

*Анджей
Гняздовський*

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ЯК ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ТЕОРІЯ ПОЛІТИЧНОГО

Хоча сам Гусерль і його прямі послідовники ніколи систематично не аналізували питання сенсу політики стосовно її аргіогі і не розвинули феноменологічної філософії політичного, яка би перетворилася на потужний напрям сучасної політичної теорії, можливість феноменології політичного в Гусерлевому сенсі сьогодні вже не є недослідженою темою. Нещодавні феноменологічні дослідження цієї проблематики дали низку деталізованих і глибоких аналізів, які розвинули потенційні можливості, що їх містив проект Гусерля¹. Хоча, здається, і в цьому разі, за виразом Гусерля, стан «я дію» передує станові «я можу». З огляду на це постає питання, чи не є предметне дослідження такого кшталту єдиним можливим шляхом феноменології, якщо вона хоче утвердитися як рівноправний методологічний підхід у рамках сучасної політичної теорії поряд із аналітичною філософією, критичною теорією, системною теорією, функціоналізмом, постструктуралізмом тощо?

Тому у своїй статті я хотів би зосередитися на проблемі, яка загрожує кожній феноменології, що

¹ Першими спробами таких аналізів були праці Л. Ландгребе і А. Пазаніна: [Landgrebe, 1969; Pazanin, 1976, S. 120—151]; див. також: [Schuhmann, 1988; Schnell, 1995; Thompson, Embree, 2000]; але особливо треба зазначити численні та ґрунтовні статті Клауса Гельда, наприклад: [Held, 1993, S. 218—286, 1996, S. 115—129, 1998, S. 193—207] тощо.

має намір постати як політична теорія. Я маю тут на увазі питання про те, наскільки політичне може бути темою феноменології як *трансцендентальної філософії*. Щоб унаочнити наслідки надто квапливого заперечення будь-якої можливості трансцендентально-феноменологічної тематизації політичного, я насамперед спробую прояснити сенс згаданого питання. Задля цього буде зіставлено два феноменологічні проекти, які в цьому контексті мають неабияке значення, і порушено питання щодо їхнього обопільного категоріального зв'язку.

Відправним пунктом для мене слугуватиме теза Людвіга Ландгребе, що він її висунув у своєму творі «Феноменологія як трансцендентальна теорія історії»: якщо феноменологія прагне бути трансцендентальною філософією, то — послідовно промислена аж до самого кінця — вона має постати як трансцендентальна теорія історії [див.: Landgrebe, 1976: S. 19]. Питання, може чи мусить феноменологія бути трансцендентальною філософією, у цьому творі Ландгребе наразі залишається без відповіді². Зважаючи на те, що в іншому контексті Ландгребе визначив політику як «суму тих дій, у яких відбувається (або робиться) історія» [Landgrebe, 1969: S. 9]³, в цій статті відправну тезу Ландгребе я досліджую в її «радикальності»: чи не має феноменологія, зрозуміла як трансцендентальна філософія, — з огляду на зазначений стан речей, — бути радше трансцендентальною теорією політичного?

Спираючись на самого Гусерля — а саме на його телеологічні ідеї у «Кризі», «архонтну» функцію феноменології [Hua VI, 336]⁴, а надто його поняття світу — історію в її цілковитій конкретності від самого «початку» й аж до її «кінця» можна тлумачити як політичну світову історію⁵. Тому в цій статті тезу Ландгребе прочитано у перспективі проекту «Феноменології політичного світу», що його розробив Клаус Гельд.

Проект Клауса Гельда, який базується на тлумаченні «політичного світу» як конституційовано-конститутивного посередника між світом природної і теоретичної настанов і який у такий спосіб уперше забезпечує феномено-

² Сам Ландгребе говорить про його «взяття у дужки» [Landgrebe, 1976: S. 19].

³ Тут варто наголосити, що Ландгребе обмежує це формулювання певним застереженням: його можна «розуміти лише в сенсі евристичного принципу, а не в сенсі метафізичного твердження» [Landgrebe, 1969: S. 9]

⁴ Із цього приводу див.: [Schuhmann, 1988: S. 161 ff.].

⁵ У доповіді «Криза європейського людства і філософія» Гусерль цілком прозоро вказує на те, що утворення «верстви» філософів, яка в іншому місці постає як «орган розмноження духу розуму в колах “профанів”» [Hua XXVII, 54], призводить до жахливого внутрішнього розпаду «первинної єдності» людства. Гусерль завбачає, що «консервативно задоволені традицією» боротимуться з «філософським колом» і «напевно боротьба відбуватиметься у політичній сфері влади» [Hua VI, 335]. Цю тему, яку тут я можу лише позначити, і пов'язані з нею проблеми я розглядаю докладніше у статті: [Gniazdowski, 2002] (розгорнута версія польською: [Gniazdowski, 2003b]), а також у статті: [Gniazdowski, 2004b].

логічне запитування стійким категоріальним фундаментом⁶, буде розглянутий у контексті його стосунку з трансценденталізмом феноменологічної теорії історії. З огляду на обопільний зв'язок цих двох проектів будуть порушені два питання:

(1) Чи є проблема політичного питанням феноменології як трансцендентальної теорії історії?

(2) Чи можна розуміти феноменологію політичного світу як трансцендентальну теорію політичної світової історії?

* * *

1. У вищезгаданому творі Людвіг Ландгребе ставить собі за завдання «до кінця» промислити трансцендентально-філософську позицію Гусерля. Кінець феноменологічного трансценденталізму означає тут межі можливості трансцендентально-філософської рефлексії, перетнути які можна лише завдяки іншому методу [Landgrebe, 1976: S. 19]. Аби унаочнити ці межі сам Ландгребе у своєму дослідженні поводить ся «трансцендентально», під чим слід розуміти шлях, «що вможливорює покладання меж самому собі» [Landgrebe, 1976: S. 19]. Цей трансцендентальний шлях він позначає як антидогматичний, критичний, як «критику неперевіреного використання всіх запозичених філософських понять», як критику і «теорій пояснення світу, і принципів діяльності, що з них випливають» [Landgrebe, 1976: S. 20]⁷. Як таку абсолютно первинну рефлексію Ландгребе разом із Гусерлем позначає цю критику поняттям «критика життя» [Landgrebe, 1976: S. 20].

Яким чином так визначена критика перетворюється на теорію історії? Зрозуміла як критика життя трансцендентально-філософська рефлексія виникає, згідно з Ландгребе, в суперечці як із виразно метафізичними теоріями, так і з теоріями пояснення світу, що презентують себе як «антиметафізичні» й «емпіричні». Оскільки вона є радикальною критикою своїх імпліцитних, метафізичних передумов, вона виказує себе, за Ландгребе, як теорія, яку також можна визначити як «критичну», або «трансцендентальну» теорію⁸. Відповідно до цього, якщо йдеться про її ставлення до «історії», феноменологія як її «трансцендентальна теорія» не має обмежуватися теорією історії в сенсі *historia rerum gestarum* і бути простою теорією гуманітарних наук або наукового пізнання історії. Вона має радикальніше поглянути на свій предмет. «Трансцендентальна феноменологія, — пише Людвіг Ландгребе, — на-

⁶ Klaus Held «Phänomenologie der politischen Welt» (лекції в рамках літньої школи Філософського факультету Європейського гуманітарного університету, Мінськ (Білорусь), 2001); переклад польською див.: [Held, 2003b: S. 141].

⁷ З феноменологічної практичної філософії в контексті проблеми феноменологічної філософії політичного див.: [Schuhmann, 1988]; [Pazanin, 1976].

⁸ Щодо поняття «трансцендентальної теорії практики» див.: [Sepp, 1997: S. 97—124].

самперед має справу з питанням “що таке історія?”, або якими є трансцендентальні умови можливості того, що для нас є щось на кшталт історії, яка потому також може стати предметом наукового дослідження?» [Landgrebe, 1976: S. 22]. На відміну від феноменологічної «метафізики», яка запитує про «телос» історії як царини абсолютної фактичності, феноменологія як її трансцендентальна теорія порушує питання про «апріорі історії», яке, за Ландгребе, є «цілком особливого гатунку».

У своєму запитуванні вона має бути не лише «статичною» аналізою історії. Як радикальна критика, стверджує Ландгребе, «трансцендентальна феноменологія вперше на правду здійснюється як генетична феноменологія», і тому трансцендентальною теорією історії може бути тільки генетична феноменологія. Отже, власне генетична феноменологія не «аналізує готові системи кореляцій, а запитує про їхню *генезу*»⁹. Таку генетичну феноменологію Гусерль називав «дослідженням походження», результати якого повинні мати значення і для теорії наукового пізнання [Landgrebe, 1976: S. 22]¹⁰.

2. Утім, як взагалі історія стає темою так зрозумілої «трансцендентальної теорії» історії? Чи йдеться тут просто про те, що для конститутивної феноменології, як говорить Гусерль, «не можна уявити жодної осмисленої проблеми попередньої філософії та взагалі жодної проблеми буття, яких трансцендентальна філософія не досягла би колись на своєму шляху» [Hua VI, 192]? Теза Ландгребе, доповнена з огляду на це, звучить так: «Трансцендентальна генетична феноменологія як *така* (курсив мій. — А. Г.) є трансцендентальною теорією історії» [Landgrebe, 1976: S. 22]. Тут варто коротко обговорити передумови цього твердження.

Щоби обґрунтувати цю загальну тезу, Ландгребе аналізує взаємозв'язок Гусерлевої ідеї трансцендентального світоконституювального Его як «абсолютного факту» в сенсі «монади» і його власної тези про історію як «великий факт абсолютного буття» [Landgrebe, 1976: S. 24]¹¹. В «абсолютному», про яке йдеться в обох тезах, трансцендентальна феноменологія наражається на свої власні границі, які вона сама критично вочевиднє, не перетворюючись при цьому на спекулятивну метафізику. Втім, лише виявлення

⁹ Сама генетична феноменологія також уже не є «феноменологією онтологічної провідної нитки переживання», яка здобуває свої предметності із життясвіту та його історично виниклих наук, а сенс і значення цих предметів намагається «прояснити через повернення до систем прояву або виказування у первинно давальній свідомості» [Bernet et al., 1989: S. 183].

¹⁰ Щодо теми наукової теорії історії у феноменології Гусерля див.: [Lembeck, 1988].

¹¹ Ландгребе посилається тут на формулювання Гусерля з тексту «Феноменологічна редукція й абсолютне обґрунтування» (Phänomenologische Reduktion und absolute Rechtfertigung) [Hua VIII, Beilage XXXII, 497—506].

сумісності цих двох тез може зробити зрозумілим те, що говорить Гусерль про абсолютне та про феноменологічну проблему історії.

Однак чому ці тези мають бути несумісними? Проблема сумісності тези про абсолютність світоконституювального трансцендентального Его в його фактичності як монади з тезою про історію як факт абсолютного буття стосується *конститутивного зв'язку* абсолютного, монадичного буття трансцендентального Его й абсолютності історії, що її розглядає Гусерль. Проблема, отже, полягає в питанні про первинне джерело конституювання і може бути сформульована в такий спосіб:

З одного боку, до поняття історії належить те, що вона як на власному апіорі ґрунтується на індивідуальності та одноразовості всього того, що є історичним. Для можливості такої історії як «світової історії людства» конститутивним є те, що вона вказує на дане в індивідуальній, тобто відповідно аподиктичній достовірності, забезпечене від будь-якої критики й у цьому сенсі абсолютне буття олюдненої й успільнотненої монади як на суб'єктивність, яка її конститує¹². Як наголошує Ландгребе в іншому місці, тут ідеться не про «метафізичне твердження про останній ґрунт історичної події», а про «евристичний принцип», суголосний із новочасним розумінням історичної події «як такої події, що її неодмінно належить зводити до поведінки та діяльності людей» [Landgrebe, 1969: S. 9]. По-перше, внаслідок цього такий принцип наукового дослідження історії насамперед дає вказівку «відхиляти будь-яку спробу прояснення історичних процесів через посилення на дію трансцендентних сил» [Landgrebe, 1969: S. 9], під якими слід розуміти «Бога», але також «долю», природу тощо. По-друге, тільки за умов цього абсолютного «першофакту» індивідуальності в її внутрішній історичності може йтися також про «істину» історії, що не призводило би до релятивізму й до того, в чому «зацікавлене певне теперішнє» [Landgrebe, 1969: S. 27]. Тут слід заздалегідь наголосити, що за Ландгребе лише завдяки цьому тлумаченню зв'язку, що в ньому перебуває історія з інтерсуб'єктивністю, яка має її конституювати, водночас можна уникнути небезпеки «політичної історії» й заразом кінця історії як науки.

З іншого боку, Ландгребе вказує на те, що в цьому контексті постає питання, чи не слід тлумачити зазначений зв'язок конституювання з огляду на тезу Гусерля про історію як про «великий факт абсолютного буття» у протилежному сенсі. Згідно із цим тлумаченням, історія — це апіорна передумова внутрішньої історичності кожного окремого Я-суб'єкта, а «монада» від самого початку вже пов'язана з історією [Landgrebe, 1969: S. 31].

¹² За Гусерлем, світ є історичним тільки «через внутрішню історичність кожної окремої особи, що вона як окрема у своїй внутрішній історичності успільнена з іншими особами» [Hua VI, Beilage III, 381].

Внутрішня історичність була б тоді нічим іншим, ніж «інтерналізацією» історії. Внаслідок цього «поняття унікальності й одноразовості, а в цьому сенсі й абсолютності кожної людської, тобто здатної до мислення і рефлексії істоти» було би через це тлумачення можливим лише за певних історичних умов. Відповідно до цього, ідея індивідуальності монад у їхній плюральності — зауважує Ландгребе — не є необхідною поза цариною західної культури. Її слід розуміти як результат доволі особливого європейського культурного розвитку, наприклад, за висловом Мішеля Фуко, як артефакт зумовлених владними стосунками «процесів суб'єктивації» і «Technologies of the Self» [технологій самості]¹³. За Фуко, особливо сучасна західна держава має при цьому в незнаному дотепер обов'язку інтегрувати «суб'єктивні техніки індивідуалізації» й «об'єктивні процедури тоталізації»¹⁴. Трансцендентальне Ego, взяте в цілковитій конкретності, не може функціонувати в цій перспективі як границя, або «кінець» трансцендентально-феноменологічної рефлексії, яка вочевиднюється завдяки критиці. Воно постає не як «абсолютний», а як «випадковий» факт.

За Ландгребе, питання про тлумачення стосунку абсолютності трансцендентального Ego як монади до історії постає, отже, сутнісним завданням трансцендентальної генетичної феноменології, оскільки воно водночас заторкує умови її власної можливості¹⁵. Для феноменології як трансцендентальної теорії — якщо вона хоче уникнути релятивістських наслідків вищезгаданого тлумачення — неможливе метафізичне обґрунтування «першофакту» індивідуальності монад і їхньої множинності через посилення на те, що їх створив Бог. Якщо Ляйбніц уважав монади абсолютними в тому сенсі, що вони залежать лише від Бога й тому є закритими, «без вікон», то трансцендентальна генетична феноменологія має обґрунтовувати індивідуальність і абсолютність монад іншим чином. І якщо спілкування, або commercium монад у жодному разі не може забезпечити передумана гармонія, перше завдання феноменологічної аналізи полягає, за Ландгребе, в тому, щоби «віднайти пункт, у якому слід шукати “вікна”» [Landgrebe, 1976: S. 29].

3. Отже, де слід шукати ці «вікна», цю «відкритість» олюднених монад не для Бога, а для інших монад? Перш ніж я перейду до питання про зв'язок цього генетичного запитування і феноменології політичного світу Клауса Гельда, де цю відкритість докладно тематизовано, варто зробити кілька за-

¹³ «One has to dispense with the constituent subject, to get rid of the subject itself, that's to say, to arrive at an analysis which can account for the constitution of the subject within a historical framework» [Foucault, 1980: S. 117]. Щодо цієї теми див.: [Seitz, 1993: S. 443–455].

¹⁴ Щодо цієї теми див.: [Agamben, 2002: S. 15].

¹⁵ Тут ідеться про проблему, яку сам Гусерль порушив у «Кризі» і яку він ретельно досліджував у своєму творі про походження геометрії, див. також: [Derrida, 1987].

уважень стосовно того шляху, на якому сам Ландгребе шукає зазначений «пункт» і через це натрапляє на проблему політичного.

Для можливості феноменології як трансцендентальної теорії історії важливо показати, як дві взаємопов'язані тези Гусерля про «абсолютне» доповнюють одна одну [Landgrebe, 1976: S. 26]. У перебігу відповідного дослідження походження постає можливість виявити зазначену «відкритість» через рефлексійне звернення до «я є» в його історичній зумовленості. Ландгребе вбачає граничну підставу аподиктичної вірогідності трансцендентально медитаційної монади як живого дієвого теперішнього (що поділяє Клаус Гельд на противагу Гегелевій «діалектичній позиції») в його незаперечному «тут»¹⁶. Ця підстава, на яку, за Ландгребе, «закинутий» кожний Я-суб'єкт, досвідчується як границя, «що на неї наражається трансцендентальна рефлексія і що на ній зупиняється». Позаяк цей досвід водночас містить посилання на історію життя монади, її «внутрішня історичність» також відкривається на шляху генетичного запитування. Кожний віднаходить її як історичність власного життя¹⁷.

Тепер ітиметься про цю відкритість, через яку інший проникає до власної історичності кожного і яку на цій «комунікативній підставі» можна розглядати як апіорі історії. За Ландгребе, вона як така має поставати не винайденою або «евристично» постульованою, а від початку *досвідчуваною*. Трансцендентальна генетична феноменологія як трансцендентальна теорія історії передбачає, отже, самодостатню *генетичну* теорію інтерсуб'єктивності, яка має бути шляхом до вбачання того, «чим є кожний із нас усіх, кожний член “людства”» як первинний суб'єкт історії [Landgrebe, 1086: S. 30].

Коли генетичне запитування Ландгребе сягає глибинних умов можливості цієї відкритості, яка конститує спільний суб'єкт, він віднаходить її в радикально досуб'єктивному *статевому потязі*, що як інстинктивна першо-інтенційність успільнотнення вможливорює первинне визрівання Іншого. Цю відкритість олюднених монад слід, отже, шукати не «лише зверху» в апперцепції або в асоціаційному аналогізуванні, а й «знизу», в «абсолютно-

¹⁶ У генетичному пошуку «найглибшого шару» пасивного передконституювання цієї відкритості, який Ландгребе позначає як «повернення до того, до чого ми спроможні», він вказує на кінстетичні функції здатності-рухати-собою як на найелементарнішу форму спонтанності, яка генетично передує як конституюванню часу, так і мовленнєвим актам, а також протиставленню Я і Ти [Landgrebe, 1976: S. 33 ff.]. І саме в досвіді цієї дієвої здатності «виказує себе мое або інше нескасовне Тут як аподиктична вірогідність живого теперішнього», що воно передує тіловій індивідуації і від нього поняття абсолютного факту вперше дістає свій сенс: «Я наче натрапляє на це “тут”, яким воно саме і є» [Held, 1966: S. 141].

¹⁷ Здатність, у якій «тут»-суття Его досвідчує себе, «досвідчується як таке, що відбулося через історію свого досвіду, в якому воно утворило цю свою здатність» [Landgrebe, 1086: S. 38].

му досвіді» попередньої єдності, але також і в абсолютній відокремленості в реалізації прагнення до Іншого. Наслідком здійснення цього «першопотягу» може бути народження нової людини із властивою їй — хоча й помітно визначеною спадщиною її попередників — історією. «Скажімо, зачаття і народження, — пише Ландгребе, — це не лише теми біології, вони також мають трансцендентально-філософське значення як умови можливості історії». Тільки на підставі цих «абсолютних досвідів», які передують усім іншим *res gestae*, історія може бути *абсолютним фактом* й утворювати «спільну історію родини, народу, епохи» [Landgrebe, 1086: S. 42].

Проте тут нав'язливо постає питання: чи справді на цьому нижчому ступені конституювання інтерсуб'єктивності ми маємо справу з «вікном», або відкритістю? Чи не йдеться тут радше — мовою Ляйбніца — про монади, що «сплять»? [Landgrebe, 1982: S. 49] Проблема загострюється, коли Ландгребе одним нападком застосовує досвідчуване через трансцендентальне, генетичне запитування як його границю «апріорі історії» до тлумачення світової історії й воліє дійти з цього практичних висновків. Висуваючи тезу про те, що «фактичність історії залежить від фактичності Тут відповідно вособленої індивідуальної екзистенції», він завдяки цій «радикальній критиці життя» вбачає його вищий принцип: якщо для «людства, у своєму Тут прикутого до “землі”, має бути майбутнє, а його історія має не добігти свого кінця, то умовою для цього [є] визнання усіх “однакових із нами” не лише як однакових, а й водночас як абсолютно індивідуально відмінних». Тільки це визнання обґрунтовує те, що «прийняття власної фактичності означає не підкорення непрозорій *долі* (курсив мій. — А.Г.), а можливість людського світу» [Landgrebe, 1982: S. 46].

4. Критичне питання, яке постає в цьому зв'язку, можна сформулювати так: яким чином виникає ця відкритість для Інших як *однакових із нами*, що її, за Ландгребе, не можна тематизувати? Чи є ця однаковість як така *досвідчуваною* чи лише *визнаною* в сенсі Кантового вчення про постулати? На чому тоді ґрунтована «безумовно-загальна неодмінна вимога», яка має спиратися на «визнання й вшановування кожного відповідно властивого окремого існування всіх “однакових із нами” історично посталих груп, народів, племен, націй у їхній “колективній” індивідуальності» [Landgrebe, 1982: S. 46]? З якої мови походять взяті тут у лапки ад'єктиви «однакові з нами» й «колективна»?

Здається, що тут у Ландгребе трансцендентально-філософська рефлексія сягає своєї межі. З одного боку, визнання всіх «однакових із нами» саме як однакових належить до апріорі (світової) історії, адже: «якщо ми говоримо про людей і людство, то ці слова мають зрозумілий сенс лише тоді, коли ми розуміємо так названих істот як “однакових із нами”. Тільки з однаковими з нами нас може пов'язувати спільна історія і тільки стосовно них

розмова про історію людства взагалі має якийсь сенс» [Landgrebe, 1982: S. 49]. З іншого боку, з питанням про «однаковість» — або, за словами Міхаеля Тойнісена, про «одновитоковість» олюднених монад [Theunissen, 1965: S. 151 ff.] — генетична феноменологія як трансцендентальна теорія історії натрапляє на *втільнення політичного*. Чи має вона на цьому урватися? Чи не варто розуміти однаковість Інших із нами як апіорі історії в сенсі «абсолютного факту», про який не можна далі трансцендентально запитувати? Все свідчить проти того, що одновитоковість монад можна зробити очевидною через зворотне генетичне запитання¹⁸. В іншому разі між віднайденим у трансцендентальному дослідженні походження «апіорі» історії у «факті індивідуації» та її телеологією розуму як світовою історією утворилась би прірва. Як можна «феноменологічно» перескочити цю прірву?

У своєму дослідженні «Міркування щодо Гусерлевого вислову “Історія — це великий факт абсолютного буття”», темою якого є можливість феноменологічної метафізики історії і в якому він порушує питання, як феноменологія може визначити *суб’єкт* історії та можливість *єдності* історії, Ландгребе угрунтовує ідею однаковості на відкритті в «рефлексії вищого ступеня» того, що «здатність до рефлексії є тим, що пов’язує всіх людей» [Landgrebe, 1982: S. 49]. Тут ідеться про Кантовий «факт “Я мислю”», а саме про те, що «для людини *просто* (курсив мій. — А.Г.) є конститутивним те, що вона усвідомлює не лише свій світ, а й водночас саму себе» [Landgrebe, 1982: S. 41], інакше кажучи, що люди — це монади, які *відкриті* не тільки світові, а й самим собі.

Щоби зробити зрозумілим сенс «відкриття» цього факту в «рефлексії вищого ступеня», Ландгребе посилається на аналізу «конкретного історичного апіорі», про яке Гусерль говорить у дослідженні «Походження геометрії». Для Ландгребе рефлексія — це взагалі, як було зазначено вище, «насамперед завжди повернення до того, до чого ми спроможні» [Landgrebe, 1976: S. 33]; вона конститутивна для людини в тому сенсі, що робить людину, на відміну від тварини, здатною не лише самозрозуміло функціонувати як «центр руху», а й також «знати» про себе як про таку. Втім, саму цю здатність до рефлексії Ландгребе визначає також як «спроможність», тобто як «спроможність рухатися» певного кшталту, досвідчувану лише в її «здійсненні». За Ландгребе, можливість рефлексії, яка вирішує щодо «людського буття» людини, як така належить монаді, навіть якщо залишається *латентною і розгортається* лише в історії. Те, що існують істоти, що ми їх стосовно цього розуміємо як «однакові з нами», для Ландгребе є «фактом», але те, «що такий факт взагалі є, спирається на його сутність». Ця сутність, за

¹⁸ Місце ідеї «однакової вартості» Я-суб’єктів у феноменології Едмунда Гусерля я розкладаю докладніше у статті: [Gniazdowski, 2003a: S. 76—86].

Ландгребе, не є надісторичною, «оскільки вона здійснюється лише в історії, а не поза нею» [Landgrebe, 1976: S. 49].

Звернімося тепер до спроможності «рефлексії вищого ступеня», котра [рефлексія] як «абсолютний факт» виявляє, що ця спроможність є «спільною для всіх людей» і що на неї спирається «можливість будь-якої людської комунікації». «Ідея цього апіорі, — пише Ландгребе, — вперше розгортається в історії». Це дві різні речі, наголошує Ландгребе, — здійснювати рефлексію (відкривати себе самого для себе самого) і «в рефлексії вищого ступеня виявляти, що ця здатність до рефлексії є тим, що об'єднує *всіх людей*» (відкривати інших як однакових із собою). При цьому він розуміє цей процес саме як *відкриття*, а не як *винахід*, не як «артефакт». Це апіорі має бути «конкретним історичним апіорі», яке, кажучи словами Гусерля, «охоплює все суще в історичних усталеності і становленні, або в його сутнісному бутті як традиції і того, що у традиції передають» [Hua VI, 380]. Проте як відкриття цього апіорі — «рефлексії вищого ступеня» як дії, що в ній «роблять» історію в її первинному сенсі як історію — взагалі *уможливилось?* Де витік цієї угрунтованої на «відкритті» й у жодному разі не «контингентної» традиції¹⁹?

5. Для промислювання «до кінця» позиції Гусерля як радикальної критики життя особливо важливим у цьому контексті виявляється питання про латентну однакову здатність до рефлексії множинних людських монад, а також питання про можливість розгортання цієї ідеї в історії з позиції «феноменології політичного світу» Клауса Гельда. Для Гельда, який намагається побудувати міст над згаданою прірвою за допомоги феноменологічного категорійного інструментарію, вирішальним чинником дотеперішньої сліпоти трансцендентальної феноменології до проблеми політичного є відсутність рефлексії щодо особливої відкритості світові, яка пов'язана з феноменом «публічності» [див.: Held: 1993, S. 218—286]. Гельд вважає, що заради тематизації цієї відкритості та виявлення «апіорі політичного» «трансцендентальною провідною ниткою» (хоча він і не вживає цей вислів) феноменологічної аналізи політичного має стати грецький «polis» або споріднене з ним за «структурою і сутністю» поняття «res publica», яке Цицерон перетворив на філософське поняття [Held, 2003: S. 11]²⁰.

Хоча Гельд не визнає і не хоче, як і Гайдегер, визнати свою конститутивну аналізу «трансцендентальною», він мислить цю нову форму спіль-

¹⁹ Щодо поняття традиції у Гусерля див.: [Ponsetto: 1978].

²⁰ «Якщо я в Ерочі певного кшталту методично позбавляю чинності всі мої вчування, — пише Гусерль, — постає проблема встановленої через вчування загальності та її сутнісних особливих форм (родини, народу, співдружності народів), які у природному світоспогляданні постають як об'єктивні, а звідси як структури людської історичності; утім, редуковані тут вони дають сутнісні структури абсолютної історичності, тобто структури трансцендентальної спільноти суб'єктів» [Hua VI, 262].

ності, що її вперше відкрили (або вважали такою) в Афінах, як специфічне, історичне конститутивне утворення, сконституційоване завдяки «*isegoria*», завдяки однаковості в публічній промові. Вона [нова форма спільності] сконституційована через відкритість множинних, партикулярних горизонтів зумовлених інтересом думок так званих «огромаджених» монад спільному політичному горизонтові, який об'єднує ці горизонти в їхній множинності як множинність [Held, 2003: s. 11]²¹. Редукований до цього утворення й упредметнений «*polis*», або «*res publica*», позначений своєю власною феноменальністю й може на цій підставі бути зрозумілим як певний, а саме політичний, світ.

У цій перспективі політичний світ постає як *корелят* багатьох відкритих спільному життєвому просторові думок. Тому він не є «сам по собі», «а постає лише в артикуляції багатьох взаємопов'язаних думок» [Held, 2003: s. 32]. Відкритість політичному світові, яку Гельд розглядає як *попередній ступінь* відкритості світові як первинній даності епістемі, постає через це як *опосередкування* природної, захопленої певним світом настанови й філософської настанови. І лише в цьому строгому, феноменологічно проясненому сенсі вона має стати темою політичної феноменології, яку Гельд вважає сутнісною і необхідною складовою феноменології як такої.

Політичний світ як визначений у такий спосіб предмет феноменологічного дослідження відкриває для конститутивної феноменології незліченні проблемні поля конкретних, предметних розвідок, які виходять за межі цієї статті²². Насамкінець *варто* було би знову порушити питання, з якого я розпочав. Наскільки цей проект можна чи варто розуміти як трансцендентальну теорію політичного, тобто як теорію, що узгоджує перспективу генетичного запитування про апіорі політичного з перспективою феноменологічної метафізики й тематизує граничний телос політики як телос історичної практики, що конститує історію як історію?

З огляду на це питання видається важливим зазначити принаймні такі пункти.

«Вікна», або відкритості монад одна для одної, що їх шукає Ландгребе, з позиції феноменології політичного світу постають як такі, що їх опосередковує публічність. Окрім того, тільки через відкритість політичному світові конституційовано не лише цей світ, а й монади у своєму Тут як однаково розумні, або — в категоріях Клауса Гельда — як однаково *підзвітні* політичні суб'єкти [див.: Held, 1986: S. 9—29]. У такий спосіб властивими

²¹ Про це йдеться також у: Klaus Held «Die griechische Entdeckung der Welt als Ursprung Europas»; оприлюднену англійську версію за ред. В. Брогана див.: [Epoché, 2002: p. 81—105].

²² Деякі передумови та перспективи феноменології політичного світу я розглядаю докладніше у статті: [Gniazdowski 2004a: S. 82—97].

вікнами монад стає їхня здатність до того, що Кант позначає як «широкий спосіб мислення»²³. Він має ґрунтуватися на певних кінстетичних мовленнєвих актах і як специфічна, політична сила судити вможливлувати відкритість горизонтам Інших.

У цьому проблемному зв'язку постає питання, яке вже було порушено в контексті можливого тлумачення «абсолютності» історії. Чи не варто розуміти широкий спосіб мислення, що його феноменологія політичного світу визнає «попереднім ступенем» відкритості універсальному світові, не лише як такий, а й поряд із тим як конститутивний і засадничий «горизонт горизонтів» для цієї епістемічної та зрештою «трансцендентальної» відкритості світу? Проте тоді й феноменологію політичного світу слід було б розуміти не тільки як «феноменологію політичного», тобто як «чисту», або «критичну» теорію в сенсі Ландгребе, а й також як *політичну феноменологію*, тобто як «трансцендентальну практику». Щоби мати змогу критично поставитися до цього наслідку, гадаю, необхідно повернутися до сформульованої Ландгребе дилеми й запитати про зв'язок політичного світу з історією як цариною абсолютної фактичності. Через це політичний світ як історичне конститутивне утворення став би темою трансцендентально-генетичної феноменології, яка розглядає сенс його першоутворювання як справу не лише *історичної*, а і *трансцендентальної* генези. Здається, що лише на цьому шляху, тільки через «здійснення» цієї теоретичної «змоги» феноменологія — зрозуміла як трансцендентальна теорія політичної світової історії — може здобути здатність, або «спроможність» усвідомити «абсолютний», а не лише «контингентний» характер ідеї демократії.

Відповідні, проведені в рамках феноменології політичного світу аналізи вказують як на підставу його першоутворювання на демократичний етос (традицію), що його здобувають як «вторинну пасивність», або «вторинну природу» в дополітичному життєсвіті родини і що він має бути притаманним усім великим культурам [Held, 2003: s. 116]. Це врахування «природного боку» політичного світу протиставляє феноменологію політичного телеологічній ідеї, яку сформулював Кант і згідно з якою сама *природа* непереборно прагне до того, щоби *право*, яке має утворювати політичний світ у сенсі «світової республіки», зрештою перетворилося на вищу владу: «Якщо цього не роблять, то врешті-решт це відбувається самохіть» [Kants, 1900: S. 367].

²³ Тут Гельд посилається на Ганну Арентд, яка визнавала, що «Кантове визначення широкого способу мислення, який у “Критиці сили судити” спирається на судження смаку, можна перетворити на засаду інтерпретації політичної сили судити і “спільного чуття” в політичному чутті», а також на твори Ернста Вольрата, який мав на меті накреслити на цих підставах основні риси нової філософської теорії політичного [див.: Held, 1986: S. 9—29].

Чи може трансцендентальна феноменологія спиратися на цю надію? Якщо взяти до уваги Гайдегерову критику поняття телеології історії Канта і Гусерля, виявляється необхідним врахування у дослідженні зв'язку між політикою та історією ще одного виміру. Зокрема, посилення на критику Карла Льовіта, яка проблематизує і Гайдегерову позицію «історії буття» і зводить ідею світової історії до юдейсько-християнської ідеї священної події²⁴, дає підстави запитувати не лише про «апріорі політики» та «апріорі історії», а й водночас про «релігійне апріорі». Трансцендентально-генетична теорія політичної світової історії має тоді, якщо «промислити її до кінця», бути перетворена на трансцендентально-феноменологічну «політичну теологію» певного кшталту. Проте це вже зовсім інша «історія».

ЛІТЕРАТУРА

- Agamben G.* Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. — Frankfurt am Main, 2002.
- Bernd L.* Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift // Kant-Studien 88. — 1997.
- Bernet R., Kern I., Marbach E.* Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. — Hamburg, 1989.
- Derrida J.* Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der «Krisis» / Übersetzt von R. Hentschel, A. Knop. — München, 1987.
- Epoché.* — 2002. — Vol. 7. — № 1.
- Foucault M.* Truth and Power // Gordon C. (ed.). Power / Knowledge. — New York, 1980.
- Gniazdowski A.* Die Konstitution des politischen Subjekts als Problem der Phänomenologie // Dybel P., Sandkühler H. J. (Hrsg.). Der Begriff des Subjekts in der modernen und post-modernen Philosophie. — Frankfurt am Main, 2004a.
- Gniazdowski A.* Der Andere als Meinesgleichen // Copoeru I., Diaconu M., Popa D. (eds.). Person, Community and Identity. — Cluj-Napoca, 2003a.
- Gniazdowski A.* Fenomenologia jako krytyka politycznego doświadczenia // Fenomenologia. — 2003b. — 1.
- Gniazdowski A.* Krieg, Front, Feind. Jan Patocka und das Problem des Politischen // Focus Pragensis. — 2004b. — 4.
- Gniazdowski A.* Phänomenologie als Kritik der politischen Erfahrung // Hogebe W. (Hrsg.). Textbeiträge vom XIX Deutschen Kongress für Philosophie «Grenzen und Grenzüberschreitungen». — Bonn, 2002.
- Held K.* Civic Prudence in Machiavelli: Toward the Paradigm Transformation in Philosophy in Transition to Modernity // Lilly R. (ed.). The Ancients and the Moderns. — S.I., 1996.
- Held K.* Die griechische Entdeckung der Welt als Ursprung Europas (на правах рукопису).
- Held K.* Die Zweideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats //

²⁴ «Ми навчилися очікувати, не сподіваючись» [Löwith, 1983: S. 13]. Варто зазначити, що Ландгребе відхиляє критику Льовіта, посилаючись на Кантів твір «Das Ende aller Dinge», і пише, що питання про сенс історичної події в жодному разі не виникає лише на підставі юдейсько-християнської есхатологічної віри й не зникає разом із нею, воно натомість, кажучи словами Канта, «у дивовижний спосіб переплетене з людським розумом» [Landgrebe, 1977: S. 71—104].

- Schwartländer J., Willoweit D. (Hrsg.). Meinungsfreiheit. Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA. — Kehl a. Rh., 1986.
- Held K. Eigentliche Existenz und politische Welt // Held K., Hennigfeld J. (Hrsg.). Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke. — Würzburg, 1993.
- Held K. Fenomenologia świata politycznego / Gniazdowski A. (tłum.). — Warszawa, 2003.
- Held K. Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. — Den Haag, 1966.
- Held K. Phänomenologie der politischen Welt (на правах рукопису).
- Held K. The Ethos of Democracy from a Phenomenological Point of View // Zahavi D. (ed.). Self-awareness, Temporality and Alterity. Central Topics in Phenomenology. — Dordrecht; Boston; London, 1998.
- Held K. Phänomenologie der politischen Welt (на правах рукопису).
- Husserliana / Schuhmann E. et al. (Hrsg.). — S.l., 2001—2006.
- Kants Gesammelte Schriften VIII. — Berlin, 1900.
- Landgrebe L. Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus // Waldenfels B., Broeckman J. M., Pazanin A. (Hrsg.). Phänomenologie und Marxismus. Bd. 1: Konzepte und Methoden. — Frankfurt am Main, 1977.
- Landgrebe L. Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte // Orth E. W. (Hrsg.). Phänomenologie und Praxis (Phänomenologische Forschungen. Bd. 3). — Freiburg; München, 1976.
- Landgrebe L. Meditation über Husserls Wort «Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins» // Landgrebe L. Faktizität und Individuation. — Hamburg, 1982.
- Landgrebe L. Über einige Grundfragen der Philosophie der Politik. — Köln; Opladen, 1969.
- Lembeck K.-H. Gegenstand Geschichte. — Dordrecht; Boston; London, 1988.
- Löwith K. Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie // Sämtliche Schriften II. — Stuttgart, 1983.
- Pazanin A. Über die Möglichkeit einer phänomenologischen Philosophie der Politik // Orth E. W. (Hrsg.). Phänomenologie und Praxis (Phänomenologische Forschungen. Bd. 3). — Freiburg; München, 1976.
- Ponsetto A. Die Tradition in der Phänomenologie Husserls: ihre Bedeutung für die Entwicklung der Philosophiegeschichte. — Meisenheim am Glan, 1978.
- Schnell W. Phänomenologie des Politischen. — München, 1995.
- Schuhmann K. Husserls Staatsphilosophie. — Freiburg; München, 1988.
- Seitz B. Constituting the political subject, using Foucault // Man and World. — 1993. — 26.
- Sepp H. R. Praxis und Theorie. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens. — München, 1997.
- Theunissen Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. — Berlin, 1965.
- Thompson K., Embree L. (eds.). Phenomenology of the Political. — The Hague, 2000.

Анджей Гняздowski — доктор, професор Інституту філософії і соціології Польської академії наук, секретар Польської асоціації феноменології. Головна сфера наукових інтересів — зв'язок між феноменологією і політичною теорією, історія ідей.
