsg. von F.-W. von Herrmann] // Gesamtausgabe. — Bd. 9. — Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1976. — S. 313—564.
- Heidegger M.* Sein und Zeit. — Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- Ingarden R.* Das literarische Kunstwerk. — Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1960.

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