
**Володимир
Приходько**

ДОСВІД ЯК ОНОВЛЕННЯ

Слово «досвід» є чи не наймагічнішим для людської розмови. Філософи лише підтримують міць цього слова, в якому міститься вся суть стосунків людини зі світом. Коли хто-небудь у звичайному вжитку покликається на досвід, то він переконаний в істинності стану справ і непорушності обраної позиції щодо подій у дійсності. Але ця неперевершена важливість досвіду обернулася для нього самого прокляттям.

Вступ: історія—досвід—новизна

Новочасна і новітня наука запропонувала різноманітні перевірки досвіду на істинність, таким чином посунувши досвід із сфери достеменних стосунків зі світом до гносеологічно сконструйованої площини теорії істини. Істина заволодіває досвідом. Тут не можна не погодитися з думкою Анкерсміта, що це якраз і спричинило нецікавість і байдужість до цього поняття особливо сцієнтистськи налаштованих філософів [Анкерсмит, 2007]. Філософія мови в межах структуралізму та аналітичної філософії довершила принизливе замовчування досвіду, зводячи останній до залишку повсякденного мовного вжитку, за яким нічого не криється, крім перекручень буденності. Іншими словами, казати про досвід, апелювати до нього як до джерела істинності — це *mauvais ton*, оскільки істину забезпечує мова як найбільш могутній гносеологічний суб'єкт сучасності. Через це Анкерсмит ставить суттєве питання: «Чи є щось поза »мовною

в'язницею"?». Цим питанням він намагається долучитися до первинної сфери досвіду, реставрувати його самодостатність, яка криється у безпосередності стосунку до світу. При цьому мова, в сфері якої відбувається епістемологічна перевірка на істинність, має бути підпорядкована досвідові, а не навпаки, як зазвичай. У цьому випадку сама мова змінює свій статус: вона втрачає своє гносеологічне володарювання, відкриваючи у собі справжню суть епістемологічно нейтральної онтології досвіду. Онтологічна істина стосується справжності і достеменності того, що нею володіє. Як джерело такої істини і постає досвід *par excellence*. Такий досвід, очищений від епістемологічних нашарувань, знаходиться в тому, що ми називаємо історією, але не історією істориків-науковців, які радше так само прагнуть повернення досвіду в гносеологічне річище. Тут ідеться про онтологію історії, дороговказом до якої є велична філософська спадщина Гадамера, якою послуговується сам Анкерсміт, щоб певним чином протиставити її відкриття марним потугам Рорті вийти з-під влади мовної епістемології [Анкерсміт, 2007: с.33, 41—111]. Нідерландський філософ так ретельно ставиться до творчості Гадамера, що і в нього знаходить гносеологічні залишки в третьому розділі «Істини і методу», де німецький філософ залучає ідеї Гегеля, кажучи про діалектику [Анкерсміт, 2007: с. 271—335]. Анкерсміт виявляє протиріччя між першим розділом «Істини і методу», в якому йдеться про досвід мистецтва, сполучений з історичним досвідом, та цим «гегелівським». Істина (а її Анкерсміт розуміє як частину епістемологічного поля) взагалі має зникнути, щоб дати можливість виявитися справжньому досвідові, як це тонко показав на прикладі мистецтва сам Гадамер. Історичне осягнення споріднене з мистецтвом, з естетичною сферою, а не з наукою, не з епістемологічною сферою. Але нас цікавить у позиції Анкерсміта та безперечно суттєва тенденція повороту представників аналітичної традиції філософування від епістемології історії до онтології історії в пошуках істини справжнього. Виявлення причин такої трансформації — завдання окремої історико-філософської розвідки, але для нашого дослідження важливо відзначити, що суттєвим був не стільки вплив у цьому контексті ідей самого Гадамера, скільки розвиток ідей прагматизму з їхнім наголосом на досвіді у різних сферах (у тому числі і мистецтві), який не вкладався у нормативні межі позитивістської настанови аналітичної філософії. Тому можна сказати, що сам прагматизм став містком до гадамерівської позиції. Хоча прагматичні наголоси «Буття і часу» Гайдегера як ідейного батька філософської герменевтики помітні і вказані у Габермаса в його лекціях про модерн [Хабермас, 2008: с. 159]. Що це нам дає? Це дає змогу побачити зближення позицій прагматизму та герменевтики у певній *прагматичній герменевтиці*. На це також указують ключові поняття: «історичність», «ситуація», «досвід», «новизна» тощо. (Щодо

цього у Гайдегера Нове відіграє теж велике значення [Хабермас, 2008: с. 146].) Тому слід сказати, що навіть центральна тема дослідження новизни є принциповою, бо саме учень Гадамера, німецький історик і філософ Козеллек, засновник напрямку історії понять, дає підстави в рамках вказаної теми для дослідницького синтезу в межах поняттєвого трикутника «історія—досвід—новизна», коли стверджує, що *історія є ніщо інше, як досвід нового*. Таким чином, відкривається поле для філософського пізнання історії через вбачання феномена Нового. А відтак ми бачимо злиття провідної теми філософської герменевтики — історичності — з головною темою прагматизму в аналітичній філософії історії — новизною, синтетичною сполучною ланкою яких є тема досвіду.

Отже, симптоматичне для сьогодення зближення думки представників аналітичної філософії та герменевтики на ґрунті історії, що дає змогу повернути провідний статус тематиці досвіду, добре свідчить про актуалізацію також і проблем, пов'язаних з ним. Тому що, як вже було зазначено, Анкерсміт не сприймає позицію інтелектуалізму у погляді на історичний досвід, натомість для Гадамера і Козелека суттєвою складовою історії все ж таки залишається пізнавальний аспект: «залишки» Гегелевої діалектики, розуміння поняття «історія» (Historia) як дослідження в історико-семантичній площині.

Цей конфлікт загострюється через те, що для герменевтики провідною темою залишається мовний спосіб існування досвіду в історії, тобто історія нагадує радше інтелектуальний простір значень і систему ідей, витісняючи емпіричний, чуттєвий безпосередній стосунок до дійсності (шар фактичності). На противагу цьому формується підхід, що намагається спертися на естетичний вимір людського існування, на центральну проблематику тіла в аспектах релігії [Гумбрехт, 2006], мистецтва [Анкерсміт, 2003] і техніки [Blumenberg, 1999]. Такий напрямок намагається усунути з провідних позицій у гуманітарному знанні «значення», щоб виявити до- та позамовні чинники людського існування. Можна казати про естетичний поворот, або перформативний, як його назвав Христоф Вульф [Вульф, 2008].

Саме гострота сучасної інтелектуальної сутички сприяла феноменологічному переосмисленню досвіду як оновлення, ключовими засадами якого є тези Мориса Мерло-Понті і Бернгарда Вальденфельса. Точніше, йдеться про феноменологію подвоєності людського існування, про те, що те, що несе досвід, не можна звести ні до факту, ні до сутності. Щодо цього емпіризм чуттєвості має специфічний стосунок до сутнісного порядку значень через досвід істоти, що має тіло, який постає, в термінах М. Мерло-Понті, як скручування (engouement) [Мерло-Понті, 2006: с. 165] (в наших термінах — стягування), свого роду зав'язування тілесної бруньки життя, зморшки [Мерло-Понті, 2006: с. 212], яка, визріваючи, викривається (dehiscence) [Мерло-Понті, 2006: с. 172], розпускається, відкриває буття

зсередины. Таким чином, буття відкриває себе в диференціюваннях, утримання в яких можливе лише у тілесних кінестезах, які демонструють своєрідне дейксихне вібрування у часі та просторі (Б. Вальденфельс говорить про місцеві і часові зсуви [Waldenfels, 2009]), перебування у «між» світу як ситуативне буття-у-світі. У такий спосіб класичне розуміння світу як *auseinander* (*parte extra partes*) змінюється на *ineinander* (*parte intra partes*).

Приймаючи сказане, слід уточнити, яке значення все це має для нашого розуміння досвіду як оновлення. Передусім варто зазначити, що кінестетичне ество тіла є переносом, метафорою. Відповідно тілесне існування розглядають як метафоричне, тобто таке, крізь яке повідомляє про себе буття. Таке повідомлення і є новизною. Таким чином, тіло є джерелом метафор, на ґрунті яких формуються знання про світ і самого себе, розповіді-історії. Тому досвід є метафоричним *novatio*. Сама метафорика М. Мерло-Понті — «скручування», «викривання», «зморшка», а також його вислови про метафору та її роль у пізнанні дають підстави для розвитку такого напрямку феноменології подвоєного існування. Філософ шукає мову, яка має розговорити самі речі. «Це була б мова, яку організовує не філософ, це були б слова, які не він з'єднує і які з'єднуються через нього завдяки природному сплетенню смислу і таємному рухові метафори, — і враховувався б у цьому разі не маніфестований кожним словом і кожним образом смисл, але побічні стосунки і родинні зв'язки, які внутрішньо притаманні зворотам мовлення і взаємозамінності слів» [Мерло-Понті, 2006: с. 183]. Отже, якщо ми не можемо запитувати про буття «в лоб», що призводить до хибного дуалізму факту та сутності, то і мова має бути позбавлена дуалізму фактичності мовлення та універсальності мови (що пропонує семантика), тобто повинна стати непрямую, зануреною водночас у мовчання речей, що уможлиблюється тілесним рухом. Тому досвід як оновлення є метафоричним відкриттям стилів життя, завдяки яким ми вписуємося у світ, оповідаючи історії про себе і про речі.

Дві тези про досвід

Тепер, після розкриття дослідницького контексту запропонованої проблематики, власне, слід перейти до двох ключових тез для прояснення досвіду як оновлення, які, можливо, не дадуть остаточного розуміння, але зададуть певні орієнтувальні константи для нього.

Коли ми кажемо про досвід, то найбільш влучно виражають суть того, про що тут йдеться, дві важливі тези: одна — герменевта Р. Козелека, а інша — феноменолога Б. Вальденфельса. Перша наголошує на тому, що *історія є досвідом нового* [Козеллек, 2006: с. 34—35], інша ж — що *досвід виражає подію речі* [Вальденфельс, 2004: с. 13]. Стає зрозумілим, що досвід, починаючи з його феноменологічних розвідок, вже не можна розглядати

виключно у гносеологічній площині, як його вузько тлумачили у Німеччині наприкінці XVIII сторіччя. Він відновлює свою онтологічну та антропологічну повноту «буття-в».

Історія є досвідом нового. Це твердження, здається, відхиляє нас від головної лінії досвіду в сферу історії. Але, спираючись на думку Р. Козеллека та усвідомивши семантичний зсув поняття «досвід» і його термінологічне звуження, можна обійти позірно незрозуміле смислове накладання історії на досвід. Повертаючись до первинних семантичних шарів німецького слововжитку до XVIII сторіччя, можна сказати, що Erfahrung означає те саме, що і сучасне Geschichte, тобто мандрівку заради нового, яке промовляє до нас (як це вже схоплював Геродот). «Слово “Historia” спочатку означало в грецькій мові те, що у німецькій мові позначено словом “Erfahrung” (досвід). “Набувати досвіду” — означає мандрувати з одного місця до іншого, аби довідатися про щось. По суті це можна назвати “мандрами заради відкриття нового» [Козеллек, 2006: с. 34—35]. «Сучасне поняття “Geschichte” зберегло в собі стару поняттєву поліфонічність “досвіду”, а з нею і значення грецького слова “Historia” у значенні “дiзнавання, дослідження”» [Козеллек, 2006: с. 45].

Проте для нас важливим є той факт, що справжній первинний досвід є стягуванням (Falten) новизни, в якому речі шукають свого власного просторового місця і часу (Vorgeschichte), а знаходячи, повідомляють (Geschichte). Так мовчазне починає промовляти. У термінах Р. Козелека йдеться про подвійність історичної події, яка демонструє єдність циркулярності (коло) і новизни (лінійність).

У своїй концепції «часових пластів» Р. Козелек уникає радикальної опозиції лінійного і циклічного розуміння історичного процесу. Історичний час не є монолітним, немовби прогресивний єдиний потік або суцільний коловорот. Спираючись на антропологічні дослідження, у часі можна виокремити три пласти (короткотривалий, середньотривалий і довготривалий), які відрізняються співвідношенням новизни (неповторності) й рекурентності (повторюваності), тобто лінійності й циклічності. Новизна є у теорії Р. Козелека умовою сприйняття змін як таких. У свою чергу, рівень новизни має свідчити про швидкість змін у житті людини. Все це має корелювати з віковими періодами життя кожної людини, пов'язаними зі зростанням життєвого досвіду, який здійснюється у здатності дивувати. Тобто брак досвіду призводить до частіших подивів, ґрунтованих на унікальності подій, спричинюючи прогресивний інтерес до світу. Це сприяє практичній активності і прискоренню темпів змін самого світу. Коли досвід збільшується, здатність дивувати зменшується, таким чином зростає значення рекурентності, повторюваного, наприклад, традиції — для сприйняття світу. Це призводить і до посилення теоретичної активності: від каузальних,

середньотривалих інтерпретацій змін до трансцендентальних, довготривалих, які відіграють роль остаточного обґрунтування поцейбічних метафізичних гіпотез, що перевищують і водночас обґрунтовують будь-які емпіричні судження про життя та його зміни [Козеллек, 2006: с. 33—41].

Таким чином, у Р. Козелека новизна фігурує у парі з іншою категорією, рекурентністю. Взаємодія пари «новизна — рекурентність» є моделлю дійсного процесу (і водночас предметом історичної науки), який охоплює категорія «зміна» (або популярна нині «трансформація»). Отже, новизна стає підлеглою і частковою категорією стосовно зміни, а феномен Нового втрачає свою самостійність, перетворюючись на додаткове утворення і вказуючи на прогресивність розвитку: говорячи про щось нове, ми вже маємо на меті перспективу розвитку.

Не можна не погодитися з цими пунктами. Але сам Р. Козелек все ж приховано вказує на перевагу новизни поруч з рекурентністю. Це можна побачити, якщо відійти від моделювання історичного процесу, який занурює історію у теоретичні глибини, уповільнюючи її, фіксуючи її у статичних структурах. Перевагу новизни над рекурентністю демонструє звернення до поняття «досвід». Історія цього поняття, згідно з Р. Козелеком, свідчить про те, що нарешті сьогодні ми можемо говорити про відповідність первинного смислу слова «досвід» і сучасного слова «історія». Таким чином, досвід — це і є історія, хоче сказати Р. Козелек. Точніше, що історія як наука можлива лишень як оповідь і осмислення «мандрівки заради відкриття нового», чим і є досвід як такий. Підсумовуючи, можна стверджувати, що історія є таким досвідом (осмисленою оповіддю), сутність якого полягає у пізнанні нового [Козеллек, 2006: с. 34—35].

Отже, новизна не вкладається у схему процесу змін, але є самостійним феноменом, що показує себе в історичному досвіді. Об'єднання історії, досвіду та новизни дає цінні результати для прояснення динамічної природи людського існування.

Новизна тут звужується, протиставляючись старому. Але старе в образі кола слід розуміти не як щось стале, але як динамічне повернення, ітерацію, що знаходить свій мовний вжиток у слові «знов». Отже, «по-новому» означає і «знов», і «нове». Тому досвід є стягуванням (Falten), в якому твориться зморшка (Falte) між колом (Zusammenfalten) та лінією (Entfalten). Саме так твориться у первинному досвіді місцина події, її буттєвий рельєф. Для історика це означає такий стан справ, що писати історію можна, лише водночас записуючи і переписуючи її [Козеллек, 2006: с. 57—86]. Але під цим процесом маємо феноменологічний ґрунт.

Це добре описав М. Мерло-Понті у своїй відомій праці «Феноменологія сприйняття»: «Певна річ, дві історії ніколи цілковито не перекривають одна одну: одна банальна і циклічна, інша може бути відкритою і

своєрідною» [Мерло-Понти, 1999: с. 125]. Проте передусім він відкидає позицію, що розділяє ці історії. Натомість французький філософ пропонує складну єдність їх обох: «Таким чином, історія — це не вічне оновлення і не вічне повторення, це неповторний рух, який творить незмінні форми і долає їх» [Мерло-Понти, 1999: с. 126]. Тут важливо ще раз наголосити, що новизна (*novum*) віднаходиться у специфічному «між» порядку і випадку, в такому полі, яке вкрите розламами, зсувами, зморшками, у риллі, *novalis*. Отже, оновлення, *novatio*, у нашому розумінні, і є якраз досвідним перебуванням у світі, що нагадує «неповторний рух» у М. Мерло-Понті.

Досвід виражає подію речі. Б. Вальденфельс рухається за М. Мерло-Понті, говорячи про подвійність існування у світі, про двотіло (*Leibkörper*), яке уможливорює орієнтувальне переживання (*Befindlichkeit*) «поміж» (*Zwischen*) ландшафту речей [Waldenfels, 2009]. Ландшафт речей є досвідним стягуванням їхніх подій, у яких відкривається феноменальна самість речей. Таке стягування відбувається у стійкій динаміці між різноманітними полюсами як перехід, обертання, поворот. Хоча й у такий спосіб, що протилежності не наділені симетрією балансу, а заряджені асиметрією перетинання, де момент рівноваги постійно ухиляється від схоплення в перманентному русі. Тому перетинання є хвилюванням складки, яку в мові можна виразити як «одне в одному», що доступно тільки двотілу в досвіді новизни, оскільки кожен хвилеподібний асиметричний перехід дається як переживання нового, де водночас заявляють про себе діяльна самість та подієвість речі у часовій і просторовій переплетеності світу. Я знаходжуся «тут» і «зараз», але так само і «там» і «тоді» в події речі [Waldenfels, 2009: S. 95—97]. Такою є фундаментальна ситуація. І річ і я сам не можемо замінити одне одного, ми навіть не поряд, а в захопленні один одним, хоча світовий горизонт речі перевищує доступний для мене горизонт (асиметрія). Цю асиметрію долають (але не знімають) через занурення у незбагненне тло події, через діалектику видимого та невидимого.

Невидиме не тільки дає про себе знати у вимірі глибини, яка для зору відкриває проекцію зворотного боку речей, але, що найважливіше, у слухові, що найбільш заглиблюється у «темний бік» світу. «Зворотність, що визначає плоть, існує і в інших полях, і там вона навіть незрівнянно прудкіша і здатна зав'язати поміж тілами стосунки, які, цього разу, не тільки розширюють, але й остаточно долають коло видимого. Серед моїх рухів є і такі, які нікуди не ведуть і які навіть не прагнуть виявити знову свою подобу чи свій архетип в іншому тілі: це рухи м'язів обличчя, багато які жести і, перш за все, ці дивні рухи гортані і рота, що породжують крик і голос. Ці рухи увінчуються звуками, які я чую» [Мерло-Понти, 2006: с. 209—210]. Наші вуха настільки відкриті зовнішньому, що ними складніше керувати, але через це відкривається зворотний бік нас самих, зони, які ми не можемо побачити:

спина, потилиця. Ми переживаємо приналежність (*Zugehörigkeit*) до потаємного і того, що приголомшує. Відчувається присутність Чужого/Іншого, яке дає змогу переживати повноту та порожнечу, владу та підкорення. Звук нас подвоює, вводячи до спільноти, без якої ми не знали б про себе. Тому новизна виключає байдужість «буття-у-світі», постає у фундаментальних почуттях «подиву», «сумніву», «жаху», «суму» тощо і карбується у мовленні, перформативно пов'язаному з тілесністю, де доторк, бачення і слухання перетинаються в екзистенційній графіці (шрами, зморшки, почервоніння, збліднення, посивіння тощо) — *Leib als Urschrift*, що випромінює метафори як результат травматичного досвіду існування. Так двотіло зав'язує прасвідомість бажання (яку психоаналіз називає несвідомим — латентною свідомістю) як цензуру: відбирання та надавання мови, на якій нагромаджується свідомість, що розпускається в оповіді.

Як висновок можна зазначити, що новизна є способом, в який досвід здобуває свою відкритість у відкритості самих речей і зберігає відкритість самих речей у своїй відкритості, стягуючи часопростір (*Zeit-Raum*) в історію світу. А тому справжній досвід є досвідом новизни, бо вона дає змогу промовити невимовному.

ДЖЕРЕЛА

- Анкерсмит Ф.Р.* Возвышенный исторический опыт / Пер. с англ. — М.: Европа, 2007. — 608 с.
- Анкерсмит Ф.Р.* История и тропология: взлет и падение метафоры / Пер. с англ. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — 496 с.
- Вальденфельс Б.* Топографія чужого: Студії до феноменології Чужого / Пер. з нім. — К.: ППС—2002, 2004. — 206 с.
- Вульф Х.* Антропология: История, культура, философия / Пер. с нем. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургск. ун-та, 2008. — 280 с.
- Гумбрехт Х.У.* Производство присутствия: Чего не может передать значение / Пер. с англ. — М.: Новое литературное обозрение, 2006. — 184 с.
- Козеллек Р.* Часові пласти. Дослідження з теорії історії / Пер. з нім. — К.: Дух і літера, 2006. — 436 с.
- Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое / Пер. с фр. — Минск: Логвинов, 2006. — 400 с.
- Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. с фр. — СПб.: Ювента, Наука, 1999. — 606 с.
- Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций / Пер. с нем. — М.: Весь мир, 2008. — 416 с.
- Blumenberg H.* Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. — Stuttgart: Philipp Reclam, 1999. — 176 S.
- Waldenfels B.* Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung. — Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009. — 257 S.

Володимир Приходько — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету КНУТШ. Сфера наукових інтересів — філософія досвіду.

Дискусія

Михайло Бойченко: Чи не могли би ви розтлумачити стосунок досвіду до свідомості? Чи не є ваша теорія черговою теорією свідомості, що ігнорує соціальний і комунікативний аспект існування?

Володимир Приходько: Дякую за запитання. Свідомість не є вихідною точкою розгляду досвіду, радше навпаки — тілесний досвід формує визначальне розрізнення внутрішнього та зовнішнього, без чого неможливе свідоме існування. Тіло не є замкненою монадою, а навпаки — відкрите світові, що виявляється у подвоєному способі його існування. Воно не може бути відірване від світу. А якщо казати про хіазм (термін Мориса Мерло-Понті), перетинання слуху та зору для формування цілісного образу власного тіла, то стає очевидною інтертілесність. Без Іншого неможливо сприймати власне тіло.

Іван Іващенко: Так все ж таки, хто є суб'єктом цього досвіду?

Володимир Приходько: Суб'єкт — поняття гносеологічне. На рівні тілесності щодо цього немає ні суб'єкта, ні об'єкта. Існує тільки «між» кінестетичного переносу. Тут можна казати про існування *Lebenswesen*, де *Wesen* виражає стиль. Можна казати про *Dasein*, в якому зароджується часопросторовий спосіб існування.

Анна Лактіонова: Чи можна сказати, що саме тіло є метафорою, з якої походять усі інші?

Володимир Приходько: Так. Якщо, звісно, мати на увазі, що метафора не є суто мовним тропом. Тіло постає як синестетичне утворення, в якому перетинаються, переносяться, не змішуючись, різні чуття — акустичні, візуальні, гаптичні тощо. Тут формується стиль тілесного існування, яке ми називаємо власним. Інакше цей стиль можна назвати «тілесною схемою». Це більш знайоме поняття.

Вахтанг Кебуладзе: Я згоден з тезою про гносеологічне звуження розуміння досвіду, але чи не усуваємо ми цим самим загалом його пізнавальний статус і значення для теорії пізнання?

Володимир Приходько: Ні. Просто витоки гносеології не доступні для неї самої. Але звернення до антропологічних і онтологічних засад дає можливість побачити у пізнанні один з найважливіших стилів існування, який ми називаємо раціональним. Ідеться про *Vernunftwesen*, *homo sapiens*, стиль, який увінчує науковий і філософський дискурс.